



SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

År 2022, årgang 10

Utgitt i samarbeid med Nettverk for katolsk teologi

Redaktør: Peder K. Solberg & Øivind Varkøy

Redaksjonsmedlemmer: Ståle J. K. Kristiansen, Heidi-Marie Lindekleiv, Else-Britt Nilsen, Henrik von Achen, Heidi H. Øyma, Kristine Dingstad

Forlags- og billedredaktør: Kristine Dingstad

Grafisk formgivning og sats: Peter Bjerke

Satt med Sansation og Gentium Basic 10,5/12,6 på 100 gsm Munken Print Cream

Trykket i Latvia

© St. Olav forlag 2022

www.stolavforlag.no

ISBN: 978-82-7024-404-1

ISSN: 1893-8728

Innhold

Peder K. Solberg & Øivind Varkøy (red.):

Guds død?

Fra avfortrylling til gjenfortrylling 7

Gunvor Hofmo:

Nyfødt skimrer verden 17

Teologi og spiritualitet

Paul Murray OP:

Tomleikens salme 21

Paul Murray OP:

Skinet 27

Paul Murray OP:

Påkalling 29

Erling Rimehaug:

Fra fortryllelse til sekularisme –

Hva du trenger å vite om Charles Taylor 31

Eivor Andersen Oftestad:

Kirken som motkultur 37

David Collits:

The Joy of Christian Living
according to Joseph Ratzinger 47

Svein Rise:

Karl Rahner som mystiker 55

Paul Murray OP:

Tomromets engel 63

Johannes Morken:

Det IS ikkje forstod
(– og det vi ikkje fattar) 75

Paul Murray OP:

Pusten, leira 81

Kunst og kultur

Charles Pierre Péguy:

«Jeg kjenner intet så vakkert i hele verden» 87

Geir Uthaug:

Kunsten som vei til det religiøse –
Et blikk på romantikernes religionsoppfatning 93

Kari Løvaas:

Sårbarheten helliggjør livet 105

Live Lundh:

Nåde er nåde –
Så hvordan skrive om den? 121

Tom Egil Hverven:

Om bønnens funksjon i Septologien 129

Heidi Marie Lindekleiv:

Muligheten av en tro 141

Øivind Varkøy:

Musikkerfaring og mer-betydning 147

Marita Buanes Djupvik:

Lys og mørke,
himmel og helvete, gode og onde krefter –
Kontraster i Lady Gagas musikkvideo «Judas» 155

Andreas Dingstad

A Hidden Life –
Terrence Malicks kosmiske filmkunst 167

Samfunn

Pål Veiden:

Avfortrylling, refortrylling –
og en rasjonell kirke 173

Olav Hovdelien:

Peter Berger og «avfortryllingen» av verden 181

Einar Duenger Bøhn:

Fra kunnskapens til livets tre –
Om transhumanistisk håp 187

Richard Bærug:

Tro og makt etter Sovjets fall 195

Wolfgang Thielmann:

Den katolske kirke i Tyskland –
En oppskrift på utbrenthet 209

Kjell Arnold Nyhus:

Ikke verst å være en synder –
Om åndelighet blant straffedømte 217

Litteratur

Morten Carlsen:

Nach Gott
Av Peter Sloterdijk 224

Eivor Andersen Oftestad:

Å lese etter troen
Av Tom Egil Hverven 228

Andreas Dingstad:

All Things Shining
Av Hubert Dreyfus og Sean Dorrance Kelly 231



Paul Murray OP:

Forsinkinga 234

Lars Andersson:

Jordens ansikte 237



... før vi begynner å spekulere over de mulige fordelene ved vår nåværende situasjon, kunne det være en god idé å tenke over hva vi egentlig mener når vi konstaterer at teologi, filosofi og metafysikk er nådd til veis ende – i hvert fall ikke at Gud er død, noe vi ikke kan vite, like så lite som vi kan vite noe om Guds eksistens (i realiteten så lite at sågar ordet 'eksistens' er malplassert her), men snarere at den måte hvorpå man i tusenvis av år har oppfattet Gud, ikke lenger er overbevisende, hvis noe er dødt, kan det kun være den tradisjonelle forestillingen om Gud.

Hannah Arendt
Åndens liv
Klim 2019

Peder K. Solberg & Øivind Varkøy (red.)

Guds død?

Fra avfortrylling til gjenfortrylling

«Gud er død! Gud forblir død! Og det er vi som har drept ham!» Denne formuleringen, lagt i munnen på den «gale mannen» i Friedrich Nietzsches (1844–1900) bok *Die fröhliche Wissenschaft* («Den muntre vitenskapen») for 140 år siden, har runget som et voksende ekko gjennom den senere europeiske kulturhistorien.

STE Sitatet har mer enn noe annet hengt ved Nietzsche som filosof, forstått som en slags profetisk programerklæring, en overskrift over ettertidens kulturelle utvikling. Den gale mannens rop lyder i Nietzsches fortelling imidlertid uten triumfalisme. Her er det snarere en lettere panisk uhygge å spore, som på den ene siden latterliggjøres og på den andre siden også vekker en viss uro hos mannens nærmeste, gudløse tilhørere.

Hvordan kan vi trøste oss selv, vi, de største av mordere? Det mest hellige og mektige verden har hatt til nå, har blødd i hjel under vår kniv. – Hvem kan vaske dette blodet av oss? Med hvilket vann kan vi rense oss? Hvilken forsoningshøytid, hvilke hellige spill vil vi bli tvunget til å finne på? Er ikke storheten i denne handlingen for stor for oss? Er vi ikke ganske enkelt tvunget til å bli guder selv – om så bare for å fremstå verdige til å ha utført dette?¹

Selv blant tilhørere som allerede mangler en gudstro, konkluderer den gale med at hans tirade, og budskapet han frembærer, kommer for tidlig. Folk er ennå ikke rede til å erkjenne konsekvensene av Guds død – hvilke avgrunner som åpner seg, som det nå er menneskenes eget ansvar å håndtere.

Proklamasjonen i Nietzsches fabel er flertydig. Hannah Arendt (1906–1975) er blant dem som hevdet at Nietzsche kan forstås i retning av at det er den måten man har oppfattet Gud på gjennom århundrene, som har mistet troverdighet. Ateistene, skrev hun, er «narrer» som mener at de vet hva ingen mennesker kan vite.² De gamle spørsmålene har ikke blitt meningsløse, men vi må tenke og tale på nye måter for å skape ny mening. Om til-liten til de nedarvede gudsforestillingene svinner hen, betyr ikke det at spørsmålene religionen besvarte, forsvinner. Dette er et poeng som Rune Slagstad formulerer slik: «Men menneskets meningssøkende behov bortfaller ikke ved religionens død».³

Avfortrylling av verden

I samfunnsanalyser har likevel kulturens oppgjør med nedarvede gudsforestillinger ofte blitt lest i sammenheng med Max Webers (1864–1920) tese om avfortryllingen av verden. Som Pål Veiden skriver i sin artikkel i denne utgaven av SEGL:

Verden er blitt *avfortryllet*. Den er mindre metafysisk, mindre mystisk, og som følge av det er menneskene mindre åpne for det religiøse i tilværelsen. Den kalde vitenskap har vunnet. Så gjenstår spørsmålet: Er det riktig? Eller er det bare sosialfilosofiske betraktninger kontra empiri: Hva skjer *egentlig*?

Ulike sekulariseringsteorier har etter Webers tid preget mye av samfunnsforskningen. Felles for mange av disse var forståelsen av at religionens rolle i samfunnets og menneskers liv i økende grad ville bli marginalisert. Teknologisk, politisk og økonomisk utvikling ville viske ut det moderne menneskets behov for Gud og religion. Dette narrative om religionens ubønnhørlige og naturlige forvitring utfordret en dyp kulturell konsensus med røtter fra førkristen tid, om menneskets iboende religiøsitet som et sivilisatorisk tegn. Som allerede Cicero skrev i år 45 f. Kr:

Aldri har noen nasjon vært så barbarisk, eller noe folk i verden så primitivt, at de var uten noen forestilling om guder.⁴

Det er likevel ikke vanskelig å finne årsaker til at analytiske perspektiver basert på Webers tese om modernitetens avfortrylling fikk et sterkt fotfeste. At kristendommens og kirkens institusjonelle posisjon som rådende virkelighetsfortolker i den europeiske kulturen har vært på retur, er ganske åpenbart. Fra kristent hold ble også utviklingen mot et gudløst og religionsløst samfunn av enkelte tatt for gitt. Flere innflytelsesrike teologer

argumenterte for en «Gud er død-teologi», og «religionsløs» eller «ateistisk kristendom». ⁵ I andre kristne sammenhenger ble det mobilisert for å demme opp mot den «ateistiske bølgen» og sekulariserende trender i den moderne kulturen.

Gjenfortrylling av verden

De seneste årtiene har fortellingen om modernitetens vei mot det religionsløse samfunnet imidlertid slått store sprekker. Samfunnsforskere har konkludert med at sekulariseringen av samfunnet langt ifra er så entydig å forstå. Den felles kulturelle «paraplyen»⁶ som de store religionene utgjorde, har definitivt måttet vike for et mer mangetydig religiøst landskap. Nasjoner og folk samler seg ikke lenger på samme måte rundt de samme religiøse fortellingene og tradisjonene. Trosforestillinger og praksis er i endring, men disse endringene er ikke entydige. Ateismens nært forestående triumf er betydelig overdrevet.

Allerede på Webers tid utfordret den engelske katolske forfatteren og satirikeren G.K. Chesterton (1874–1936) tesen om en avfortrylling i form av religionens død: Når menneskene slutter å tro på Gud, betyr det ikke at de ikke lenger tror på noe som helst. Snarere begynner de å tro på hva som helst! Til tross for at «sitatet» snarere er en parafrase av Chesterton, formidler det hans skrå ironiske blikk, allerede ved begynnelsen av 1900-tallet, for en kulturell trend som sosiologene hundre år senere fremhever: Religiøsiteten forsvinner ikke, men antar nye og ofte mer individualiserte former.

Slik mange religionssosiologer også vil hevde, er det i dag ikke vanskelig å finne spor av det vi kan kalle en «gjenfortrylling av verden» – i litteraturen, i kunsten, i musikken, og i filosofien. Da blir følgende spørsmål sentralt: På hvilken måte gjør religiøse forestillinger og gudstro seg gjeldende i vår samtidskultur? Hvilke forestillinger er på vikende front, hvilke er stabile, og hvilke gjenoppstår, kanskje i «resirkulert», eller endret form?

Og hvordan forholder kirken seg til et aldrende Europa i endring? Vi kunne spørre med den franske forfatteren Emmanuel Carrère, som i lys av kampen med sin egen tro og ikke-tro, sier:

Kyrkja set ikkje lenger dagsorden, tida hennar er forbi, og det er vanskeleg å seie om kyrkja i sin høge alder ... no tenderer mest mot kراكilsk senilitet eller mot den klare visdommen som ein ønsker seg ... når ein tenkjer på sin eigen alderdom.⁸

Tidens tegn

I årets SEGL ønsker vi å bidra til å undersøke og utfordre noe av tematikken fra fortellingen om «Guds død». Som et årsskrift for religion og samfunn, har SEGL naturlig nok på ulike måter tematisert religionens rolle i samfunnet gjennom de ti årene siden lanseringen av den første utgaven i 2012. Det katolske perspektivet har vi forsøkt å sammenfatte og belyse ikke som et blikk «utenfra», men ut fra forståelsen av at for kirken og katolsk tradisjon er intet menneskelig fremmed.

Slik Det andre vatikankonsilet formulerte det, er det ...

... til enhver tid Kirkens plikt å granske tidens tegn og tyde dem i Evangeliets lys. Således vil den kunne svare på menneskenes stadig tilbakevendende spørsmål om meningen med det nåværende og det kommende liv, og deres innbyrdes forhold, på en måte som svarer til hver enkelt generasjons behov. Derfor må vi kjenne og forstå den verden vi lever i, med dens forhåpninger, lengsler og ofte dramatiske aspekter.⁹

Om katolsk kristendom virkelig skal representere en helhetlig og integrert humanisme, slik den springer ut

av fra troen på Jesus som den sanne Gud og det sanne mennesket,¹⁰ er konsilets kall til å «kjenne den verden vi lever i», og «de gleder og håp, den sorg og angst som våre dagers mennesker føler», et ufrakommelig imperativ. I dette ligger også et kall til å lytte til hvordan gleden og håpet, sorgen og angsten kommer til uttrykk, også når dette skjer på måter som er på kollisjonskurs med kirkens tro og lære.

Gjennom artiklene i årets SEGL forsøker vi altså å ha et særlig blikk for hva som faktisk rører seg i samfunnet rundt oss. Hvilke tros- og håpsforestillinger lever i kulturen i dag; i litteraturen, kunsten og musikken, og i filosofien? Hvilke strømninger i kulturen finner vi som på ulike vis faktisk forholder seg til kristen tro og tradisjon? På hvilken måte kan vi forholde oss til disse, og inngå i dialog med dem? Dette er spørsmål som berører kjernen av SEGLs «program», ikke bare for årets utgave, men for samtlige ti års publikasjoner. Det handler altså om å forholde seg til troen, og troens stilling i et samfunn i endring.

Religion i kulturen

En relativt stor vekt legger vi på stemmer fra kulturfeltet som nettopp gir en stemme til strømninger i kulturen. Vi presenterer artikler om Karl Ove Knausgård (Kari Løvaas), Michel Houellebecq (Heidi-Marie Lindekleiv) og Jon Fosses forfatterskap (Tom Egil Hverven). Dag Solstads forfatterskap avlegges en visitt (Eivor Andersen Oftestad), og Tom Egil Hvervens bok *Å lese etter troen* omtales (Eivor Andersen Oftestad). Videre finnes artikler om religiøse spor, tendenser og fortolkningsmuligheter i kunst- og musikktenkning (Geir Uthaug og Øivind Varkøy), og om kristne elementer i popartisten Lady Gagas utvilsomt utfordrende musikkvideoer (Marita Buanes Djupvik). Vi presenterer også i årets SEGL tekster om tros- og håpsforestillinger i den filosofiske diskursen, bl.a. om transhumanisme (Einar Duenger Bøhn), og en omtale av Peter Sloterdijks bok *Nach Gott* (Morten Carlsen).

Disse artiklene gir oss ikke et systematisk blikk. Samlet gir de likevel et inntrykk av hvordan et nettverk av tråder fra en kristen tradisjon stadig plukkes opp og anvendes på nye måter. Slike eksempler bidrar til å understreke noe av det samme som ble løftet frem i avisen Vårt Land 27. juni i år. Tankegods fra en kristen kultur løftes i enkelte sammenhenger frem med en fornyet interesse. I Sverige snakker man om en «kristen kulturtrend». Forfatteren og teologen Joel Halldorf skriver blant annet om hvordan kristendommen nå får mer plass i Sveriges store kulturredaksjoner. Det kan synes som om eksistensielle spørsmål slett ikke er lite relevante. Over flere år mener man å se en tendens til at flere skaper og skriver om kultur knyttet til Bibelen og den kristne tradisjonen – dette i motsetning til den sekulære tendensen i kulturlivet etter andre verdenskrig og frem til 1990-tallet. Vår egen Karl Ove Knausgård nevnes som eksempel på en forfatter som uten selv å erklære seg som kristen, skriver bøker hvor kristen tematikk er sterkt nærværende.

Mange moderne intellektuelle – forfattere, kunstnere, musikere og filosofer – forholder seg altså nært til både religion og teologiske spørsmål. Selv den mer militante «nyateismen» som preget populærkulturen i tiåret etter 11. september 2001, er på retur. Unge mennesker, særlig unge menn, som for 10–15 år siden dannet store fanskarer rundt profilerte ateister som Richard Dawkins, Christopher Hitchens og Sam Harris, er i dag langt på vei avløst av en Youtube-generasjon med fascinasjon for skikkelser som Jordan Peterson og hans inngående dialog med religionene generelt og kristendommen spesielt. Selv hans tre timer lange episoder med gjennomgang av bibelske tekster har millioner av lyttere. Mange tar også et steg videre, via populære youtubere som den ortodokse filosofen og ikonmaleren Jonathan Pageau, og nærmer seg tradisjonell tro og kirke. Som Dagens Næringsliv



... der kirken går inn i rollen som agitator for maktens forskansning mot forfallet, har den allerede tapt kulturen, og langt verre; tapt seg selv.

skrev i et oppslag over fem sider i sommer: «Den ortodokse kirken er alternativmessen for menn».¹¹

Fragmenter av kristendom i nye ideologiske klær

At sentrale kulturaktører formidler dype innsikter med en åpenbar klangbunn i kristen tradisjon, understreker at kristendommen fortsatt har dype røtter og gjennomsyrrer kulturen på mange nivåer. Til tross for slike trender er det likevel ingen tvil om at kristendommens tradisjonelle rolle som samlende virkelighetsfortolker er betydelig endret. En særlig utfordring er det når brokker av kristne narrativer og forestillinger benyttes i sammenhenger der helheten bryter på dypt vann med en kristen virkelighetsforståelse.

I tidligere SEGL-utgaver har vi diskutert varianter av nyere humanistiske retninger som i realiteten kolliderer

med et kristent humanistisk menneskesyn. Dette gjelder blant annet den såkalte *transhumanismen*.¹² En sentral tanke i transhumanistisk filosofi er at vi ved teknologiens hjelp

bør søke å forbedre mennesket, blant annet ved å forsøke å forhindre aldring og død. Når vi trykker en artikkel som beskriver transhumanismens tenkning i større grad fra et «innenfraperspektiv», betyr det at dette er en bevegelse vi mener det er viktig å forsøke å forstå, både med tanke på hvilke intensjoner som ligger bak, og med et kritisk blikk for hvor dens tenkning atskiller seg fra en kristen humanisme.

Den skarpe utfordringen handler ikke bare om hvilke konsekvenser menneskesynet transhumanismen synes å reflektere, kan få for vår håndtering av svakhet, lidelse, funksjonshemming, barndom og alderdom,¹³ men også at deler av tankegodset og argumentasjonen er *gjenkjennelig* fra en kristen tradisjon. Selv om antallet uttalte transhumanister er relativt begrenset, er det

elementer i denne tenkningen som preger store deler av samfunnet – langt inn i kristne rekker. Forestillinger om hva mennesket er, og hva som er vårt mål, preges i stadig større grad av forestillinger som både låner fra og vesentlig endrer et kristent tankegods om mennesket. For – som Kari Løvaas poengterer i sin artikkel i årets SEGL om Knausgårds romaner *Morgenstjernen* og *Ulvne fra evighetens skog*:

I takt med den rasjonelle vitenskapens framvekst har oppstandelsen blitt allegorisert og åndeliggjort. Det paradoksale, og egentlig fantastiske ... er at troen på kroppens oppstandelse og på evig liv da dukker opp i vitenskapen!

Også derfor er det viktig å kjenne og forholde seg til denne tenkningen.

I likhet med andre moderne ideologier som kan sies å inkorporere sekulariserte elementer av den kristne forestillingsverdenen, finner vi her en annen visjon av mennesket. Den tidligere erkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, fremhevet en gang at såkalt posthumanisme, og vi vil tilføye transhumanisme, har vansker med å elske det som bare er. Det man til syvende og sist elsker, er ikke verden eller menneskeheten slik den er, men noe annet, det som kanskje finnes på «den andre siden av åsryggen». Selv så Williams det som en sentral oppgave å elske de sidene ved tilværelsen som ikke følger menneskets agenda, aspekter ved vår verden som vi ikke eier, som ikke ligger der for å kunne bli manipulert, eller som ressurser for vår egen makt.¹⁴

Forskansning og bolverk

Kritikkens kunst innebærer en aktiv lytting. Det er mulig å anerkjenne lengsel, håp og gode intensjoner mennesker har for å slutte seg til ulike ideologiske agendaer. I møte med et uoversiktlig landskap av kryssende ideologier og trosforestillinger, kan det være fristende

å forsøke å finne tilbake til en «trygg grunn» ut fra en drøm om kontroll og sikkerhet. Faren er også at vi forta-per oss i elendighetsbeskrivelser av samtdiskulturen ut fra en mer eller mindre fatalistisk forestilling om at kristendommen er døende, og at samfunnet i økende grad beveger seg bort fra dens forestillingsverden og verdier.

Hva konsekvensene vil være av kristendommens stadig mer marginaliserte rolle i kulturen, er ikke gitt. Det vi vet, er at kristendommen på grunnleggende vis har formet vår sivilisasjon, dens strukturer og tenkning, og ikke minst synet på mennesket. Et kritisk blikk på ideologier og strømninger som vinner frem i samfunnet, er både viktig og nødvendig. Samtidig må vi unngå å blendes av kirkens fortid, eller la oss besnære av røster som først og fremst ser kirkens nytteverdi; som et bolverk for en kulturell forskansning. Vi trenger ikke løfte blikket lenger enn til den pågående krigen i dagens Europa for å se konturene av hvor lett kirken slik kan fanges inn i et uhyggelig mønster og en farlig retorikk.

At kirken har vært en sivilisatorisk bærebjelke i europeisk historie både i øst og vest, er også årsaken til at den har vært av avgjørende betydning for enhver statsmakt. Men i en ny kulturell situasjon er det viktig å skjelne: Kirkens oppgave er ikke å forsvare sine privilegier og sin posisjon. Langt mindre er den å være et «bolverk». Kirken er kulturbærer fordi den er et levende kulturelt, kultisk (gudstjenestefeirende) fellesskap. Dens oppgave er først og fremst å forsvare menneskene og forkynne og forsvare evangeliet.

Historien om kristendommens rolle i vår kultur, og til europeisk fyrste- og keisermakt, er en sammensatt fortelling. En 1700 år lang «konstantinsk æra» er utvilsomt ved sin ende, men en nostalgisk drøm om forgangne tider der fyrsten krevde lydighet og tilslutning til sin kristendom, er i denne situasjonen en svøpe. Der makten innfører menneskefiendtlige ideologier, har kirken både rett og plikt til å heve sin røst i protest. Men der kirken går inn i rollen som agitator for maktens forskansning

mot forfallet, har den allerede tapt kulturen, og langt verre; tapt seg selv.

Sivilisasjonsbygger eller motkultur?

Kirken i Europa har en unik historisk mulighet til å finne sin rolle på ny, ja, til å finne seg selv på ny. Fortsatt som sivilisasjonsbygger, men i mindre grad med innflytelse over storsamfunnets institusjoner og strukturer. Fortsatt som kulturbærer, men først og fremst som de fattige og sårbare forsvarer, og i en mer marginalisert og profetisk rolle, og derfor også i langt større grad motkulturell, slik Eivor Andersen Oftestad skriver i sin artikkel i årets SEGL. Her drøfter hun noen perspektiver på kirkens rolle i samtidskulturen og diskuterer tre ulike tre ulike modeller: a) kristendommen er døende; b) kristendommen gjennomsyrrer kulturen; og c) kristendommen er kalt til å være motkultur og står i motsetning til samtidskulturen.

I artikkelen tar Oftestad utgangspunkt i den franske forfatteren Michel Houellebecq og hans beskrivelse i romanen *Underkastelse* av hvordan kristendommens kraft tilhører fortiden. Samtidig representerer den en nostalgisk lengt. Heidi Marie Lindekleiv går i sin artikkel dypere inn i Houellebecqs ideologiske posisjonering og det problematiske ved at kristendommen kobles til reaksjonære politiske krefter og på den måten instrumentaliseres i en ideologisk kulturkamp. Slik de katolske forfatterne Charles Péguy og Jacques Maritain viste en annen vei – mot en kristendom som ikke lar seg fange av politiske ideologier –, peker også Oftestad mot en kristen praksis og et kristent fellesskap som formidler *the real stuff*: feiringen av Kristi seier over døden, og et ekte håp.

Selv om Oftestad konkluderer med å peke på kirkens profetiske og motkulturelle rolle, er det til en viss grad

mulig å sammenholde modellene hun beskriver: Kirken er på sitt beste både kulturbærer, sivilisasjonsbygger og en motkulturell røst med et profetisk blikk på samfunnet. Historikeren Tom Holland, som Oftestad viser til, har også rett i at kristendommens tankegods på grunnleggende vis har gjennomsyret kulturen, slik at mye av vår tids ideologier fortsatt mer eller mindre ubevisst er dypt preget av den. Selv sekulariseringsprosessen kan, slik Erling Rimehaug i sin artikkel presenterer fra Charles Taylors *A secular Age*, vanskelig forstås uten dens røtter i et kristent virkelighetssyn.

Da Augustin på begynnelsen av 400-tallet skrev sitt store verk *De civitate Dei* («Om Guds by»), var det med utgangspunkt i det sjokkerende faktum at Roma, Den evige stad, var falt for plyndringen av visigoterne. Augustin og hans samtidige var vitne til at det mektige Romerriket sto på randen av kollaps. Fra politisk hold

og ledende intellektuelle kom anklagene: Dette skyldes gudenes vrede. Den kristne Gud er, som keiser Julian hadde hevdet noen tiår tidligere, en svak og maktesløs Gud som slett ikke er i stand til

å beskytte imperium og sivilisasjon.

Augustins svar i 22 bind er blant de mange sentrale kristne verkene som har preget europeisk tenkning, ikke minst politisk filosofi. Poenget i denne sammenhengen er imidlertid Augustins intensjon om å formidle håp midt i denne kritiske situasjonen: Gud har slett ikke sviktet eller forlatt oss. Han fortsetter ufortrødent med å bygge et annet rike, sitt eget rike, frem mot fullendelsen. Kirken setter ikke sitt håp til denne verdens imperiers suksess, heller ikke når keiseren og imperiet er kledd i kristne gevanter. Kirken engasjerer seg for samfunnets ve og vel på alle nivåer, men det er fordi den representerer et langt større og viktigere prosjekt som handler om menneskenes evige fremtid. Her er ingen motsetning.



Der vi har formidlet vår egen storhet og prektighet sammen med et blodfattig, blekt og bistert gudsbilde, må vi erkjenne vår egen skyld i at kulturen har ønsket å erklære denne Gud for død.

Nettopp fordi kirkens håp strekker seg utover den nåværende sivilisasjonens horisont, fortsetter den å bidra til å bygge gode, rettferdige samfunn, uavhengig av imperiers vekst og fall.

Død eller levende?

Det er viktig å stå i dialog med kulturelle aktører og alle mennesker «av god vilje» som på ulikt vis bidrar til å reise de store eksistensielle spørsmålene. Det handler om å bevare en dybde-dimensjon, en dimensjon vi ikke kan og vil leve uten, å bidra til å forme en motkultur overfor en overfladiskhet som vil kunne «forvandle mennesket, slik vi har kjent det gjennom fem tusen år med nedtegnet historie, til det ugjenkjennelige».¹⁵

Gud er slett ikke død. Gudsforestillinger lever videre, og menneskene søker stadig eksistensielle svar på «den sorg og angst som de føler», slik konsilfedrene uttrykte det. Den kristne Gud er mer enn svaret vi gir angsten vår. For mange kan likevel den eksistensielle angsten være hans måte å gjøre seg kjent for oss på. I dette ligger det også et håpsperspektiv. Da er det ikke troen som er illusjonen, men snarere det som får oss til å tvile på troen, slik mystikerne *vet*. Ved å holde dette håpet levende forbinder vi oss med den ånden som har inspirert mennesker til å bygge katedraler og Bach til å skrive sin musikk.

Det kristne håpet er samtidig et håp som strekker seg langt utover storheten og skjønnheten i katedralene og Bachs musikk. All skjønnhet den kristne tradisjonen har frembragt, forblir en bleknende avglans av den skjønnheten kunstverkene peker mot – den skjønnheten Augustin fant hos den Gud han trodde han kjente, og forlot i sin ungdom. «Sent kom jeg til å elske deg», beklager han seg i sine bekjennelser, «sent kom jeg til å elske deg, du skjønnhet, så gammel og evig ny!».¹⁶ I ettertid kan han likevel lese sin lange vandring og omveier bort fra Gud som Guds kjærlige og nådefulle vandring mot ham. Slik vitner den gamle kirkefaderens biografi om håpet

for en kultur som forkynner at den Gud vi trodde vi kjente er avgått ved døden.

Her skjuler i det minste den hemmeligheten seg som kirken trenger å se som sin store mulighet: å gjenoppdage friskheten i evangeliet, å avsløre områdene der kirken selv har latt seg prege av dekadens og sløvheter og gitt Europas folk stener for brød. Der vi har formidlet vår egen storhet og prektighet sammen med et blodfattig, blekt og bistert gudsbilde, må vi erkjenne vår egen skyld i at kulturen har ønsket å erklære denne Gud for død. Samtidig kan vi med fornyet frimodighet synge om den evig nye skjønnhet Augustin gjenoppdaget: «Han var død, men se, han lever!»¹⁷

Peder K. Solberg er førstelektor i i teologi, religion og filosofi ved NLA Høgskolen.

Øivind Varhøy er professor i musikkpedagogikk og musikkvitenskap ved Norges musikkhøgskole.

Noter

- 1 Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, bok 3, s. 125,
- 2 Hannah Arendt: *Mennesket i dystre tider* (Pax forlag 2022), s. 73.
- 3 Rune Slagstad: «Religionens død?», i Rune Slagstad: *Spadestikk 1967-2012* (Fagbokforlaget 2012), s. 190.
- 4 Marcus Tullius Cicero (106–43 f. Kr): *Tusculanae Disputationes*, I, XIII,30
- 5 Jf. Thomas J.J. Altizer (1927–2018), Gabriel Vahanian (1927–2012), William Hamilton (1924–2012), Don Cupitt (1934–) og andre.
- 6 Jf. Peter Berger: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (N.Y: Doubleday 1967). Bergers bok er blitt kalt den mest innflytelsesrike religionssosiologiske studien siden Weber. De senere årene har Berger i ulike sammenhenger gått bort fra sin hovedtese fra denne boken. «I was wrong about secularization», skriver han, «but right about pluralism». Berger i Heelas m.fl: *Peter Berger and the Study of Religion* (London: Routledge 2013), s. 194.
- 7 Sitatet stammer ikke direkte fra Chesterton selv. Det er en parafrasering basert på flere sitater og dukker første gang opp i Emile Cammaerts' biografi *The Laughing Prophet* fra 1937. Se <https://www.chesterton.org/ceases-to-worship/>
- 8 Emmanuel Carrère: *Riket* (Oslo: Pelikanen 2020), s. 489.
- 9 Det annet vatikankonsil: «Gaudium et Spes», 4, i Fredik Hansen (red.): *Det annet vatikankonsil – dokumenter* (St. Olav forlag 2013).
- 10 Jf. Paul VI: «Populorum Progressio», 1967.
- 11 Dagens Næringsliv 10. juni 2022.
- 12 Se for eksempel lederartikkelen i SEGL 2017, s. 7–11.
- 13 Ibid.
- 14 «Matters of Life and Death: Rowan Williams and John Grey in conversation», i *The New Statesman*. www.newstatesman.com/2018/11/john-grey-rowan-williams-conversation-christianity-atheism-cambridge-literature-festival
- 15 Hannah Arendt: *Mennesket i dystre tider* (Oslo: Pax forlag 2022), s. 90.
- 16 Augustin: *Bekjennelser* 10,27.
- 17 Olov Hartmann: «Livet vant, dets navn er Jesus», i *Lov Herren – katolsk salmebok* (St. Olav forlag 2000), nr. 773.





Sandro Botticelli (ca. 1483), tempera på tre, Uffizi, Firenze.
© Giorgio Morara | Dreamstime.com.

Nyfødt skimrer verden

Av Gunvor Hofmo

Nyfødt skimrer verden
av tåkene denne natt.
Svarte fjell som ånder
og tynger Marias hjerte
av angst og jubel besatt.

Nyfødte, rullende klipper
våte av natt i Guds hånd!
Ikke et tre som synger,
bare stirrende stjerner
på barnets demrende ånd.

Barnet hvis kors er skjult i
englenes jublende munn.
Ikke et vinddrag skjelver ...
Bare en stall og vidder
og hyrdenes salige stund.

Fra Samlede dikt
(Gyldendal 1996)



Teologi og spiritualitet



Tomleikens salme

Av Paul Murray OP

Mindre enn minst
er eg framleis midtpunktet
inne i deg,
det nålauga
som alle trådane i universet
vert dregne gjennom.

Kanskje du trur du kjenner meg,
men du kjenner meg ikkje.

Til alt som finst,
til kvart ord som vert sagt
med leppene
eller i hjarta,
til kvar tanke og von og ynskje,
er eg det stille vitnet.



Nærare deg enn ekstasen
i blodet
men på mystisk vis meir fjern

er eg vaktaren
av kvar farge
som når auga,
kvar smak
som gleder tunga,
kvart ord
som talar til hjarta.



Kanskje du trur du kjenner meg,
men du kjenner meg ikkje.

Det er mi røyst
som syng ut av den stemmelause
natta, som stig
lik musikk ut av rota
i den myrke tornebusken, ut av den lysande
halsen i fontenen.



Mindre enn minst

er eg frøet
frå alt som er kjent
og ukjent.

Eg er rota
og stomnen av meining,
jordsmonnet

for underverk. Gjennom meg
er kvar tråd
av von

dregen,
og andar i
medvitet om det Verande.



Og no når du opnar
øyro dine for mi røyst
og lyder med all di høyrslé
og lyder igjen,
er ingen fin samsetjing av tonar og ord
å høyra, ingen song der ovanfrå

men stilla syng.

Og når du opnar augo dine
mot mi framtoning,
men ikkje kan sjå meg,
eller når du lokar augo dine
og lokar øyro i skjerpa merksemd
og ser med hendene dine
og blar attende i sidene
i svevnens myrke skrift,
vaknar ingen store eller trugande teikn,
ingen syn brenner

men fråværet skin.



Eg eig løyndomen
som ligg gøymd
lik den skinande perla

glitrande
inne i sitt skjel

den djupaste løyndomen,
løyndomen
gøymd inne i løyndomen.

Gjendikta av Knut Ødegård
Frå *Sei oss, diktar* (St. Olav forlag 2022)



Skinet

Av Paul Murray OP

Ei utstråling – som eit florlett spinn –
men endå tynnare
enn tråden
i ein kongrovev.

Kvar er ho no?
Kvar fór ho?

Gjendikta av Knut Ødegård
Frå *Sei oss, diktar* (St. Olav forlag 2022)



Påkalling

Av Paul Murray OP

Å tomleik
riv himmelen open!

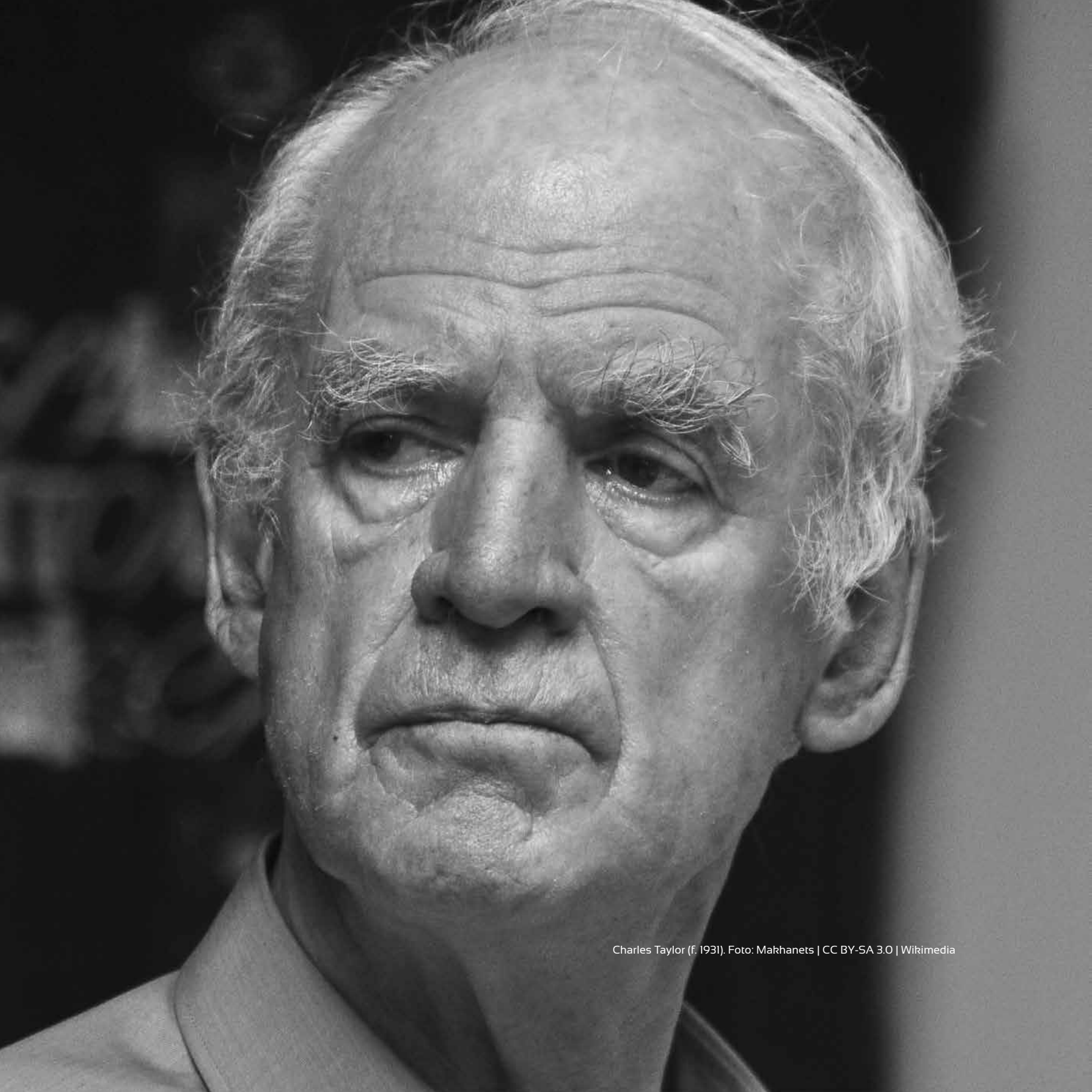
Fleng han i stykker
lik eit brukt papir,
eit fillete plagg.

Riv han i småbitar!



Å, lat det forgreina
lynnedslaget ditt
slå eld i støvet vårt.
Lat det loga
på desse gravene.
Lat det råka
våre dødens blodårer.

Gjendikta av Knut Ødegård
Frå *Sei oss, diktar* (St. Olav forlag 2022)



Charles Taylor (f. 1931). Foto: Makhnety | CC BY-SA 3.0 | Wikimedia

Erling Rimehaug

Fra fortryllelse til sekularisme

Hva du trenger å vite om Charles Taylor

Med boken *A Secular Age* har den kanadiske filosofen Charles Taylor lagt viktige premisser for diskusjonen om det sekulære samfunnet. Men hva er det som står her? Og hva er det Taylor vil?



A Secular Age (2007) er en mursteinsbok på omlag 800 sider, der nå 90 år gamle Charles Taylor tar utgangspunkt i det han kaller den *titanske* forskjellen mellom hvordan det moderne vestlige samfunnet forstår tilværelsen, og hvordan alle andre kulturer forstår den. Han beskriver det som «overgangen fra et samfunn hvor det var umulig å ikke tro på Gud, til et samfunn der troen bare er en mulighet blant mange andre».

Det er dette skiftet som kalles *sekularisering*. Det er et skifte som springer ut av kristendommen – ja, kanskje er det bare i en kristen kultur sekulariseringen kunne oppstå? Og det er et skifte som endrer hvordan tro forstås og ytrer seg, også for de som fortsatt tror på Gud.

Tre former for sekularisering

Taylor skisserer tre måter sekulariseringen ytrer seg på. I tredelingen ser han også en kronologisk orden for hvordan utviklingen skjer:

Sekularisering 1, som han kaller det, innebærer at det skapes et skille mellom det naturlige og det overnaturlige. Det er først med dette at det blir mulig å snakke om «religion» som begrep. Der ligger også utgangspunktet for skillet mellom religion og fornuft, religion og vitenskap, religion og politikk og mellom religion og økonomi.

Sekularisering 2 innebærer at tro blir individualisert og personlig. Med dette følger synkende deltakelse i organisert religion.

Sekularisering 3 innebærer at tro på Gud eller religiøse argumenter ikke lenger har noen gyldighet i samfunnet, kun for den enkeltes personlige overbevisning. Gudstro er dermed en valgmulighet, men ikke-tro blir betraktet som det normale.

Opphavet

Hvordan oppstår så sekulariseringen? Den gjengse teorien er den som Taylor kaller *subtraksjonsteorien*. Den går ut på at når bare overtro og gudstro fjernes, står vi igjen med det naturlige, nemlig sekularismen. Taylor mener at dette er for enkelt. Argumentet hans er at subtraksjonsteorien bygger på et underforstått premiss: at religion *ikke* lar seg forene med fornuft. Dette er ikke noe objektivt vitenskapelig premiss, sier den kanadiske professoren. På den måten fremstår subtraksjonsteorien snarere som en myte som legitimerer dagens sekulære samfunn.

Den vestlige sekularismen er altså verken normal eller naturlig, ifølge Taylor. Derimot er den et produkt som er skapt av en helt konkret prosess, og på sett og vis en form for et kollektivt valg. I *A Secular Age* bruker han derfor en stor del av plassen på å beskrive hvordan denne prosessen kan ha foregått rent historisk.

De hellige trærnes tid

Han tar utgangspunkt i den tidlige middelalder, det vil si omtrent før år 1000. Da levde mennesket i *en fortryllet verden*, sier Taylor. Det vil si en verden der man ikke har noe skille mellom naturlig og overnaturlig, der materielle gjenstander som hellige trær og steiner, og ikke-materielle eksistenser som vetter, spøkelser, engler og demoner, uttrykker mening og bidrar til å forme tilværelsen.

Det første trinnet i sekulariseringen er dermed *avfortryllingen* av verden, som er et begrep vi kjenner fra Max Weber. I Taylors fortelling er avfortryllingen i stor grad drevet fram av kirken. Mange av forestillingene i den fortryllede verden kom jo fra før-kristne («hedenske») røtter, som kirken i senmiddelalderen oppfattet som konkurrenter til den kristne troen. Slike praksiser ble aktivt bekjempet av kirken og forbudt der kristenretten ble innført.

En inderlig tro

Da kristendommen var etablert som samfunnsform i hele Vest-Europa, oppsto det en bevegelse for å omforme samfunnet innenfra i pakt med kristendommens idealer. Tidligere regnet man samfunnet kristnet i og med at folk var døpt og levde i et samfunn med kristne lover. Men i den nye reformbevegelsen ville man gjøre troen til et mer personlig anliggende, både ved å undervise folk flest i troen og få dem til å etablere en trospraksis.

En modell for slik praksis fantes i klostrene. Men det lå i kristendommen en spenning mot en slik religiøs elitisme. Alle skulle med. Ut fra det sprang en bevegelse for å undervise, oppdra og engasjere lekfolket.

I deler av denne reformbevegelsen tok man videre skepsisen mot overnaturlig folkereligiøsitet til også å gjelde kirkens hvite magi, det vil si ritualer og slikt som kunne smake av overtro. Dette ble særlig tydelig under reformasjonen, der man etter hvert fjernet alt som kunne forstås som fortryllet eller fornuftsstridig, slik som realpresensen i nattverden. Også det som stred mot likhetstanken, som klostervesenet, eller presten som formidler av nåden, ble fjernet.

Mennesket alene

Taylor kaller det som skjedde, for *et antroposentrisk skifte*. Verden opphørte å være fortryllet. Tilbake ble mennesket stående alene, som et avgrenset selv, med ansvar overfor Gud for sitt liv. Det inkluderte et ansvar for å ordne og ta vare på verden, og reformatorene gikk inn for å skape en mer ordnet verden. Fattigdom, arbeidsledighet, fyll og seksuell løssluppenhet måtte motarbeides. Det kunne man gjøre ved å påvirke enkeltmenneskers moralske holdninger. Disiplinering av enkeltmennesker, gjøre dem til bedre samfunnsborgere, ble en viktig oppgave både for stat og kirke.

Men det ble også viktig å skape bedre samfunnsordninger. Og interessen for politiske reformer, for hva som var den rette måte å ordne et samfunn på,

vokste fram – med det også spirene til tanken om menneskerettigheter.

Dermed var menneskets blomstring her i denne verden også blitt en del av Guds hensikt, noe som skiller seg fra oldkirkens syn, bemerker Taylor. Den gang var det menneskets gudlikhet som var Guds hensikt, som del av det større eskatologiske målet om hele skaperverkets forløsning. Nå var fokuset flyttet over på det dennesidige menneskelivet.

Styrt av naturlovene

Når verden var avfortryllet, og altså ikke styrt av makter mennesker ikke kunne forstå, var det naturlig å utforske verden med fornuften. Det passet godt med troen på en verden som Gud hadde ordnet fornuftig – de fleste vitenskapsmenn var da også teologer. De fant en verden styrt av naturlover som fungerte i sin egen logikk.

Det betydde ikke at man sluttet å tro på Gud. Men gudstroen forandret seg. Middelalderens Gud hadde vært en handlende

person som grep inn i verden og i enkeltmenneskenes liv etter sin egen uransakelige plan. Men en slik uberegnelig Gud passet ikke med troen på en guddommelig orden. I stedet begynte man å se Gud som den som står bak den ordnede verden, en Gud som hadde etablert naturlovene. Dette nye gudsbildet kaller Taylor for *forsynlig deisme*. I det lå kimen til noe som inntil da hadde vært umulig – nemlig ateisme.

Var Gud nødvendig?

Hvordan skulle man forholde seg til det faktum at verden ikke bare var et ordnet sted som førte til menneskelig blomstring? Hvordan forklare naturkatastrofer og pest? Dette skapte behovet for gudsbevis. Det var mange

som ville bevise Guds fornuftige verdensstyrelse. Men gudsbevisene kunne jo også ende opp i det motsatte: i at man kom til at det ikke fantes noen Gud.

Trengtes dessuten Gud i det nye verdensbildet? Var det nødvendig å ha en som skapte naturlovene? Trengte man en guddommelig garantist for menneskets dennesidige blomstring? Var det ikke heller slik at kirken la altfor mange hindringer for menneskelivets utfoldelse? Kirken stilte opp for de etablerte makter, de som hindret framgang og bedre ordninger for alle.

I stigende grad ble gudstroen betraktet som ufornuftig, og som en hindring for det gode liv. Grunnlaget var slik lagt for en virkelig ateisme. I første omgang gjaldt dette bare et lite mindretall. Men ateisme var nå etablert som et plausibelt alternativ. Det avgjørende skrittet var tatt.



Verden opphørte å være fortryllet. Tilbake ble mennesket stående alene, som et avgrenset selv, med ansvar overfor Gud for sitt liv.

Religiøs fornyelse

Den moderne vitenskapen og opplysningstroen faller likevel ikke sammen med en tilbakegang for religiøs praksis, slik subtraksjonsteorien skulle tilsi. Tvert om er 1700- og 1800-tallet tiden

for religiøs fornyelse i store folkegrupper. Det gjaldt de store evangeliske vekkelsene, men også i Den katolske kirke. Folk flest ble religiøst engasjert som aldri før.

Det nye gudsbildet var en del av bakgrunnen for blomstringen i privat religiøsitet. Den tilbaketrukne Gud – Forsynet – ble et flatt og utilfredsstillende gudsbilde. I kontrast til dette forkynte vekkelsene en Gud som bryr seg om den enkelte, en som krever personlig engasjement og innsats. Men det var ikke mulig å gå tilbake til den fortryllede verden og middelalderens gudsbilde. Koblingen mellom gudstro og den store orden ble beholdt. Gudsforholdet kom til uttrykk i viljen til å leve etter bestemte regler. Vi er inne i den puritanske

religionens epoke, der ikke minst seksualetikken kom til å bli sentral, men også et regulert fromhetsliv.

Kunstnerens evne

Det var ikke bare nye former for religiøs tro som blomstret opp. Også den fornuftige ateismen ble opplevd som for trang av mange. Reaksjonen kom med romantikken. Oppdagelsen av naturen, av villmarken og høyfjellet var én side. Igjen begynte man å tro at naturen hadde noe å si oss utenom fornuften. Opphøyelsen av kunstneren var en annen side. Kunstneren kunne kommunisere på et annet plan enn fornuftens. De som fant den snusfornuftige ateismen utilfredsstillende, kunne finne mening og dybde i naturen eller i kunsten uten dermed å blande Gud inn.

Også vitenskapen ga synet på verden som et oversiktlig og ordnet kosmos, et skudd for baugen. Verden var snarere et uendelig, uoversiktlig univers som ikke var styrt av fornuft og forsyn, men av blinde, amoralske krefter og den sterkeste rett. Darwinismen ga nye utfordringer til den fremskrittstroende ateisme, men også til gudstroen. Det førte til at noen søkte å vende tilbake til en fortryllet verden i spiritisme og tro på det overnaturlige, eller i kristne helbredelsesbevegelser. Andre igjen skulle vende seg mot østlige religioner og livssyn.

Autensitetens tidsalder

På 1900-tallet sto vi derfor i Vesten overfor mange ulike alternative livssyn, religiøse og ikke-religiøse. De kjempet for å mobilisere massene, og dermed var vi over i pluralismen og den politiske sekulariseringens tid. Også kristendommen mobiliserte. Nå skaptet det moderne menighetsliv, som forente et sosialt fellesskap med klare regler for det rette liv. Men så inntreier et nytt skifte på 1960-tallet, som utfordrer det ordnede kristenlivet og fører til nedgang og krise for tradisjonelle menigheter.

1960-tallet var et opprør mot fornuftstroens og modernismens ordnede verden. Det ble oppfattet som et lukket og hemmende system som låste enkeltmennesker fast i rammer og roller uten innhold. Opp mot det satte man *autentisitet*: Hver enkelt må finne sin egen identitet, ikke slå seg til ro med ferdiglagede rammer og dogmatiske systemer, men dra ut på sin egen indre reise mot en helhet.

Fremstår som en naturlig orden

Det er likevel ikke helhet og indre ro som preger dagens samfunn. Mennesket i det sekulære samfunn er fanget i det Taylor kaller et krysspress: Man står mellom to poler som begge er utilfredsstillende: ateistisk humanisme eller ortodoks kristendom. Den enkelte står alene i verden uten støtte fra noe utenfor seg selv. Det som preger oss, er følelse av utilstrekkelighet, meningsløshet og tomhet, noe som best uttrykkes i kunsten. Det oppleves som moderniteten har stengt oss ute fra tilværelsens dybde – eller fra det transcendent. Vi lever nemlig i «en immanent ramme».

The immanent frame er selve kjernebegrepet i Taylors teori. Det er en måte å tenke på som anses som så selvinnslysende og sann at den rett og slett ikke settes ord på. Den er det som betraktes som den naturlige orden, og den er en *lukket* orden. Den er immanent, det vil si at den ser bort fra muligheten for noe utenfor seg selv. Selv om den oppfattes som naturlig, er dette likevel en konstruert sosial orden, er Taylors poeng.

Finnes en utvei?

Den immanente rammen sier at Gud ikke kan være noe felles referansepunkt for samfunnet. Religiøse argumenter har dermed kun gyldighet for den enkelte. Religion hører privatsfæren til og kan ikke ha relevans for samfunnet som helhet. Kirken må i praksis innrette seg

innenfor denne rammen, som en organisering av enkelt-individets private, religiøse valg.

Men er denne immanente rammen lagt for alltid? Er den umulig å komme ut fra? Taylor ser en mulig vei ut gjennom den uroen og tomhetsfølelsen som preger vår tid, at dette vil bidra til at rammen etter hvert sprenges. Ja, bare det å sette ord på det underforståtte og dermed bevisstgjøre oss den immanente rammen, er et bidrag til å kunne åpne den.

Taylor's bok kom ut i 2007. Mye har skjedd siden den gang. Blant annet har Jürgen Habermas kommet til at religiøse argumenter *har* en relevans i offentligheten, så lenge de framføres i et språk som er forståelig for ikke-religiøse.

Habermas kom til dette standpunktet under inntrykket av den islamistiske terroren ved overgangen til et nytt årtusen. Islams selvforståelse er ikke å være en religion som er et privat valg, men en total samfunnsforståelse og praksis, og skal islam praktiseres i den vestlige verden, vil en konflikt med den immanente rammen være uunngåelig. Islam utfordres og presses dermed til å bli ett av flere valg i et pluralistisk samfunn. Utfallet av denne prosessen er fortsatt ikke gitt. Det kan endre islam, men det kan også endre samfunnet. Det blir også en utfordring til den kristne kirke, som jo har et budskap om universell forløsning, ikke bare privat frelse.

Litteratur

Taylor, Charles: *A Secular Age*
(London: Belknap Press 2007).

Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*
(Berlin: Suhrkamp 2019).



Vår Frue av Rocamadour, Frankrike, er sentral i Michel Houellebecqs roman *Underkastelse*.
Foto: © Rozenn Leard | Dreamstime.com

Kirken som motkultur

Hva er kirkens forhold til samtidskulturen? Hva er kirkens oppgave i vår tid? Slike spørsmål gjør mange, inkludert meg selv, rådvile. Situasjonen er den at vi står overfor en omfattende og akselererende sekularisering. Begrepet *sekularisering* brukes om et skille mellom religiøs og politisk sfære. Men det kan også betegne hvordan det religiøse, eller den kristne, dimensjonen forsvinner fra kulturen: hvordan kulturen blir dennesidig.

STE Samtidig vet vi – fra historien – at kristendommen er veldig fleksibel. Kirken evner å svare på sin tids lengsler og utfordringer. Derfor blir det også viktig å spørre: Hva er vår tids lengsler og utfordring, og hvordan kan kirken møte disse i dag? Det handler, tror jeg, egentlig om hvordan kirken – på et dypere plan – kan være motkultur i dag.

François i Rocamadour

Jeg vil starte med en scene som nettopp forsøker å beskrive kristendommens posisjon i vår tid. Den er hentet fra den franske forfatteren Michel Houellebecqs bok *Soumission*, på norsk *Underkastelse*, som ble utgitt i 2015.¹ Boken, en dystopisk satire som finner sted nettopp i 2022, handler om antihelten François. Han er et moderne menneske. Dette handler om vår tid. François er akademiker, litteraturviter – og hans livsprosjekt har vært en doktorgrad om den franske dekadansforfatteren

Joris-Karl Huysmans, som levde på overgangen fra 18- til 1900-tallet (1848–1907). Huysmans historie blir en slags parallellhistorie i romanen – han var en forfatter som til sist konverterte til Den katolske kirke. Huysmans levde et dekadent liv før han konverterte. François, på sin side, lever også – som Huysmans – et dekadent liv. Han inngår endeløse, tomme seksuelle relasjoner. Han spiser stort sett ferdigmat og har en stadig stagnerende karriere. I *likhet* med Huysmans et drøyt hundreår tidligere, er det opplevelsen av det moderne livets meningsløshet som har kastet ham ut i dekadansen. Til *forskjell* fra Huysmans kan François nå – i 2022 – leve dette livet på en fullstendig moralsk likegyldig, økonomisk givende og sosialt normativ måte. Det ingen som løfter et øyebryn. Det er tross alt vår tid som beskrives. Houellebecq formidler at Europa er i krise, en dyp åndelig krise.

Nøkkelsen i romanen – et skikkelig antikklimaks – finner sted på den franske landsbygda. François søker noe mer. Han er blitt overbevist om at Europas sløvh

ikke kan kureres politisk, det må noe sterkere til, noe som er forenet med et høyere mysterium. Han drar til den sydfranske fjellandsbyen Rocamadour, et helligsted som siden 1100-tallet har trukket til seg pilegrimer (på vei til Santiago). Det de har oppsøkt, og som François også vil oppsøke, er den sorte madonna, en hellig statue av madonna med barnet, sort og mystisk – antakelig fra 1100-tallet. «Det er en underlig statue», kommenterer François, «den vitnet om et univers som var blitt helt borte».

François' håp er at møtet med den sorte madonnaen vil føre til en åndelig transformasjon. I flere dager går han regelmessig i kirken. På sitt vis kontemplerer han Maria med barnet, og han oppnår nærmest en visjon: Han ser Jesusbarnet på ny – det ser ut som at barnet «nå bare kunne løfte den høyre armen, så ville hedningene og avgudsdyrkerne bli tilintetgjort, og verdens nøkler ville bli overlevert ham». Her er kraften som kan gjenoppvekke Europas sjel.

Men – hva skjer? Plutselig glir det hele over. François merker at han litt etter litt mister kontakten, at madonnaen «fjernet seg inn i rommet og århundrene» mens han selv synker sammen på benken, «innskrumpet, begrenset». Han forteller:

Etter en halv time reiste jeg meg, definitivt forlatt av Ånden, redusert til mitt herjede forgjengelige legeme, og trist til sinns gikk jeg ned trappene til parkeringsplassen.

Statuen er taus. François skjønner at hvor mye han enn ønsker å finne en kraft som kan stå opp mot den personlige og kulturelle katastrofen som venter, så vil han ikke finne den.

Denne fortellingen sier at kristendommens kraft er noe som tilhører fortiden. Det er som en vakker, men støvete relikvie, en mytologi som ikke kan omfavnes av

moderne mennesker med elektrisk lys og radio, som det sies i romanen – for ikke å snakke om smarttelefoner, kvantefysikk og DNA-koder. Den minner meg om noe Trondheims store sønn Håkon Bleken sa i et intervju: «Det er umulig for det moderne mennesket å tro på Gud» – han henviste da nettopp til forfatteren Michel Houellebecq og til Dag Solstad, som noen han kjente seg igjen i.

Mot slutten av romanen bestemmer François seg – resignert – for å konvertere til Islam. I tillegg til å få bedre lønn ved det nå islamsk-eide universitetet, kan han også ha flere koner til ulikt bruk.

Da Houellebecqs startet på *Underkastelse*, var prosjektet hans egentlig at hovedpersonen François – akkurat som forfatteren Huysmans – skulle bli katolikk. Denne veien var også planen for François, fortalte Houellebecq i et intervju. Romanen skulle ikke hete *Underkastelse*, men *Omvendelse*. Vendepunktet skulle være scenen i

Rocamadour. Men under skriveprosessen skjønte Houellebecq at denne veien var stengt. Kirkens tid var tilbakelagt. Kirken var

mett av dage, klar for å ta kvelden.

Da kan vi spørre: Hvorfor greier ikke François å finne mening i den lille kirken i Rocamadour? Hvorfor er madonnaen taus – og hvorfor resignerer François og søker mening et annet sted? Har Houellebecq rett – er kristendommen døende og på dødsleiet?

Tre modeller

Kristendommens forhold til samtidskulturen er imidlertid ikke entydig, og jeg vil skissere opp tre modeller hentet fra tre ulike hold, henholdsvis: Kristendommen er døende; kristendommen gjennomsyrrer kulturen; kristendommen er kalt til å være motkultur, ja, kristendommen er i diametral motsetning til samtidskulturen.



Har Houellebecq rett – er kristendommen døende og på dødsleiet?

La oss starte med Houellebecqs provoserende tese: Kristendommen er døende. Den er rett og slett ikke kompatibel med det moderne menneskets livsanskuelse.

Kristendommen er døende

I juni kunne vi lese at andelen nordmenn som sier de ikke tror på Gud, har bikket et flertall: 51 prosent forteller at de ikke tror på Gud, ifølge en undersøkelse fra Ipsos. Vi kunne også lese at antallet som lar barna sine døpe, er sunket fra 76 % i 2005 til 48 % i 2022. Det er rekordlavt. Det er mange tegn som tyder på at kristendommen som en meningsgivende horisont, så og si forsvinner ut av kulturen. Hvor lang tid tar det før kirkene blir – av storsamfunnet – oppfattet som en kulturarv, som greske og romerske templer er kulturarv: arkitektoniske særuttrykk for en religion og en kultur som ikke lenger eksisterer? Vi står som sagt midt i en omfattende akselererende sekularisering.

I vår norske kontekst, aktualisert ved dagens olsokfeiring, kan vi si at også det som kalles «Olavsarven» kan forstås i et sekulariseringsperspektiv – ikke bare i selve bruken av begrepet «arv», noe som etterlates når folk dør, men også i hvordan denne «Olavsarven» forstås. I dag er «Olavsarven» blitt et slags nasjonalt symbol som kan løftes opp som et speil – og et speil, hva er det det reflekterer? Det reflekterer de som kikker i det – vår egen tid – oss selv. Vi ser det vi vil se, det bekrefter oss selv.

Hvordan «Olavsarven» blir løftet opp som et speil på det sekulariserte mangfoldsnorge, ser vi tydelig hvis vi sammenligner feiringene i 1930 med 2030. I 900-årsfeiringen i 1930 var statskirken (enheten mellom kirke og stat) i sentrum av feiringen. Da var den katolske helgenkongen problematisk. I 2030 er det ikke det katolske, men det kristne som er problematisk i et samfunn som sekulariseres i rekordfart.

I reklamevideoen for 2030-jubileet er det så man hopper i stolen og blir forlegen når den lokale representanten fra Hundtorp nevner «kristningen av Norge». Det

er som en glipp at det i det hele tatt nevnes. Slik 2030-jubileet blir rigget nå, kan man egentlig spørre seg hva som er hensikten med å kalle det jubileum. Det er snarere en statlig initiert feiring av egne politisk vedtatte verdier, oppsummert i «mangfold», «uenighetsfelleskap» og «FNs bærekraftsmål». Det har svært lite med olsok å gjøre.

Nok om det. Poenget er å vise hvordan kristendommen synes å forsvinne ut av kulturen.

Kristendommen gjennomsyrrer kulturen

En helt annen tilnærming til samtiden er at kristendommen *ikke forsvinner*, men tvert imot *gjennomsyrrer* kulturen. Denne tilnærmingen, eller tesen, fremmes bl.a. av den britiske historikeren Tom Holland, forfatteren av boken *Dominion*.²

Kristendommen ble jo, mot alle odds, en verdensreligion som leverte premisser for tenkning, litteratur, kunst, identitet, menneskesyn, verdier og politikk gjennom to tusen år. På våre breddegrader har kristendommen – i tusen år – vært førende for rettsvesen, menneskesyn, familie og kjønnsroller, oppdragelse, forståelse av tid og natur – for å nevne noe.

Holland har vært opptatt av denne gjennomsyrringen – og vi kan se for oss en bitteliten surdeigsklump, eller gjærklump, som gjennomsyrrer hele brøddeigen. Kristendommen var en revolusjon som gjennomsyret samfunnet og historien.

Hjertet i denne revolusjonen, sier Holland, er bildet av en død gud på et kors; den totale ydmykelse – helt motsatt den antikke kulturen, som var basert på makt og vold. Slik ble verdens verdier snudd opp ned: «det som i verdens øyne er svakt, det utvalgte Gud for å gjøre det sterke til skamme» (1 Kor 1,27).

I boken sin viser Holland hvordan denne verdiomveltningen bredte seg som en revolusjon, en revolusjon som bølget videre gjennom historien. Allerede på 200-tallet beskrev de kristne dette fenomenet: «flodbølgen etter

Kristus». Hollands fortelling er fascinerende, men også vanskelig å kritisere, fordi den er altomfattende. Holland ser følgene av flodbølgen overalt. Kristendommens forming av den vestlige sivilisasjon har vært så dyp, så gjennomtrengende og så altomfattende at vi som regel ikke lenger kan få øye på den. Men se for eksempel på «Black lives matter», hvor vi kunne se tusener knele i syndsbekjennelse på gater, plasser og fotballbaner. Denne bevegelsen hadde ikke fremkommet uten kristendommens verdiorientering. Og se på *Pride*-bevegelsen, hvor «alt er kjærlighet» og regnbuen står for håpets tegn. Felles for disse bevegelsene er et budskap om likeverd. Ingen av disse ville vel vært mulige uten Paulus' budskap, den kristne tanken om menneskeverd og forestillingen om at styrken ligger i svakhet?

Det siste kapitlet i boka *Dominion* har tittelen «Woke». Her sporer Holland bakgrunnen til *woke*-bevegelsen i den kristne revolusjonen som har utgangspunkt i Jesu død på korset. Selv om kirkene tømmes og troen dør, sier han, vil den vestlige sivilisasjonens myte (at styrken ligger i svakhet) fortsatt bestå, og kristendom vil fortsatt være kristendom – i en annen form –, mener Holland.

Hollands tese er altså vanskelig å angripe fordi den er altomfattende. Men samtidig som den favner alt – eller nettopp fordi den favner alt – peker han også på motsetninger: Både Angela Merkels *omsorg* for flyktninger og Victor Orbans *avvisning* av de samme kan forstås på bakgrunn av kristendommen. Og mens motstandere av abort kan tolkes som arvinger etter kirkemoderen Makrina, som på 300-tallet endevendte søppelfyllinga i Kappadokia (i dagens Tyrkia) på leting etter forlatte spedbarn, kan de som argumenterer for abort, også dra veksler på den kristne forestillingen om kroppens integritet og mannens respekt for kvinnen. Når Holland kommenterer kulturkrigen i USA (kulturkrig forstås her

som kampen om å definere samfunnets verdier), som handler om bl.a. abort, homofili og trans-rettigheter, kan han derfor si: «Amerikas kulturkrig er i mindre grad en krig mot kristendommen enn en borgerkrig mellom kristne fraksjoner.»

Hollands budskap er at kristendommens innflytelse er umulig å unnsnippe – og den fortsetter å gjennomsyre kulturen. Min påstand er at dette allikevel ikke kan hjelpe vår venn François der han søker mening i Rocamadour. Og hvorfor ikke? Fordi: Selv om både kulturarven og kulturkampen er aldri så mye gjennomsyret av kristendom, så ligger kirkens oppgave og budskap et annet sted enn å være premissleverandør for kulturen.

Dette var to modeller for kristendommens forhold til kulturen: at kristendommen er døende (Houellebecq), og at kulturen er gjennomsyret av kristendom (Holland). En tredje modell, som jeg finner ganske fruktbar,

er at kristendommens kall nettopp *ikke* er å være premissleverandør, men å være motkultur – kristendommen står i en *motsetning* til kulturen. En interessant stemme her er den

franske religionssosiologen Olivier Roy.

Kristendommen som motkultur

I 2019 utgav Roy boken med den direkte tittelen *Le'Europe – est-elle chrétienne?*³ («Er Europa kristent?»). Her tar han for seg den voldsomme sekulariseringen Europa er inne i. En sentral tese i boka er at Europas kristne mister muligheten til å stå imot den bølgen av avkristning som nå skyller over oss, fordi vi i et forsøk på å motvirke sekulariseringen går inn i kulturkrig – og gjennom det sekulariserer vår egen tro. En selvsekularisering kan ta form på flere måter. Det kan ha utgangspunkt i en liberal teologi hvor man tenker at samfunnets utvikling tilsvarer en teologisk utvikling – som når tilpassing til



Kristendommens forming av den vestlige sivilisasjon har vært så dyp, så gjennomtrengende og så altomfattende at vi som regel ikke lenger kan få øye på den.

transideologien plutselig blir å omtale Gud som «hen» – og det kan ha utgangspunkt i en konservativ teologi som går inn i klinsj med de samme idelogiene. Her kan man også spørre: Må vi gå inn i debatt om *Pride*-ideologi hvis vi ikke anerkjenner *Pride*-ideologiens antropologi? Vil ikke da kirkens budskap utmeisles på helt feil premisser?

Roys tese er at kristendommens kjerne står i en motsetning til verdiene i kulturen. Den konflikten vi opplever i dag, er med andre ord tilbake til en normaltilstand. Samvirket mellom stat og kirke (som vi feirer ved olsok, og som uttrykkes for eksempel i alle salmene som synges denne dagen) en faktisk en unntakstilstand.

En som har målbåret dette synet i Norge, er idéhistorikeren Trond Berg Eriksen. Kristendommens kjerne gjennom historien har vært å være motkultur, ikke å være premissleverandør for verdier. I et intervju forteller han: Allerede før det var gått 150 år av vår tidsregning, holdt den kristne menigheten i Roma liv i mer enn 10 000 gamle, syke og krøplinger.⁴ Dette var noe naboene ikke kunne skjønne – hva skulle man med alle disse som ikke fylte noen nyttig og lønnsom funksjon i samfunnet? Og hva med alle pikebarna som nå vokste opp? Mens de kristne var imot abort og spedbarnsdrap, fjernet rome flest pikebarn over en lav sko. Det var helt rasjonelt, de kunne jo ikke bli soldater. Da kristendommen kom til nord, ble det forbudt å sette barn ut i skogen. Også her stred kristendommen mot all fornuft i et samfunn hvor ressursene var knappe og arbeidskraft betød alt. Men følger vi den australske moralfilosofen og utilitaristen Peter Singer i dag, i 2022, er det kanskje ikke så opplagt hva vi skal tenke om dette – og det var jo som sagt rasjonelt i henhold til den tidens kultur.

Kristendommens kall er imidlertid å være en motkultur – derfor oppleves det tamt og platt når «Olavs-arven» feires som verdigrunnlag i samfunnet. Her siterer jeg Trond Berg Eriksen:



Når kristendommens rolle er å være premissleverandør av samfunnets verdier, oppstår det en utilsiktet sekularisering, en selvsekularisering.

Hvis Olav er aktuell i dag, er det ikke på grunn av en verdiarv, men fordi vi som samfunn nå befinner oss i nærheten av Olavs utgangspunkt. Og derfor er det heller ikke bekymringsverdig om kristendom og kultur nå skiller lag. Det er faktisk langt mer problematisk om kristendommen tilpasser seg kulturen.⁵

Som avslutning på boken *Er Europa kristent* gir Roy et slags svar på spørsmålet til François i Houellebecqs roman: Hvordan kan kristendommen gjenoppvekke Europas sjel? Oppskriften er direkte og enkel: «Hvis Europa skal bli kristent igjen, trenger det profeter, ikke lovgivere.» Det er fristende å si: Dropp kulturkrigen og forkynn evangeliet. Det er evangeliet som kan møte François i Rocamadour.

Hva er tro?

Da er vi over på spørsmålet: Hvordan kan kirken svare på vår tids utfordringer og lengsler? Kirken svarer – som alltid –

med troen. Tro er hverken kulturarv eller kulturkrig. Hva er det så?

Man skulle anta det var enkelt å definere, vi har jo trosbekjennelsene, og fra et katolsk ståsted er det kanskje enkelt. Men hvis vi skal ta samtiden på alvor, er det sannelig ganske vanskelig hvis vi nå holder fingeren i været og kjenner hvor vinden blåser. Hvordan oppfattes «tro»?

Mange vil kanskje si at tro er «en religiøs forestilling», en «forestilling om en personlig Gud», «noe personlig», en «overnaturlig forklaring», en «tillit til livet» og så videre. Slike eksempler finner vi nær sagt over alt: «Troen» er det du selv definerer den som. For noen er det som om troen best kan uttrykkes – ja, kanskje – som en hengivelse til FNs bærekraftsmål.

Jeg vil ikke kritisere menneskers tanker om livets mysterier, men som kirke har vi ingen grunn til ikke å holde frem at troens innhold er *mer enn en vag tillit* til livet. For hva skjer hvis vi lar en slik moderne form for tro, som beskrevet over, møte Paulus' egne ord i 1 Kor 15,12–14:

Men når det blir forkynt at Kristus er stått opp fra de døde, hvordan kan noen blant dere da si at det ikke finnes noen oppstandelse fra de døde? For hvis de døde ikke står opp, er heller ikke Kristus stått opp. Men er ikke Kristus stått opp, da er vårt budskap tomt, og deres tro er også tom.

For å komme raskt til det store poenget: Handler ikke troens innhold om seieren over døden og oppstandelsen fra de døde?

Når vi snakker om kirkens forhold til samtidskulturen, så er det her det virkelige problematiske bruddet med kulturen er. Og jeg tror det har langt større betydning enn vi ofte tenker.

For i majoritetskulturen er troen på liv etter døden for lengst avviklet. Det skjedde et brudd for ikke så veldig mange generasjoner siden, da den toneangivende delen av befolkningen sluttet å tro på et liv etter dette. Der den kristne kulturen gjennom tusen år har hatt det himmelske fedreland som et mål å strebe mot, har vår samtid gjort målet og livet dennesidig. Vi vil skape himmelen på jorden.

Gi mig de gudløse stolte,
som ikke har trang til mystikk,
men dristig vil skape en himmel
her efter sin egen skikk.⁶

Slik lyder revolusjonens røst gjennom ordene til dikteren Rudolf Nilsen. Og om ikke livet her ble dennesidig gjennom kommunistisk klassekamp, så skjedde det med

det moderne sosialdemokratiet – som selvsagt også er en form for sekularisert kristendom (skal vi følge Tom Holland).

Det viktige spørsmålet er imidlertid ikke hvordan dette skjedde, men hva som er konsekvensene i kulturen? Fraværet av troen på et liv etter dette er mer enn fravær av private trosforestillinger. Det er fravær av kulturelle forutsetninger.

«Vi sees igjen i himmelen snart»?

Dag Solstad berører dette i romanen *16.07.41*, der han forteller om sin tante Elise. Hun var den siste som så Solstads far før han døde (1952). Hun tok farvel, og Solstad spør, i en fotnote, om hun våget å si: «Vi sees igjen i himmelen snart.» Gjorde hun det? Og i så fall. Trodde hun på det selv? Solstad har vanskelig for å tro det:

Jeg har mine tvil, jeg kan ikke komme fra at det er umulig for meg ikke å ha mine tvil om at hun selv kunne tro på det hun sa. For hvis hun trodde på dette, slik at hun kunne si det høyt og tydelig, og ikke bare hviske det innvendig, da ville livet ha vært så helt annerledes, og samfunnet ha vært organisert på en helt annen måte, som vi har vanskelig for å forestille oss.⁷

Her berører Solstad den kulturelle kraften i troen på livet etter døden: Samfunnet ville «ha vært organisert på en helt annen måte».

Vi ser fraværet av troen på livet etter døden utfolde seg i kulturen helt konkret for eksempel i en ny omgang med døden, og i nye begravelsespraksiser. Mens døden har vært forstått som en siste kristen handling, en overgivelse til Gud, og begravelsen har vært forstått som et ritual hvor legemet sås i jorden for å vekkes til live, så er det nå en endring på gang. Begravelser skal helst være feiring av den avdødes individualitet. Og mens kristne

begravelser på kirkegården har vært nokså selvsagte, synes det ikke lenger å være noen nødvendig skikk. Hvorfor skal man nå egentlig bruke plass på døde mennesker, og hvorfor skal de få sitt eget minnested, man kan jo lage avdøde om til diamant, et tre, kaste asken på havet – og hvorfor i det hele tatt bry seg med døde kroppar? Er det ikke bare best å eliminere de kroppene på mest mulig miljøhensynsmessig måte – som annet organisk søppel, og minnes vedkommende som man vil?

Synet på døden i en kultur sier mye om synet på livet. Er det rart at ungdommen – og andre – ikke ser noen mening og mister håpet?

Dødens historie fram mot vår tid blir ofte framstilt som et meningstap. Det har gått fra naturlig omgang til ignorering, fra religiøs mening til kald viten, fra trøst til maktesløshet og fra fellesskap til ensomhet. Det som har gjort at døden har tapt mening i vår kultur, er nettopp avviklingen av troen på livet etter døden.



Der den kristne kulturen gjennom tusen år har hatt det himmelske fedreland som et mål å strebe mot, har vår samtid gjort målet og livet dennesidig. Vi vil skape himmelen på jorden.

Forventningshorisont

I en vakker liten tekst om døden (bakerst i Regjerings NOU: *Livshjelp* –

Behandling, pleie og omsorg for uhelbredelig syke og døende 1998) forklarer Erling Sandmo på en ganske enkel måte hvordan synet på døden er en grunnleggende betingelse for livet.

Han beskriver hvordan vi alle lever i spennet mellom fortid og framtid, og han forklarer hvordan det betyr at vi lever livene våre med erfaring bak oss og forventning foran oss. I det moderne samfunnet har vi stadig større forventninger om at noe nytt kan skje, et fremskritt og en fremtid, og vi lever dobbelt så lenge som forfedrene våre. I våre øyne er det et enkelt regnestykke som handler om forventet levetid. Det lar seg fint plote inn i en statistikk og et diagram. I dette perspektivet er døden et nederlag og det endelige sluttpunkt, det er ikke mer

å si. Men, mener Sandmo, kanskje er ikke regnestykket så enkelt likevel. For om våre forfedre levde kortere enn oss, kunne de derimot leve i håpet om et evig liv etter døden. I det øyeblikket alle de jordiske forventningene tok slutt, åpnet det seg nye forventninger i et annet liv. Om også livet etter døden tas med, blir våre 80-årige liv korte sammenlignet med de evige livene i middelalderen, der livet her på jorden bare var som et forspill til det egentlige, evigvarende livet i Guds nærhet.

Jeg lar Sandmo selv komme til orde:

Slik tror jeg vårt endrede – og kanskje til og med tapte – forhold til døden handler om noe mye mer enn det som kan fanges inn av «Death studies» og kanskje til og med av dødens historie. For hele vår måte å tenke på tiden og våre liv på, er betinget av at vi planlegger

med døden som endepunkt. Den som planlegger videre, forbi døden og med evige forventninger, passer ikke inn lenger. Døden er blitt det punktet hvor all forventning opphører, og ikke lenger den horisonten hvor den virkelig åpner seg.

Fravær av fellesskap

Fravær av håp er et stikkord for vår tid. Et annet stikkord er fravær av fellesskap, et fellesskap gjennom historien, noe som også kan beskrives som tilhørighet.

For å illustrere dette fraværet av fellesskap – og hva det har med livet etter døden å gjøre – vil jeg vende tilbake til Dag Solstad. I sin siste roman *Tredje og siste roman om Bj. Hansen* tar han utgangspunkt nettopp i vår kulturs omgang med døden. Bj. Hansen – som vi har møtt i flere tidligere Solstad-romaner – er nå gammel og begynner

å forberede seg på å dø. Han opplever at «kroppen forlot sjelen, langsomt, men ubønnhørlig». Men hvordan skal han forberede seg? Han lever jo ikke, som han sier, i en kultur hvor tiden før døden er en forberedelse til det neste livet. Han lever, tvert om, kan vi tilføye, i en kultur hvor YOLO («You Only Live Once») er et premiss.

I møte med den ukjente døden minner Bj. Hansen seg selv på at han ikke er alene om det som nå venter han.

Universet var fullt av døde mennesker. Ja, de var talløse. Millioner på millioner, ja, milliarder, hadde møtt sin endelige skjebne, som var å dø.

Han erkjenner at det er fellesmenneskelig å dø. Samtidig har ingen av dem som har gått foran, fortalt noe om hvordan det oppleves. Det finnes hverken tegn eller spor etter dem. Men det er bare dem han kan lene seg til nå. Hvem ellers? Det han søker, er «kontakt med fellesskapet», fellesskap med alle dem som har gått foran.

I sine fortvilte refleksjoner over å dø i en kultur hvor døden er uten ansikt og alvor lengter Bj. Hansen etter «et siste kristent hvilested», eller som han skriver:

Han kjenner et dulgt, men intenst ønske om å ha en å dele en grav med, «et siste kristent hvilested».

I en samtale med Tom Egil Hverven på Litteraturhuset i Oslo fortalte Dag Solstad at denne setningen var en av de viktigste i romanen. Den var en av de sentrale grunnene til at han skrev romanen, men han visste ikke helt hvorfor.

Det vet ikke jeg heller, men vi kan spørre: Hva betyr egentlig et «kristent hvilested»? Jeg fant en gang en beskrivelse av dette i en fire hundre år gammel bok, skrevet av en dansk teolog, Christoffer Hansøn Dalby, i 1616. Han forteller om et besøk hos adelskenen Maren Juel på Refstrup herregård på Jylland. I en av de fineste

salene i huset hadde hun plassert sin egen likkiste. Den kikket hun på fra tid til annen for å minne seg på at hun var dødelig. Dalsby, på sin side, ble så begeistret for denne forberedelsen til døden at han sporenstreks startet å skrive en bok. Den heter *Veiviser til den hellige grav og det himmelske Jerusalem*. Poenget hans er at en kristen grav egentlig er Kristi grav. Kristus sto opp, og derfor er graven bare et hvilested. Gud gjør likkister og graver til senger og sovekammer. Vi dør med Kristus for å dele graven og hvilestedet med Kristus, og for å stå opp med Kristus.

Troen som håp

La oss til sist vende tilbake til François i Houellebecqs roman. Hva står på spill for François i kirkebenken? Kanskje er det *ikke* å holde fast på kristendommen som kulturuttrykk, kanskje er det *ikke* en kamp om læresetninger og verdier. Jeg tror det ligger enda dypere. Kanskje handler det om mangel på håp og lengselen etter fellesskap. Min påstand er: Det er denne mangelen og denne lengselen som karakteriserer kulturen i dag. Nylig leste jeg at 482 menn i Norge tok livet sitt i fjor – 482! Da tenker jeg at fravær av håp og fellesskap er en treffende, men dyster karakteristikk av vår tid, noe som preger vår samtidskultur. Og det er faktisk her kirken, eller det kristne budskapet, kan treffe som motkultur. Den kristne troen er vissheten om at døden er beseiret, det er troen på oppstandelsen fra de døde. Det *finnes* håp, og vi *er* del av et stort fellesskap gjennom historien.

Troen, forstått som *håpet*, er svaret. Vi vet at tro, håp og kjærlighet henger sammen – hvordan det vektes som uttrykk for det kristne livet, det kan variere. I sin tid flyttet Martin Luther vekten fra kjærlighet (*caritas*) – som han forsto som gjerninger, – til tro (*fides* – trosvisshet). Det var «troen alene» som skulle være menneskets svar til Gud. Nå er dette en forenkling, og heller ikke luthernere mener at det er enten eller, men allikevel: Kanskje det er tid for å legge enda sterkere vekt på håpet.

I møte med utfordringene i vår tid – mangelen på håp, dennesidigheten i vår egen samtid og lengselen etter et større fellesskap – så kanskje vi skal flytte vekten fra *fides* til *spes*.

For det vår tid trenger nå, er tro, forstått som håp, et håp som trenger gjennom samtidens lede og kulturrens sløvhet. Vi trenger *real stuff*. Vi trenger ingen kvasifeiringer av kristendommen som kulturarv. Det vi trenger er å feire seieren over døden. Vi kan begynne med olsok: Det vi feirer, er ikke en markering av Olavs betydning for de norske verdiene. Vi feirer Olav den helliges martyrium, hans himmelske fødselsdag, vi feirer en helgen som ber for oss, landet vårt i himmelen. Vi feirer seieren over døden, vi feirer en «påsketro i pesttid»⁸. Det er dette som er kirkens oppgave i vår tid. Vi kan la Jesus selv utfordre oss. Da han kom til Bethania for å vekke Lasarus opp fra de døde, så gråt han fordi Marta og Maria ikke trodde han kunne vekke deres bror opp fra døden. Og Jesus sa (Joh 11,25–26):

Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, skal leve om han enn dør. Og hver den som lever og tror på meg, skal aldri i evighet dø. Tror du dette?

Eivor Andersen Oftestad er skribent, forfatter og professor i kristendomshistorie ved Høgskolen i Innlandet.

Noter

- 1 Michel Houellebecq: *Underkastelse* (Cappelen Damm 2015).
- 2 Tom Holland, *Dominion*, Little, Brown Book Group, 2019.
- 3 Olivier Roy: *Le'Europe – est-elle chrétienne?* (Editions Seuil 2019). Foreligger også i dansk oversettelse.
- 4 «En desperat Affære», i Alf van der Hagen: *Håpet er hellig. Nye dialoger* (Vårt Land forlag 2017), s. 7–26, s. 16–17.
- 5 Foredrag ved MF, «Åpen dag», 21. oktober 2017, upublisert.
- 6 Rudolf Nilsen: *På gjensyn* (Ny Tid 1926)
- 7 Dag Solstad: 16.07.41 (Forlaget Oktober 2002), fotnote 3, s. 37.
- 8 Jf. Erik Varden: *Påsketro i pesttid – en provokasjon* (St. Olav forlag 2021).



STET ET PASCAT
IN FORTITUDINE TUA
DOMINE
IN SUBLIMITE

David Collits

The Joy of Christian Living

according to Joseph Ratzinger



Standing there for a moment filled with dread Frodo became aware that a light was shining; he saw it glowing on Sam's face beside him. Turning towards it, he saw, beyond an arch of boughs, the road to Osgiliath running almost as straight as a stretched ribbon down, down, into the West. There, far away, beyond sad Gondor now overwhelmed in shade, the Sun was sinking, finding at last the hem of the great slow-rolling pall of cloud, and falling in an ominous fire towards the yet unsullied Sea. The brief glow fell upon a huge sitting figure, still and solemn as the great stone kings of Argonath. The years had gnawed it, and violent hands had maimed it. Its head was gone, and in its place was set in mockery a round rough-hewn stone, rudely painted by savage hands in the likeness of a grinning face with one large red eye in the midst of its forehead. Upon its knees and mighty chair, and all about the pedestal, were idle scrawls mixed with the foul symbols that the maggot-folk of Mordor used.

Suddenly, caught by the level beams, Frodo saw the old king's head: it was lying rolled away by the roadside. "Look, Sam!" he cried, startled into speech. "Look! The king has got a crown again!"

The eyes were hollow and the carven beard was broken, but about the high stern forehead there was a coronal of silver and gold. A trailing plant with flowers like small white stars had bound itself across the brows as if in reverence for the fallen king, and in the crevices of his stony hair yellow stonecrop gleamed.

"They cannot conquer for ever!" said Frodo. And then suddenly the brief glimpse was gone. The Sun dipped and vanished, and as if at the shuttering of a lamp, black night fell.

JRR Tolkien, *The Lord of the Rings*, vol 2: *The Two Towers*, Book IV, 8.

Frodo, hobbit hero of JRR Tolkien's twentieth century masterpiece, *The Lord of the Rings (LOTR)*, travels towards a side entrance into Mordor, realm of Dark-Lord Sauron. Surprisingly and counterintuitively, his mission is to destroy that which Sauron needs to complete his domination over Middle-Earth, the One Ring. Frodo possesses the Ring and Christ-like has so far resisted the temptation to grasp its power to dominate. Unlike a pagan hero's quest to possess treasure, Bishop Robert Barron points out, Frodo's mission is to give the Ring up by destroying it in the fires of Mt Doom. His intention is Christ-like to sacrifice his will in an act of redemptive obedience for the sake of the Middle-Earth.

Parallels can easily be drawn between the atmosphere of intimidation that falls over the free people of the West in Tolkien's fiction – particularly the hobbits Frodo and Sam – and the situation of Christians in the West today. Vandals oblivious to or, worse, keen on the destruction of the Christian roots of Europe and the West occupy the cultural high ground in academia, media, bureaucracies, big business and the political class. In the place of Christianity, the vandals want to construct a culture of undetermined voluntarism. The privileging of self-will – which St Bernard says ultimately leads to hell – over the constraint represented by natural law, conscience, family, tradition, religion and ultimately God and his revelation encircles us. Gone is liberty ordered to human flourishing in the union of soul with God. In its place, is assertion of will as constitutive of identity and destruction of anything that stands, even implicitly, in its way, a diabolical homage to the freedom of the Christian soul. The Mordor graffiti of “idle scrawls” and “foul symbols” dominate discourse today.

Twentieth century English author and Oxford don, Tolkien described his masterpiece as being concerned

with death. An alternative is to suggest that it is also concerned with redemption. Linking Tolkien's treatment of death and redemption is the theme of hope. Fundamentally, *LOTR* is about hope in the face of death and the apparent unlikeliness of ultimate success, Tolkien's famous Long Defeat. Nearly five-hundred times in the trilogy is reference made to hope, according to Henry T Edmondson III. What prompts Frodo to exclaim to his loyal companion Sam, “They cannot conquer for ever!” is the reality, givenness and promise of goodness, no matter how small. In the shadow of Mordor, there remains the prospect of victory, the re-establishment of a kingdom of love and beauty, symbolised in the flowered crown.

Hope is also prominent in the writings of Joseph Ratzinger, one of twentieth century Catholicism's principal theologians and, of course, the man who became Pope Benedict XVI. Throughout his beautiful corpus



Death is shrouded in mystery. Christian faith of course helps make sense of that moment in which, as Ratzinger said, “the metaphysical breaks through”

there is insistence upon the power of God's love to overcome the darkness of death and sin, which provides grounds for hope. Taking the lead from Ratzinger, today's Catho-

lic should not give in to a frowning despair, engaging in the wrong kind of pugilism would be mistaken for the Catholic in the West today. The passing of the avowedly Christian monarch of Great Britain and the Realms and second cousin to King Harald V, Her Majesty Queen Elizabeth II, revealed the hidden Christian residue in the West. The solemn yet grand ceremonial surrounding the events connected with the much-loved Queen's death, raised questions rarely addressed. Death is shrouded in mystery. Christian faith of course helps make sense of that moment in which, as Ratzinger said, “the metaphysical breaks through”. So public a death as the late Queen's and such public mourning within a Christian context perhaps caused many to pause and reflect on the meaning of death and the possibility of hope in the face

of it. Royal pomp and pageantry evidence, if dimly and passingly, a desire for the re-enchantment of desiccated Western culture.

The Pagan Church

Optimism based on the remains of cultural Christianity in the West would however be misplaced. As far back as 1958 – three years after the publication of the last volume of *LOTR* – Joseph Ratzinger suggested that, despite the outward identification of world and Church, Europe had, for over four-hundred years, been in the process of giving birth to a “new paganism”. In a lecture with the provocative title, “The New Pagans and the Church”, Ratzinger observed that no longer could someone assume that his neighbour was Christian in any but a nominal sense. The average European was faithless. And that faithlessness infected the Church. What

was once a Church of converted pagans had become a “Church of pagans...in whose heart paganism is living”. The new paganism was not simply lack of religious practice but the conscious choice of only parts of the Catholic faith, melded with secular philosophies that present morality in rationalistic and irreligious terms. European Christians of the 1950s did not “put on the mind of Christ”, as St Paul exhorts his readers to do (c.f. Phil 2:5, 1 Cor 2:16), but the mind of Heidegger. Today’s average Westerner does not even pretend to be Christian but instead follows what might be termed a materialist existentialism, perhaps with some Eastern spiritualism thrown in.

Ratzinger has always been sensitive to correlating Christian success with worldly-success. Famously, in “The New Pagans and the Church”, he anticipated a shrinking Church in which only those “who had adopted a definite spiritual choice” were members: “she will



His expectation of a shrunken Church does not, for him at least, imply a damnation of the masses and salvation for the elite, but is a call for the “community of conviction” to exist for the world.

become externally a little flock” he predicted. That is, membership of the Catholic faith would once again become the result of the conscious choice of individuals in response to grace and not be the superficial adoption of cultural forms. Ratzinger understood that, when the Church is closely integrated and identified with the world, “she has lost the seriousness of her claim”. Her “great gravity” will only be recovered when the Church becomes a “community of conviction”, instead of an institution barely separated from the world.

It is doubtful that the Church has yet achieved the status of being a “community of conviction”, which has “abandon[ed] the still present worldly positions”. As a corollary to his wish that the Church become a “community of conviction”, Ratzinger has often opposed the marriage of secular philosophy and the faith. It does injustice to both: it turns politics into a quasi-religious

pursuit of heaven on earth. He abhors also the politicisation of the faith, that “naturalising [of] the supernatural”, to use a phrase of English theologian John Milbank. This is a view of the nature-grace

debate that sees nature – or human existence as such – as already containing its own justification and sanctification. It can downplay the singularity and necessity of Christ. Hegelian and Marxist elements and their expectation of the “end of history” or an inner-worldly utopia are incorporated into conceptions of the Christian faith, which often becomes no more than a superficially Christian engine of attempted social change. The result is precisely the opposite of the “community of conviction” that Ratzinger considers characteristic of a healthy Church. His long struggles as theologian, Archbishop of Munich-Freising, Prefect for the Congregation of the Doctrine of Faith and Pope against political and liberation theology must be seen in that light.

The Few and the Many

Ratzinger's call for the Church to become a "community of conviction" is not a latter-day Gnosticism, a setting of an exclusivist Church against the world. His expectation of a shrunken Church does not, for him at least, imply a damnation of the masses and salvation for the elite, but is a call for the "community of conviction" to exist for the world. In his lecture of 1958, Ratzinger proposes as a response to the new paganism, not condemnation but a bracing soteriology for the convicted Christian. Somewhat surprisingly, perhaps, and certainly paradoxically, he does not appear to reserve salvation only to those convicted Christians. When Pope, he wrote in his encyclical on Christian hope, *Spe Salvi*:

Yet we know from experience that neither case is normal in human life. For the great majority of people—we may suppose—there remains in the depths of their being an ultimate interior openness to truth, to love, to God.

In that encyclical, he asserted that it is unusual to come across people so "utterly pure, [so] completely permeated by God" that they go straight to Heaven on death. Nor, however, is it usual to meet "people who have lived for hatred and suppressed all love within themselves" and thereby merited Hell. Most, he speculates, remain however dimly and despite outward appearances capable of letting themselves be moved by grace and in that way be redeemed.

The Elder Brother of the parable of the Prodigal Son (or of the Two Brothers as Ratzinger prefers) recoils against the apparent unfairness of access to heaven whilst living outside the visible bounds of the faith:

"Lo, these many years I have served you, and I never disobeyed your commands; yet you never gave me a kid, that I might make merry with my friends." (Lk 15:29).

The Elder Brother's attitude gets it upside down, Pope Benedict states in the first volume of his trilogy, *Jesus of Nazareth*. It forgets that Christian existence involves the "inner transformations and wanderings experienced by the younger brother". Authentic Christian life follows what Ratzinger repeatedly refers to as the "truly basic law of human existence", according to which human fulfilment is found in going out from oneself in an exodus of self-donation. A Christian cannot be content in merely suppressing a secret desire for libertinism – envy of the Younger Brother's licence – but must desire that inner transformation in which the allurements of the world become seen for what they are: empty, insubstantial promises.

Human existence is thereby patterned on the Cross. As Ratzinger eloquently puts it in his famous *Introduction to Christianity*, on the Cross, Christ is "torn apart" and thereby undergoes the ecstatic "exodus of love", which takes him "beyond himself". This was the tearing-apart of the crucified, who in dying offered the worship of love and sacrifice and so gave life to the world. Ratzinger's theology of salvation is exclusively Christological: "there is only *one* way to salvation – namely, the way through Christ". Only Christ has merited salvation and "No one besides Christ really 'deserves' salvation". But herein lies the beauty of God's election. As God separated Israel from the nations, and through that election and concomitant rejection of the nations, the nations are redeemed through Christ's apparent rejection. The division between the few and the many, the chosen and apparently rejected, is the division between Christ and everyone else. Between the few and the many is the marvellous exchange, the *sacrum commercium*, which occurs on the Cross. The condemnation of the many is swapped for the justification won by Christ, "who alone takes all the evil upon himself, and in this way ... makes the place of salvation free for all of us".

The interaction between Church and pagan is mysteriously symbiotic: the Church exists for the pagan, who

in turn by his very existence challenges the Christian to exist not for himself but for the other. The Christian, who has consciously let himself be incorporated into the Body of Christ, participates in “the great mystery of substitution”, whereby the sacred exchange is communicated through time. The genuine Christian continues Christ’s mission. “Above all” do the faithful have a role to play in humanity’s salvation. The genuine Christian bears hope within himself because he – cooperating with the superabundant merits of Christ, which is always prior – actually has a role to play in bringing about people’s salvation. The lack of faith of the pagan inspires in the convicted Christian “a more complete faith”, grounded in the recognition “that he has been included in the representative function of Jesus Christ” on which the entire world’s salvation rests. The few remaining committed Christians are the mysterious fulcrum through which God levers the many out of the pit towards Himself. There may, thereby, be grounds for hope that the many will actually in the end be saved, a promise that should be productive of great joy in the Christian.

Hope and Threat

Faith in the crucified Christ is not then a burden but a joyful task. Time and again, Ratzinger has warned against an “Elder Brother attitude” by which Christian faith is viewed as burdensome and the pagans are seen as having “all the fun”. The Elder Brother asks, if salvation can be won through an ignorant conscience, why must the Christian be “burdened” with the moral law? Christian life (as is all human life but in a different way), is characterised by an “intersection of hope and threat”, as Ratzinger remarked in “The New Pagans and the Church”. Ratzinger is not a universalist. He is too much of a realist to suppose that there are no “alarming profiles”, as he says in *Spe Salvi*, of figures in history who have closed themselves off from grace in a definitive way. Hell is a real possibility of human existence, according to

how one has responded to God’s grace. The Christian is, like all human beings, placed in that position of threat whereby salvation can be lost. But he is graced with the peculiar privilege of being a member of Christ, who is the Saviour of the world. A Christian is a person of great joy because he understands that he is loved, and in so being loved, saved. He is saved not by virtue of a prior claim of justice, but as the recipient of the “absolutely free gift of grace”, so Ratzinger noted in 1958.

By virtue of the very logic of the grace of salvation, the Christian desires too that others are brought into that life of grace. In his last General Audience as Pope, Benedict XVI articulated his earnest desire for the world:

I want everyone to feel loved by that God who gave his Son for us and who has shown us his infinite love. I want everyone to feel the joy of being a Christian.

Ratzinger is a fundamentally joyful man because he knows through faith that he is loved and that the power of that love is such that all are offered that love. For him, faith is the “most precious possession” because in it lies salvation. Ultimately, Ratzinger possesses Christian joy because, even in the face of the New Paganism in the Church, as he implied in the lecture bearing that title, he has faith in the “grace of God which was revealed in Christ”.

“They Cannot Conquer Forever”

The prospect of redemption inspires recognition also that evil and death do not have the last word. A few years after diagnosing the new paganism, Ratzinger wrote a reflection on Christmas in the Bavarian Catholic periodical, *Hochland* (translated into English by Tracey Rowland), entitled “The Undeclared Light”. As Christmas occurs in the depths of dark winter, so too does the faithful person find himself in apparent darkness. The world is

governed by the principle that “might is right”: the powerful have their way at the expense of the little ones. In that reflection, Ratzinger wrote that the Christian has the “feeling that the dark powers are increasing, that the good is unconscious”. Today, one may be tempted to think that Christ and his saints are sleeping in the face of geopolitical instability, energy crises and the creeping totalitarianism of voluntarism.

Such adversity sharpens the cleavage between Church and world, and reminds us of the pilgrim character of Christian existence. The human being is only ever-on-the-way to eternal happiness. Despair, wrote Ratzinger in that Christmas reflection, is not the Christian answer, because the Sun will shine again and make definitive God’s reign. God’s goodness will triumph; nay, has already triumphed. The Babe at Bethlehem is the pledge that God’s is the last word in history. Undefeated light has entered the world and in so entering the world overcomes the darkness of death: “the light shines in the darkness, and the darkness has not overcome it” says the Gospel of Christmas Day (Jn 1:5). In the very humility of the Babe and the Cross, in the “divine littleness” that Christmas embodies, death and evil are conquered. The love of God is victorious over death because Christ’s love is willing to enter into that death. His love does not shrink from sin and death but confronts it and defeats it. He loves us unto the pouring out of his own life.

Ratzinger writes that the only true sign of hope in the world is the Child. Christ came in the vulnerability of infancy and the poverty of the manger to teach us that God’s greatness is of an entirely different and unexpected order to human greatness. The path of spiritual poverty and humility in the little Church is that which leads to blessedness, and the possibility of redemption for the many. So too is littleness the great lesson of Tolkien’s masterwork. The Halfling (the half-man) Frodo walks on behalf of Middle-Earth the path of humility and self-abnegation in order to give up the Ring, and with it the prospect of power and the will to dominate.

Moreover, what inspires Frodo’s hope along the way in ultimate victory are those “little flowers”, those small signs of goodness that in themselves contain the great promise of God’s power. The fragile flowers will triumph over the mechanistic power of Mordor. The coronal on the King’s crown bespeaks evil’s failure to snuff out the light and anticipates the King’s return. There is an end to evil. So long as love and beauty are present, no matter the extent of the growth of the evil coming from Mordor (Hell), there is hope for redemption. Goodness will always trump the darkness.

Dr David Collits er Lecturer in Catholic Theology, University of Notre Dame, Australia.





Karl Rahner tegnet av kunstneren Frederick Franck (1909–2006), som deltok ved
Det andre vatikankonsil og tegnet og malte bilder av delegater og scener.
Foto: © Pacem in Terris: Frederick Franck-museet.

Karl Rahner som mystiker

«Fremtidens kristen vil være en mystiker. Eller ikke en kristen i det hele tatt.» Slik spissformulerte teologen Karl Rahner (1904–1984) det som må forstås som nødvendigheten av troens eksistensielle forankring i en kultur der de kristne trosforestillinger ikke lenger tas for gitt. Men hva mente han med dette? Hvordan forsto Rahner selv kristendommens mystiske univers? På hvilken måte var han selv en mystiker?



Karl Rahner var en av de dominerende teologene under Det andre vatikankonsil. Han overtok etter hvert Romano Guardinis lærestol i religionsfilosofi i München (1964), og etterlot seg som teologisk-filosofisk forfatter en enorm produksjon som spenner over et vidt spekter av emner. Rahner skrev mer enn 30 bøker, og om man tar med alt han offentliggjorde, foreligger det ifølge bibliografien over 4000 publikasjoner! Han behersket forskjellige litterære sjangre, fra den stringente akademiske avhandling til brev, meditasjoner, intervjuer, andakter og personlige bønner. Mangfoldet i produksjonen reflekterer Rahners ønske om å la hverdagsvirkeligheten møte mysteriet i troen.¹

Den transcendentale innfallsvinkelen

I hvilken mening er så Karl Rahner mystiker? Svaret finner vi klarest formulert i de tekstene hvor Rahner skriver eksplisitt om mysteriet. Samtidig må vi se svaret i lys

av det øvrige forfatterskapet hvor han skriver om mysteriet mer indirekte. Det akademiske, vitenskapelige forfatterskapet gir oss bakgrunnen for hans forståelse og forklarer hvorfor mysteriet er selve bærebjelken i hans imponerende forfatterskap. Det er ikke primært argumentasjonen «ovenfra» som preger Rahners skrifter. Det han vil, er å formulere troen «nedenfra» og «innenfra», slik at den blir eksistensielt antagbar for den katolske skoleteologiens lesere. Gjennom sine utallige meditasjoner, tekster over kirkeåret, bibelfunderte prekener og sist, men ikke minst hans betraktninger over Ignatius av Loyolas lærebok,² demonstrerer Rahner hvor impulsene kommer fra: Skriften og fedrene, som han mer enn de fleste var innlest i. Rahners teologi lever av mystikkens gudserfaringer, som er kjernestykket i både nådeteologien og i ekklesiologien.

At det er slik, forstår man best når man gir akt på at mennesket ifølge Rahner er et vesen som etter sin natur alltid søker Gud. Han taler ofte om *det transcendentale* ved

mennesket, og da har han menneskets *grunnbeskaffenh*et i tankene, det som er før og uavhengig av ytre rammer og tidsbetingelser. Som åndelig vesen rager mennesket over alle andre skapninger. Det beror på at mennesket er et spørrende vesen skapt med frihet og bevissthet til å leve sant og ekte. Fordi mennesket er spørrende uten selv å ha svaret, lever det med hele seg i åpenhet overfor en større virkelighet, som er Gud. Med lærefaderen Thomas Aquinas kan denne forståelse ifølge Rahner formuleres slik: Mens mennesket er et *værende* i verden, spørrende overfor Gud, er Gud det værendes *Væren* og den værendes svar. Mennesket er altså med sin grunnbeskaffenh et «ved» *Den transcendente*, som er opprinnelsen til alt som er. Som sandkornene ved havets strand berøres og omgis av havet, berøres det endelige (mennesket) av den Uendelige (Gud), og er samtidig omgitt av en Uendelige. Slik forklares det at mennesket ifølge Rahner er en del av det mysteriet som Jesus Kristus er innbegrepet av. Rahner kan også si at mennesket av denne grunn er en «bærer» av mysteriet.

Det er utvilsomt en sammenheng mellom dette og Rahners forsøk på å vise at menneskets livs- og erfaringsverden er et «sted» som ikke er fremmed for «idéen» om Jesus Kristus. Tvert imot er Jesus Kristus *svaret* på lengselen etter denne «idéen». Det åndelige og *mystagogiske* elementet ved dette er at Jesus Kristus blir begripelig og eksistensielt erkjennbar som det sanne mennesket han er. Slik gjør den transcendentale innfallsvinkelen Jesus levende og aktuell, konkret og erfarbar i en livsverden som ikke er fremmed overfor ham.

Det vitenskapelige og det spirituelle

Det som framfor alt ligger Rahner på hjertet i alt han skriver, i de vitenskapelige så vel som i de mer «oppbyggelige» skriftene, er at han vil utdype lesernes tros- og selverkjennelse. Han vil hjelpe leserne til å komme på innsiden av Kristus-mysteriet, og det gjør han blant annet ved å meddele sine lesere noe av den

sorg og smerte han selv opplevde ved å bære Jesu Kristi kors. I boken *Troens erfaringer* framholder Rahner at døden, «som er vårt egentlige kors og vår deltagelse i Kristi kors», er en hendelse ikke bare ved slutten av livet. Han sier:

Gjennom hele livet dør vi. For enhver erfaring av vår egen begrensning, all bitterhet og alle skuffelser, alt tap av krefter, all erfaring med manglende resultater, all tomhet og tørke, all smerte, all elendighet og nød, all vold og urett, alt dette er deler av en død som påføres oss gjennom hele vårt liv. Når vi i håp tar imot disse tusenvis av livets dødserfaringer, blir dette likeledes en takk til korset som vi lider under og bærer når vi saktmodig dør. Slik kan vår takk til korset bli til noe salig i hverdagen. Dette skjer ikke gjennom dypsindige ideologier, eller gjennom store og opphøyde følelser. Den sanne takk til korset er snarere den rene og saktmodige aksept av en langsom død som pågår gjennom hele livet. Denne har ikke noe med utopiske ideologier å gjøre.³

Slik kan sjelesørgeren Rahner tale. Selv om han skrev akademiske og vitenskapelige bøker, er det til sjuende og sist den før-vitenskapelige, teologisk-eksistensielle, pastorale interessen som er hovedsaken i hans verker. Det er først når vi innser dette, at vi også innser hva som er den egentlige litterære sjanger i Rahner-tekstene. Det er den spirituelle, pastorale interessen som er drivkraften i forfatterskapet, slik Rahner selv understreket særlig sterkt i intervjuer og artikler i den siste fase av sin teologiske virksomhet. Han framholdt for eksempel at han ikke først og fremst var *vitenskapsmann*, selv om han – med en ironisk undertone – erkjente at han hadde skrevet noen vitenskapelige verker. Det var det teologisk oppbyggelige som i første rekke lå ham på hjertet, noe som kanskje ikke alltid er like lett å oppdage, siden «det

oppbyggelige» i forfatterskapet gjennomgående er integrert i det vitenskapelige, og vise versa.

Rahner betraktet da heller ikke de såkalte «fromme» bøkene han skrev, for å være sekundære biprodukter av forfatterskapet. For ham hadde disse like stor teologisk «tyngde» som det øvrige forfatterskapet. Han anså det som en særlig oppgave å publisere denne type litteratur. En viktig grunn var at den religiøse gudserfaringen ikke sakssvarende kan innhentes av den teologiske refleksjonen. Derfor polemiserte han mot todelingen av teologien: den teoretisk-akademiske delen og den spirituelle delen med praksisfeltet som interesse. «All teologi må være frelsesteologi», sa Rahner, vel vitende om at denne teologien bare på indirekte måte kommer til uttrykk i den akademiske litteraturen. For Rahner var dogmatikk og spiritualitet to sider av samme sak: Mens spiritualiteten gjør dogmatikken levende, gjør dogmatikken spiritualiteten normativ.

Det er således ingen tilfeldighet at Rahner tidlig i sin karriere oversatte og bearbeidet en bok av Marcel Viller om *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, utgitt i 1939.⁴ I mange sammenhenger bekreftet Rahner at spiritualiteten hos Ignatius av Loyola var

det enhetsstiftende element i hans liv. I tillegg må vi ha i mente at vi hos Rahner også finner bærende elementer av mystikk fra middelalderfilosofier som Bonaventura og Thomas Aquinas. Han forsøkte å bygge bro mellom denne antropologisk-mystagogiske tradisjonen og nytidens mer transcendentale problemstillinger (Kant, Maréchal, Hegel, Heidegger). Med denne kombinasjonen fokuserte Rahner mer og mer på en fundamental forklaring av gudserfaringen og menneskets tilnærming til Gud.



Det som framfor alt ligger Rahner på hjertet i alt han skriver, er at han vil utdype lesernes tros- og selverkjennelse. Han vil hjelpe leserne til å komme på innsiden av Kristus-mysteriet, og det gjør han blant annet ved å meddele sine lesere noe av den sorg og smerte han selv opplevde ved å bære Jesu Kristi kors.

Mysteriet som Guds uendelige nærvær i menneskets hjerter

I det følgende vil jeg nærme meg Rahner som mystiker mer konkret ved å ta utgangspunkt i en av hans mange oppbyggelige bøker. I boken *Troens erfaringer* reflekterer Rahner over hvilken Gud vi egentlig har med å gjøre som er i stand til å gjennomtrenge alt som er, og som til og med tar bolig i den «lille skapningens arme hjerte». Han antyder et svar i følgende passasje:

Dypest i menneskets avgrunner lever Gud, den levende Gud, virkelig han selv. Dette er ikke en avgud, ikke bare et bilde av oss selv, men han selv, den levende Gud, den uendelige Gud, den hellige Gud, – han som ikke bare i seg selv er uendeligheten, men som vil gi oss sin egen uendelige utstrekning. Denne befrir oss

fra de menneskelige sjelemaktenes slavebindende vold og hever oss høyt over en harmonisk humanismes fattige mål.⁵

For Rahner er dette mysteriet. Mysteriet er at den uendelige Gud ved sin Ånd tar bolig i mennes-

kenes hjerter. Når Rahner sier at Gud, den uendelige, vil meddele menneskene «sin egen uendelige utstrekning», understreker han at det er Gud selv og ikke en «avgud» mennesket har å gjøre med. Dermed er det ikke bare Guds *egenskaper* det er tale om, eller virkningene av Gud, men selve Guds guddommelighet. Slik «flytter» Rahner det ubegripelige og uutsigelige til mennesket – til det mysteriet at den uendelige Gud er nærværende i oss. Om det ikke var slik, ville mennesket måttet nøye seg med *tanken* om ham, en idé om at Gud er der «oppe». Slik ville

han bli en «avgud», for denne guden ville bare bli en refleks av oss selv.

Men hvis det nå er slik at Gud, sant og virkelig, tar bolig i menneskenes hjerter, kommer det av at Gud ser oss *først*. At Gud ser oss først, innebærer at han allerede har gitt til kjenne sitt nærvær gjennom den kjærligheten han omgir oss med, men som også okkuperer menneskenes hjerter. Rahner sier det slik:

Han er ikke bare som det befriende Du i oss, men også som den vi ut fra vårt eget jeg dyppest sett ikke kan forstå hvordan virkelig er. Vi har ikke forstått ham som den som står ved vår side, når vi ser mot ham og roper til ham. Han er i oss, for det har han vitnet om gjennom sitt Ord. Og denne Gud som lever i oss som den sanne uendelighet for menneskene, heter i Skriftens ord: Den hellige ånd. Guds Ånd er inngytt i vårt hjerte. Han utforsker og fyller også vårt hjertes dybder. Han er overstrømmende blitt utgytt i oss. Han er det indre menneskets salving og segl. Han er oppfyllelsen innenfor alle vårt vesens bunnløse avgrunner.⁶

Hvordan kan vi forstå dette? Vi må forstå det slik at bare der Gud «flytter» inn i menneskets indre og blir en del av menneskets «blikk» mot Gud, blir han ikke en «gjenstand» lenger *utenfor* menneskets blikk, en «gjenstand» mennesket betrakter som en kunstgjerning betrakter maleriene i galleriet. Når Gud «flytter» inn i mennesket og fyller «hjertes dybder» med lyset fra ham selv, bringer han fram i lyset sitt eget ansikt, og først da vet mennesket å skjelne mellom mørket i sitt indre og lyset fra den allmektige, uendelige Gud. Da er ikke Gud en «avgud» lenger, eller et speilbilde av menneskets sjel, men kjærlighetens kraft som gjør at vi «etter vår beste vilje ønsker å elske ham, selv om vi ikke klarer å si at hans kjærlighet

må fylle hele vårt hjerte, hele sjelen, hele vårt gemytt og alle våre krefter».⁷

Ut fra dette trekker Rahner en konklusjon som kan virke overraskende, men som ut fra sammenhengen er logisk nok. Han sier nemlig at «den som ærlig vil elske Gud, elsker ham allerede». Og han fortsetter:

Man kunne jo ikke ville det dersom Guds nåde ikke allerede hadde berørt menneskehjertet og tatt det i besittelse i dets siste kjærlighetslengsel. Vi kan i det minste la kjærligheten vokse. Vi kan hjelpe til med å fjerne hindere, slik at den stadig mer kan trenge inn i hele mennesket. Vi kan be om at han selv, som vår kjærlighet gjelder, må besøke oss med sin nådes milde allmakt. Han må åpne brønnene nede i dypet og gjennomvæte vår sjels tørre land med sin kjærlighet.⁸

Når Rahner i boken om *Troens erfaringer* sier at «erkjennelsens egentlige vesen er kjærligheten»,⁹ må vi forstå utsagnet i forlengelsen av teologien om Guds uendelige nærvær. Det er Guds uendelige nærvær, som er kjærligheten, som gjør det forståelig at erkjennelsen kan vokse og bli dypere, ettersom kjærligheten i oss også kan vokse og bli dypere. Det skjer ifølge Rahner når kjærligheten ved å «gjennomvæte vår sjels tørre land», tar menneskenes hjerter i besittelse.

Rahner om etterfølgelsen

Det er i forlengelsen av gudsnærværet og det faktum at «Gud tar menneskenes hjerter i besittelse», vi må forstå Rahners teologi om *etterfølgelsen*, for etterfølgelsen er etter Rahners forståelse en følge av menneskets deltagelse «i Guds indre liv».¹⁰

Er etterfølgelsen noe som skjer i blinde? Rahner svarer at det for den kristne ikke dreier seg om å *kopiere* Kristus, selv om det å følge Kristus *steg for steg* ville vært

det enkleste. En slik etterfølgelse ville imidlertid ikke være noe annet enn blind lydighet uten frihet og ansvar til å handle.¹¹ Hvis en som tjener, skal utøve kjærlighetens gjerninger, kreves det *frihet* til å utøve gjerningene, sier Rahner, og denne friheten er mulig bare ved i lydighet å la seg forme av *Jesu* frihet og *Jesu* kjærlighet. Den sanne og ekte etterfølgelsen finner sted der en bevarer «den indre strukturen i hans liv», slik at *Jesu* liv får «virke inn på stadig nye og forskjellige situasjoner. Bare når vi virkelig fortsetter hans liv på vår egen måte og ikke ved å prøve å framstille en utvannet bokstavelig kopi, er en *Kristi etterfølgelse* verd å leve».¹² Derfor sier Jesus: «Får Sønnen frigjort dere, da blir dere virkelig fri» (Joh 9,36, jf. Gal 5,1). Det treenige mønsteret er i denne sammenheng illustrerende, for det var i *frihet* Faderen fødte Sønnen, og når Jesus (Sønnen) gjør Faderens gjerning, gjør han den fordi han elsker Faderen som er en «handling» i frihet. En sann etterfølgelse er en etterfølgelse som formes og dannes av fellesskapet i Gud, hvor det å elske og å bli elsket er det essensielle, slik Augustin formulerer det. Det underslår ikke den intellektuelle refleksjonen. Å «henge fast ved» Kristus betyr også å betrakte *Jesu livsmønster*, *Jesu væremåte*, som er historisk og konkret, synlig og forståelig i evangeliene. Det er dette Rahner har i tankene når han sier:

For vi må bevisst forme vårt livsmønster etter det livet som den «historiske» Jesus av Nasaret levde. Det er med sikte på dette Ignatius understreker viktigheten av meditasjonen over mysteriene i *Jesu* liv.¹³

Samtidig som disse passasjene reflekterer mystikkens dybder i forfatterskapet, aner vi også innflytelsen fra Heideggers kateter og Thomas Aquinas' værensfilosofi. Rahner understreker at det er det frie, selvreflekterende mennesket som sant og ekte reflekterer *Jesu* liv og *Jesu væremåte*. I *Åndelige øvelser* uttrykkes dette slik:

Kallet til å følge Kristus når oss ikke først og sist i ord som kommer utenfra, og som kan sette oss inn på en vei som ikke svarer til vårt vesen. Dette kallet er den nødvendige utvikling og utfoldelse av det vi alltid har vært: Frie personer, bestemt ut fra selve vår natur til å leve med Kristus.¹⁴

Om Rahner kan synes spekulativ i sin transcendentalfilosofiske tenkning, er det likevel det *teologiske* og det *pastorale*, oppbyggelige som er det altoverskyggende i forfatterskapet, noe som også er blitt kalt forfatterskapets *genus litterarium*, dets «litterære (grunn)form». Selv om Rahner var en intellektuell kraft som på en sjelden måte gikk i dybden, ville han med sin beskjedne og ydmyke framtoning først og fremst være sjelesørger. Som mystiker behandlet han alltid de aktuelle temaene i lys av kildene og den historiske resepsjonen. Denne kombinasjonen var det nok som gjorde Rahner til en innflytelsesrik teolog både før, under og etter Det andre vatikankonsil.

Svein Rise er professor emeritus i systematisk teologi. Han har vært ansatt ved MF Vitenskapelige Høyskole og ved NLA Høgskolen i Bergen. Rise har skrevet artikler og bøker om dogmatiske og religionsfilosofiske emner.

Noter

- 1 Til bibliografien, se min artikkel «Karl Rahner» i *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer* (Høyskoleforlaget 2008), Ståle J. Kristiansen og Svein Rise (red.), s. 241–254.
- 2 Se *Åndelige øvelser*. (St. Olav forlag, 2002). Oversatt av Gunnar Wicklund-Hansen. Fra den tyske originalen: *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*.
- 3 *Troens erfaringer* (St. Olav forlag 2005), s. 84. Oversatt av Gunnar Wicklund-Hansen. Fra den tyske originalen: *Worte Gläubiger Erfahrung*.
- 4 Nå i *Sämtliche Werke 3* (Düsseldorf/Freiburg im Breisgau: Benzinger-Herder 1995–2014), s. 123–390.
- 5 *Troens erfaringer*, s. 17.
- 6 *Troens erfaringer*, s. 18.
- 7 *Troens erfaringer*, s. 30.
- 8 *Troens erfaringer*, s. 31.
- 9 *Troens erfaringer*, s. 16.
- 10 *Åndelige øvelser*, s. 100.
- 11 *Åndelige øvelser*, s. 104.
- 12 *Åndelige øvelser*, s. 104.
- 13 *Åndelige øvelser*, s. 103.
- 14 *Åndelige øvelser*, s. 103.

Litteratur

- Egan, Harvey D.: *Karl Rahner. The Mystic of Everyday Life* (New York: The Crossroad Publishing Company 1998).
- Endean, Philip, S.J.: *Karl Rahner. Andliga Texter. Innledning och sammanställning av Philip Endean, S.J.* Oversatt av Stefan Jarl (Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag 2015).
- Imhof, Paul, Hubert Biallowons (utg.): *Karl Rahner Im Gespräch. Band 1 (1964–1977); Band 2 (1978–1982)* (München: Kösel-Verlag 1982–1983).
- Rahner, Karl: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Tomas von Aquin* (München: Kösel-Verlag 1957).
- Rahner, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg Im Breisgau: Herder 1976).
- Rise, Svein: *The Academic and the Spiritual in Karl Rahner's Theology* (Frankfurt am Main: Peter Lang 2000).
- Rise, Svein: «Transcendentalitet og mysterium. Vitenskap og spiritualitet i Karl Rahners Teologi», i *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, nr.1, 1993, s. 39–49.
- Vorgrimmler, Herbert: *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004).



... men inst inne trur alle menneske på Gud, dei veit berre ikkje om det, fordi Gud er så nær at dei ikkje legg merke til han, og han er så fjern at dei heller ikkje av den grunn legg merke til han...

Jon Fosse
Eg er ein annan
Septologien II-V
Samlaget 2020



Tomromets engel

Av Paul Murray OP

Kor lenge vil di våkenatt vara?

Du kikar på oss
frå stjerner bak stjerner.

Så nær oss
og likevel så langt borte



Ingen nakenskap
så forferdande som din,
ingen syn, ingen streif av kontakt,
ingen streif –
ingenting, ingenting i heile verda
som flammar slik opp
i pulsen min, som brenner
så djupt
eit rom inne i sjela mi.



Når du nærmar deg
byrjar dei lyse gudane på sine pidestallar
å skjelva

og eg òg sitrande.

Du var som ein spegel
med ditt andlet av glas
vend mot meg
med munnen
og augo dine av kvikksylv.



Var ho di,
denne usynlege handa som lyfte
det skinande sverdet
mot vår skapnad

og stakk oss i sida
og gav oss arr
med denne gruelege smerta
denne hjelpleslause lengten?

Gjendikta av Knut Ødegård
Frå *Sei oss, diktar* (St. Olav forlag 2022)



Hva er det hellige i denne romanen? Det François ser ut til å søke, i et plutselig alvor, er troen i sin rene form. Altså det i troen som ikke handler om de menneskelige behovene, så som trygghet, tilhørighet, trøst, men det i troen som retter seg mot det utenommenneskelige, det guddommelige, det egentlig hellige ...

Karl Ove Knausgård

I kyklopenes land – Tekster 2009–2018

Forlaget Oktober 2018

(I forbindelse med romanen *Underkastelse* av Michel Houellebecq)



Den franske filosofen og forfatteren
Jacques Maritain rundt 1930.
Foto: Ukjent – falt i det fri.

Gregory M. Reichberg

Maritain's Response to Liberalism

Jacques Maritain's attitude toward liberalism defies facile explanation. He was born (1882) into a prominent liberal protestant family. His maternal grandfather, Jules Favre, was a leading politician of the liberal French Third Republic. Raised in Paris by his mother who was a vocal supporter of liberal values, as a teenager he was an ardent supporter of Alfred Dryfus – whose imprisonment became a liberal cause célèbre. For a time, the young Maritain embraced the democratic socialism of Jean Jaurès. Even in his mature and late writings, Maritain alluded to his “left-leaning temperament.”¹

SEE These political affinities were temporarily reversed when Jacques and his wife Raïssa converted to Catholicism in 1906. At that time there existed a deep chasm between what was called *les deux Frances* (“the two Frances”). On the one side, there was the France that issued from the French Revolution. This France was liberal at its core; it affirmed individual rights, constitutional democracy, and *laïcité* – namely the expulsion of the Church from public political life (as promulgated most notably in the 1905 French Law of the Separation of Church and State). On the other side, there was the France that issued from of the Middle Ages and the *Ancien Régime*. This France cherished the alliance of Throne and Alter as its core value; constitutional democracy was thought to be inimical to the Catholic faith, as were the related values of liberty and equality that French liberals held dear. These two segments of society co-existed just barely; each deemed the other as an existential threat; both viewed compromise arrangements with deep

suspicion. The official teaching of the Catholic Church reinforced this polarization; a series of papal texts (most famously Pius IX's “Syllabus of Errors” – 1864). condemned liberal “errors.”

In his first years as a Catholic, Jacques Maritain concentrated on matters that seemed far removed from the fraught political environment. He immersed himself in the theology of Thomas Aquinas and led a devout life of prayer. However, under the encouragement of his spiritual director, the Dominican Humbert Clérissac, around 1911 Maritain began reading *L'Action française*, the official newspaper of the monarchist political movement that went by that same name. The movement was led by Charles Maurras, the most prominent French conservative thinker of his day, who saw as his mission to undermine the foundations of French liberal democracy. Despite declaring himself an agnostic, Maurras promoted France's Catholic identity (qua state religion) as essential to the “restauration of order” that could alone heal

France from the ravages of liberalism. Around 1920 Maritain began to collaborate with Maurras; together they founded a journal, *La Revue Universelle*, that became a mouthpiece for ideas associated with L'Action française. During this period Maritain wrote inter alia three books – *Théonas, Conversations of a Sage* (1921), *Antimoderne* (1922), and *Three Reformers* (1925) – large parts of which sought to demolish key presuppositions of liberal thought. The last volume traced liberalism to three false “dogmas”: individualism to Luther, emancipation from tradition to Descartes, and naturalism (the view that man is an inherently free being who can perfect himself solely through his own initiative) to Rousseau.

Pope Pius XI condemned L'Action française in 1926, objecting to its strategic use of Catholicism for political ends. This led Maritain to revise his earlier endorsement of the movement, and importantly for our present purpose, to rethink his rejection of liberalism in all its forms, constitutional democracy included. The turning point was *Primacy of the Spiritual* (1927), in which Maritain sought to undercut Maurras's instrumentalization of religion to political ends. The book included an appendix “On Liberalism,”² where Maritain distinguished the different strands of thought that can be placed under this label.

Noting at the outset how “liberalism” was deemed a grave error by Pope Pius XI in his “Syllabus of Errors,” and citing the condemned proposition “The Roman Pontiff can, and ought to, reconcile himself, and come to terms with progress, liberalism and modern civilization,”³ Maritain further cites Pope Leo XIII's definition of “liberalism”⁴ as the view which holds that “each person is to himself his own proper law.” Ascribing this view

to Rousseau and Kant, Maritain qualifies it as “modern immanentism,” namely a refusal, in matters moral and political, “of any regulation originating from something other than oneself”⁵ (what Kant termed “autonomy”). For these liberal thinkers, justice in human relations derives not from conformity to a divine law, but merely from the consent of persons. Similarly, on Maritain's understanding, these thinkers emphasized how liberty of thought implies independence from external things (idealism) and the rejection of any magisterium (especially the teaching authority of the Church). Ultimately this immanentism conduces to the denial of a transcendent source and goal for human action. By contrast, for Catholic teaching it is essential to recognize that we human beings, as creatures endowed with freedom of will, come to perfection only under guidance from a higher law, a law that governs us in our capacity as rational be-



Ultimately this immanentism conduces to the denial of a transcendent source and goal for human action. By contrast, for Catholic teaching it is essential to recognize that we human beings, as creatures endowed with freedom of will, come to perfection only under guidance from a higher law, a law that governs us in our capacity as rational beings.

ings. Far from suppressing our freedom, this higher law supports our freedom, lifts it up and protects it from bondage to passion, irrationality, and external coercion.⁶

Having laid this groundwork, Maritain explains (quoting from documents of the Magisterium) how liberalism can assume different forms or degrees. Just below “absolute liberalism” (which consists in the rejection of any authority or law, natural or supernatural), there is a liberalism of “second degree” which accepts submission in the natural order, but refuses submission vis-à-vis a supernatural, i.e., revealed order. Finally, a third degree of liberalism accepts submission to a supernatural order on the part of private individuals but refuses this submission on the part of states.

Reflecting more fully on this last form of liberalism, which relates to the political sphere, Maritain notes

how it often consists in a denial of the inherent subordination of temporal society and its governance to the spiritual authority of the Church. This form of liberalism refuses any right of Church authorities to pronounce on moral concerns that arise within the civic domain. A related position reduces the goal of civil society to the management of man's material needs, thereby neglecting the moral dimensions of our life in civic society. The two errors are connected, because if civic society has no inherent bearing on the human being's moral and spiritual development – its sole function is to meet our material wants, including protection from the harms we might impose on one another – civic society has no need to receive direction from the moral and spiritual authority of the Church. At this juncture Maritain indicates that political liberalism should not be equated with democracy, which he acknowledges, against Maurras and the partisans of L'Action française, to be among the legitimate forms of governance. He warns, however, that under the cover of democracy often hide the errors outlined above.

At this stage of his career (*Primacy of the Spiritual* appeared when he was 45; his authorship actively continued until his death in 1973 at age 90) Maritain showed no special attachment to democratic forms of governance. He still hewed closely to the Catholic teaching of his day, which recognized that however legitimate democracy might be in abstract and formal terms, in its concrete manifestations (especially as resulting from the French Revolution) democracy was pernicious insofar as it professed and/or enabled liberalism.⁷ The appendix "On Liberalism" did nonetheless mention the more positive case of democracy in the United States,⁸ a country that he had not yet visited, and which would subsequently have a major impact on his political thinking. Moreover, "On Liberalism" made no mention of free markets, the

primacy of private property in economic relations, and other such matters that today go under the label "economic liberalism" (a meaning conveyed today by the French term "liberalisme").⁹ Toward this form of liberalism Maritain showed little sympathy.¹⁰

As his thought on political realities progressed, Maritain became increasingly committed to democracy. While in *Primacy of the Spiritual* he referred to democracy as a legitimate albeit inferior form of governance (in this respect he followed the teaching of Aristotle and Thomas Aquinas), in later works he came to view democracy as the form best suited for the modern era. He developed this line of thought in three books: *The Rights of Man and the Natural Law* (1942), *Christianity and Democracy* (1945), and *Man and the State* (1951). Unlike liberalism (understood as a manifestation of immanentism), Maritain emphasized how democracy would be placed on



Maritain emphasized how democracy would be placed on solid footing only when it received inspiration from the teachings of Christianity and other religious traditions.

solid footing only when it received inspiration from the teachings of Christianity and other religious traditions. In this connection, he departed from his earlier supposition that

states as such (in contrast to individual members of a state) have an obligation to recognize the higher supernatural authority of the Church (the third degree of liberalism mentioned above), especially in settings where Catholics represent a majority of the citizenry. His experience in America, which he first visited in the early 1930s, led him to see how a religiously pluralistic society, of the sort he encountered there, required a reconceptualization of Church-state relations.

Maritain understood very well that of necessity Catholics desire to see their faith permeate all aspects of life, including communal life in the state.¹¹ Faith should not be quarantined in its own separate sphere. But he progressively came to affirm that this desire must be channeled, so to speak, in a direction that allows for a

pluralistic public space, a space that encourages the widest possible participation of citizens in democratic process. At the time of the Enlightenment, the operative supposition was that this desire could not be so channeled; rather it had to be suppressed. Religious difference, it was assumed, is inherently sectarian; left to its own devices religiosity tends to fanaticism (“extremism” we would say today), and to prevent such an outcome religion should be purged from public life. An exclusionary secularism is the condition *sine qua non* for peace in the civic sphere. This is one of the main presuppositions behind liberalism.

For a long time, the Catholic Church resisted this reading of the conditions needed for civic peace, on grounds that morality is inherent to the temporal common good. Morality can only thrive where faith illumines natural reason, and grace heals nature. Peace is a fruit of charity and justice, both of which in turn flow from faith. Hence, in polities composed of Catholics, the very structure of the state should reflect the jurisdiction of the Church in all matters that involve faith and morals. Various Encyclicals were written with this thrust, e.g. *Immortale Dei* (Leo XIII, 1885), *Ubi Arcano Dei* (1922) and *Quas Primas* 1925 (both by Pius XI). Maritain’s early writings reflected this papal outlook.

However, in the 1930s, a new approach began to emerge, in France especially, where some authors began to think about faith in its relationship to citizenship in ways that would open for a religious recognition of a pluralistic civic space. Maritain’s groundbreaking book *Integral Humanism* (1936) had a decisive impact on these discussions; his approach fundamentally altered how the Catholic tradition later dealt with the nexus of issues associated with pluralism (as manifested most notably in the Second Vatican Council’s Declaration on Religious Freedom, *Dignitatis Humanae* (1965). What we can discern in Maritain’s thought was a kind of paradigm shift away from the older way of viewing the relation of faith and the Church to the political order. I used to think that

Maritain’s approach represented a new beginning, of which he could be given the chief credit. But not long ago I came upon a 1932 article by Henri de Lubac entitled “Le pouvoir de l’Église en matière temporelle” (The power of the Church in temporal matters)¹² and on reading it I realized that broader changes were afoot during that period than could be encapsulated by Maritain, no matter how influential his political writings might have been. It is significant, nonetheless, that Maritain’s *Humanism integral* appeared in 1936, the same year that the Spanish Civil War broke out. That conflict can reasonably be viewed, I think, as the staging ground, or better yet, the last stand, for a dying model of Church-State relations. At that moment it was as though the tectonic plates shifted, a long-delayed confrontation of competing visions of the faith in relation to the civic polity occurred, causing great havoc.

The main thrust of De Lubac’s 1932 article was to argue against the idea that the Church possesses a jurisdiction over the temporal order, thus a jurisdiction of the ecclesial vis-à-vis the temporal authority. By that time the idea of a direct jurisdiction had long since been abandoned, but the idea of an indirect jurisdiction – to be exercised whenever spiritual values were believed to be endangered – was still the standard teaching. In seeking to undercut this doctrine – one that had been theorized by Robert Bellamine in the late sixteenth century, De Lubac did not follow a laicized version of the old Gallican position that sought to isolate the temporal sphere from external, i.e., papal, influence. De Lubac’s point was that the spiritual influence was necessary to the sound regulation of the temporal sphere, even in matters political, but he argued that this influence should not take the form of a special *jurisdiction*. Indeed, De Lubac maintained that if the jurisdictional model was abandoned, the penetration of Evangelical values into the temporal, spiritual sphere would potentially be wider in breath, and deeper in influence.

This mode of spiritual action, which operates not by formal institutional structures, but rather through the conscience of Christians who are engaged in matters temporal (this would cover all of us in varying degrees) would have in his eyes a twofold benefit. On the one hand, it would free up the Church to pursue its distinctive spiritual mission, thereby preserving it from actions – exercise of bodily coercion, appeals to necessity and the like, that are characteristic of states. “The Church,” he writes, “is authentically Catholic in the sense that nothing human is alien to it. It is not a question, accordingly, of limiting its reach – does one limit the reach of the soul by saying it is not a body? – but rather to preserve its purity from... any mode of intervention that would despoil it.”¹³ On the other hand, and drawing a comparison to the autonomous place for philosophy that Aquinas opened up within the Christian synergy of faith and reason, this non-jurisdictional approach would reinforce and enhance the just autonomy of the temporal sphere. By the same token, however, distinction, and with it autonomy, are not equivalent to separation, and even less should they

be equated with opposition. “Because the supernatural,” De Lubac concludes, “is never separated from nature, the spiritual will always be intertwined with the temporal, with the result that the Church will in an eminent sense have authority over the full scope of the temporal order in the precise measure that the spiritual is engaged – yet without exiting from its [proper] role” nor by extension usurping the role proper to temporal authority.¹⁴ De Lubac recognized how awareness of the distinctive autonomy of the temporal/political sphere arose only during the Enlightenment, when it was placed in opposition to the sphere of the Church and religion. The effort to rescue this kernel of truth from the oppositions that

were parasitic on it resulted in a progress of Christian conscience and an attendant development of doctrine concerning relations between the spiritual and temporal orders.¹⁵

This is not the place to delve more deeply into De Lubac’s analysis. What I find appealing, and this is my reason for mentioning it here, is that it offers a theological foundation for the active participation of Christians in the temporal, political sphere – including a place for spiritual authority – yet, because it eschews the jurisdictional model (which would set us on the path of a Christianly-identified state, one that would entail something akin to civil laws informed by *sharia*), this analysis could apply within a democratic pluralism of the sort we aspire to today. De Lubac did not himself draw out this implication in the article cited. This was a task that Maritain later assumed.

In arguing for democracy under conditions of religious pluralism, Maritain sought to conjoin two approaches that previously had been kept apart and in fact were standardly viewed as incompatible. On the one

hand, he recognized how faith, and more broadly injunctions drawn from religion, should inform our life in the temporal, public sphere. Natural law would never be sufficient to provide the needed guidance, if by this law one signifies a form of practical cognition that can be had without the contribution of positive divine revelation. To his mind, a central role must be accorded to the teaching of faith even in matters political. On the other hand, it is no longer possible, nor is it desirable, to organize a state along expressly religious lines, as such a state would unduly conflate the human goods we are called on to achieve here below with our ordination to eternal life above. Moreover, a state of this sort would invariably



You can see where Maritain’s argument is heading. It aims to show how religious motivations and religious reasoning, including imperatives drawn from sacred texts, can be harnessed to support the project of pluralistic democracy.

require of its members a common religious creed, thereby placing “in a position of inferiority and political disadvantage those who are strangers to the faith that animates it.” To “inject into political society a special or partial common good, the temporal common good of the faithful of one’s religion, even though it were the true religion, [and to] claim for them a privileged position in the State, would be to inject into political society a divisive principle, and, to that extent, to jeopardize the temporal common good.”¹⁶ It was to preclude outcomes of this kind that the philosophers of the Enlightenment had opted for secularism.

Maritain’s solution was twofold. First, there was his idea that Gospel truths should be “refracted” into temporal sphere where they allow us to identify certain fundamental natural goods – value of the human person qua person, freedom of conscience, the rights that follow from that personhood and freedom, etc.¹⁷ – that would be neglected otherwise. His employment of the optical term “refraction”¹⁸ is intended to convey how these truths are taken out of their own “supernatural” sphere of direct applicability, in order that the “natural” implications for our civic and political life can be perceived.

Second, there was his related claim that these temporal “refractions” of Gospel truths are knowable, albeit less perfectly perhaps, within other religious traditions, thereby grounding what he termed a shared “civic (or “secular” faith).”¹⁹ The idea was that individuals “possessing quite different metaphysical or religious outlooks, can converge, not by virtue of any identity of doctrine, but by virtue of an analogical similitude in practical principles, toward the same practical conclusions, and can share in the same secular faith...”²⁰ This presupposes a regular process of inter-faith dialogue on social and political issues among members of the shared polity. Without such dialogue there is no possibility that the diverse interests can be identified and then aligned.

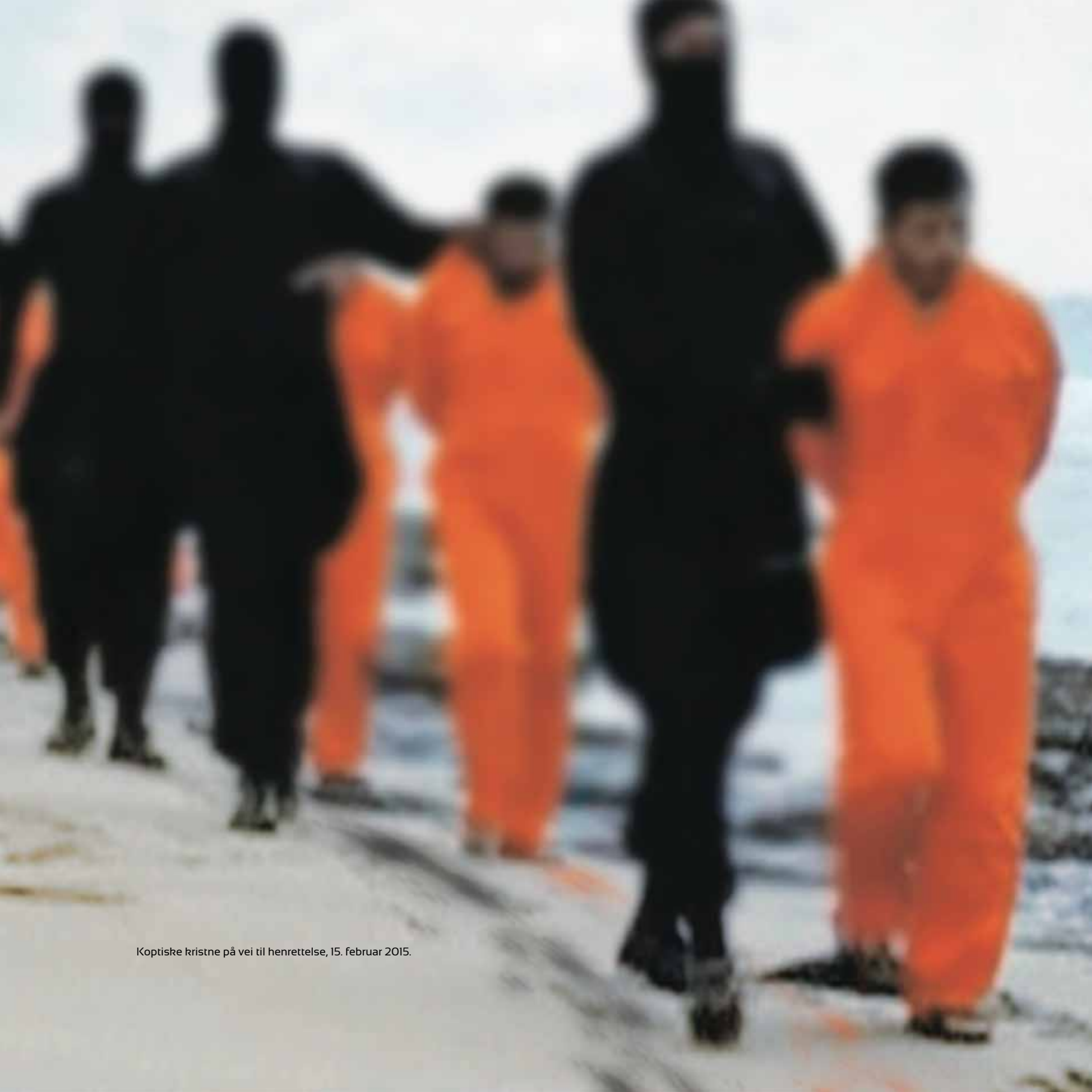
You can see where Maritain’s argument is heading. It aims to show how religious motivations and religious

reasoning, including imperatives drawn from sacred texts, can be harnessed to support the project of pluralistic democracy. One might not agree with every step in his account, but I think that the elements he brings to the discussion, and the overall thrust of his argumentation, is as needed today as much as it was in the post-war period. It may be even more needed today, especially in settings where secularism is viewed with suspicion and appeals to “illiberalism” are increasing.

Gregory M. Reichberg er professor ved PRIO (Peace Research Institute Oslo) og professor II ved Universitetet i Oslo, avdeling for statsvitenskap. I 2021 ble han utnevnt som medlem av Den hellige stols dikasteri for menneskenes helhetlige utvikling.

Endnotes

- 1 On the political engagements of the young Maritain, see Florian Michel, “Jacques Maritain Engagé in Social Questions: The Early Years between Revolution and Democratic Socialism,” in Joshua Schulz, ed., *Engaging the Times: The Witness of Thomism* (Washington, D.C. American Maritain Association, 2017), pp. 55–73. A year before his death, Maritain wrote that “I was an ardent socialist from the first years of my adolescence, and I had for Jaurès not only enthusiastic admiration, but also... sentiments of gratitude and affection....” (cited by Michel, *ibid.*, p. 56).
- 2 Reproduced in Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Complètes* (Fribourg, Switzerland: Éditions Universitaires, 1982–2007), vol. III, pp. 917–933. Henceforth I will cite from this edition of Maritain’s works. Even though these works were written in French (apart from *Man and the State*), in each case I will cite the corresponding English titles.
- 3 Proposition 80 in the Allocution “Jamdudum cernimus,” March 18, 1861 (<https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>).
- 4 The encyclical *Libertas praestantissimum* (1888).
- 5 *Oeuvres Complètes*, vol. III, p. 920.
- 6 Liberty in this positive sense was the principal theme of Maritain’s *Freedom in the Modern World* (1933); its original French title was *Du régime temporal et de la liberté*.
- 7 In another appendix of *Primacy of the Spiritual* (“On three senses of the word ‘democracy’”) Maritain contrasted “political democracy,” namely democracy as a legitimate mode of governance, from “democratism” or the “myth of democracy,” which represents a fusion of democracy and liberal ideology (*Oeuvres Complètes*, vol. III, pp. 914–916).
- 8 *Oeuvres Complètes*, vol. III, pp. 928, footnote 10
- 9 The Cambridge *French-English Dictionary* gives for primary meaning of “liberalism” the position of those who are opposed to state intervention in the economic sphere. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/french-english/liberalisme>.
- 10 See Appendix 1, “Person and Property” in *Freedom and the Modern World*, *Oeuvres Complètes* vol. V, pp. 487–507. A few months before his death in April 1973 Maritain penned a short piece (based on a talk given to the Little Brothers of Jesus) entitled “A Society Without Money,” *Oeuvres Complètes* vol. XVI, pp. 1138–1152.
- 11 Some of what follows below is taken from my paper “Inclusive Citizenship amid Religious and Cultural Diversity,” in *Towards a Participatory Society: New Roads to Social and Cultural Integration*, P. Donati, ed. (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2017), pp. 303–317; especially pp. 311–17.
- 12 *Revue des Sciences Religieuses* 12.3 (1932): 329–354.
- 13 *Ibid.*, p. 343.
- 14 *Ibid.*, p. 346.
- 15 *Ibid.*, p. 347.
- 16 “Religion and Peace”, address delivered by Maritain at the Boston University Institute on Post-War Problems, March 12, 1944; reproduced in *Oeuvres Complètes*, vol. VIII, pp. 936–957, at. p. 948.
- 17 See *Christianity and Democracy*, in *Oeuvres Complètes*, vol. XII, the chapter entitled “Inspiration évangélique et conscience profane” (pp. 725–734) for a list of these goods.
- 18 See *Integral Humanism*, in *Oeuvres Complètes*, vol. VI, p. 528, p. 528, “*Une réfraction des vérités évangéliques dans le temporal.*”
- 19 *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), p. 111.
- 20 *Ibid.*



Koptiske kristne på vei til henrettelse, 15. februar 2015.

Johannes Morken

Det IS ikkje forstod

(– og det vi ikkje fattar)

Kan ein dramatisk video om 21 oransjekledd koptiske martyrar på ei libysk strand utfordra oss norske kristne til ei mindre slapp tru?

STE Ein svært nøye regissert video frå ei strand i Libya i februar 2015 skremde oss. I oransje kjeledressar vart 20 koptiske immigrantarbeidarar frå Egypt og ein frå Ghana førte over ei strand ved byen Sirte. Ved sida av kvar av dei 21 gjekk ein maskert og svartkledd bøddel. Alt var nøye innstudert. Dei gjekk i takt, og tydelegvis på innstudert ordre knela dei 21 framfor bødlane, med havet vakert bølgjande i bakgrunnen. IS publiserte videoen – som ein skrekkens bodskap til «krossens nasjon».

På YouTube vil du finna ein video som sluttar med at bøddelsjefen talar og viser den trugande dolken. Ein lengre versjon sluttar med at bødlane dyttar dei 21 med andleta ned i sanden, dreg hovuda opp og plasserer knivane på kvar sin strupe.

Mange i vest stoppa uansett der. Meir orka vi ikkje.

Dei som laga den opphævelege, fullstendige versjonen, tok også ein pause her. Den publiserte videoen viser ikkje det som skjedde akkurat då bødlane drog knivane, Det kan godt vera at bødlane streva med å få knivane

gjennom brusk og nakke. Det ville dei ikkje visa, dette skulle vera eit velregissert, blodig og skremmande oppgjær med islams fiendar.

Etter pauseklippet viser videoen at bødlane, med blodige knivar i hendene, har plassert dei avskorne hovuda på ryggen til lika.

Standhaftig ro

I Egypt fekk alle med seg heile dramaet. Dei ville sjå heile videoen. Dei fekk med seg at ingen av dei 21 skreik då bødlane drog kniven. Dei 21 gjekk derimot i døden med ei ufatteleg, standhaftig ro, med fred i andleta. Eit lite virvar av stemmer kunne høyrast: «Herre Jesus!»

Jesus-ropa gjorde eit uutsletteleg inntrykk. Dei 21 vart erklærte som martyrar i Den koptisk-ortodokse kyrkja. Etter at lika vart funne i Libya i oktober 2017, vart det som var att av dei 21, henta heim til graver i Egypt.

Dei 21 kunne med leppene ha fornekta trua og reist trygt heim til familieane sine i fattige landsbyar i Egypt (og Ghana). Vi ville forstått dei. Trass alt var dei unge mennene i Libya for å skaffa familieane pengar så dei kunne overleva. Så gjekk dei 21 i staden friviljug i døden med fredelege andlet og standhaftig tru. For oss er dette ikkje til å fatta.

Den tyske juristen og forfattaren Martin Mosebach sette seg derimot føre å prøva å fatta. Han reiste nokre månader etterpå gjennom Egypt. Han reiste til Øvre Egypt (sør i Egypt), der dei unge mennene kom frå, ikkje minst landsbyen El-Or, der mange av dei hadde vakse opp og budde. Han fekk møta familieane til dei som budde i El-Or.

Mosebach vedgår at han burde vore meir journalist og stilt fleire spørsmål. Samstundes er det ikkje ei sminke forteljing av landsbyane i Øvre Egypt han leverer. Dei gamle, vakre landsbyane med hus av leire og dører forma som portalar, er borte. I eit land utan reguleringsplanar er den gamle bygningsmassen svært mange stader forsvunnen og erstatta av skeiv betong og armeringsjern som stikk ut av taka, klara for at det kanskje kjem ein ny etasje. Kanalar og smug er fulle av søppel. Mosebach spør i boka korleis folk som held så fast på den trua dei har fått overlevert, så uhemma vil øydeleggja miljøet der dei bur og skaffar seg familie.

Mosebach fekk møta familieane til dei drepne. Men husa der dei budde, fekk han ikkje sjå. Dei fanst ikkje lenger. Familieane til dei drepne hadde vore blant dei aller fattigaste i El-Or, dei hadde framleis budd i gamle hus av teglstein, ikkje i nye av betong, med kjøleskåp.

Den egyptiske regjeringa gjorde ingenting medan dei 21 sat i IS-fangenskap i Libya. Men general og president al-Sisi handla resolutt då den nøyte regisserte videoen av drapa gjekk verda over. Husa til dei drepne i El-Or, alle som nær som eitt, vart jamna med jorda og erstatta

av nye. Det dei unge mennene hadde måtta streva og slite for i årevis under farlege kår i Libya, nye heimar, vart effektivt ordna av staten etter at dei 21 på bestialsk vis var tekne av dage med heile verda som tilskodarar.

I enden av gata der martyrane frå El-Or budde, har al-Sisi dessutan bygt ei diger martyrkyrkje til minne om dei drepne. Martyriet snudde opp ned på alt.

Smerte, men ikkje sorg

Vi i Stefanusalliansen kjenner landsbyen El-Or gjennom vår partnar Mama Maggie og organisasjonen Stefanusbarna, som driv hjelpearbeid for barn og unge mange stader i Egypt. Fem av dei 21 fekk i barne- og ungdomstida si fellesskap og hjelp hos Stefanusbarna i El-Or. Vi les difor forteljingane i boka til Mosebach med ekstra interesse, også fordi Mama Maggie har bygd barnehage i landsbyen for barn av martyrane og andre.

To av martyrane frå El-Or, Samuel og Bishoy, var brør. Båe hadde fått tilnamnet Estafanos til ære for Stefanus, som blei

den første kristne martyren.

Dei som reiste, visste at det var farleg å dra til Libya, eit land kasta ut i kaos etter «den arabiske våren» og Gadaffis død. Det fanst ikkje politi til å verna gjestearbeidarane. Men familieane til dei unge mennene trengte pengar. Og kven ville vel bry seg med ein fattig flokk frå Øvre Egypt?

No sat familieane tilbake. Dei hadde kjent smerte og felt tårer, men likevel sat dei ikkje i mørke. For i El-Or kom Mosebach ikkje inn i hus fulle av botnlaus sorg og kondolansar. I alle opphaldsrom var det derimot hengt opp bilete av den myrda – med krone og kvite diakonklede. Det er, som Mosebach noterer, ein konge som har gått ut frå familien, «som en gang kong David fra gjeterhytten».



Dei 21 kunne med leppene ha fornekta trua og reist trygt heim til familieane sine i fattige landsbyar i Egypt (og Ghana). Vi ville forstått dei.

Soknepresten i landsbyen El-Or måtte vedgå at han aldri hadde trudd at desse vanlege, normale unge mennene nokon gong ville bli helgenar. Familiane fortalde gode historier om dei drepne, om kor rettskafne, fredelege og venlege dei var – og om reine mirakel som hadde skjedd etter at dei var døde. Difor ville ikkje familiane minnast sorg og smerte eller angsten medan dei unge mennene sat i fangenskap. Alle ønskte derimot å fortelja at halshogginga av søner, brør og ektemann ikkje hadde styrta familien ut i ulukke. Dei var førebudde på det verste i ventetida. Men videoen som IS publiserte for å skapa redsle, gav derimot familiane visse og ny tillit: «Nå har vi en hellig martyr i himmelen: La oss glede oss – ingenting kan skade oss mer.»

Det var ikkje fanatisme, men fred og enkel visse også hos dei etterletne.

Då Mosebacht bad metropolitten i Samalut, bispedømmet der El-Or ligg, om hjelp for å finna familiane, spurte kyrkjeleiaren kvifor Mosebacht ville møte familiane, han meinte at alle var like: Overalt i heimane til dei drepne og i heile Øvre Egypt ville Mosebacht, ifølgje den koptiske kyrkjeleiaren, finna den same sterke trua og den same beredskapen til martyriet.

«Dette er ikke en vestlig kirke i et vestlig samfunn. Vi er martyrenes kirke.»

Metropolitten hadde også denne observasjonen: Hadde mordarane som laga videoen, visst kva effekt den ville ha på Den koptiske kyrkja, ville dei aldri i verda ha laga den.

«Langt fra å virke avskrekkende, gir den oss mot.»

Det forstod IS ikkje. Dei var ikkje dei første til ikkje å forstå effekten av tortur og drap.

Med kross på armen

Så stolte av trua er koptiske kristne at dei har lange tradisjonar med å tatovera små krossar på innsida av handledda eller mellom tommelen og peikefingeren. Gjennom mange hundreår har denne skikken gjort trua

deira synleg også for omverda. Tatoveringa viser kor stolte dei er av å høyra til det største kyrkjesamfunnet i Midtausten.

Samstundes kan tatoveringa gjera koptarar utsette for dagleg diskriminering. Eller verre enn det, slik vi ser det: Dei kunne utsetja seg for livsfare.

Dei 20 unge mennene frå Egypt blei avslørte nettopp av dei tatoverte krossane sine. Difor må vi stogga opp med krossen og symbolikken i dette 2000 år gamle besti-alske tortur- og drapsinstrumentet.

For romarane for 2000 år sidan var ein krossfesta mann ein reklameplakat for romersk makt over dei audmjuka. Slavar og rebellar, dei lågaste av dei låge, vart, som den engelske historikaren Tom Holland seier det i «Magasinet Stefanus», krossfesta ikkje berre fordi det var ein grufull smerte som varte i timevis, men også fordi lidinga var offentleg. «Folk kunne håna den krossfesta medan fuglar flokka seg om krossen», seier Holland.

Medan krossen i vest ofte er eit dyrt smykke, med uklar og grunn symbolikk hos mange som ber det, er krossen mange stader framleis det symbolet det var i romersk statsterror: I Irak krossfesta IS kristne og ikkje minst jesidiar med den same besti-alske viljen til å påføra andre smerte som det romarane hadde på tida då Jesus vart hengt på ein kross.

På stranda i Libya fekk unge menn som stolt bar krossen som teikn på tru, halsen skoren tvert av – av IS-krigarar. Slik romarane gjorde krossfesting til ei så offentleg hending som dei kunne, brukte IS i Libya internett. Dei ville spreia skrekk i «krossens nasjon», langt utover kalifatets og terrorens grenser.

Men for 2000 år sidan forstod ikkje romarane at Jesu død snudde kross-symbolikken mot den brutale makta. I påskebodskapen symboliserer krossen den jordisk makteslause sin triumf over det brutale maktapparatet som dømde han.

2000 år seinare forstod IS ikkje at deira eigen besti-alske, innstuderte vald på stranda ved Sirte ikkje hadde den effekten dei ville at drapa i videoen skulle ha: Drapa

styrkte vedkjenninga av namnet Jesus for millionar av kristne i Egypt.

Samling, ikkje splitting

I februar i 2015 sende IS også ei helsing til Roma. I videoen formidla boddelsjefen sin «bodskap til krossens nasjon», før dei 21 fekk halsen skoren av. Han peika mot publikum med ein dolk og erklærte: «Vi står her, sør for Roma.»

Roma vart her brukt som referanse til det kristne Vesten, eller alt og alle som yter islam motstand. Men greie på kyrkjhistorie hadde boddelsjefen ikkje. Den koptiske kyrkja har, heilt til våre dagar, avvist pave-kyrkja (Roma).

Fram til for nesten 50 år sidan var det 1500 år utan offisielle relasjonar mellom Den koptiske og Den katolske kyrkja. Kyrkjene har dei siste tiåra lagt bort 1500 år med strid om omgrep knytt til Jesu Kristi natur. Sjølv om dei koptiske kristne framleis ikkje vil underleggja seg kyrkje-styre frå Roma, vert banda tettare. Martyriet på stranda i Libya er med på å styrkja venskapen mellom kyrkjene.

Mosebach fortel i boka om eit møte med ein tysk kardinal like etter halshogginga i Libya. Mosebach spurte kardinalen om kvifor Den katolske kyrkja ikkje feira og æra vitnesbyrdet til dei 21. Kardinalen svarte, slik han er sitert i boka til Mosebach: «Men de er jo koptere.»

Mosebach skriv at han oppfatta dette som arroganse frå den latinske kyrkja. Men pave Frans har snudd dette. På årsdagen fire år etter drapa på stranda i Libya, den 15. februar i 2021, helsa paven dei 21 som han då kalla «alle kristnes heilage». Han sa også:

Eg takkar Gud vår Far fordi han gav oss desse modige brørne. Eg takkar Den heilag ande for-

di han gav dei styrke og konsistens til å vedkjenna Jesus Kristus til det punkt at dei (måtte) utgyta blod.

I mai 2021 skreiv pave Frans at blodet til dei 21 «vil bera rik frukt for kristen einskap». Den venskapen som den koptiske ortodokse patriarken Tawadros II og den romerske pave Frans no set ord på, forklarar dei ut frå «martyriet som sameinar oss og oppmodar oss på vegen til fred og forsoning». Dette står i sterk kontrast til IS sitt mål om å splitta, øydeleggja og skremma.

Dei siste tiåra har islamistar spreidd ein martyртеologi frå Midtausten: Islamistane trur og proklamerer at dei sjølv blir martyrar ved å drepa «vantru», nokre av dei ved å ta sine egne liv i sjølv mordterror.

I skarp kontrast står dei drepne på stranda i Libya: Til «Magasinet Stefanus» seier professor Christof Sauer:



Soknepresten i landsbyen El-Or måtte vedgå at han aldri hadde trudd at desse vanlege, normale unge mennene nokon gong ville bli helgenar.

Den koptiske kyrkja erklærer som martyrar uskuldige som vert drepne på grunn av trua si. Ingen gjer seg sjølv til

martyr, det er den kristne fellesskapen som i ettertid erklærer menneske som martyrar.

Martyrium, ikkje misjon

Den åndelege splittinga mellom Den koptiske kyrkja og kyrkja i Roma hadde, påpeikar Mosebach, som tragisk konsekvens at koptarane vart svikta av Vesten. Åleine måtte kristne i Egypt bera undertrykkinga under islamsk herredøme frå midten av 600-talet. Denne byrda ber koptarane framleis. Forholdet til den muslimske og arabiske majoriteten i Egypt har veksla, men aldri vore godt. Martyртеologien deira må vi lesa i det lyset. Kyrkja har overlevd og vakse under press og undertrykking. Den koptiske biskopen Anba Juanis (1923–1987) sa om Egypt:

Utan å overdriva (...) er den kristne trua blitt spreidd mykje meir på grunn av martyriet til dei heilage enn på grunn av misjonæranne si forkynning.

Mosebach skriv at koptarane si einsame vandring gjennom historia i dag er ei gåve til alle kristne. I sitt avsondra tilvære har dei teke vare på ei rein utgåve av den tidlege kristendommen. Den som ikkje kjenner Den koptiske kyrkja, kan ikkje kjenna den tidlege kristendommen, skriv Mosebach: «I sin isolasjon lever kopterne i Øvre Egypt som om hendelsene i den unge kirken fant sted i går.»

Dette hjelper dei til å ta vare på den enkle kjernen i den kristne budskapet. I byrjinga var det ei berre 15 år gamal jente med eit lite spebarn på armen. Ho sat sidelengs på eit esel som dansa av garde på støvete vegar nettopp i Egypt. Eselet var leia av migrantarbeidaren Josef. Med desse tre starta ein verdsrevolusjon som sjølv ikkje den djervaste filosofen blant dei samtidige kunne førestilla seg, skriv Mosebach.

Gåva frå Egypt

Dei koptiske kristne les dei bibelske forteljingane om Egypt på ein annan måte enn mange av oss. Vi har kanskje eit negativt prega bilete av landet, vi hugsar Israelsfolket og slaveriet i Egypt og flukta frå ein trugande farao.

Dei koptiske kristne legg for sin del stor vekt på forteljinga om den heilage familien som kom til Egypt og reiste gjennom landet. At Jesusbarnet var i Egypt «har nærret kopternes fantasi og gitt dem følelsen av en unik familiær nærhet til Frelserens liv», skriv Mosebach. Kanskje var det i Egypt han tok dei første stega sine, kanskje bada han i egyptisk vatn og åt egyptisk brød. Dei koptiske kristne forstod verkeleg kva det tydde at Gud blei inkarnert som eit lite barn.

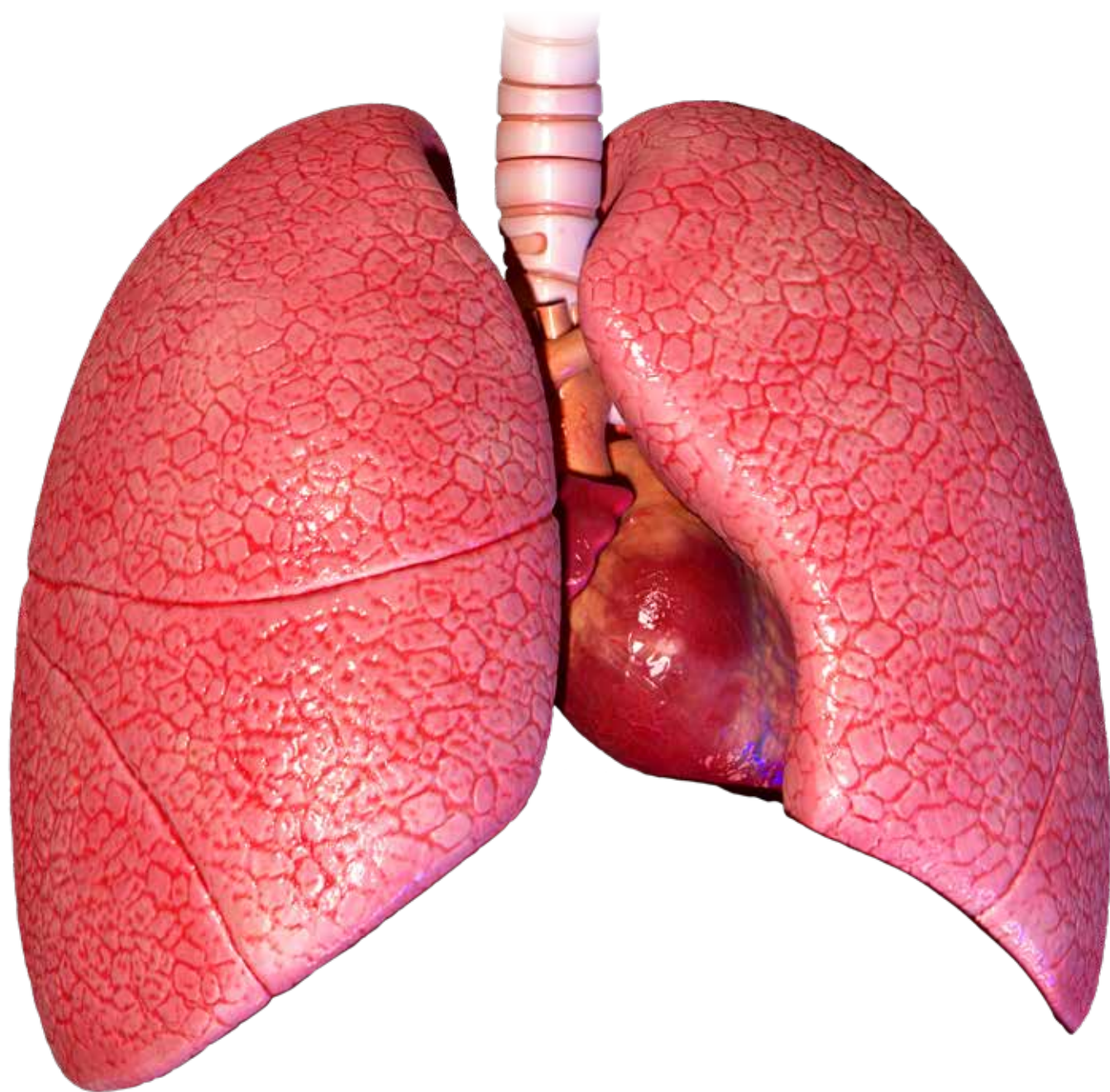
Samstundes som egyptiske kristne – ortodokse, katolske og protestantiske – treng vår støtte, har den koptiske kyrkja ei gåve vi må ta imot. Vi kan lære av dei og lata oss inspirera til ei langt mindre slapp tru. Vi skal vakta oss for altfor enkle forteljingar. Også i Egypt er det kristne som ikkje klarar det dei 21 gjorde, og som treng djup sjelesorg – vi klandrar dei ikkje, også fordi vi kjenner Peters historie.

Vi i vår vestlege del av verda klarar uansett ikkje å bera den krossen som dei koptiske kristne har bore i halvtanna årtusen. Vi klarar heller ikkje å fatta at dei 21 gav sitt liv i standhaftig tru, og at familiane deira ikkje grev seg ned i botnlaus sorg.

Men vi må lytta til den koptiske ortodokse biskop Thomas, ein annan viktig partner for Stefanusalliansen i Egypt. Han har bispedømet sitt i Øvre Egypt, altså i sør. Retreat- og utdanningsstaden Anafora, som er blitt eit viktig kraftsentrum, har han derimot bygt opp nord for Kairo fordi islamistar angreip forsøk på å byggja Anafora i bispedømet i sør.

Helsinga og utfordringa frå biskop Thomas til oss er: «Hjelp oss å bera krossen.»

Johannes Morken er redaktør og senior medie-rådgjevar i Stefanusalliansen. Stefanusalliansen, som blei stifta i 1967 med namnet «Misjon bak Jernteppet», er ein misjons- og menneskerettsorganisasjon med særskilt fokus på trusfridom, og har partnerar i meir enn 20 land.



Pusten, leira

Av Paul Murray OP

Ukjenneleg
for alle
andre enn deg, med dine
vakne augo

med din uthaldande
hjørleik og kunst,
er vi det mysterium vi er,
denne faktiske blandinga

av pust
og leire som vi alle
er laga av
eller laga ut frå.

Våre liv, vår
hjørleik, skal døy,
ja, men vi er
alle

laga i ditt
bilete. Kjøtet vårt,
leira vår, forma
i det usette

biletet av det
evige Ordet, i den
drøymde likskapen
med Sonen

som ville bli
kjøt. Vi er alle
forma i det biletet.
Vår ande,

pusten
i sjelene våre og i
lungene våre, er lik Guds
pust.

Gjendikta av Knut Ødegård
Frå *Sei oss, diktar* (St. Olav forlag 2022)



Den norske kirkes syn på livet etter døden? [...] Det var så mye mumling der nå, så mange unnvikelser at det var umulig å vite hva de faktisk trodde. Alt løste seg opp i en slags tåke av velmenthet.

Karl Ove Knausgård
Morgenstjernen
Forlaget Oktober 2020



Trubadur. Initial fra Il trovatore Perdigon (1300 årh.), FR 854, folio 49r.
Foto: Falt i det fri.

Kunst og kultur



Charles Pierre Péguy

«Jeg kjenner intet så vakkert i hele verden»



Utdraget nedenfor gir et lite glimt av den franske forfatteren Charles Péguy (1873–1914) poesi i *Le Mystère des Saints Innocents* (1912) – i norsk gjendiktning ved Hans Aaraas. Péguy's bok er i seg selv en gjendiktning av Bibelens poesi og dens visjon av den konkrete virkelighetens guddommelige design. Aaraas formulerer det slik i sitt forord: «Han hadde en enestående evne til å overskride fenomenenes realitet og trenge like inn til sjelen.» Intensiteten i Péguy's forfatterskap gjort at han ofte sammenlignes med to andre moderne kristne tenkere: Kierkegaard og Dostojevskij. I likhet med den russiske forfatterens verk gir Péguy's diktning oss et bilde av menneskets storhet – uten å glemme dets dype *misère*. Man kan også gjenkjenne det eksistensielle drivet fra Kierkegaard penn, selv om Péguy har et lysere og lettere blikk på verden enn den danske filosofen – et blikk for estetikkens selvoverskridende verdi. I tekstutdraget nedenfor skisseres blant annet forbindelsene i det hverdagslige mellom letthet og nåde, selvforglemmelse og skjønnhet.

Jeg kjenner intet så vakkert i hele verden, sier Gud,
Som et lite rundkinnet barn, riktig en skøyer,
Sky som en engel
Som sier gang på gang goddag og om og om igjen god natt
Med lek og latter.
En gang er ikke nok for dem. Langt ifra. Der er ingen fare
for det.
De må absolutt si goddag og god natt, og de får
aldri nok.
Det er fordi at for dem er tyvende gang som den første. De
teller som jeg selv gjør,
Slik jeg teller timene.
Og det er derfor hele evigheten og hele tiden
Er (som) et øyeblikk i min hule hånd.

Intet er vakker som barnet som sovner
mens det ber sin aftenbønn.
Jeg sier dere, intet er så vakker i verden.
Jeg har aldri sett noe så vakker i verden.
Og likevel har jeg sett mange vakre ting i verden.
Og jeg vet hva jeg snakker om. Min skaperevne er breddfull av
Skjønnhet
mitt skaperverk strømmer over av underverker.
Det er så fullt av dem at man ikke vet hvor man skal gjøre av
dem.
Jeg har sett millioner på millioner av stjerner rulle under
mine føtter som havets sand.
Jeg har sett dager hete som flammer.
Sommerdager i juni, juli, august
Jeg har sett vinterkvelder ligge som en kappe
Jeg har sett sommerkvelder rolige og milde som varmt regn fra
paradiset
overdrysset med stjerner.
Jeg har sett åsrygger langs Le Meuse og kirker som er
mine egne hus.
Og Paris, Reims og Rouen og katedraler som er mine egne
palasser.
Og mine egne slott
Så vakre at jeg vil oppbevare dem i himmelen.
Jeg har sett rikets hovedsteder og Rom som er hovedstaden i
kristenheten
Jeg har hørt messen sunget og det jublende vesper
Og jeg har sett Frankrikes sletter og bølgende høydetrak
Som er det vakreste av alt..
Jeg har sett havets dyp og skogdypet og dypet i menneskenes
hjerter.
Jeg har sett hjerter fortæres av kjærlighet
Livet gjennom.
Fortært av nestekjærlighet
som av brennende flammer.

Jeg har sett martyrer glødende av tro
Sitte som en klippe under tortur på trehesten og
Under jerntennene
(Som en soldat der holder stand helt alene livet ut)
Med troen
På sin general som (tilsynelatende) er fraværende.
Jeg har sett martyrer brenne som fakler
Og dermed forberede seg til de eviggrønne palmer.
Og jeg har sett blod presset frem som perler under jernkloen
og skinte som diamanter.
Og jeg har sett tårer av kjærlighet perle frem
Og som skal skinne lenger enn himmelens stjerner.
Og jeg har sett blikk i bønn, medlidende blikk
henrevet av nestekjærlighet,
Og som skal skinne evig natt etter natt.
Og jeg så hele livsløp fra fødselen til døden,
fra dåpen til den siste nattverd.
Rulle seg opp som et vakkert ullnøste.
Men jeg forsikrer dere, sier Gud, jeg vet intet så vakkert i
hele verden
Som et lite barn som sovner mens det ber sin aftenbønn
Under sin verneengels vinge,
Og som ler til englene idet det sovner.
Og som alt går surr i det hele og ikke skjønner mer.
Og som blander ordene i Fader Vår i hytt og vær med ordene i
Hill deg Maria,
Mens et slør allerede senker seg over øynene hans
Nattens slør på hans blikk og hans stemme.
Jeg har sett de største helgener, sier Gud. Og jeg
sier dere:
Jeg har aldri sett noe så morsomt, og derfor kjenner jeg heller
ikke
noe så vakkert i hele verden
Som dette barnet som sovner mens det ber sin aftenbønn.
(Som det lille vesenet som sovner inn av tillit.)
Og som blander sitt Fader Vår med Hill deg Maria.

Intet er så vakkert, og det er til og med et punkt
Hvor den Hellige Jomfru er enig med meg
Om dette.
Og jeg kan godt si at det er det eneste vi har samme mening
om.
For vanligvis mener vi ikke det samme,
For hun er for barmhjertighet
Og jeg for mitt vedkommende må nødvendigvis være for
rettferdigheten.

Fra De uskyldige barns mysterium
Oversatt av Hans Aaraas
Solum 1997

Charles Pierre Péguy (1873–1914) var fransk poet, essayist og redaktør. Etter flere år som agnostiker ble han i 1908 troende katolik, noe som fra da av preket hans verker. Langdiktet *Le Mystère des Saints Innocents* er skrevet i 1912 og er formet som en dialog mellom nonnen Madame Gervaise og Jeanne d'Arc.



Og som du vet, har menneskene alltid hatt en forståelseshorisont, og det som er utenfor, hadde en gang et navn: Gud. Og Gud tror vi ikke på. Gjør vi vel?

Karl Ove Knausgård
Ulvene fra evighetens skog
Forlaget Oktober 2021



Das Kreuz im Gebirge (1807) av Caspar David Friedrich. | Wikimedia – fait i det fri

Kunsten som vei til det religiøse

Et blikk på romantikernes religionsoppfatning

Caspar David Friedrich¹ har malt et stillfarent bilde som gir betrakteren en støkk når det går opp for en hva bildet faktisk forestiller. Det er en granskog, men på en liten kolle over trærne henger Kristus på korset. At han er plassert her, midt i ødemarken, gir bildet en dobbeltbunn. På den ene siden knyttes naturen til det guddommelige på en konkret måte, men på den annen side innebærer det et stort spørsmålstegn. For hvis han henger her, midt i skogen, er han da ikke glemt av menneskeheten? Har dette offeret vært forgjeves? Fordelen med et maleri er den symbolladede billedbruken, som ikke behøver å være like eksplisitt som i språket. Der må det poengteres og stadfestes; i maleriet er det nok med antydningen. Ingen kommentar er påkrevet, bildet er sin egen kommentar.

STE Religion er menneskets forsøk på å forbinde seg med det guddommelige. For romantikerne ble religionen både et prosjekt mange delte, og en definitiv skillevei. I den grad romantikerne kan sies å danne en skole, er det her også splittelsen oppstår som skiller dem i forskjellige leire, fra tilhengere av kristendommens etablerte og mindre etablerte fløyer til agnostikere og fritenkere. Noe som kompliserer bildet ytterligere, er at mange romantikere under påtrykk av historiske prosesser og hendelser i sin egen biografi kom til å skifte side underveis. Og det følger ikke alltid et opplagt mønster. Et eksempel er Friedrich Schlegel,² som begynte nærmest som agnostiker, men endte som katolikk. Flere av de tyske romantikerne fulgte hans eksempel, og det til tross for at den tyske romantikkens religiøse forutsetning var protestantismen.

Det store religiøse prosjekt i Tyskland på slutten av 1400-tallet som, anført av Martin Luther, brøt med moderkirken i Roma, skapte et politisk og religiøst klima

som på mange måter var en forutsetning for brødrene Schlegels filosofiske og litterære nytenkning. Særlig en legmannsbevegelse som pietismen, som kom som en reaksjon på lutherdommen når den stivnet til dogmatikk, viste vei til individualismen, som hele den tyske *Frühromantik* var et litterært og filosofisk uttrykk for. For unge Wilhelm Wackenroder,³ som var en from protestant, blir kunsten en vei inn til det religiøse, samtidig som det religiøse menneskeliggjøres. Han skriver om Peterskirken i Roma:

Hvor lykkelig er det forgjengelige menneske at det oppnår å skape uforgjengelighet! Hvor lykkelig er den svake og uhellige at han kan føde opphøyet hellighet, som han selv kneler ned foran.⁴

Wackenroder skjelner mellom to hellige språk: naturens og kunstens. Mens naturens språk for Wackenroder er Guds eget språk, er kunstens menneskets. For «Gud betrakter naturen slik menneskene betrakter et kunstverk».⁵

Friedrich Schleiermacher⁶ ser to slags hendelser utspille seg i naturen: de naturlige hendelser som krever vitenskapelig forklaring, og de mirakuløse hendelser som krever religiøs forklaring. Men alle hendelser kan innebære så vel vitenskapelige som religiøse forklaringer:

Hvert mirakel er bare det religiøse navn på en hendelse. Selv de mest naturlige og vanlige er mirakler i den forstand at de kan tolkes ut fra et religiøst perspektiv. For meg er nemlig alt mirakuløst.⁷

For Schleiermacher er det det hele mennesket som streber etter det uendelige, det vil si mennesket med intellekt og begjær, kjød og ånd. Og mennesket oppnår religiøs forløsning når universet oppfattes ved hjelp av intuisjonen.

Guddommelig inspirasjon

Dikternes og kunstnerens syn på inspirasjon har vist store variasjoner gjennom tidene. I oldtiden var det ingen problemer med å forestille seg guddommelig inspirasjon, slik profetene skal ha nedtegnet Den hellige skrift etter Guds eget diktat. Sokrates sier til rapsoden Ion i Platons dialog at poetene komponerer sine skjønne dikt ikke ved egen dyktighet, men fordi de er inspirerte eller besatt. Gud er selv den som taler, og gjennom poetene samtaler han med oss. I kristen middelalder kunne den hedenske inspirasjonen erstattes av kristne mysterier, men i religionsstridighetenes tid på 1600-tallet ble en slik «entusiasme» oppfattet som farlig og suspekt, ettersom den kunne gi inntrykk av at den inspirerte mente å ha direkte adgang til det guddommelige uten å gå

veien om kirken. Etter hvert ble ytre visitanter erstattet med indre mentale krefter. Klassisistene regnet nok også med en slags inspirasjon, men det var noe som eventuelt kom i tillegg, som et pluss, ikke noe som var nødvendig for den kunstneriske ytelse.

Hundre og femti år senere skriver sir Walter Scott:⁸

Ingen som ikke har forsøkt seg på poesi, vet i hvor stor grad den er avhengig av stemningen eller innskytelsen ... å skrive gode vers er avhengig av noe annet enn forfatterens vilje. Noen ganger synes jeg fingrene mine beveger seg av seg selv, uavhengig av hodet.⁹

En venn som så John Keats i arbeid, skriver om poetens forhold til inspirasjonen:

Den slo ham med forbauselse og virket nesten som tilstedeværelsen av en annen person ... det lot til å komme til tilfeldig som ved et trylleslag, som om det var noe som ble gitt ham.¹⁰

Med poesien som utgangspunkt definerte den unge litteraten Friedrich Schlegel i 1798 hva han la i begrepet romantikk. Romantikken er, skrev han, «progressiv universalpoesi».¹¹ For Schlegel var romantisk diktning en forening av det klassiske og det moderne; ja, genreoverskridelser, hevdet han, var nettopp romantikkens program. Det var en uting å inndele åndslivet i båser, for overgangene var flytende, det gir ingen mening å skille mellom poesi og prosa, mellom diktning og fakta, mellom religion og filosofi, ja til og med mellom kunst og vitenskap. Ifølge Friedrich Schlegels syn visker også romantisk tankegang ut skillene mellom det folkelige og det eksklusive, mellom det åndelige og det materielle, mellom åndsliv og forskning. Ikke alle romantikere har vært enig med ham, men han satte en standard for hva det romantiske i utgangspunktet historisk sett kom

til å representere, stadige grenseoverskridelser, stadig utvikling.

For William Blake¹² var kunsten bare meningsfull hvis den var et nedslag av åndelige krefter. «Den mann som ikke har gjort reisen til himmelen, er ingen kunstner!» skrev han. Kunsten for Blake var Himmelporten.¹³ Kunst for Blake er også fellesnevneren for den menneskelige virksomhet. «En kunstner, en musiker, en dikter, arkitekt, den mann eller kvinne som ikke er en av disse er ingen kristen», skrev han. Det er gjennom det kreative sinn verden kan fornyes og tas i besittelse, det er i skapelsesprosessen vi fullt ut blir mennesker. Verden trenger å skapes på nytt og på nytt. I sin visjonære diktning beskriver han Kunstens by Golgonooza som en strålende by som alltid er i forfall og alltid under oppførelse. Det er menneskenes sinn og gjerninger som bestemmer om den skal bestå eller gå til grunne, Golgonooza er den åndelige by, beslektet med et himmelske Jerusalem, den ligger ved bredden av den mørke innsjøen Udan Adan, som er formløsheten. For kunsten er, så sant den er tro mot seg selv, alltid bolverket mot formløsheten, vernet mot kaos. Fantasien har evnen til å motta inntrykk fra en høyere virkelighet som Blake kalte evigheten. I verket *Jerusalem* sier Blake det slik:

I hvert menneske har Gud bygget sin trone.¹⁴

Blake har ingen tro på at vi er så bundet og ufrie som deterministene hevdet. Tvert imot ser han selve lengselen i oss som det klare bevis på at mulighetene til å nå det vi etterstreber, er til stede. Siden menneskets lengsel er grenseløs, er det å eie den uten grenser, og mennesket selv er uten grenser.

For den som ser det grenseløse i alt, ser Gud.
Den som kun ser *Ratio*, ser bare seg selv. Derfor
blir Gud som vi er, slik at vi kan bli som Han er.

Få filosofer har satt høyere mål for mennesket enn William Blake.

Det kristne element i arkitekturen

Da Goethe i 1772 sto foran domkirken i Strasbourg, ga han uttrykk for en beundring av det gotiske som skulle kjennetegne så meget av romantisk mentalitet:

Den reiser seg som det mest sublime, som et
vildtforgrenende guddommelig tre, som med
tusener av grener, millioner av kvister og et
mangfold av blader, som havets sand, minner

og vitner om Herrens
herlighet for
denne egns beboere
... alt ned til minste
detalj har sin funksjon,
og hver enkelt-

het bidrar til helheten. Den gigantiske bygning
løfter seg lett opp mot himmelen, skapt
for evigheten ...¹⁵

Det kristne element blir etterhånden svært viktig, ikke bare for utviklingen av en romantisk erkjennelse, men også for arkitekturen i form av nygotikken, som den nye historiske stil i første halvdel av 1800-tallet ble kalt, spesielt for måten den blir tolket på av det romantiske sinn.

A.W.N. Pugin¹⁶, som i likhet med så mange kontinentale romantikere konverterte til katolisismen, var en ledende arkitekt og teoretiker for *the Gothic Revival*, som stilretningen ble kalt, for ham løp det en direkte linje fra arkitektonisk formgivning til religion, eller retttere sagt fra gotikk til katolisisme. Etter Pugins syn var den gotiske form den klassiske form langt overlegen, den var



Dikternes og kunstnernes syn på
inspirasjon har vist store variasjoner
gjennom tidene.

dristigere og grep mye høyere på treet. Han sammenlignet det greske tempel med en trekiste. Pugin mente at forsøket på å gjenoppvekke antikken var rent verdslig fra arkitektenes side, det var nemlig for å skaffe seg berømmelse og heder, men de gotiske katedraler med sine strebebuer, svimlende høyder og lange luftige spenn, der byggherrene klarte det umulige, var skapt i den hensikt å tjene Gud. Den gotiske katedral var ikke hedensk, men kristen. Pugin mente at arbeiderne som reiste disse bygningene, var fylt av en sann religiøsitet som bidro til å gjøre disse mektige oppføringene så enestående. Dette synet delte han med Blake, som hadde kalt gotikken «levende form». I en av sine mange bøker om emnet skrev Pugin:

Kristen kunst var den naturlige konsekvens av katolsk tro og følelse; dens forfall var en konsekvens av at troen selv hadde forfalt; og alle nye klassiske bygninger, enten de blir bygget i katolske eller protestantiske land, vitner om det bedrøvelige frafall fra ekte katolske prinsipper og følelser.¹⁷

Inspirasjonen fra det greske

«Nevn bare Hellas' navn», skrev filosofen Georg Friedrich Hegel, «og den dannede tysker vil straks føle seg hjemme»:

Europeerne har hentet sin religion fra fjernere strøk, fra Østen, men det som er her, det nærværende, vitenskap og kunst, alt som gjør livet behagelig og løfter og beriker oss, har vi på direkte eller indirekte måte mottatt fra Hellas.¹⁸

Når romantikere går til de greske myter, gjør de det naturlig for billedrikdommens skyld, men også fordi det er størrelser alle bokkyndige kjente gjennom sin klassiske

dannelse. Det var et helt symbolsk begrepsapparat som sto til deres disposisjon, slik våre forfattere i årevis gjorde bruk av et apparat som var bundet i ideologiske eller psykologiske referanser – som når det kommer til stykket kanskje har vært vår tids mytologi.

I sitt dikt «De greske guder» («*Die Götter Griechenlands*») sammenligner Friedrich Schiller¹⁹ harmonien og skjønnheten fra den greske oldtid med hva han opplever som kaoset og forvirringen i hans egen samtid, og beklager at de greske guder ikke ennå vandrer rundt på jorden. Wilhelm Schlegel skrev et essay om gresk poesi i *Athenäum*, hvor han gjør gresk åndsliv til kulturens fortidige høydepunkt, til tross for forestillingen om den evige forbedring. For Hölderlin var det greske ikke bare en kultur, men en levende religion.

William Wordsworth²⁰ gikk fra panteisme i ungdommen til alderdommens strenge evangeliske tro. Det sier noe om mannen Wordsworth og hans personlige indre utvikling, men det sier lite om romantikernes tro generelt. Goethe hjelper oss heller ikke. Hans Gud er en gammeltestamentlig Gud, slik han fremtrer i Jobs bok. Hva annet er «*Prolog im Himmel*» i *Faust* enn en versjon av forspillet til historien om Job? Igjen: Det sier en god del om Goethe, men lite om romantikerens tro. Den rommer ingen mekanikk om en tilbakevending til «fedrenes tro» etter Goethes eller Wordsworths modell, for den er så mye mer personlig, så mye mer subjektiv.

Den franske poeten, essayisten og kristendomsforvareren François René de Chateaubriand (1768–1848) kler seg mentalt i geistlig drakt, likevel er hans katolisisme slik den kommer frem i *Génie de Christianisme* («Kristendommens ånd»), aldri påtatt, den er en del av ham, slik hans adelskap også er. Det er noe som har vokst sammen med ham, og nå er det like uadskillelig som muskler og sener. Det er ikke noe som bæres lett, utenpå, det er følt i marginen, det er ikke noe man kan sile vekk uten å fjerne det som faktisk utgjør personen Chateaubriand.

Han ble født i en gammel fransk adelsfamilie i en tid da dette ikke ga noen privilegier, men var den mest

uheldige bakgrunn man faktisk kunne ha. Hvis man lot seg lede av selvoppholdelsesdriften, forkastet man sin bakgrunn og omfavnet den nye tro, revolusjonens; man kunne da få syndsforlatelse og til og med profitere på omvendelsen hvis man spilte sine kort riktig. Men spilte man sine kort galt, og sta insisterte på den rolle man var født inn i, inklusiv sin tro, som var nedarvet gjennom generasjoner, da var man utsatt. Den ene av dikterens to søstre endte under giljotinen bare fordi hun ikke skjønnte hva tiden krevet av henne. Hans gamle mor vansmekket av samme grunn i et fengsel opprettet for revolusjonens fiender. Som aristokrat og katolikk i en tid da både adelen og kirken var fordømt av maktøverne, var Chateaubriand merket. Hans kainsmerke representerte hans store dobbelte synd: Han var katolikk og aristokrat. Hver av disse karakteristika var nok til å føre ham til giljotinen. Moralsk sett var han en utstøtt, men nettopp dette gjorde at han kjente det som at

han kom lidelsen og Kristi kors nærmere. I sitt sinn førte han siden en Mikael's kamp mot dragen, de nye maktøvere som tilside-satte den kristne kirke, «den kristne sekten», som Voltaire foraktelig hadde kalt den. Som en Mikael tar han opp kristendommens sverd og løfter det nettopp mot Voltaire og hans åndsfrender.

Chateaubriand og kristendommens restaurasjon

Etter revolusjonen gjør Chateaubriand kristendommens gjeninnførelse til sin kampsak. Han gjør det fordi han mener han er kalt til det, fordi han nettopp står midt oppi begivenhetene og hadde den bakgrunn som var nødvendig for å våge å ta et oppgjør med samtidens holdning. Det er kombinasjonen av skjebne, det å føle seg så vel fornedret som en utvalgt, som gjør Chateaubriand's misjon ikke bare til et religiøst, men også et romantisk prosjekt. For hos Chateaubriand smelter kristendommen

og romantikken sammen. Hans motstandere er ikke primitive hedninger, de er sofistikerte verdensborgere og ideologer, de nye materialister. Chateaubriand vifter Kristi fane foran dem som en rød klut. Han gjør det ved å fremmane bildet av kristendommen som et stort, barokt tablå, slik vi ser det i en barokk kirke, med gullforgylte altere og kandelabre, høye, dekorerte takvelvinger og bilder av helgener og martyrer som er gruppert ved korsets fot med den lidende, men opphøyde Kristus i sentrum. I sitt verk ville han vise at kristendommen ikke var noen fiende av fremskrittet, men tvert imot inspirerte renesanshumanismen, at kirkefedrenes kunnskaper ikke sto i motsetning til de gamle grekeres, at kristenhetens kunst ikke sto under den verdslige kunsten, men derimot overgikk den, noe man så eksempler på i de store katedraler og basilikaer. Han ville vise at kristne katolske forfattere som Dante Alighieri hørte til de største – ikke

bare på grunn av verkenes form, men for deres innhold, som var den kristne tro og forestillingsverden. Kristendommen, hevdet Chateaubriand, representerte en egen ånd som var

vakker og berikende, som gjorde livet rikere og ga det mening. Han klarte å gjendrive forestillingen om at kristendom var bakstreversk og tanketom, slik mange franske intellektuelle hadde ment, en fiende av fremskritt og utvikling, og i stedet se den som menneskehetens store velgjører. Han klarte å gjøre kristendommen ikke bare akseptabel igjen, men beundringsverdig, samtidig som han gikk til felts mot den store Voltaire. Han ønsket å vise hulheten i hans argumentasjon eller agitasjon, som etter hans syn hadde ført til så mye lidelse under revolusjonen.



Det kristne element blir etterhånden svært viktig, ikke bare for utviklingen av en romantisk erkjennelse, men også for arkitekturen i form av nygotikken.

Kirken som livsnerven i nasjonen

I England hadde Samuel Taylor Coleridge²¹ på sin side en vanskeligere oppgave enn Chateaubriand. Den var også fundamentalt annerledes. Mens Frankrike var lei av totalitarismen under terroren og lengtet etter å puste friere under et mer liberalt regime (og sammenlignet med Robespierre var selv Napoleon eller Bourbonerne det), hadde Englands konflikter, i hvert fall siden borgerkrigen på 1600-tallet, stort sett dreid seg om ytre fiender, utenfor landets egne grenser. Takket være den nye industrielle revolusjon var man på vei mot en ny storhetstid med utsikter til å samle seg skatter som overgikk alt man tidligere hadde drømt om. Noen selvransakelse var ikke nødvendig, for konfliktene hadde ikke berørt landets åndelige utsyn, bare bidratt til å befeste tilliten til de materielle goder.

Selv de antiklerikale og antikristelige ledere i revolusjonens Paris hadde hatt behov for en guddommelig velsignelse av sitt prosjekt, derfor hyllet hérbertistene fornuftens gudinne og bekranset hennes statue. Robespierre forbød dette

som avguderi og ville i stedet tilbe en guddommelig styrelse. Men Jeremy Bentham²² hadde ikke behov for noe guddommelig. Han stolte på lykke- og lystprinsippet og tingenes nytteverdi. For ham var all religion bortkastet og derfor uønsket. Benthams form for materialisme fikk stor betydning for utviklingen i Vest-Europa, for den gikk sammen med den nye økonomiske liberalismen, som så økonomisk vekst og personlig suksess som oppskriften på lykke. Som Thomas Carlyle²³ aldri ble lei av å minne om, sto industrialismens og liberalismens kombinerte krefter klare til å akseptere den filosofisk funderte materialismen som rettesnor for samfunnsutviklingen. Mot en slik motstander mobiliserte Coleridge sine åndskrefter. Men han ble en ensom stemme i ørkenen. Han



Coleridge priser kirkens evne til å høyne menneskets ånd, men han taler for døve ører, for de som nå er i vinden, er utilitaristene, som hadde satt nytteverdien av tingene opp som det høyeste gode.

var for isolert og perifer, han manglet den emosjonelle, lidenskapelige allmenne appell som var så åpenbar i Chateaubriands populære bok. Men begge er bærere av samme idé om kirken som livsnerven i nasjonen. Coleridge priser kirkens evne til å høyne menneskets ånd, men han taler for døve ører, for de som nå er i vinden, er utilitaristene, som hadde satt nytteverdien av tingene opp som det høyeste gode.

Chateaubriand lyktes, han fikk Napoleons velsignelse til å vende seirende tilbake med dragens hode på sadelknappen, for Napoleon hadde innsett at nasjonen trengte en åndelig forankring, og for ham var dette den franske katolske kirke, som ble behørig restaurert med sine ritualer og privilegier. Coleridge, som så for seg en landsomfattende åndskirke som ikke var identisk med den etablerte engelske kirke, men heller ikke skulle stå i opposisjon til den, fremsto som taperen, en Don Quijote

mot vindmøller. Bildet er brukbart på mange måter. For møllene, kvernhusene som drev skovlhjulene i den industrielle revolusjon, var for Blake bilde på det mekaniske mennesket. Blake formid-

let sine visjoner via sin kunst, og det er som kunstner han også arbeider med sitt gudsbilde.

Gudsforståelsens nervepunkt

I sitt mektige dikt «Tigeren» sier William Blake: «Did he who made the Lamb make thee?»; «Har lammets skaper óg skapt deg?»²⁴ Med dette spørsmål setter han fingeren på noe av et nervepunkt i den allmenne og også den kristne gudsforståelse. Blake besvarte ikke spørsmålet med et entydig ja eller nei, han lar det ligge der og dirre som en utfordring til den menneskelige tanke og bevissthet. Men i sin apokalyptiske og visjonære diktning er dette spørsmålet hele tiden med som en mørk

kammertone. Blake hadde aldri noen problemer med å godta tanken om den gode og tilgivende Gud, hvilket går frem i hans betagende *Uskyldens sanger*, men er det alltid den samme gud som dyrkes av de rettroende, eller kan nettopp rettroenheten komme i veien for det opprinne-
lige rene bilde, slik at den gud vi dyrker, ikke er annet enn vrangsidene av guddommen og blir et symbol på vår egen, samfunnets eller moralens forblindende og farlige selvrettferdighet, som dømmer i stedet for å fremheve kjærlighet og tilgivelse?

Med en viss rett kan man si at grunnlaget for Blakes verdensanskuelse ble lagt i spenningsfeltet mellom de store rystelser som gikk over verden gjennom hans levetid: den amerikanske, franske og industrielle revolusjon. Han var en opprører, et barn av revolusjoner, men hans revolusjonære impuls ble ikke politisert, den ble spiritualisert, han så revolusjonene i et overordnet spirituet perspektiv, og i det perspektivet så han også revolusjonenes aktører, han så seg selv, og han oppdaget krefter som virket i ham selv og i alle mennesker. Det var disse mentale krefter han forsøkte å kartlegge, å utforske, gjennom den evne som var gitt ham som visjonær billedskapende seer.

Blake avviste det materialistiske verdensbilde, han aksepterte heller ikke rasjonalismen. I likhet med Platon så han at den verden rasjonalistene lenket mennesket til, var en skyggelignende huleverden der skyggebilder ble godtatt som reelle størrelser. Sansenes verden var huleverdenen. De fem sanser som ifølge filosofene var vår garanti for at verden var virkelig, var for Blake stengslet. Da verden ble skapt, sa Blake, ble menneskeånden senket i materien og veiene stengt av de fem sanser, heretter kunne vi bare sitte og titte ut gjennom små sprekker i hulen. Men det fantes en annen vei, en vei ut av hulen, og denne veien kalte han fantasien. Fantasien var for Blake gudskraften i oss, det var en eruptiv, kreativ kraft som kunne åpne opp for en ny erkjennelse, en ny indre bevissthet. Det harmonerte ikke med Newtons

verdensbilde og Lockes empiriske lære; men det harmonerte med det mennesket dypest sett var, et levende kreativt vesen, uten stengsler og hindringer for sin spirituelle hunger og livsutfoldelse.

Lengselen etter skjønnheten

Det er et interessant trekk med det som er blitt kalt den yngre generasjon engelske romantikere – Byron, Shelley og Keats²⁵ – at de lot til å leve i en klassisk mytisk verden på en helt annen måte enn den «eldre garde», det vil si Wordsworth og Coleridge gjorde. Wordsworth hadde et mystisk forhold til naturen og ble siden kristen på etablert vis; Coleridge var en kristen nyplatoniker, men Keats og Shelley følte seg i utgangspunktet fremmede overfor kristendommen. Men troen på sjelens udødelighet var dem ikke fremmed. Tvert imot var mye

av deres liv en tørst etter udødelighet; gjennom sin poesi skulle de virkeliggjøre idealet om



Skjønnheten og sannheten blir ett.

menneskelig brorskap, solidaritet og frihet som ikke er begrenset til jordiske forhold, men blir gitt en evig, åndelig betydning. Byron var den største realisten av dem, han visste forskjellen på idealet og virkeligheten. Han oppga ikke idealet, forfektet det i sin diktning, men han forsto verdien av det jordiske kompromiss og kunne leve etter instinkter han vedkjente hos seg selv, uten dermed å akte på dem. Shelley var politisk og intellektuelt kompromissløs og var også – som idealister flest – uten humor og den skjeve bemerkning, det ironiske glimt, som Byron eksellerte i.

Mens mye av Shelleys diktning er besvergende, stiller Keats seg undrende, nesten avventende. Han stadfester ikke med profetisk røst hva som for ham er åpenbare sannheter, han står liksom lyttende og tankefull – og prøver å trekke en dypere lærdom av hva han ser, – og han gjør det med en intuitiv klokskap som sjelden unnlater å gjøre inntrykk. Det hører til hans sinns

karaktertrekk at han elsker det skønne, skjønnheten beveger ham, treffer ham dypt i sjelen – det skønne landskap, det skønne ansikt, den skønne form, den skønne tanke. Diktet «*Endymion*» begynner stillfarent med noe som kan virke som en likefrem stadfestelse, en forsiktig erklæring: *A thing of beauty is a joy forever*. Det var for Keats nesten en trosartikkel. Så må Keats vise at hans skjønnhetslengsel rommer et stillfarent opprør, en protest mot livets ubønnhørlige lover. Langt senere, i *Ode to a Grecian Urn*, skulle han skrive:

Truth is beauty, beauty truth,
that is all ye know on earth,
and all ye need to know.

Skjønnheten og sannheten blir ett.

Den religiøse intuisjon

For Schleiermacher er det det hele mennesket som streber etter det uendelige, det vil si mennesket med intellekt og begjær, kjød og ånd. Og mennesket oppnår religiøs forløsning når universet oppfattes ved hjelp av intuisjonen. Slik oppsummerer han på mange måter det romantiske syn på religiøs erfaring:

Religiøs intuisjon er flytende og gjennomskinnelig som den første duggens ånde som inspirerer blomsten når den vekkes, så blyg og øm som en jomfrus kyss, så hellig og fruktig som en bruds omfavnelse. Men den er ikke kun som disse, den er heller alt dette. Hurtig og fortryllende utvikler den seg fra et syn til en hendelse, og derfra til selve bildet av universet. Akkurat slik den elskede og attråverdige skikkelsen tar form, slik flyr min sjel den i møte. Jeg omfavner den ikke som en skygge, men som selve det hellige vesen. Jeg ligger ved den uendelige eviges verdens bryst, i dette

øyeblikket blir jeg hennes sjel, ettersom jeg føler hele hennes styrke og hennes uendelige liv som mitt eget. I dette øyeblikket blir hun min kropp ettersom jeg trenger inn i hennes muskler og hennes lemmer som var de mine egne, og hennes innerste nerver beveger seg harmonisk i pakt med sine sanser og forventninger, lik mine egne. Den svakeste krusning forløser den hellige omfavnelse. Og først nå står intuisjonen for meg som en adskilt skikkelse, jeg tar hennes mål og hun blir speilet i min åpne sjel, slik bildet av elskeren som frigjør seg fra favntaket skinner i ungdommens våkne blick. Og nå virker denne følelsen fra et sted dypt inne i meg, og den beveger seg mot lyset og sprer seg over meg likesom rødmen av skam og begjær brer seg på hans kinn, dette øyeblikk er religionens ypperste blomstring.²⁶

Geir Uthaug er forfatter, kritiker, oversetter og idéhistoriker. Han har gjort seg bemerket som gjendikter av de store engelske romantikere (Blake, Byron, Keats, Wordsworth og Coleridge) og sine biografier/monografier om Blake (Den kosmiske smie) og Henrik Wergeland (Et verdensdyp av frihet.) Han ble statsstipendiat i 2015.

Kilder

- Abrams, M.H.: *The Mirror and the lamp. Romantic theory and the critical tradition* (Oxford University Press 1954)
- Blake, W.: *Uskyldens og erfaringens sanger*, oversatt av Geir Uthaug (Aschehoug 1997).
- Bøe, A.: *From Gothic revival to functional form* (Universitetsforlaget 1997).
- Chateaubriand, F.R.: *The Genius of Christianity: Or the spirit and beauty of the Christian religion* (*Génie de Christianisme*, 1808) (Forgotten books 2012).
- Erdman, D.: *The Complete Poetry & Prose of William Blake* (Doubleday 1988).
- Goethe, J.W.: *Kunsttheoretische Schrifte und Übersetzungen* (Berlin 1973).
- Hegel, G.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 2. *Griechische Philosophie* (Holzinger 2013)
- Russel Noyes, R.: *English Romantic Poetry and Prose* (Oxford University Press 1956).
- Schlegel, F.: *Athenäum Fragmente* (Reclam 2010).
- Schleiermacher, F.: *Über die Religion: Kritische Gesamtausgaben* (Die Gruyter 1995).
- Scott, W.: Brev til Lady Louisa Stuart, 31. januar 1817. <http://www.walterscott.lib.ed.ac.uk/etexts/etexts/letters.html>
- Uthaug, G.: *Den kosmiske smie. William Blake, Liv, diktning, verdensbilde* (Aschehoug 2000).
- Uthaug, G.: *Romantikens Univers* (Dreyer 2017).
- Ziolkowski, T.: *German Romanticism and its institutions* (Princeton 1990).

Noter

- 1 Caspar David Friedrich (1884–1840), tysk maler, en av de fremste europeiske romantikere innen billedkunsten (red. anm.).
- 2 Friedrich von Schlegel (1772–1829) var tysk litteraturhistoriker og -teoretiker, forfatter, filosof og indolog. Sammen med broren August Wilhelm von Schlegel er han en av de viktigste representantene for tysk tidligromantikk (red. anm.).
- 3 Wilhelm Wackenroder (1773–1798) var tysk forfatter, jurist og musikkritiker og blant dem som la grunnlaget for den tyske tidligromantikken (red.anm.).
- 4 Uthaug 2017.
- 5 Ibid.
- 6 Friedrich Schleiermacher (1768–1834) var tysk teolog, filosof og klassisk filolog og betraktes som grunnleggeren av moderne protestantisk teologi (red.anm.).
- 7 Schleiermacher 1994, s. 193–194.
- 8 Walter Scott (1771–1832), skotsk forfatter, regnes som grunnleggeren av den historiske roman, og hører i litteraturhistorien til romantikken.
- 9 Scott 1817, s. 380–381.
- 10 Abrams 1954, s. 214.
- 11 Schlegel 2010, s. 116.
- 12 William Blake (1757–1827) britisk visjonær poet og kobberstikker, en av verdens mest særpregede kunstnere (red. anm.).
- 13 Uthaug 2000.
- 14 Blake i Erdman 1988.
- 15 Goethe 1973, s. 28–29.
- 16 Augustus Welby Northmore Pugin (1812–1852) var britisk arkitekt og forfatter, mest kjent for (i samarbeid med Charles Barry) å ha tegnet Westminster Palace, det vil si parlamentsbygningen i nygotisk stil. Han stilte seg også i spissen for en nykatolsk bevegelse (red.anm.).
- 17 Pugin i Bøe 1997, s. 23.
- 18 Hegel 2013.
- 19 Friedrich Schiller (1759–1805) regnes som den fremste tyske dikteren ved siden av Johann Wolfgang von Goethe (red. anm.).
- 20 William Wordsworth (1770–1850) regnes som en av Englands mest betydelige poeter. Sammen med sin venn Coleridge var han grunnleggeren av den engelske romantikken (red.anm.).

- 21 Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) var engelsk dikter og kritiker, kjent for sin rolle i å utvikle den romantiske poesien (red.anm.).
- 22 Jeremy Bentham (1748–1832) var engelsk filosof og jurist og grunnleggeren av utilitarismen, som setter maksimering av lykke som målestokken for rett handling (red.anm.).
- 23 Thomas Carlyle (1795–1881) var skotsk essayist og skarp kulturskribent og fikk en enestående posisjon i viktoria-tiden (red.anm.).
- 24 Blake 1997.
- 25 George Gordon Byron (1788–1824) (vanligvis omtalt som Lord Byron), Percy Bysshe Shelley (1792–1822) og John Keats (1795–1821) var alle engelsk poeter og ledende figurer i den romantiske bevegelse på begynnelsen av 1800-tallet. «De unge døde», kalte Nordahl Grieg dem. Få romantiske lyrikere har fått et større ettermæle og blir mer lest i dag (red.anm.).
- 26 Schleiermacher 1995, s. 240.



For er ikke nostalgi bare en annen
vei hjem til adresser som ikke finnes
lenger?

Lars Saabye Christensen
Byens spor – Jesper og Trude
Cappelen Damm 2021



Kari Løvaas

Sårbarheten helliggjør livet

Hvordan kan budet «Du skal ikke drepe» fungere som moralsk rettesnor i en dødssivilisasjon der så mange av oss er medløpere? Knausgårds seneste romaner inviterer til å sitte ned ved barnebordet for å diskutere de store spørsmålene.

STE Jeg er en langsom leser og vegret meg først mot **GL** å påta meg dette oppdraget: lese Knausgårds to siste romaner med et teologisk blikk. De er jo så utrolig lange! *Ulvne fra evighetens skog* (2021) hadde jeg bare lest den siste halvdelen av da jeg ble spurt – delvis under innflytelse fra anmeldere som Marta Norheim, som skrev at hele den 400 sider lange første delen om Syvert fra Sørlandet er meningsløst lang i en roman som bygger seg opp til å sette i spill et vell av tanker og ideer i den siste halvdelen. Jeg leste da også den siste halvdelen med stor entusiasme, den fikk meg blant annet til å gå løs på en bok som hadde ligget en stund på nattbordet: Merlin Sheldrakes *Entangled life: How fungi make our worlds, change our minds & shape our futures* (2020). Det er omtumlede lesning, for hva gjør soppene, disse som verken er planter eller dyr, men et rike i egen rett, som lever store deler av sine liv utenfor vår horisont?

De spiser stein, lager jord, bryter ned forurensninger, nærer og dreper vekster, overlever i verdensrommet, framkaller syner, produserer mat, tilvirker legemidler, påvirker dyrs atferd og jordens atmosfære.¹

Når jeg kan lære meg så mye nytt om soppkroppenes hemmelige liv, skal jeg da, jeg som allerede bruker så mye tid på trivialiteter i min egen hverdag – som å helle ut kaffegruten til klatrerosene, som har vokst så avsindig de to siste årene at jeg nå innser at de må beskjæres, men jeg finner ikke en hagesaks, klipper litt her og der med en vanlig, sløv saks mens de brune, knusktørre rosebladene drysser, lar meg ikke forstyrre av at jeg kjenner en torn rispe meg tvers over pannen mens jeg tygger meg inn i en tjukk, seig ranke med saksen som til slutt faller fra hverandre, og jeg tar en titt på klokka og innser at jeg må hente August, i bilradioen på vei til fritids snakkes det om farene ved bombing av kjernekraftverk i Ukraina,

jeg parkerer og skruer av midt i en setning, på vei over skolegården blir jeg stoppet av et par unger som stirrer, *Augusts mamma! Du blöder, vad har hänt?*, og jeg stryker med håndbaken over pannen, den blir full av blod, og så videre – jeg mener, skal jeg virkelig sette meg ned og i sanntid lese hvordan Knausgårds Syvert legger kotelette-
ne på skjærefjøla, smører dem inn med olivenolje, salter og peprer, tar fram to stekepanner, skruer på kokeplatene og legger en bit smør i hver, heller soppen og løken i den ene mens han venter på at smøret skal blir brunt i den andre, og så videre? Men nå er jeg urettferdig, for hos Knausgård skjer det alltid mer samtidig.

En verden slår sprekker

Kompleksiteten og dypet i romanen skapes av et blikk som uventet kan forstørre det lille i den grad at det blir forunderlig i seg selv. Det skapes også av de indre monologene som ledsager de hverdagslige gjøremålene:

Oljen ble liggende som en hinne over kjøttet, full av bitte små steiner av salt og pepper. Hvis mamma døde, tenkte jeg og skylte hendene i springen, ville jeg arve huset, og da kunne jeg selge det og flytte hvor jeg ville.

– Nei, nei, nei! sa jeg høyt.

Sånn måtte jeg *aldri* tenke.

Rasende på meg selv tok jeg fram
de to stekepannene ...²

Syvert, som nettopp har dimittert fra militæret og bor en periode hjemme i påvente av å få jobb, burde ikke akkurat være min type: Han stemmer FrP, hører på *heavy metal*, deltar uhemmet i homofobt munnhuggeri i garderoben etter fotballkamp, kan få stå av å se på en dame foran seg i en kø, for så å utbryte et taust *fy faen* når hun snur seg og det viser seg at hun er flatbrystet og har hestetenner, han har investert arven etter sin avdøde far i oljebransjen, han leser ikke litteratur. Likevel blir jeg

sugd inn i Syverts verden, den tjukke boka er med meg på do, den er med meg i bilen når jeg venter på at Signe skal komme ut fra kulturskolen, den ligger på benken ved siden av komfyren mens jeg steker pannekaker, jeg leser mens August ser på *Daniel tiger*, jeg glemmer tiden og blir straffet for det, for jo lengre skjermtid for hans del, jo mer dramatiske blir forhandlingene for å få ham bort fra skjermen.

Ja, Knausgård får meg til å like Syvert; han er i grunnen godhjertet, redelig, sosial, omsorgsfull på en praktisk, jordnær måte. Han skifter dekk, lager mat og tar hånd om lillebroren når moren blir syk. Han får folk omkring til å føle seg trygge, og når han motvillig begynner å jobbe i begravelsesbyrå og det viser seg at han har talent for det, har det kanskje noe å gjøre med hans tillitsfulle måte å være i verden på. Han er begavet med praktisk kunnskap og holder uro og grublerier på avstand gjennom å holde i gang en hverdag og et sosialt liv.

Og Syvert er ikke innkapslet i sin tilsynelatende begrensede livsverden; den slår sprekker, og det siver inn både mørke og lys fra noe større som han er forbundet med, om enn på dunkelt vis. Det er her Russland kommer inn i bildet. Syvert vet nesten ingenting om Russland, som på hans åttital befinner seg bak et jernteppe. Det lekker likevel: 1) Radioaktivt avfall. Syvert aner kanskje noe om sammenhengen mellom radioaktivitet og kreft, men til forskjell fra den nerdete lillebroren, som frykter at moren skal dø, insisterer Syvert – selv når han finner en hel bøtte full med blodig toalettpapir på soverommet hennes – på at det er slitasje, og kjører henne til fysioterapeut. 2) Kjærlighetsbrevene, skrevet på russisk, som Syvert finner i den avdøde farens etterlatenskaper. 3) Dostojevskijs *Forbrytelse og straff*, som Syverts gamle konfirmasjonsprest insisterer på at han skal lese da Syvert går til kirka for å melde seg ut. Også den russiskkyndige forfatteren som Syvert oppsøker for å få oversatt kjærlighetsbrevene, insisterer på at han skal lese *Forbrytelse og straff*.

Hva var et menneskeliv verdt?

Hvorfor oppholder jeg meg så lenge ved denne Syvert-delen – det er jo mange av de andre karakterene i så vel *Morgenstjernen* som *Ulvene* som tenker mer utførlig på Gud og teologi enn det Syvert gjør? Kanskje er nettopp Dostojevskij stikkordet. For det er tross alt ikke som teoretiker, men som romanforfatter Knausgård bør leses – ideene som framføres, må alltid forstås i lys av sin kontekst. Som hos Dostojevskij utspiller den teologiske tenkningen seg dialogisk og prosessuelt.

Syvert leser da også *Forbrytelse og straff*, først motvillig, etter hvert mer fascinert. Og til tross for sin *common sense*-aktige måte å resonnerer på, kommer han i berøring med store eksistensielle spørsmål – uten at det virker krystet. Som når han venter på rødt lys og med sola i øynene ser hvordan flokken av fotgjengere som krysser veien, får noe skyggeaktig over seg. I all enkelhet viser passasjen romanformens mulighet til å forankre tenkning i konkrete livssituasjoner. Det er noe med proporsjoner og samtidighet, forbindelsen som etableres mellom Raskolnikovs *der* og den norske samtidsleserens *her*. En skiftning i den verden som oppleves og siktes gjennom Syverts bevissthet – det plutselige motlyset som får menneskene til å bli skyggeaktige –, blir en impuls som får ham til å gjenoppta en banal tanke om solas bakside. Den vekker uro i ham, siden han vet at sola ikke har noen bakside, at det ikke finnes foran og bak, opp og ned i verdensrommet.

Bare et endeløst mørkt og tomt rom som jordkloden snurret rundt og rundt i.

Hva var et menneskeliv verdt i den endeløsheten?



Kierkegaard ville framfor alt vekke *hin enkelte* fra sosial servilitet. For ham skulle Abrahams Gud ikke forveksles med samfunnets Gud, så å si: Abrahams Gud kalte til *oppbrudd* fra det sosiale, nærmere bestemt, fra fristelsene til å henfalle til pladder, følge flokken, bli en mobb.

Fotgjengerne fikk rødt, og jeg satte giret i første mens jeg ventet på at det skulle bli grønt.

Det var jo akkurat det samme Rasko hadde tenkt.

Der.³

Syvert forstår ikke hva det er som gjør at Dostojevskij blir kalt en *kristen* forfatter, men kanskje forstår han det likevel, intuitivt? For det finnes en moralsk rettesnor Syvert navigerer etter: *Du skal ikke drepe*. Det framkommer eksempelvis når han tar seg selv i å tenke at han kan dra økonomisk fordel av morens død, at det vil gjøre ham friere, noe som får ham til å rope høyt til seg selv: *Nei, nei, nei!* Dostojevskijs Raskolnikov hadde ikke en like sterk stemme i seg som forhindret ham i å omsette sitt utilitaristiske resonnement i praksis da han drepte pantelånersken. For ville ikke gevinsten for ham og de andre som stod i gjeld til pantelånersken, langt overstige det verden tapte på at hun døde? Ja, hva var hennes liv verdt? En lus, var hun!

Gud og det sosiale

I *Morgenstjernen* er Kathrine og Egil de to karakterene som forholder seg mest aktivt til kristen teologi – men de gjør det tilsynelatende ut fra diametralt motsatte perspektiv. Kathrine, som er prest, er framfor alt opptatt av den Jesus som forkynner medmenneskelighet: «Det var der, i rommene mellom oss, at Gud fantes», tenker hun, og opplever gudsnærværet når hun synger i kor i et vakert gammelt kirkerom:

... og sjelen min fyltes med en intens glede og fryd, sterkere og renere enn jeg noensinne

hadde kjent det, og den kom på samme måte både innenfra og utenfra. Jeg tror det handlet om at jeg var til, følelsen av å være til, men også av å høre til, at jeg inngikk i en større sammenheng, og at det var i den sammenhengen all mening lå. Meningen lå ikke i meg, meningen lå ikke i den andre, meningen oppstod mellom oss. Korsangen var det enkleste bildet på det.⁴

Gud er i det store, tenker Kathrine, og i det store er det plass til alle. Hun er opptatt av radikaliteten i Jesu liv og lære, hvordan han vendte seg mot dem som «ikke hadde noen egen stemme, mot de undertrykte».

Mens Kathrine er opptatt av det som gir mennesker tilhørighet, kan Egil, på sin side, først ta kristendommen på alvor når han med Kierkegaards hjelp får øye på en tro som vender seg *bort* fra det sosiale. Han leser Kierkegaards *Frygt og Bæven* og merker seg de små vignettene ...

... som handlet om barnet som blei avvent moras bryst, det var den første relasjonen barnet hadde, symbiosen, varmen, tryggheten, som plutselig blei nektet det, og man kunne liksom se begjæret etter det som ikke lenger var der, og vendingen ut mot alt det andre, som ennå ikke var noe. Det var de andre, det sosiale, samfunnet. Troen var så vendingen bort fra det sosiale, igjen ut mot det som ennå ikke var noe.⁵

Kierkegaard ser Abraham som sant religiøs i kraft av at han *bryter*, først med morssymbiosen, deretter med de sosiale båndene. Men hvordan korresponderer det med religion forstått som *det som binder*, som skaper samhörighet og fellesskap? Kierkegaard ville framfor alt vekke *hin enkelte* fra sosial servilitet. For ham skulle Abrahams Gud ikke forveksles med samfunnets Gud, så å si: Abrahams Gud kalte til *oppbrudd* fra det sosiale, nærmere bestemt,

fra fristelsene til å henfalle til pladder, følge flokken, bli en mobb. Knausgård har tidligere, særlig i sjette bind av *Min kamp*, skrevet om farene som ligger i det udifferensierte *vi-ets* attraksjonskraft, ideologisk manipulerbart som det er.

Historien om Abraham har blitt tolket på mange og motstridende måter, og her kan det være på sin plass å vise til Emmanuel Lévinas, som mener at Kierkegaard, med det dansken kaller Abrahams «teleologiske suspensjon av det etiske», legitimerer en tilsidesettelse av etikken for det religiøses skyld. Lévinas kritiserer ideen om en ubetinget lydighet mot det «absolutte», mot en Gud som forlanger offer det ikke er mulig å forsvare ut fra allmenn rasjonalitet og moral. Og han mener at det avgjørende momentet i historien om Abraham er der en engel griper inn og forhindrer Abraham fra å bli en morder. Like fullt målbarer de to filosofene en felles advarsel mot å forveksle Gud med et kulturelt objekt eller naturfenomen som kan «dyrkes» på fetisjistisk eller totemistisk vis. Å stå i en gudsrelasjon handler for begge om å la seg forplikte på en nærmest traumatisk måte, av noe som ikke kan medieres rasjonelt, estetisk, sosialt. Av det Lévinas kaller «det uendelige» – og som mennesket møter som *spor* i den annens ansikt når det er eksponert i sin sårbarhet. Det er i dette møtet at vi kan bli lydhøre for budet *du skal ikke drepe*.

Knausgård, som har vært forfatterkonsulent i arbeidet med den siste norske bibeloversettelsen, har tidligere skrevet om historien om Kain og Abel – hvordan synden samler seg ved døren hos Kain så lenge han ser ned og bort, så lenge han *nekter* å løfte ansiktet når Gud sier: «Løft opp!» «Er jeg min brors vokter?» spurte Kain da Herren stilte ham til ansvar for mordet på Abel (1 Mos 4,9). Først da det var for sent, innhentet handlingen ham som en moralsk realitet: «Min synd er for tung å bære» (v. 13). Kain blir moralsk bevisstgjort idet han lar seg *hjemseke*. Også Dostojevskijs Raskolnikov er en som hjemsesøkes på denne måten. Først når det er for sent, blir mordet en moralsk realitet for ham.

Undring og avfortrylling

I Kierkegaards *Frygt og bæven* oppdaget altså Knausgårds Egil en tro som vender seg bort fra det sosiale. Men det er først når han leser en annen av Kierkegaards tekster, den om liljene på marken og fuglene under himmelen, at han blir «omvendt», som han sier. Han innser at Guds rike er «øyeblikket». Den Jesus som Kierkegaard her skriver om, «levde i det åpne, eller han higet etter å leve i det åpne», tenker Egil.⁶

I en kristen fortolkningstradisjon blir mennesket i og med syndefallet bytte for bedrag og selvbedrag; det stolte mennesket blir, som Augustin og Luther skrev, *innkrøkt i seg selv*, avstengt fra kontakt med Gud. Jesu lignelse om liljene på marken og fuglene under himmelen kan slik leses som en leksjon i kristen erindringskunst: Selvet må «tømmes» for hovmod og egeninteresse for igjen å kunne åpne seg mot det livet som kommer fra Gud, som bare kan mottas i barnlig undring og hellig enfold.

Egil knytter an til denne tradisjonen når han kommenterer den bibelske syndefallsfortellingen som en fortelling om hvordan mennesket avstenges fra «det åpne» idet det spiser fra kunnskapens tre og blir bevisst sin dødelighet og sitt selv. Denne bevisstheten skiller mennesket fra resten av skapelsen. Når Knausgård lar Egil tenke at dyrene står i kontakt med det uendelige fordi de ser igjennom den horisont i tiden som døden setter, går tankene framfor alt til det poeten Rainer Maria Rilke skriver i sin åttende Duino-elegi, om hvordan *die Kreatur* (dyr og barn) *med alle øyne ser det åpne*. *Die Kreatur* er nemlig ikke stengt inne i det dødsbevissthetens og selvbevissthetens nett, som plasserer mennesket som subjekt *overfor* objekter i forhold preget av eiseyke og mestringstrang.

Kathrines religiøse lengsler nærmer seg på sett og vis Egils når hun forteller om sitt omveltende møte i tenårene med et dikt fra Rilkes *Tidebok*, som får hennes

tanker på Gud for første gang til å forlate «meg selv og mitt».⁷ Rilke skriver her om en spindellevslik, mørk Gud: «hundre røtter drikker stille. Dette er grunnen jeg vokste opp av. Mer vet jeg ikke, for greinene mine hviler i dyp stillhet, beveget bare av vinden.» Her møter vi igjen en følelse av å høre til i en sammenheng som transcenderer det rent menneskelige, som lar mennesket hvile, eller «dvele» i en spesiell form for lydhørhet og tillit, en kosmisk fromhet.

Liljene og fuglenes bekymringsløse liv i det åpne leder tankene mot idyllen og pastoralen, naturformer som er spesielt tilrettelagt for mennesker. Men hva skjer når den idealiserende holdningen til naturen møter motstand? Romantikernes besjeling av naturen var delvis en *reaksjon* på den avfortryllingen av skapelsen som ble innledet av tenkere som Descartes, som med sin dualistiske virkelighetsmodell reduserte alt annet enn det tenkende jeget

til sjelløs materie, til *det utstrakte*. Med avfortryllingen av skapelsen ble de troende henvist til «barnebordet», som Knausgårds Egil formulerer det.⁸



Med avfortryllingen av skapelsen ble de troende henvist til «barnebordet», som Knausgårds Egil formulerer det.

Tilbake til teleologien

En dialog mellom Kathrine og biologen Martin viser at konflikten mellom «tro og viten» ikke nødvendigvis har opphørt selv om vitenskapene har forkastet det mekanistiske verdensbildet.⁹ Martin, som skal påbegynne doktorgrad i biologi om trærns intelligens, hevder at tenkning er noe sosialt. *Ett tre kan ikke tenke, sier han:*

– Men trærne kan. Økosystemet som en enhet kan. At det dukker opp akkurat nå, har kanskje å gjøre med at folk forsøker å lage kunstig intelligens.

Kathrine påpeker at dette vel ikke er nye innsikter:

– For lenge siden trodde jo folk at alt var levende, at skogen var full av ånder, til og med at skogen var en skapning.

Martin svarer kontant at *det* var overtro. Det *han* snakker om, er «vitenskap».

I andre del av *Ulvene fra evighetens skog* møter vi lignende tanker hos Syverts halvsøster Alevtina, som har skrevet avhandling om samhandlingen mellom sopp og trær. Under en forelesning avviser hun bryskt en student som utfordrer hennes framstilling av evolusjonsteorien som tilstrekkelig og innlysende forklaringsmodell for livets oppkomst. Hun sier at han må ha kommet feil: «Vi driver med vitenskap her».¹⁰ Når studenten utdyper sine innvendinger, spør hun hvor han har fått ideene fra. Hun mistenker at det er filosofen Thomas Nagel, og hevder at han ikke har noe godt alternativ til evolusjonsteorien ...

... bare noen vage greier om teleologi – altså at det som skjer av utvikling, er målrettet, ikke tilfeldig – og noen faktorer som han sier vi ikke har oppdaget ennå. Selv om han hevder at han er ateist, er det egentlig Gud han skriver om.¹¹

At Alevtina svarer studenten såpass aggressivt, kan være fordi han rører ved en problematikk som ligger uforløst i henne selv. Tidlig i sin forskning nærmet hun seg biosemiotikken, men da hun møtte motstand, dro hun seg tilbake til tryggere naturvitenskapelig mark. Biosemiotikken er et fagfelt nettopp inspirert av filosofer som Nagel, men også av Egils helt, Hans Jonas. Med sin biologiske filosofi ville Jonas bygge bro mellom natur- og historievitenskapene. Det skulle skje gjennom et oppgjør med den filosofiske nihilismen som Jonas mente var en understrøm ikke bare i scientismen, men også i eksistensfilosofien. Hans viktigste bidrag til en

brobygging lå nettopp i å rehabilitere et av de aristoteliske årsaksprinsippene som de nye naturvitenskapene hadde gjort seg av med: teleologien. Slik gjorde Jonas på mange måter felles sak med vitalister som var opptatt av at livet ikke kunne forklares ut fra fysisk-kjemiske årsaker alene, men forutsetter en livskraft eller livsvilje.

Hjemsøkt

Men er livet i seg selv godt? Er livskraften Gud? Naturfremstillingene hos Knausgård, og særlig fremstillingene av skogen, farges vekselvis av lengsel etter å omslutes av og gå opp i et hele, og av lengselens demoniske motsats: frykten for å fortæres av dette. Skogen kan framstilles som én stor skapning, et åsted for den kosmiske fromhetens *dvelen* – der den som *åpner seg*, kan komme i kontakt med Gud eller det uendelige. Men også huggormene finnes.

I en passasje i *Morgenstjernen* møter vi Egil når han forlater sin sønn i hytta for å oppsøke et epletre han husker fra barndommen. Det står bugnende av frukt midt ute i granskogen. Huggormene slinger seg over stien som det (onde?) varselet om at han nærmer seg. Egil fylles nå av en «skrekk som hadde eksistert like lenge på jorda som ormen sjøl».¹² Og når han går hjemover fra glenna med epler i lomma, er han utdrevet fra gudsriket og øyeblikket, fra den taust susende skogen. Storm i anmarsj, himmelen blåsvart, når han kommer hjem, hører han sønnen skrike og finner ham skrekkslagen i hytta. Sønnen har sett noe gjennom vinduet, ikke noe vanlig menneske. En fallen skapning? Kanskje den samme som også andre i romanen blir vitne til i skogsmørket, en skapning som leder tankene til William Blakes *Ghost of a Flea*: hodet stort som en okse, fletter nedover ryggtaflen, et kar i hånden. Grovt ansikt, dyreører, sugende blikk.

Egil tenker at for de gamle grekerne forble døden «gammel og gåtefull som skogen, den uopphørlige forvandlingens sted, hvor levende blei døde og døde blei levende, dyr blei mennesker og mennesker blei dyr»¹³. I

vår tid, der det menneskelige er i ferd med å sluke alt, vil imidlertid den vitenskapelige rasjonaliteten snart oppnå det de gamle grekerne, ifølge Egil, mislyktes med: å bortrasjonalisere døden fra sin appolinske «solopplyste verden».

På 1900-tallet har skogsrommet blitt utsatt for voldsomme fysiske forvandlinger takket være moderne teknikk og utilitaristisk politikk. Skogen krymper, som Egil påpeker. Og den skogen vi har, er i svært liten grad den gamle og gåtefulle; naturskog er fortrenget av industri-skog, en ung og ensartet skog som utarmer det avgjørende nettverket av rot- og soppsystemer *under* jorda, som er forutsetningen for arts mangfoldet over den. Hvilken skog møter vi i *Morgenstjernen*? Når det ikke er skogens sus som omslutter Egil og får ham til å *høre* tausheten og gudsnærværet i den, ligner den mest av alt på den ødemark som i middelalderen ikke lot seg omfatte av den kristne formen for kosmisk fromhet, et *utenfor* som Knausgård så å si befolker med arketypiske halvskapninger fra antikke og skrekkrømantiske myter, og gjør til åsted for ritualer som kan lede tankene til dionysiske offerkulturer. Skjønt, offerritualene Knausgård forlegger til skogsdypet, innfrir ikke sin opprinnelige funksjon: regenerasjon. Blakes vampyraktige insektdemon, med sine brennende, tørste øyne, er en av romanens mange skikkelser som, slik epigrammet fra Johannes åpenbaring innvarsler, *søker døden uten å finne den* (jf. Åp 9,6). Han synes også å billedliggjøre det falne mennesket: den forstøtte, forbannede og *dømte*.

Oppstandelse

I Egils øyne hviler den moderne sivilisasjonen på en slags djevelkontrakt: Den vitenskapelige rasjonalitetens avsjelende og reduksjonistiske blikk har, i sine forsøk på å

bortrasjonalisere døden, kommet til å bortrasjonalisere livet selv. Egil observerer hvordan dette reduksjonistiske synet på naturen også gjelder mennesket:

[K]roppen er bare kropp, materie, hjertet en mekanisk forordning, hjernen elektrokjemi, og døden er en bryter som skruer livet av.¹⁴

Kanskje, tenker Egil, vil døden en dag «nå fram til null og forsvinne». Implikasjonene av innsikten er imidlertid ikke at vi endelig vil ha vunnet over døden, men at vi til slutt vil innhentes av det som er verre enn døden, en form for *udødhet*. «Vi er alle døde», som en annen av karakterene i *Morgenstjernen* sier. Betyr dette at det kristne løftet om frigjøring fra forgjengeligheten, bare kan innfris som sitt eget vrengebilde?

Spørsmålet får en ny og interessant vri i *Ulvne fra evighetens skog*. Knausgård er fascinert av østkristne fromhetstradisjoner, og noe av det som særpreger ortodoks liturgi, er vekten som tillegges *oppstandelsen*. I *Ulvne fra evighetens skog* har Knausgård mon-

tert inn et essay om ideen om oppstandelse og evig liv, signert Vasilisa Baranov – Alevtinas venninne. Baranov poengterer at den kristne oppstandelsestroen i de første århundrene ikke handlet om sjelens befrielse *fra* kroppen, men ble forstått bokstavelig, som *kroppens* oppstandelse. Hun nevner hvordan kirkefedre som Augustin viet tanken mye konkret grubling: Hvordan ville oppstandelsen se ut for spedbarn som døde i magen, eller for mennesker som var lemlestet av dyr, eller for gamle, skrøpelige? Ville de stå opp igjen slik de var da de døde, slik de var i sitt livs blomstring, eller slik de *kunne* ha blitt?

I takt med den rasjonelle vitenskapens framvekst har oppstandelsen blitt allegorisert og åndeliggjort. «Det paradoksale, og egentlig fantastiske», skriver



Naturfremstillingene hos Knausgård, og særlig fremstillingene av skogen, farges vekselvis av lengsel etter å omslutes av og gå opp i et hele, og av lengselens demoniske motsats: frykten for å fortæres av dette.

Baranov, «er at troen på kroppens oppstandelse og på evig liv da dukker opp i vitenskapen!»¹⁵ Og så retter hun oppmerksomheten mot bibliotekaren Nikolaj Fjodorov (1828–1903), som formulerte en filosofisk traktat om «den store oppgaven», at mennesker med vitenskapens hjelp skulle gjenopplive alle som noensinne hadde levd. Han ble latterliggjort fordi han flyttet oppstandelsen og det evige liv fra «Guds domene og inn til menneskenes», skriver Baranov :

... men nå, hundre og tyve år senere, er det ikke spor av oppstandelse og evig liv igjen i kristendommen, mens vitenskapen er spekket av det. Den går ikke like langt som Fjodorov – hans forestilling om at alle deler av de opprånede kroppene kan samles sammen, som er identisk med Augustins forestilling, er fortsatt for vill (for irrasjonell/religiøs) til at andre enn noen få fanatikere kan følge den – men selve visjonen, om å beherske kroppen og naturen til fulle, bekjempe sykdommer, finne ut årsakene til aldring og motarbeide dem, forlenge livet og en dag leve evig, deler den med Fjodorov.¹⁶

At det evige liv ikke er noe moderne, liberale prester snakker så mye om, kan nok Knausgård ha rett i. I *Morgenstjernen* lar han sågar presten Kathrine si at «døden helliggjør livet».¹⁷ Men da innvender en begravellesagent at dette vel i kristen sammenheng er en heresi:

– Døden skal overvinnnes, ikke være det som gjør livet hellig, vel?

Ironien er at Kathrine har truffet mannen hun begraver, og som skal ha vært død i ti dager, *dagen før* begravelsen. Også han er altså en av romanens udøde, en av dem som søker døden uten å finne den.

Hvem er «vi»?

Fjodorovs visjon, evig biologisk liv for alle mennesker som noensinne har levd, er ikke bare en umulighet, økologisk sett er den en katastrofe. Premisset for hans filosofi var, ifølge Baranov, at døden tilhører naturen, livet menneskene:

Døden er en følge av vårt passive forhold til naturen: Vi lar naturen drepe oss.¹⁸

Å overvinne døden var derfor det samme som å hevde sin ukrenkelighet overfor naturen gjennom å overvinne den. Når det ikke var mer plass på denne kloden, kunne vi erobre andre planeter. Til tross for det latterlige ved Fjodorovs visjon, blir Knausgårds Baranov likevel beveget av denne mannen som aldri ville oppgi ideen om *rettferdighet* – noe som ga hans filosofi et anstrøk av barnslig magisk tenkning. Selv levde han også et liv i Kristi etterfølgelse: vennlig, eiendomsløs, solidarisk med nødstilte.

Noen av de mer kyniske transhumanistene som har tatt opp tråden fra Fjodorov i sin kamp mot døden med vitenskapens hjelp, har innsett at ideen om biologisk udødelighet *for alle* faller på sin egen urimelighet. Baranov siterer transhumanisten Mikhajl Batin, som kjemper for en verden uten aldring:

«Men før vi kan forandre verden til det bedre, før vi kan skape en verden uten sykdom og lidelse, må vi besvare ett spørsmål», skriver han: «Hvem er dette 'vi' nøyaktig? Vi har alle forskjellige egenskaper og ferdigheter. Hvem nøyaktig skal løse problemet med livsforlengning? Hvis vi ikke bestemmer dette 'vi', vil spørsmålet forbli i ideenes og de gode hensiktenes verden.»¹⁹

Igjen møter vi den utilitaristiske tenkningen som Dostojevskij fryktet, en tenkning som idet den omsettes i praksis, kan få de verste og mest uhyggelige utfall. Ja,

for hvem er Batins «vi»? Hvilke «egenskaper og ferdigheter» skal være avgjørende for å inngå i viet? Og hva skal skje med dem som ikke har disse egenskapene og ferdighetene?

Ideen om menneskets uendelige verdi og ukrenkelighet forankres gjerne i en jødisk-kristen tradisjon – på den ene siden i forestillingen om at mennesket er skapt i Guds bilde, på den andre siden i kallstanken, at Gud kaller på noe i hver enkelt som er singulært og ikke-utbyttbart. Paulus går så langt at han sier i brevet til korinterne at Guds kall i særdeleshet retter seg mot dem som i verdens øyne «ikke er noe» (1 Kor 1,28). Men hva skjer med ideen om menneskelivets ukrenkelighet når den ikke lenger relateres til Gud?

«Verdighet er den samfunnsgitte retten til liv», er filosofen Jean Améry (1912–1978) pragmatiske definisjon av hva ideen om menneskeverd koker ned til i våre moderne rettssamfunn. Det er samfunnet som i sine lovverk definerer hvem det er straffbart å drepe, det vil si hvem som anerkjennes som ukrenkelige medmennesker. Kanskje er det derfor dehumanisering ofte er første ledd i folkemord. Det handler om å legitimere drap gjennom å definere visse mennesker som verdiløse. Og slik legitimering forutsetter i en viss forstand det som den jødisk-kristne tradisjonen forbinder med synd, nemlig *relasjonsbrudd*.

Emmanuel Lévinas mente at det er i den andres ansikt at vi møter «det uendelige», som et bud som utgår fra den andres sårbarhet: *Du skal ikke drepe*. Men hvordan forholder det seg med ikke-menneskelige skapninger, dem vi kaller dyr? Når Lévinas leser historien om Abraham, ser han ikke da *bort* fra noe: nemlig bukken som ble ofret i Isaks sted?

Fuglens rett til liv

I *Ulvne fra evighetens skog* blir det klart at budet «Du skal ikke drepe» for Syverts del ikke bare gjelder mennesker. Han reagerer instinktivt når han ser hvordan

lillebroren på tolv sikter mot en fugl istedenfor mot blinken med luftgeværet: «Du får ikke skyte den!» Men det er for sent. Når Syvert, som åpenbart bekymrer seg for Joars moral, vil snakke mer om episoden, blir det straks komplisert:

- Jeg skjønner at det er fristende å skyte på noe levende istedenfor på en blink. Det synes jeg også. Men det er for det første ikke lov. Og for det andre er det ikke bra. Den fuglen kunne ha levd nå.
- Eller katten kunne ha tatt den, sa han. – Den tar jo fugler hele tiden. Du sier ikke noe til det.
- Den følger instinktene sine, sa jeg. – Du kan tenke.
- Tror du ikke katter kan tenke? sa han.
- Ikke kveruler nå, sa jeg. – Dette er viktige ting. Hvis du noensinne skal få låne geværet mitt igjen, må du love meg å aldri skyte på noe levende.
- Hva om jeg treffer treet?
- Joar, skjerp deg.
- Treet er levende.²⁰

Syvert opplever lillebroren kverulerende. Samtidig gjør Joar strengt tatt ikke annet enn hva Syvert forlanger av ham i kraft av at han er et menneske: Han *tenker*. Og hvor langt holder Syverts egen, intuitive moral når han relativt ubekymret konsumerer drepte dyr hele tiden? Dette er sågar noe han spøker med når han tar med lillebroren på gatekjøkken og spør om han vil ha «[s]tekt flat ku eller kvernede griseinnvoller og haler og sener med mel og krydder og konserveringsmidler». Veslevoksne Joar svarer: «Hamburger og chips, takk», som om han insisterte på å kalle en spade for en spade.²¹

Innebærer ideen om menneskets ukrenkelighet at alle skapninger som ikke kan gjenkjennes som mennesker, uten videre *får* krenkes? Ja, at vi kan krenke i stor skala, slik vi gjør i den industrielt organiserte

kjøttindustrien, uten engang å registrere at det er det vi gjør? Ethvert barn som har opprettet en relasjon til et dyr, vil bli opprørt om dyret slaktes og havner på middagsbordet: Man spiser ikke vennene sine. Men det er ikke mange barn som opprøres over å bli servert kyllinggryte, eller salami på skiva – selv om de vet at det handler om drepte dyr.

Etikk i en dødssivilisasjon

Et av spørsmålene Knausgård aktualiserer med sine to romaner, har apokalyptiske dimensjoner: Er vår sivilisasjon en dødssivilisasjon som gjør oss alle til medløpere? Industri Kapitalisme og vekstideologi, som vi allerede i noen årtier har visst vil gjøre planeten ikke bare ubeboelig for en uoverskuelig mengde dyrearter, men om noen generasjoner også for mennesker, er bygd på dette premisset: at naturen er stum og blind, en kulisser, en ressurs eller en ikke-følsom materie, noe som kan tas for gitt, nytes, brukes og ses bort fra. Men kanskje er det *meneskene* som har vært blinde og døve? Eller er det samfunnsskroppene vi inngår i, som beskytter og nærer oss, som er blinde og døve? Sanseløse for avtrykkene vi setter i de levende nettverk av sansende kropper som utgjør vår beboelige biosfære: insekter, planter, dyr, fugler, virus, bakterier og, ja, *sopp*?

Hvordan skal vi deaktivere det monsteret den samfunnsskroppen vi inngår i, har blitt? Og ikke minst: Er dette mulig uten at vi oppgir eller omformulerer rettighetstenkningen som har blitt del av blodomløpet i våre liberale demokratier? Som i stor grad har handlet om at stadig nye grupper og enkeltmennesker må få større autonomi, det vil si ikke bare frihet *fra* undertrykkelse, sult, slavearbeid, vold; men også frihet *til* – å velge:



Knausgårds romankunst er en invitasjon til å delta i noen av de seriøse diskusjonene som utspiller seg nettopp rundt «barnebordet». Iblant er det ren *fantasy*, men ofte nok er det en form for undring som all dyp tenkning må begynne i.

bosted, yrke, reisemål, livsstil; men også hva slags barn vi vil få, hvordan kroppen vår skal se ut, hvor lenge vi skal leve. Det sier seg selv at en noenlunde rettferdig fordeling av slik selvbestemmelsesrett *forutsetter* en sivilisasjon basert på instrumentell rasjonalitet og økonomisk vekst.

Det finnes dem som tror at vi med forskning og utvikling av ny teknologi vil kunne løse de problemene som forskning og ny teknologi i sin tid har skapt. Det var strengt tatt ikke vitenskapen som sådan som skapte problemene – men mangelen på respekt, kunne man si, for alt vitenskapsfolkene *ikke visste* i det de visste. Det er jo ikke egentlig slik som Egil påstår: at det ikke finnes noe *utenfor* lenger, om han med det mener *utenfor* det mennesker kan vite og kontrollere. Jo mer drastiske våre teknologiske manipulasjoner har vært, jo farligere og mer svanger med død har den *utsiden* vi har nektet å forholde oss til, blitt.

Begjær uten mål

Et helt nytt kontinent som vitenskapen er i ferd med å utforske, er livet under jorden: soppenes liv, de som evolusjonsforskerne

nå har lært oss at en gang gjorde selve grunnarbeidet for livet på planeten. Først lagde de jord gjennom å spise stein, deretter inngikk de en lykkelig symbiose med alger og fikk planter til å flytte fra hav til land. Med sine enorme underjordiske nettverk binder de sammen hele skoger. Soppene lever på døde planter og dyr og sørger slik for at livet fornyes. Det var soppene som gjorde planteliv og skoger mulig, disse som skapte selve den luften dyr og mennesker puster. Bare fem prosent av soppekets mange arter er kartlagt, og nettopp her ser vitenskapen enorme potensialer: Sopp kan bryte ned radioaktivt avfall. Sopp gjør det mulig å lage ikke-resistent antibiotika. Ja, kanskje er det sopp som skal redde oss?

Soppenes informasjonsnettverk under jorda har også vekket interessen til transhumanister som vil lage kunstig intelligens – noe biologen Martin var inne på. Jeg tør ikke tenke på hvilke muligheter krigsindustrien kanskje er i ferd med å oppdage i soppforskningen? Jeg ser for meg et biologisk våpen i form av en sopp som ikke *kan* dø, som er *ren* livsdrift forstått som overlevelse gjennom ekspansjon, en sopp som fortærer og forvandler alt som kommer i dens vei – til seg selv.

Knausgård går ikke inn i slike spekulasjoner. Han nøyer seg med å sende Alevtina til en forskningskoloni i Karelenes dype skoger, der hun impulsivt stapper i seg en haug med fleinsopp før hun går seg bort i skogen og havner i det Olav Åsteson i «Draumkvedet» kaller for *uteksi*: Hun farer til himmelen og ned igjen til heite helvetet (i den rekkefølgen). Først får hun oppleve en slags panteistisk ekstase; men idet hun er i ferd med å fortape seg i altets store åndedrag, slår alt om. All mening i naturen forstummer, skogen forvandles fra *det åpne* til å bli fiendtlig og fremmed og til slutt demonisk. Den sender henne på vill flukt. At *alt er tegn*, slik Egil formulerer biosemiotikkens enkle utgangspunkt, stemmer ikke lenger. Kort sagt, hun mister troen:

Det levende hadde ingen verdi, det fortsatte uansett hva som hendte, dekket hver kvadratcentimeter av jorden, og det begjæret var det eneste det hadde, begjæret etter å vokse, vokse, vokse, spre, spre, spre, dekke, dekke, dekke, uten mål, uten mening. Det tomme begjæret etter å fylle tomheten, det var livet.²²

Vekslingen mellom idealisering og demonisering av naturen, mellom fortryllelse og desillusjon, er kanskje noe som har fulgt mennesker til alle tider. Det finnes også en spenning i den kristne teologiens natursyn. Mens en positiv skapelsesteologi legger vekt på at Gud åpenbarer seg som et *til det gode* nedfelt i den stadig pågående skapelsen, finnes det også en forståelse av natur som tvang

og ufrihet. Følgelig har det frelseshistoriske løftet om forløsning iblant blitt tolket som et løfte om forløsning *fra* snarere enn *av* naturen. Denne ideen om forløsning har gjerne fått et gnostisk anstrøk, som en tro på sjelens befrielse fra materiens tyngde, naturlovene, den sterkestes rett i overlevelseskampen, de metabolske prosessene, de blinde driftene, dødens makt osv. — alt det som gjør at vi ikke uten videre kan se Gud i naturen.

Søk *først* Guds rike, formaner Kierkegaard med Jesus – så skal dere få alt det andre i tillegg. Men et spørsmål melder seg hos meg: Forutsetter den lydigheit og tillit som Kierkegaard skriver om i talen om liljen og fuglen, den samme form for «teleologiske suspensjon av det etiske» som avkreves Abraham på Moria berg?

Sagt på en annen måte: Er den Gud som *prøver* Abrahams tro gjennom å forlange et sønneoffer, den samme Gud som åpenbarer seg for sansene som livgivende prinsipp i skapelsen her og nå? Hva er forholdet mellom gudsriket som kan erfares som nåde i naturen, som Guds nærvær i øyeblikket, og den Gud hvis rettferdighet er uransakelig, den Gud som *skjuler seg*?

Nødvendig himmellengsel?

Paulus sa ikke bare at Gud valgte dem som verden forakter, han sa også (Rom 12,2):

Innrett dere ikke etter den nåværende verden, men la dere forvandle ved at sinnet fornyes, så dere kan dømme om hva som er Guds vilje.

I sin kritikk av den svenske filosofen Martin Hägglunds bok *This life* (2019) trekker teologen Mårten Björk fram nettopp dette sitatet fra Romerbrevet for å adressere det han oppfatter som en fortegnende framstilling av den kristne tradisjonens forestillinger om evig liv. Hägglund, som nok har latt seg inspirere av de samme filosofene som Kathrine kan ha hentet sin devise om at «døden helliggjør livet» fra, mener at lengselen etter udødelighet

innebærer en fornektelse av det faktum at tilværelsens skjørhet og skjønnhet er sammenvevd. Men som Björk påpeker, tar han ikke høyde for hvordan kristne evighetslengsler tradisjonelt har vært orientert mot en *utside* av det liv som moderne rasjonalitet har prøvd å fri fra smerte og forgjengelighet gjennom å redusere det til biologiske lover som kan manipuleres og kontrolleres. Björk mener at Hägglund ikke klarer å tenke seg evig liv på andre vilkår enn *dette* livets. Og da ser Hägglund bort fra hvordan kristne himmellengsler både i jødisk og kristen sammenheng framfor alt har blitt formulert som *sabbat* fra overlevelseskampen, som hvile, fred og dyp glede – som det Kierkegaard tenkte seg at Jesus forkynte med lignelsen om liljene og fuglene, kan vi tilføye.

I *dette* livet inngår vi ubønnhørlig i sammenhenger der vi spiser og i en viss forstand blir spist, der vi krenker og krenkes. Selve det å leve et biologisk liv har alltid også handlet om å bli utsatt for nedbrytningsprosesser som ender i døden. Det er lett å se for seg hvordan forsøket på å sikre seg mot dette, kan forvandle oss til udøde og blodtørstige vampyrer. Men om vi lar døden vinne i makt

gjennom å fornekte den, betyr ikke det at det er døden som *helliggjør* livet. I en verden der vi i så stor grad har gjort oss til herrer over så vel liv som død, der «kroppen er bare kropp, materie, hjertet en mekanisk forordning, hjernen elektrokjemi», og der «døden er en bryter som skrur livet av», kan en slik tanke få noe nesten perverst over seg.

Mårten Björks poeng i polemikken mot Hägglund er at den kristne visjonen om evig liv også kan mobiliseres i en kritikk av den typen frelsesvisjoner som kulminerte i biopolitiske skrekkregimer som nazismen og stalinismen, og som nå synes å trives best i Silicon Valley.



Ja, det er oppgaven – ikke med vitenskapens hjelp å gjenopplive alle kroppene som noensinne har levd, men bære den kroppen vi er, fram som et levende offer. I tillit til oppstandelsen. Elske det uendelige *gjennom* det endelige.

Invitasjon til barnebordet

Nei, det er ikke døden, men *sårbarheten* som helliggjør livet, tenker jeg. Det er når jeg ansvarliggjøres overfor den andres sårbarhet, at jeg kommer i kontakt med det uendelige, slik Lévinas skrev. Selv om det nok er denne sårbarheten også Hägglund har i tankene når han prøver å formulere hva det er som gjør livet dyrebart, mener Björk at han ved å nærmest forby en lengsel etter *dette* livets utside, stenger av for kontakten med det som i den kristne tradisjonen er den dypest sett livgivende relasjonen – til Gud som skaper og livgiver, til det uendelige.

Vi skal ikke forveksle det endelige med det uendelige, men elske det uendelige *gjennom* det endelige, sa Augustin, og Kierkegaards appell til en barnlig form for tillit står i en slik tradisjon. Det handler om en tillit som ikke leder alt tilbake på det egne jegets dømmekraft, en tillit som bærer igjennom både idealisering og desillusjon.

Det er når jeg ikke lenger makter å *se* Gud i skapelsen, at jeg, for å leve videre uten å bli et gissel for min skrekk, skuffelse eller forakt, likevel må tro på dette *til det gode*, om det så kommer fra en Gud som *skjuler seg*. I Kierke-

gaards lesning handler offerberedskapen Abraham utviser, til syvende og sist om tilliten til løftet, til en Gud som er større enn døden, en Gud som lover *mer* liv. Det er i øyeblikket som engelen griper inn og forhindrer Abraham fra å bli en morder – han som har søkt Guds rike og hans rettferdighet *først* –, at han får alt det andre i tillegg, altså sønnen.

Knausgårds romankunst er en invitasjon til å delta i noen av de seriøse diskusjonene som utspiller seg nettopp rundt «barnebordet». Iblant er det ren *fantasy*, men ofte nok er det en form for undring som all dyp tenkning må begynne i. Romanene er rom der vi settes i kontakt – med andre verdener og andres verdener, med døde og

ennå ikke levende. Det handler i en forstand om å *la seg hjemmsøke*, ikke for å paralyseres, men for å ansvarliggjøres av noe som ikke kan reduseres til *denne* verden.

I verset før det der Paulus sier til romerne at de ikke skal tilpasse seg denne verden, men la tankene forvandles:

Derfor formaner jeg dere ved Guds barmhjer-
tighet, søsken: Bær kroppen fram som et le-
vende og hellig offer til glede for Gud. Det skal
være deres åndelige gudstjeneste. (Rom 12,1)

Ja, det er oppgaven – ikke med vitenskapens hjelp å gjen-
opplive alle kropper som noensinne har levd, men bære
den kroppen vi er, fram som et levende offer. I tillit til
oppstandelsen. Elske det uendelige *gjennom* det endelige.

Kari Løvaas er en norsk forfatter bosatt i Sunne
i Värmland. Hun disputerte våren 2020 med
avhandlingen *Be for meg også. Om forkrøpling etter
forløsning og lengsel i moderne litteratur og poetikk*,
og ga i 2022 ut boken *Skapelsens sukk og klage. Et
bestiarium* (Oslo: Kolon).

Litteratur

- Bjørk, Mårten. *Life outside life: The Politics of Immortality, 1914–1945* (Göteborg: Göteborgs Universitet 2018).
- Bjørk, Mårten: Intervju med Christoffer Storholt om Martin Hägglunds «Vårt Enda liv», i *Tro och förnuft*, podcast, 3. august 2021, <https://trofornuft.libsyn.com>.
- Hägglund, Martin: *This life – Secular faith and spiritual freedom* (New York: Pantheon 2019).
- Kierkegaard, Søren: *Frygt og bæven* (1843) i *Søren Kierkegaard Skrifter* (København: Gads forlag 1997).
- Knausgård, Karl Ove: *Ulvene fra evighetens skog* (Oslo: Forlaget Oktober 2021).
- Knausgård, Karl Ove: *Morgenstjernen* (Oslo: Forlaget Oktober 2020).
- Lévinas, Emmanuel: *Proper names* (orig. Nomes propres, 1976), oversatt av Michael B. Smith (London: The Athlone Press 1996).
- Rilke, Rainer Maria: *Duino-elegiar*, oversatt av Jon Fosse (Oslo: Samlaget 2022).
- Sheldrake, Merlin: *Entangled life: How fungi make our worlds, change our minds & shape our futures* (New York: Random House 2020).

Noter

- 1 *Entangled life*, s. 3, min oversettelse.
- 2 *Ulvene fra evighetens skog*, s. 170.
- 3 *Ulvene fra evighetens skog*, s. 281.
- 4 *Morgenstjernen*, s. 70.
- 5 *Morgenstjernen*, s. 391.
- 6 *Morgenstjernen*, s. 412.
- 7 *Morgenstjernen*, s. 69.
- 8 *Morgenstjernen*, s. 615.
- 9 *Morgenstjernen*, s. 333.
- 10 *Ulvene fra evighetens skog*, s. 439.
- 11 *Ulvene fra evighetens skog*, s. 440.
- 12 *Morgenstjernen*, s. 441.
- 13 *Morgenstjernen*, s. 638.
- 14 *Morgenstjerne*, s. 622–623.
- 15 *Ulvene*, s. 647.
- 16 *Ulvene*, s. 648.
- 17 S. 209.
- 18 *Ulvene fra evighetens skog*, s. 627.
- 19 *Ulvene fra evighetens skog*, s. 643.
- 20 *Ulvene fra evighetens skog*, s. 70–71.
- 21 S. 347.
- 22 *Ulvene fra evighetens skog*, s. 585.



Mennesket trenger varm stillhet,
man gir det iskald larm.

Simone Weill
Styrkens mysterium
Cappelen Damm 2020



Live Lundh

Nåde er nåde.

Så hvordan skrive om den?

Marilynne Robinson er en av samtidslitteraturens største forfattere. Nå oversettes hun til norsk, med romaner som baler med noen av teologihistoriens aller største spørsmål.

STE «Jeg tenker at det er passende å se Shakespeare som en teolog i sin egen rett», sa den amerikanske forfatteren Marilynne Robinson i en forelesning med tittelen «Grace in Shakespeare» i 2014.¹ Denne høsten oversettes flere av Robinsons hyllede romaner til norsk på Cappelen Damm, og neste år ventes sakprosautgivelsene hennes å komme i norsk drakt på Verbum. Hun er en yndet kandidat til Nobelprisen i litteratur og Barack Obamas uttalte favorittforfatter. Romanene til Robinson regnes som «moderne klassikere», vakre og tenksomme, mens hun som essayist er kjent for å være både skarp og nesten forbløffende grundig i sin argumentasjon. Robinsons foreløpige bibliografi består av romanene *House-keeping* (1980), *Gilead* (2004), *Home* (2008), *Lila* (2014) og *Jack* (2020). I sjangeren sakprosa og essay har hun utgitt seks bøker.²

Forfatterens største intellektuelle bragd er kanskje – og dette skal jeg ikke si sikkert at hun ville være verken enig i eller fornøyd med – å ha satt reformatoren

Jean Calvin tilbake på kartet. Etter at Max Weber gjorde kalvinismen med sin «protestantiske arbeidsetikk» til syndebukk for utviklingen av mer eller mindre hele den moderne kapitalismen, har få tatt seg bryet med å lese Calvin etterrettelig og nysgjerrig, mener Robinson. Hun viser med overbevisning at mange antagelig ville ha latt seg overraske om de gjorde det. Når man snakker om teologi og Marilynne Robinson, er det derfor gjerne Calvin som dukker opp, det er ofte ham det skrives og snakkes om når Robinsons teologi diskuteres. Jeg tror imidlertid en annen stor renessanseforfatter har vært vel så viktig for hennes tenkning om teologiske spørsmål. Særlig når det kommer til spørsmål om nåde, tilgivelse og fri vilje, lener Robinson seg tungt på William Shakespeare.

Det hverdagslige

For hva er nåde, egentlig? Hvordan kan vi snakke om den uten at det høres ut som alt og ingenting? Den

nevnte forelesningen Robinson holdt på Santa Clara Universitet – et privat universitet drevet av jesuitter midt i Silicon Valley – hadde tittelen «Grace in Shakespeare». Robinson begynner med et sitat fra den britiske dramatikerens komedie *Measure for measure*, «Like for like» på norsk, fra angivelig 1604: «Grace is grace, despite of all controversy (...)» Replikken, som kan oversettes til noe sånt som at «nåde er nåde, tross alle kontroverser», blir uttalt i en typisk shakespeareansk, munnrapp replikkutveksling, der ulike betydninger av det vektige ordet «nåde» er i spill. På engelsk har ordet *grace* flere og forskjellige konnotasjoner enn vårt «nåde», for *grace* går høyt og lavt. Ordet er på én side det største, den utrolige barmhjertigheten, nåden og gaven, men er også knyttet til det helt hverdagslige og profane: å si en takkebønn for maten, te seg og eldes med eleganse. Robinson stopper allikevel opp ved replikken og forenkler den: «Grace is grace.» Hun mener at begrepet *grace* hos Shakespeare har estetisk og strukturell virkekraft, noe det er vanskelig å være uenig i med en gang man har blitt gjort oppmerksom på det.

Ikke bare i *Measure for Measure*, men særlig i de tre siste skuespillene Shakespeare er kjent for, er tilgivelse det sentrale temaet. I de såkalte «eventyrspillene» kan vi si at tilgivelsen og nåden også utgjør selve komposisjonsprinsippet: Urett har blitt begått, og intrigen i stykkene handler om hvorvidt det finnes en mulighet for å rette opp. Robinson går riktig nok ikke inn på dette, men både i *Cymbeline*, *The Winter's Tale* og *The Tempest* må tilgivelsen legges til rette for, gjennom snedige iscenesettelser, feller, forviklinger, avsløringer og bekjennelser.³

Nåden, slik Robinson leser Shakespeare, er et altfor stort og omfattende, omkalfatrende og skapende konsept til at du kan utlegge det med ord. I bunn og grunn kan vi ikke si stort mer enn at «nåde er nåde». Robinson



Nåden, slik Robinson leser Shakespeare, er et altfor stort og omfattende, omkalfatrende og skapende konsept til at du kan utlegge det med ord. I bunn og grunn kan vi ikke si stort mer enn at «nåde er nåde».

avslutter forelesningen sin slik: «Grace is grace. How would this be staged?»⁴

Et sort får

Nåde er nåde, så hvordan kan den settes i scene? Det er fullt mulig å lese Robinson slik hun i sin tur leser Shakespeare: på utkikk etter hvordan det vi ikke kan utlegge med ord, allikevel får utspille seg, for kanskje å kunne komme til syne som handling. Slik jeg leser samtlige av Robinsons romaner, med unntak av debutboka *House-keeping*, kretser de rundt iscenesettelser av skyld og nåde. Det kan bemerkes at dette kanskje er helt grunnleggende i hvordan vi forstår teologiske konsepter, og at det er det samme som skjer i evangeliene. Ingen teolog kan uttømme hva Jesu død og oppstandelse betyr intellektuelt, mysteriet er det mysteriet er, men det vil ikke

si at det er abstrakt. Tvert imot. Nåden kan ikke abstraheres, den eksisterer bare idet den utøves.

Det er særlig én figur som tjener til å skape en litterær struktur for hvordan nåden utspiller

seg ut i Robinsons bøker: Prestesønnen Jack går igjen i de fire Robinsons-romanene som er lagt til den fiktive småbyen Gilead. Han er det sorte fåret i sin kalvinistiske familie, han får aldri til ikke å havne i trøbbel, og innerst inne lurar han på om han er predestinert til fortæpelse. For at vi skal forstå hvordan nåden og tilgivelsen spiller seg ut i Robinsons romaner, tror jeg vi først må undersøke de teologiske debattene hun baler med her. Hennes utforsking av Calvins uglesette doktriner er full av ambivalens, nyanser, varme og alvor. Men interessen for – og strategiene for hvordan å nærme seg spørsmålet om fri vilje og predestinasjon – er en arv Robinson har tatt imot fra Shakespeare. For hvordan vi forstår nåde

og tilgivelse, avhenger av hvordan vi forstår spørsmålet menneskets ansvar for egne handlinger.

Den store debatten

Robinson har tatt tydelig posisjon som kalvinist, men hun er en kalvinist som baler med og kritiserer den kalvinistiske doktrinen om predestinasjon, slik enhver troende forhåpentligvis føler seg forpliktet til å forholde seg aktivt til hva man lever og lærer. Derfor kan vi forstå mer om hvordan Robinson forholder seg til de store teologiske debattene rundt reformasjonen, gjennom å se til Shakespeare – som skrev midt under de blodige religionskrigene, og med disse store spørsmålene sterkt til stede i sin samtids elisabethanske England.

Før vi går videre, vil jeg bare understreke at når jeg legger så stor vekt på Shakespeares innflytelse på Robinson, så er det ikke tatt ut av lufta, selv om forbindelsen foreløpig er lite vektlagt i resepsjonen av den amerikanske samtidsforfatteren. Dette til tross for at Robinson skrev sin doktorgradsavhandling om stykket *Henry VI del II* i 1977 og for tiden arbeider med en sakprosautgivelse om Shakespeare.⁵ En av de få akademikerne som har skrevet noe om Robinsons forhold til Shakespeare, er den Belfast-baserte teologen Andrew Cuning, og vi skal komme tilbake til hans bok om Robinson fra 2020, *Marilynne Robinson, Theologian of the Ordinary*.

Hvor sto Shakespeare?

De lærde har alltid vært i strid om hva slags religiøs tilhørighet Shakespeare hadde, om han var protestant, katolikk, anglikaner eller ikke-troende. Robinson argumenterer ikke overraskende for at han må ha kjent sin

Calvin og vært influert av ham, noe som ikke er usannsynlig – men hans kilder til inspirasjon var nok mangfoldige. En helt ny bok på feltet argumenterer godt for at renessanse-humanisten og katolikken Erasmus av Rotterdam satte sine tydelige spor i Shakespeares dramatik: I *Christian Humanism in Shakespeare* (2022) går den amerikanske engelskprofessoren Lee Oser særlig tett på debatten mellom Luther og Erasmus om hvorvidt vi har fri vilje eller ikke. I sin humanisme forsvarte Erasmus den frie viljes ubestridelighet. Konsekvensen av fri vilje er at mennesket har innflytelse over egen skjebne. Vi er ikke handlingslammede når det kommer til å velge retning. Luther og Calvin står begge for et annet syn. Luther svarte Erasmus med skriftet «Om den trellbundne vilje», og mente berømmelig at det er nåden alene som frelser. Jeg tror det er fånytt å prøve å plassere Shakespeare i et «team Erasmus» eller «team Calvin». Det

viktige er at han forholder seg til debatten om hvorvidt mennesket har fri vilje eller ikke, slik Robinson også gjør. Hun stiller allikevel spørsmålet på en litt annen måte: Kan vi forandre oss?



Konsekvensen av fri vilje er at mennesket har innflytelse over egen skjebne. Vi er ikke handlingslammede når det kommer til å velge retning. Luther og Calvin står begge for et annet syn.

Hellig dåre

Karakteren Jack fikk i 2020 sin egen roman som bærer hans navn. *Jack* er Robinsons foreløpig siste bok og utforsker videre hvordan en ung mann, sikker på sin egen utilstrekkelighet, kjemper med selvoppfyllende profetier som gjør at han i egne og andres øyene framstår som «håpløs». Men selv om Jack ofte havner på kanten av loven, har han integritet og en autonomi likesom mange av de snille, velmenende menneskene han vokste opp med i hjembyen. Måten nåden settes i scene rundt Jack, er ikke mulig å sette på formel. Teologen Rowan Williams – som også er en ivrig leser av Robinson – har

satt fingeren på dette skillet mellom «det gode» og «det hellige» i bøkene hennes.⁶ Mens menneskene kan etterstrebe godhet, er hellighet noe de ikke kan prestere seg fram til ved å være flinke. Williams har utarbeidet distinksjonen mellom det gode og det hellige i forbindelse med Fjodor Dostovjeskijs romaner, men det er også nærliggende å tenke på Shakespeare, der narren alltid er den som sier sannheten. Narrefigurer, tåper og klovner dukker opp overalt i Shakespeares dramatikk, og Robinsons Jack har også noe av narren i seg – om enn med en tyngde og tvil som minner mer om Hamlet enn klovnen Yorick, som Hamlet berømmelig løfter opp hodeskallen til. Det hellige er ofte på ferde rundt Jack, men ikke entydig. Han er ofte en sorg og skuffelse for seg selv og dem rundt ham. Allikevel er det ikke slik at Jack først og fremst er en som trenger nåde, han kan like gjerne vise seg å være nåde for noen andre.

I romanen *Home*, som nå også foreligger på norsk, har både Jack og søsteren Glory kommet tilbake til barndomshjemmet, hvor faren deres blir stadig eldre og mer hjelpeløs. De har begge søkt tilflukt der, ut fra livssituasjoner hvor de ikke hadde noe annet sted å gå. Det er Glory vi er tettest på, hennes blikk vi er nærest å se gjennom. Selv om hun alltid har vært pliktoppfyllende, snill og god og kan bli fortvilet over Jacks mangel på handlekraft og vilje til å ta seg sammen, er det også slik at han redder henne, der de prøver å finne seg til rette i et hjem som ikke er hjemme lenger – der de er begge er ensomme:

Etter hvert som dagene gikk, oppsøkte Jack henne stadig oftere for å snakke med henne, og når samtalen gled over i taushet, hendte det at han smilte til henne som for å si: Tenk

at du og jeg, av alle mennesker, og her, av alle steder, slår i hjel tiden i mangel av noe annet å bruke den til. En fremmed ville kanskje ha sett på henne på den måten, sett forbi kjedsomheten ved situasjonen, forbi det tilfeldige samholdet som hadde oppstått ved at de fordrev tiden i fellesskap, for å la henne på en sømmelig og upersonlig måte få vite hvor glad han var for at hun var der (...) Faren snakket alltid om «denne ensomheten hans», og når hun så den i ham nå, følte hun seg ensom, til og med forlatt, så lenge det varte, helt til den velkjente og godmodige ertingen begynte igjen. Han kunne si: «Hei, vesla,» for å lokke henne til å tenke på noe annet. Tankene hennes var da også svært triste, akkurat som hans måtte ha vært, og da smilte han medfølende,

denne forvirrede og usannsynlige følgesvennen hennes.⁷

Nådegesten er tilsynelatende veldig liten: å rufse noen i håret og si «hei, vesla». Men bak den lille handlingen ligger en ugjennomtrengelig kjede

av hendelser, massevis av historie, en rekke hindringer – det er utrolig mye usikkerhet som skal overkommes. Lik et Shakespeare-drama er det lag på lag av misforståelser og forviklinger som strukturelt bygger opp handlingen før et slikt øyeblikk finner sted, og det er Jack som utfører og er nåden akkurat her – ikke fordi han er god, men fordi det hellige virker på den måten. Nåde er nåde.

Tross alle kontroverser

Kanskje innebærer dette synet på hellighet og nåde en tankegang som gjør det mulig å forene Calvin og Luthers



Robinson bruker karakteren Jack til å vise at det ikke bare handler om å ta seg sammen, at noen av oss faktisk strever mer enn andre – noe som er forferdelig vanskelig å snakke om og problematisk å gå inn i. Kanskje er det derfor det er så stort når skjønnlitteraturen kan.

manglende tro på fri vilje med en humanisme vi lettere kan forstå og relatere til. Å problematisere hvor fri viljen vår egentlig er, er i grunnen helt realistisk. Vi vet at vi er styrt av disposisjoner, arv og miljø, vilkår i tiden, krefter utenfor oss selv, enten det er guder eller mennesker. Nevnte Andrew Cuning, som også skriver om Robinsons nådebegrep og knytter det til Shakespeare i *Theologian of the Ordinary*, mener at nåde hos henne alltid er forbundet med tilbakekomst, restaurering og «den ofte ukomfortable saken reorientering».⁸ Dette tror jeg er sant, men der Cuning snakker om «reorientering», vil jeg understreke at disse prosessene hos Robinson kan være langt hinsides «ukomfortable». Definitive brudd og tap finnes. I en annen sammenheng skriver Rowan Williams om hvordan forholdet mellom nåde og rettferdighet er én ting, men at noe som er enda vanskeligere, er hvorvidt vi evner å gjenkjenne feiltrinnene i hvordan vi tenker, og faktisk lære.⁹ Jeg tror definitivt Robinson utstyrr karakterene sine med nok fri vilje og handlekraft til å lære, men det er ikke sikkert det er i deres makt å bevege verden og seg selv, tross den kunnskapen de har. Man kan se en større sympati hos Robinson mot det synet at menneskene ikke har fullstendig fri vilje, at de ikke makter å rå over egen skjebne, enn holdningen vi finner hos Shakespeare – som slik i alle fall jeg leser det, holder spørsmålet om fri vilje fullkomment åpent. Robinson bruker karakteren Jack til å vise at det ikke bare handler om å ta seg sammen, at noen av oss faktisk strever mer enn andre – noe som er forferdelig vanskelig å snakke om og problematisk å gå inn i. Kanskje er det derfor det er så stort når skjønnlitteraturen kan. Det framstår ikke som at Jack er «predestinert» verken til fortapelse eller frelse, snarere blir han en figur som gjør det mulig å sette i scene hvordan nåden virker. Cuning kaller Robinson for «det ordinæres teolog», og når det kommer til nåden, er det slående. Uansett om vi har fri vilje eller ikke, og hvilke komplikasjoner som følger med begge syn, så er nåden av en karakter som virker «despite all controversy», for å si det med Shakespeare – «på tvers

av alle kontroverser». Den er hverdagslig og uberegnelig, uten at det betyr at den er uten forutsetninger. Den kan legges til rette for, den forholder seg til virkeligheten vår, historien vår og den konkrete situasjonen vi befinner oss i: Den kan settes i scene og skrives mellom linjene.

Live Lundh er utdannet litteraturviter og er kritiker tilknyttet *Morgenbladet* og *Vinduet*.

Litteratur

Robinson, Marilynne: *Hjem*, oversatt av Ingrid Haug (Oslo: Cappelen Damm 2022).

Robinson, Marilynne: *Gilead*, oversatt av Kjell Olaf Jensen (Oslo: Cappelen Damm 2022).

Noter

- 1 Robinson, Marilynne: «Grace in Shakespeare – 2014», i *Santa Clara Lectures*. 8. 26, februar 2014. https://scholarcommons.scu.edu/sc_lectures/8/
- 2 De aktuelle titlene er *Mother Country* (1989), *The Death of Adam* (1998), *Absence of Mind* (2010), *When I Was A Child I Read Books* (2012), *The Givenness of Things* (2015) og *What Are We Doing Here?* (2018).
- 3 Stipendiat i teaterhistorie Anna Marie Nesheim og undertegnede har tidligere skrevet om dette for litteraturtidsskriftet *Vinduet*: Nesheim, Anna Marie og Lundh, Live: «Faen ta skjebnen. Om å lese Shakespeare i en pandemi», i *Vinduet*, 21. januar 2022. <https://www.vinduet.no/essayistikk/faen-ta-skjebnen-om-a-lese-shakespeare-i-en-pandemi>.
- 4 Robinson, M.: «Grace in Shakespeare – 2014», s. 5.
- 5 Cep, Casey: «Marilynne Robinson's Essential American Stories», i *The New Yorker*, 25. september 2020. <https://www.newyorker.com/magazine/2020/10/05/marilynne-robinsons-essential-american-stories>
- 6 Williams bruker først og fremst skillet mellom «det gode» og «det hellige» i forbindelse med forfatterskapet til Fjodor Dostojevskij. I en foredragsrekke på svenske Johannesakademien i 2019 brukte han imidlertid mye tid på å eksemplifisere hvordan dette skillet kunne se ut gjennom Robinsons *Gilead*-romaner. Tilgjengelig på <https://johannesakademien.se/ljudarkiv/>.
- 7 *Hjem*, s. 94.
- 8 Cunnning, Andrew: *Marilynne Robinson, Theologian of the Ordinary* (New York: Bloomsbury, 2020), s. 95.
- 9 Williams, Rowan: «Between Politics and Metaphysics: Reflections in the Wake of Gillian Rose», i *Modern Theology* 11 (1), 1995, s. 9.



Ateistens religion skiller seg fra vanlig religion blant annet ved at for ateisten er mennesket den høyeste verdi ... Den konsekvente gudsfornektelsen er det same som den konsekvente menneskeforgudingen. Det er Dostojevskijs overbevisning at en slik menneskereligion, en sekulær religion, kunne den kalles, er en umulighet. Det menneskelige er ikke en selvtilstrekkelig verdi. Den som tok liv av Gud, tar også liv av mennesket i seg ...

Georg Henrik von Wright
Att förstå sin samtid
Tanke och förkunnelse och andra försök, 1945–1994
Bonniers 1994



Fra lanseringen av Septologien på Det Norske Teatret 9. juni 2019.
Foto: © Håkon Mosvold Larsen | NTB

Om bønnens funksjon i *Septologien*

Jon Fosse begynner tidlig å inkorporere andres tekster i egen litteratur. Jeg vil her se bruken av bønn i *Septologien* i lys av tidligere praksis i forfatterskapet, der Fosse av og til plasserer andre forfatters tekster side om side med sine egne. I *Septologien* bruker han fragmenter av tekster fra katolsk liturgi, samt forfattere som Tertullian, Meister Eckhart og Friedrich Hölderlin, på måter som ligner det han har gjort tidligere.

STE I boka *Å lese etter troen*¹ leser jeg et relativt stort utvalg av Jon Fosses tekster med henblikk på hvordan han benytter andres tekster til å gjøre sitt eget litterære univers beboelig. «Ein stad må ein jo vere» og lignende formuleringer går igjen som et slags refreng i mange tekster av Fosse. På denne bakgrunnen kan man lese Asles oversettelse og bruk av bønnene i rosenkransen: Asle fortsetter ganske enkelt på et arbeid Fosse har holdt på med gjennom hele forfatterskapet. Fosse innlemmer andres tekster i egne dikt, skuespill og romaner. Samtidig er bønnene i *Septologien* åpenbart noe annet og noe mer, ved at de ikke bare er litteratur eller uttrykker tanker om religion eller tro. De er hentet fra en liturgi og tilhører slik sett en tradisjon og en praksis som ikke bare henvender seg til andre mennesker, men til Gud. Selv om jeg har forståelse og sans for denne måten å bruke bønner på, er det for meg som litteraturkritiker med protestantisk bakgrunn også noe fremmed ved bruken. Jeg håper å kunne belyse begge aspekter i

det følgende. La meg bare minne om at Fosse er en svært aktiv oversetter – i tillegg til tekstene han utgir som forfatter. Han har oversatt en rekke moderne forfattere til nynorsk, for eksempel Georg Trakl, James Joyce, Samuel Beckett, Franz Kafka, Rainer Maria Rilke, Thomas Bernhard, Peter Handke, Harold Pinter og Sarah Kane.

For å nærme oss bønnene, la oss gå tilbake til begynnelsen. Jon Fosse har i flere sammenhenger nevnt hvordan han i ung alder distanserte seg fra den pietistiske tradisjonen i oppvekstmiljøet i Hardanger, det han kaller «kristenfolket».² I forfatterskapet finnes forskjellige spor av et slikt oppgjør. Fosse og flere av hans hovedpersoner melder seg ut av Den norske kirke, uten at forfatterskapet dermed slutter å reflektere over religiøse spørsmål. I slike refleksjoner framstår kvekerbevegelsen og tyske mystikere, som Meister Eckhart, særlig viktige.

Språklig, kunstnerisk og geografisk hjemløshet er et gjennomgående tema i Fosses verk, ikke minst i *Melancholia I-II* (1995–1996), et slags litterært triptyk, en tekst i

tre deler, om maleren Lars Hertervig, forfatteren Vidme og Lars' søster Oline. Mellom fortellingene om Lars og Oline forsøker Vidme å melde seg inn igjen i Den norske kirke. Romanen ble viktig for meg fordi det var den første som tok opp forholdet mellom litteratur, kunst og kirketilhørighet i større bredde, en tematikk som ikke er blitt mindre sentral i Fosses seine forfatterskap.

Da Jon Fosse fikk Nordisk råds litteraturpris for *Tri-logien* i 2015, framhevet han det nynorske språket som et hus, et fast holdepunkt: «Eg har levd eit omskifteleg liv, og nynorsken har for meg vore ein slags heim i verda. Etter kvart har den blitt det. Min heim.»³

Også Den katolske kirke er åpenbart blitt et hjem for Fosse, og jeg tolker bruken av bønnene i *Septologien*, sammen med vekten han legger på eukaristien, nattverd-handlingen, som uttrykk for dette. Men utgangspunktet, og tyngdepunktet, ligger, slik jeg ser det, i det litterære språket.

Utvider vi perspektivet, ser vi hvordan Fosses helter og antihelter gjennom forfatterskapet strever med å finne seg til rette i tilværelsen. De mangler tiltro til omgivelsene, de opplever ikke tilværelsen som levelig. Selvdrap, både som tanke, handling og ettertanke, finnes i mange av Fosses tekster, ikke minst dramaer som *Natta syng sine songar* (1998), *Ein sommars dag* (1998) og *Eg er vinden* (2008). Er ikke selvdrap nettopp en reaksjon på at man finner verden ubeboelig? En formulering hos Friedrich Hölderlin, som Fosse åpenbart er inspirert av, vekket særlig min interesse:

*dichterisch wohnet
Der Mensch auf dieser Erde*

poetisk bor
mennesket på denne jorden



Språklig, kunstnerisk og geografisk
hjemløshet er et gjennomgående tema i
Fosses verk

Fosse sørget for å få et foredrag av Martin Heidegger fra 1951, som var bygget på dette Hölderlin-sitatet, oversatt for tidsskriftet *Bøk*, som Fosse redigerte sammen med Jan Kjærstad på 1990-tallet. I essayet om Fosse i *Å lese etter troen* følger jeg spor fra Hölderlin, Heidegger og Olav H. Hauge inn i Fosses poesi – og videre inn i bruken av liturgi og bønneformularer i *Septologien*.

Hauge oversatte Hölderlin allerede på 1950-tallet, og flere av den tyske romantikerens – eller tidlige modernistens – dikt fant seinere veien inn i *Dikt i umsetjing*, som kom i første utgave i 1982. Selv om boka kom lenge etter at Hauge debuterte i 1946, ser man av Hauges dagbøker at han arbeidet med gjendiktninger parallelt med egen skriving på 1950-tallet. Jeg ser altså både Hauges og Fosses bruk av etablert og kanonisert diktning – og i Fosses tilfelle også bønnene, som en metode for å bygge et eget språklig hus til å bo i. I begges tilfelle kalles dette

huset nynorsk. Noe lignende gjør maleren Asle, i fiksjonen, ved å oversette de latinske bønnene til nynorsk og framsi dem vekselvis på latin og ny-

norsk i *Septologien*.⁴

I *Å lese etter troen* viser jeg hvordan et tidlig forsøk på gjendiktning av «Hälfte des Lebens» av Hölderlin fra Hauges hånd får et motsvar hos Fosse i diktsamlingen *Hund og engel* fra 1992. Selve diktet kan vel også leses som en slags bønn, inspirert av gammeltestamentlige tekster. Særlig andre halvdel viser til et bestemt utrop: Ve meg! Hauges versjon er den beste, om man tar hensyn til den tyske originalen. Legg merke til hvordan en sommerlig idyll, en paradisiske tilstand i diktets første del, slår om til en form for vinterlig og språklig hjemløshet i diktets andre del:

Midtveges i livet | *Hälfte des Lebens*

Med gule pæror heng det
 og fullt av ville rosor
 i sjøen eit land.
 Dei fagre svanor,
 og drukne av kyssar
 dukkar de hovud
 i heilag-nøkternt vatn.
 Ve meg, kvar skal eg, når
 det vintrast, ta blomane, kvar
 ta solskinet
 og skugge på jordi?
 Murane ris
 ordlause, kalde, fløyar
 riktar i vinden.

Her er Jon Fosses versjon fra 1992:

Med gule pærer hengande
 og fullt av ville roser
 er landet i sjøen,
 de trufaste svaner,
 og rusa på kyssar
 dukkar de hovudet ned
 i heilagnøkternt vatn.
 Og eg, kvar dreg eg, når
 det er vinter, blomar, kvar kjem
 solskinet og
 skuggane på jorda ifrå?
 Murane står
 språklause og kaldt, i vinden
 klirrar faner.

Fosses gjendiktning går glipp av utropet som finnes i en rekke bibelske skrifter: «Ve meg», eller «ve oss», eller «ve dere, skriftlærde og fariseere»! Mens Hauge valgte å utgi «Midtveges i livet» under den overskriften i en samling gjendiktninger da han var 75 år gammel, velger Fosse

altså å trykke sin gjendiktning som et av mange dikt i *Hund og engel* når han er omkring 33 år, halvparten så gammel, uten tittel, men riktignok med kildehenvisning.⁵

Plassert i sammenheng i Fosses diktsamling roper diktet ut en klage som del av en strøm av dikt, og blir slik en del av diktjegets tale i boka som helhet: Fosse gjør Hölderlins ord til sine. Nettopp det er virkningsfullt: Fosses versjon av den tyske teksten brukes på en paradoksal måte til å gjøre hans eget poetiske univers beboelig, ved på nynorsk å rope ut smerten over en språkløs, ubeboelig verden. I diktene omkring henter diktjeget varme fra omgivelsene, i motgående bevegelser, med noen av de samme rekvisittene som i Hölderlins dikt. De er hentet fra et slags arkadisk, nesten tidløst landskap knyttet til jordbruket. Diktene skildrer en kvinne, kanskje en bestemor som lokker på sauene. Hun høster inn pærer i et «uforfalska», klart lys, skildret med varme og ro. En tilsvarende varme kommer fra det gule lyset som strømmer gjennom «bestefars store tynne hender / all deira attgløymde vilje og stillhet», karakteristisk nok for Fosses forfatterskap, «på eit sjøhusloft / blant gamle teiner». Den omsluttende varmen i diktjegets verden kommer fra besteforeldrene.

Diktjeget i Fosses første samlinger møblerer ulike poetiske rom ved å gjendikte, først flere dikt av Georg Trakl i *Engel med vatn i augene* (1986) før Hölderlin gjengis, også med flere dikt, i *Hund og engel*. Kanskje kan man si at bønnene i *Septologien* får en funksjon som ligner besteforeldrenes beroligende virkninger i *Hund og engel*. Jeg merker meg at Asle helt mot slutten av *Septologien* ser ansiktet til Ales, hans kjæreste, og ansiktet til Besta, som må være bestemoren. Ansiktet til Ales fyller «heile himmelen og på himmelen er ansiktet til Besta»,⁶ skriver Fosse rett før han går over til å beskrive Asles fingre på rosenkransen og sitere Meister Eckhart. Ansiktene er som en slags kvinnelig, jomfru-maria-aktig oppfyllelse av den aronittiske velsignelsen, tenker jeg meg, slik de lyser på himmelen rett før Asle dør (4 Mos 6,24–26):

Herren velsigne deg og bevare deg!
Herren la sitt ansikt lyse over deg og være
deg nådig!
Herren løfte sitt ansikt mot deg og gi deg
fred!

Man kan betrakte bønner som inkorporert i teksten uten at de siteres direkte. Noe lignende finnes hos Fosses tidligere elev ved Skrivekunstakademiet i Bergen, Karl Ove Knausgård, med hans verkers utholdende konsentrasjon om ansiktet og blikket, særlig i *Min kamp*, inspirert av gammeltestamentlige tekster. Begge forfatterne var konsulenter for bibeloversettelsen fram til 2011.

For å vende tilbake til Hölderlin: Han var født i 1770 og kom fra en ubemidlet familie. Lutheraneren Hölderlin gikk på presteseminar i Tübingen sammen med to av tidas største filosofiske talenter, Schelling og Hegel, rett etter den franske revolusjonen. Men ingen av dem ble altså prester. Heidegger, født drøye hundre år seinere, kom fra katolsk familie og ble sendt på jesuittseminar før han byttet til filosofi. Det er altså ikke så merkelig om teologi, filosofi, poesi og en form for bønn er vevet inn i hverandre om man ser på konstellasjonen mellom Fosse, Hölderlin og Heidegger. I noe av det siste Fosse har utgitt i essayform, artikkelen med navnet «Skrivingas gnosis», plassert sist i samlingen *Essay* fra 2011, skriver Fosse noe han har gjentatt i forskjellige intervjuer:

... at det å skrive, det å skrive godt, sikkert nok, slik det er blitt sagt, kan likne på det å be, er for meg ganske opplagt. Men det kjennest samstundes ut som ein nesten kriminell bøn.⁷



Hver del starter med maleriet av Andreas-korset, to skrå streker over hverandre, slik man kan gjøre i en tekst dersom man vil fjerne noe. Og hver del slutter med resitering av bønnene knyttet til rosenkransen.

Det siste, om det kriminelle, eller forbryterske, har å gjøre med at litteraturen er en form for skrift som ikke anerkjenner noen lov over seg. I Hölderlins omgivelser, i den tidlige tyske romantiske bevegelsen etter den franske revolusjon, fikk slike tanker fritt utløp. Her oppstår det en motsetning mellom den frie litteraturen og bønnene. Den hymniske tradisjonen legger i større grad vekt på en form for lovlydighet, både i teologisk forstand, ved å sørge for samstemmighet med dogmatikken, og i litterær forstand ved å overholde sjangerregler. Lignende spenninger preger *Septologien*, der Asle riktignok siterer bønnene korrekt, om enn fragmentarisk, mens maleren har et atskillig friere forhold til kristen dogmatikk. Denne friheten fra det dogmatiske framstår som en litterær nødvendighet, og gnosis, den indre innsikten, inspirert av gnostisk tradisjon, som ikke viker unna for å sette seg selv i opposisjon til teologiske hovedstrømmer, virker

som en viktig drivkraft i framstillingen av tro hos Fosse.

I forlengelsen av Heideggers foredrag gjorde jeg en merkelig oppdagelse. Selv om diktning og bønn kan være filtret inn

i hverandre, utgjør bønn i tradisjonell forstand menneskets henvendelse til Gud. Heidegger legger vekt på hvordan dikt kan ses som en form for oppmåling av verden, mellom det guddommelige og det menneskelige, mellom himmelen og jorden, mellom det han inspirert av Hölderlins dikt benevner som det blå og det grønne. Jeg ble interessert i hvordan disse fargene brukes i en rekke dikt av Fosse. Jeg fant flere dikt, i alle fall ni, med disse to fargene i hans *Dikt i samling*. Grønt og blått opptrer både i erotiske dikt, i landskapsdikt og i det man kan kalle dikt med åpenbart kristne motiver. Et av dem ble publisert i *Nye dikt* (1997):

Den døde guden

eg ser eit blomstrande auge
 legge seg over fjorden, ei hand
 held eit vindauge ope: ein vind
 frå ei gløymsle
 fortel om sin blåe dis
 at enno fins ein mogleg grønleik
 attom det ein kallar liv og død På krossen
 enda Gud sitt liv
 og våre liv blei enda På krossen døydde Gud
 På krossen døydde livet
 døydde døden Ein gjennomsiiktig grønleik
 spreier seg frå den døde guden
 som ein blåe dis
 av liv forvandla i død

Fargene fører inn til – og ut av – «krossen», i noe som i seg selv utgjør en kiastisk struktur. I «Den døde guden» er korset, påskens symbol for møtet mellom himmel og jord, mellom vertikale og horisontale dimensjoner, plassert midt i tekstens 13 linjer, på diktets lengste linje, etter første cesur, pause på en linje i teksten. En trefoldig død følger: Guds, livets og dødens død, med en forsiktig ekstase som resultat: Døden er brakt ut av stilling. Livet, gjennomsiiktig grønt, er forvandlet i død, som noe man kan se fra et vindu, holdt oppe av en hånd, en dag den blå disen henger over fjorden som et blomstrende øye. Leser man seinere verker av Fosse, fram til *Septologien*, ser man hvordan dette synet, gjennom vinduet, ut fjorden, vender tilbake. I mine øyne finnes det åpenbare forbindelser mellom dette diktet og en posisjon Asle inntar, der han sitter i sin faste stol i stua og ser ut over Sygnesjøen. Med blikket rettet mot noe han kaller «medet», et landemerke, et siktepunkt for navigering, beveger teksten seg mellom Asles maleri, hans minner og bønnene han gjen-tar, fra begynnelse til slutt i hver av verkets sju deler.

Romanen kan leses som maleren Asles tanker der han står foran sitt eget maleri, Andreas-korset, eller slik han sitter i en fast posisjon i stua og ser ut over Sygnesjøen.

Likevel inneholder verket flere versjoner av Asle, fra han er barn og ungdom til han er en eldre mann, nær kroppens utmattelse, i noe man kan tolke som kunstnerens selvutslettelse i alkoholforgiftning, alternativt alderdomssvekkelse, ettersom romanen opererer med flere versjoner av Asle. Hver del starter med maleriet av Andreas-korset, to skrå streker over hverandre, slik man kan gjøre i en tekst dersom man vil fjerne noe. Og hver del slutter med resitering av bønnene knyttet til rosenkransen: Pater Noster, Ave Maria, Gloria og Salve Regina; Fadervår, Hill deg, Maria, Lovprisningen og Hill deg, Dronning. I maleriet er strekene malt brunt og lilla, farger som gjør at man kan assosiere til jord eller forventning, gravferd eller håp, «muld» eller «bot», om man kan bruke et par ord fra Undsets verk *Kristin Lavransdatter* (1920–1922). Verkene er utgitt med hundre års mellomrom, men har flere iøynefallende paralleller: Begge er utgitt i tre bøker over tre år, på til sammen 1200–1300 sider. Begge inneholder utstrakt bruk av latinske bønner. Men der Undset legger inn et himmelsk perspektiv mot slutten, som muligens får romanens motsetninger til å gå opp i en høyere enhet, fastholder Fosse et lavere perspektiv. Fargene lilla og brunt går i hans roman igjen i mange situasjoner. Også det lille korset på rosenkransen er brunt. De siste sidene av *Septologien* gjenskaper et kaos leseren tidligere har møtt hos den tidlig døde, alkoholiserte versjonen av Asle, i hans delirium. Mot slutten av romanen møter vi den eldre Asles siste tanker før døden innhenter også ham, i tanker om udødelighet hentet fra Meister Eckhart: Det som er i Asle kan ikke dø, fordi det aldri ble født.⁸ Et midlertidig liv på jorden er en del av et evig universelt, materielt ikke-liv, en mater, en mor, en kilde, materie, som stoffet noe kan lages av – slik kan det tolkes, også i lys av Asles siste bønner, som er rettet mot Maria Guds Mor, Maria Mater Dei. Mater og materia skilles på latin bare ved to bokstaver.

Asle er flertydig ved at historiene om ham fletter sammen ulike personer, ulike tidsplan, og lar hendelser som relativt åpenbart skjer på forskjellige tidspunkt,

utspille seg som om de skjer samtidig, for eksempel når den eldre Asle passerer lekeplassen der en yngre Asle treffer Ales og ligger med henne i sandkassen, en scene som finner sted både seint og tidlig i verket og slik sett danner nok en kiasme, en korsstruktur. Kanskje kunne man si at det hellige i *Septologiens* tilfelle framfor noe antydes i den litterære formen? Kiasmen, korset, utgjør det umulige paradokset. Gud blir menneske, Gud lar seg henrette som menneske, ved å bryte en forbindelse opprettes en forbindelse, kunne man si, for å forkorte et langt teologisk resonnement. Paradokset i Fosses roman er at hendelser som må ha skjedd langt fra hverandre i Asles liv, likevel skjer tilsynelatende samtidig. Jeg minner om etymologien til ordet *paradoks*, fra gresk. Det betyr 'vedsiden-av-troen', å se troen, overbevisningen eller oppfatningen fra siden, altså se seg selv utenfra, slik Asle gjør ved starten av hver eneste av *Septologiens* sju deler.

Kunst og litteratur som et sted for fastholdelse og bearbeiding av traumer, virker som en viktig nøkkel til å forstå hva som foregår i Jon Fosses roman. Romanen skildrer

Asles tidlige erfaringer med at en nabogutt drukner. Asle selv blir utsatt for seksuelt overgrep av en nabo, Skallen. Utover i romanen trer Asles to ekteskap med barn, særlig det første med Liv, fram som særlig traumatiske. Kunsten, eller i overført betydning litteraturen, framstår som et sted der det til en viss grad er mulig å male bildet av traumene bort, det vil si ikke fjerne dem, men omskape dem, omskape traumenes betydning og innvirkning på livet. Alt dette skjer i en omfattende, skapende prosess hvor kunsten ikke kan reduseres til terapi. Kunsten er heller selve rommet, eller flaten, der noe kan skje. Med hvert malingstrøk eller tastetrykk strykes noe bort, noe annet kommer til syne. Det kan skje på blanke, hvite flater eller som farge over farge, skrift over skrift. Kunsten mimer livets forvandling i en prosess der noe stadig dør



Kanskje kunne man si at det hellige i *Septologiens* tilfelle framfor noe antydes i den litterære formen? Kiasmen, korset, utgjør det umulige paradokset.

for at noe annet skal kunne få liv. Lyset forsvinner i de fleste årstider om kvelden, for at vi mennesker skal få sove, være borte, hvile før neste dag. Bladene faller fra trærne om høsten, for gjennom vinteren og våren å omformes til begynnelsen på jord, forutsetningen for nytt liv. Kunsten, slik jeg forstår Asle, mimer slike prosesser, i en uopphørlig strøm hvor det ikke lenger er så lett å skille lys fra mørke, dag fra natt, sommer fra vinter, skapelse fra destruksjon. Prosessene lar seg ikke forstå annet enn som nettopp forløp, en vekselvirkende virvel av noe som utvikler seg, delvis under menneskenes kontroll, delvis langt utenfor. Et kunstverk gir kunstneren mulighet til midlertidig kontroll over virkemidlene, men heller ikke mer.

Kunsten bearbeider det jordiske grønne, mens bønnene retter seg mot det himmelske blå, kunne man si, om man skulle anvende farger i forlengelsen av Hölderlins

dikt og Heideggers foredrag. *Septologien* som helhet er som nevnt rammet inn av et samleie mellom de unge, Asle og Ales, på en lekeplass. Rosenkransen og bønnene nevnes

aller første gang i romanen rett etter at de har børstet sand av hverandre etter å ha ligget sammen i sandkassa, observert av den eldre Asle. Han har stoppet bilen og lurert på om det han ser, er en drøm, eller om det er noe han selv har opplevd. Han setter seg i bilen mens mørket senker seg, det er blitt helt mørkt idet han tenker over bønnene han pleier å be tre ganger om dagen. Han har satt dem sammen selv, skriver Fosse, som laudes, sext og vesper. Asle bruker en rosenkrans med perler i brunt tre som han har hengende rundt halsen. Rosenkransen har han fått av Ales, som nå er død. Det er hun som har ført ham nærmere den katolske troen, får vi inntrykk av. Med merkelige formuleringer skriver Fosse at Asle ikke kan bønnene utenat.⁹ Han ser dem for seg som bilder. Han husker dem ved å se dem for seg: Pater Noster, Ave Maria

og Gloria Patri, enten på latin eller i Asles egen oversettelse. Han kan skifte på rekkefølgen og innholdet, også ved å ta med den korte apostoliske trosbekjennelsen eller bruddstykker av den nikenske. Noen ganger ber han *Salve Regina* til slutt, men den bønnen innrømmer Asle at han ikke har fått til noen god gjendiktning av, så den ber han på latin.¹⁰ Andre ganger er han bare helt stille, forsøker å la være å tenke på noe som helst. Han kan også be Gud om noe, helst for andre, nesten aldri på vegne av seg selv. Det må i så fall være noe han kan gjøre for at Guds rike kan komme, for eksempel ved å male bilder som på et vis kan ha noe med Guds rike å gjøre. Han gjør alltid korsets tegn før han begynner å be. Han avslutter med:

I namnet til Faderen og Sonen og Den heilige ande Amen eller In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen.

Om morgenen ber han kort, midt på dagen lengst, mens han om kvelden ber seg inn i søvnen og gjentar Jesusbønnen:

Herre Jesus Kristus
Miskunn deg over meg ein syndar.

Han puster sakte inn og ut, nesten på hver stavelse, om og om igjen. Den bønnen ber han nesten alltid på nynorsk, og så forsvinner han inn i søvnen. Bønnens funksjon er åpenbart å bringe kroppen tilstrekkelig til ro til at Asle kan få sove, få hvile. Pusten representerer overgangen mellom bønnen og søvnen. Og Asle tenker at i alt dette søker han stille og ydmykt Guds fred. Dermed antyder han også at det under praksisen med bønn ligger en stor uro, en redsel eller angst. Asle innrømmer det mot slutten av femte del.¹¹ Der ber han Fadervår og bryter seg selv av midt i bønnen, «fri oss frå det vonde», før han går over i jevnere pust, inn og ut av Jesusbønnen.

Et særegent grep når det gjelder sitater fra andre forfattere, og i likhet med bønnene, fra latin, er *Septologiens* bruk av Tertullian (ca. 160–ca. 220), den første kristne forfatteren som skrev omfattende verker på latin. Han dukker opp i sjette del av *Septologien*.¹² Den eldre Asle sitter i stolen, ser ut over sjøen og opplever verden som mer og mer meningsløs, uten retning. Hva betyr egentlig ordene «*meinung*» og «*retning*»? Det finnes ikke noe slikt. «*Credibile est quia ineptum est*», tenker Asle, «*certum est quia impossibile est*», to latinske setninger som ligner formuleringer han har streifet innom tidligere. Heller ikke disse forklares nærmere.

Formlene leder i retning Tertullian. Lærde diskusjoner foregikk tidligere hovedsakelig på gresk i den romersk-kristne sfæren, på hebraisk i den jødiske. Setningene synes å stamme fra Tertullians *De Carne Christi* («Om Kristi kropp») – et forsvar for ortodoks lære, mot den gnostiske doketismen, som hevdet at Kristus bare hadde et skinnlegeme, at kroppen ikke hadde noen virkelig eksistens, og at hans lidelse og død bare tilsynelatende fant sted. Setningene som tilskrives Tertullian, derimot, hevder at Guds sønn virkelig døde, og at dette er troverdig (*credibile*) fordi det er upassende (*ineptum*). At han ble begravet og sto opp igjen, er sikkert (*certum*) fordi det er umulig (*impossibile*). Resonnementet går tilbake til et argument for troverdighet med tilsvarende struktur hos Aristoteles, i *Retorikken*. Asle konkluderer, uten å oppgi noen av kildene: «slik vart det sagt, og slik er det». Han unngår å bruke en setning som utgjør en senere feilsitering og forvanskning av Tertullian (til dels også Augustin). «*Credo quia absurdum*» («Jeg tror fordi det er absurd») ble brukt av protestanter i polemikk mot katolsk teologi, noe man kan finne spor av helt fram til moderne religionskritikk. Fosse går altså tilbake til en tidlig kilde for å skildre grunnlaget for Asles tro.

Den eldre Asles tanker kretser som før omkring Gud som et lysende mørke, som også er «eit ingenting, som er ingen ting», før han avbryter seg selv, mer definitivt. Tenkningen fører ham ingen steder. Asle kjenner hvor

trøtt og kald han er, bare varmet av kroppen til hunden Brage, som ligger ved føttene hans. Han tar fram rosenkransen og ber, i rekkefølge, den apostoliske trosbekjennelsen, Fadervår, Ave Maria og Gloria:

Ære være Faderen og Sønnen og den Hellige
Ånd, som det var i opphavet, så nå og alltid og
i all evighet.¹³

Deretter gjentar han ulike varianter av korte og lange bønner, med et tvetydig forbehold, for eksempel når det gjelder trosbekjennelsen:

... eg seier Eg trur på Gud Fader den allmektige og eg tenkjer at eigentleg trur eg ikkje på det eg seier, eller eg trur på det i ei viss tyding, så eg kan heller ikkje seia at eg ikkje trur på det, men det gjer godt å tenkja på at også apostlane sa desse orda, ja dei fyrste kristne, dei som vart kalla for dei små, tenkjer eg, og om Gud ikkje er allmektig, men vel heller avmektig, så er han likevel til stades i alt som er og i alt som skjer ...

Selv når han siterer den kristne liturgiens mest sentrale tekster, plasserer Asle seg i en slags permanent eksistensiell nødstilstand, både innenfor og utenfor fellesskapet av troende. Hans forhold til bønnene må forstås i denne konteksten, som gir en slags paradoksal tilhørighet, tilknyttet fellesskapet og likevel på en måte utenfor, fri. Asle ønsker å ta del i en kontinuerlig, uavbrutt tradisjon gjennom to tusen år. Troen virker likevel mer som uttrykk for et ønske om å tilhøre en form for sosialt fellesskap som varer gjennom århundrene, enn som en tilslutning til et påstandsinnhold. En slik fast, urokkelig form for tro er «upassende» eller «umulig», om man kan benytte Tertullians formuleringer. Gud har avgrenset seg ved å gi mennesket fri vilje, tenker Asle. Gud er kjærlighet, og kjærlighet kan ikke tenkes uten fri vilje. Asle

er ikke sikker på noe, bortsett fra at jo større fortvilelsen og lidelsen er, jo nærmere er Gud. Han fortsetter å si fram setninger fra første del av trosbekjennelsen, og forestiller seg at det som nå skiller ham fra de troende han møtte i oppveksten – jeg antar de var konservative lutherske kristne – er at de tok alt bokstavelig. Gud var for dem en far som satt oppe i himmelen med all makt, en makt som kunne brukes til å utrydde millioner av jøder. Å oppfatte Gud slik er å synde, å misbruke Guds navn, tenker Asle, før han korrigerer seg selv. Kanskje skjønner ikke folk bedre? Han vil ikke dømme, men han er overbevist om at folk i Barmen, som stedet kalles der han vokste opp, trodde på en avgud.

Andre del av trosbekjennelsen, om troen på Jesus Kristus, leder Asle til et *resonnement* om at døden på korset representerer et oppgjør med den hevnnende guden i Det gamle testamentet.¹⁴ Forbindelsen mellom Gud og mennesker blir gjenopprettet, ikke i denne verden, heller ikke som en fornektelse av en slik verden, men som «motstand mot denne verd». Gud er til stede som et lysende mørke i hvert enkelt menneske, som Den hellige ånd. Ånden er tema for tredje og siste del av trosbekjennelsen. Alt dette har de kristne, «dei små», som Asle kaller dem, grublet på i over to tusen år. Gud er et intet, men han er også til stede i alt som er, i mystikkens paradoksale form av et fravær som representerer et nærvær. Hele verdensrommet, med den vesle kloden der menneskene finnes, «er i ei viss tyding til for at Gud skal vera til», for uten mennesket hadde ikke Gud vært Gud, men noe annet, tenker Asle. Han befinner seg nå midt i en av de lengste passasjene om tro i hele *Septologien*. Igjen og igjen vender han tilbake til at alt kommer fra intet og går tilbake til intet. En tilsvarende sirkulær formulering, lånt fra Mester Eckhart, lyder slik:

Gud vert til i sjela og sjela vert til i Gud.

Asle løfter også her fram Eckhart som den store inspirasjonskilden til tanker om Gud. Eckhart har åpnet opp

Guds rike og hjulpet ham til å finne ord for opplevelsen av Guds nærhet, for eksempel i nattverden – *eukaristien*. Asle stiller metafysikkens store spørsmål:

[K]vifor er noko til og ikkje ingenting?

Han er viss på at alt skal forsvinne, også malerkunsten og diktningen. Til slutt er ingenting tilbake, og da er Guds rike kommet. Rundt ham taler Gud taust fra de gode maleriene, fra det runde bordet og stolene, «for ja Nah ist und schwer zu fassen der Gott Wo aber Gefahr ist wächst das Rettende auch», skriver han. Asle siterer på tysk fra det nevnte diktet «Patmos» av Friedrich Hölderlin. Heller ikke denne gangen henviser eller oversetter han. Ord som disse, eller de tidligere nevnte av Tertullian, benyttes nærmest som rekvisitter, som jeg har vist, ikke ulikt hvordan dikt av Hölderlin og Trakl ble brukt som del av en slags montasje i Fosses tidlige diktsamlinger. Men her er de altså gjengitt på originalspråket, uten forklaring. Torgeir Skorgens gjendiktning av de tilsvarende linjene i Hölderlins dikt lyder slik:

Nær er Gud
og vanskeleg å fatte,
men der det er fare, veks
det reddande òg.¹⁵

Asle tenker at «Jesus Kristus skal koma att for å døma levande og døde», et sitat fra andre ledd i trosbekjennelsen. Men det er bare ord, tenker han, for Kristus kommer igjen hele tida, i hvert eneste øyeblikk. I hver eneste stund dømmer Kristus, ved å gjøre ondskapen til intet og la kjærligheten vare. Asle fortsetter med trosbekjennelsen og sier inne i seg:

[E]g trur på eit samfunn av dei heilage.

Han tror på et samfunn av mennesker som er blitt kvitt sin ondskap.

Dette høres vakkert ut, men som kristendom ligner det til forveksling på formuleringer av at «Gud er kjærlighet», en utvannet, liberal teologi som strekker seg svært langt for å imøtekomme moderne menneskers behov. Både Det gamle og Det nye testamentet inneholder atskillige skarpe paradokser som uttrykk for hva Gud kan være. Men *Septologien* hadde ikke vært den romanen den er om den ikke også inneholdt innrømmelser av at slike tanker innebærer å svekke en mer kompromissløs paradoksal teologi. Kanskje han hadde vært nærmere Gud om han ikke hadde konvertert og blitt katolikk, tenker Asle, med referanse til at han tidlig leste Mester Eckhart, som formulerer de bibelske motsetningene klarere og mer poetisk enn andre: På sett og vis fjerner bønnene en fra Gud, fordi mennesket selv er en bønn, i sin lengsel, siterer Asle. Han blander egne tanker med Mester Eckharts tanker.

Asle går opplagt lenger inn i en form for religionsutøvelse enn romanpersoner har gjort tidligere i Fosses univers, og jeg innrømmer at mye er fremmed for meg. Kanskje skyldes det at jeg er oppdratt i en protestantisk form for tro, der døden på mange måter framstår mer absolutt enn i den katolske, hvor bevisstheten om de døde og om fortiden antar andre former, slik teologen Eivor Oftestad minnet om i en anmeldelse av *Å lese etter troen*, med vekt på min lesning av Fosse, i avisa *Dag og Tid* 20. mai (en versjon av omtalen publiseres i dette nummer av *SEGL*). Mens luthersk forståelse av døden innebærer et brudd mellom levende og døde, er en viktig del av katolsk kultur sentrert rundt nærværet av de døde. I *Septologien* er dette framfor noe tydelig i Asles samtaler med den døde Ales. Rosenkransen representerer forbindelsen dem imellom, både ved at det er Ales som har gitt ham den, og ved at bønnene av og til formuleres i forlengelsen av samtalene med den døde kjæresten, for eksempel omtrent midt i verket, i slutten av del IV.¹⁶ Slik de framstår i romanen, blir bønnene en del av romanes språk, dens samlede uttrykk. Asle finner hvile, fred og ro gjennom pusten og bønnene. Slik jeg forstår teksten, finner han

også den endelige hvile mens han ber den siste bønne fra rosenkransen.

Tom Egil Hverven er litteraturkritiker og forfatter og hovedanmelder i *Bokmagasinet i Klassekampen*. Han har også bakgrunn som anmelder og kulturkommentator i *NRK*, samt fra litterære tidsskrifter og dagspressen.

Noter

- 1 Deler av denne teksten er basert på kapitlet om Fosse i min bok *Å lese etter troen* (Gyldendal 2022). Boka handler om flere forfatterskap, blant annet bøker av Paal-Helge Haugen, Ingrid Storholmen, Olaug Nilssen, Laura Djupvik, Karl Ove Knausgård, Svein Ellingsen og Dag Solstad. Andre deler av teksten er basert på et foredrag holdt i Frogner menighet i Oslo i juni 2022. Takk til sokneprest Margunn Sandal for invitasjonen.
- 2 Eskil Skjeldal: *Mysteriet i trua* (Samlaget 2015), s. 14ff.
- 3 NRK, 28. oktober 2015: www.nrk.no/vestland/jon-fosse-med-stikk-til-bokmalbyen-bergen-1.12625890 (lest 6. februar 2022). Se også Cecile Seiness' intervju med Fosse, «Frostvar og lettkokt», i *Syn og Segn* 2/2019, s. 10–21.
- 4 Se *Det andre namnet. Septologien I–II* (Samlaget 2019), s. 78. Her og i det følgende viser jeg i teksten til romertall for å identifisere *Det andre namnet. Septologien I–II*, Samlaget 2019, *Eg er ein annan. Septologien III–V*, Samlaget 2020 og *Eit nytt namn, Septologien VI–VII*, Samlaget 2021.
- 5 Også et fragment av «Patmos», et annet dikt av Hölderlin, er med i *Hund og engel*.
- 6 *Eit nytt namn, Septologien VI–VII* (Samlaget 2021), s. 328.
- 7 Jon Fosse: *Essay* (Samlaget 2011), s. 537.
- 8 *Eit nytt namn, Septologien VI–VII*, s. 328.
- 9 *Det andre namnet. Septologien I–II*, s. 78ff.
- 10 *Ibid.*, s. 513.
- 11 *Eg er ein annan. Septologien III–V* (Samlaget 2020), s. 404.
- 12 *Eit nytt namn, Septologien VI–VII*, s. 95ff.
- 13 *Eit nytt namn, Septologien VI–VII*, s. 97. Romanen oppgir bare tittelen, Gloria. Kilde til bønnens ordlyd på bokmål: katolsk.no.
- 14 Asle diskuterer ikke akkurat her hvordan en slik tanke kan gå i hop med tekstene om Guds dom i Det nye testamentet, for eksempel Matteusevangeliet 25,31–46, Paulus' andre brev til korinterne 5,10 og store deler av Johannes' åpenbaring. Men han vender tilbake til temaet seinere (*Eit nytt namn, Septologien VI–VII*, s. 104).
- 15 Friedrich Hölderlin: *Kom no eld!* Utvalg og gjendiktning ved Torgeir Skorgen (Samlaget 1996, s. 93).
- 16 *Eg er ein annan. Septologien III–V*, s. 234–241).





Heidi Marie Lindekleiv

Muligheten av en tro

Michel Houellebecqs siste bok gir liv til en viktig debatt om katolsk tro og ytre høyre. Men det klinger også som et tamt ekko av 1900-tallets diskusjoner om den franske katolisismens rette politiske ståsted.

STE «En av de mest autentiske katolske stemmene i vår tid.» Dette er Olivier-Thomas Venards beskrivelse av forfatteren Michel Houellebecq i boken *Misère de l'homme sans Dieu* («Menneskets elendighet uten Gud»). Boken ble sluppet samtidig med Houellebecqs siste roman *Anéantir* («Tilintetgjøre»), og den har bidratt til å sette fart i diskusjonene om «det katolske» ved forfatterskapet til den kontroversielle franskmannen som tidligere har erklært seg både som ateist og agnostiker, men hvis romaner også inneholder gjentatte beskrivelser av messen og andre ritualer – og et persongalleri som delvis lar seg bergta av deres skjønnhet.

Så hvor dypt stikker det egentlig?

Mest katolske, mest mislykkede

Da den dystopiske thrilleren *Anéantir* kom ut tidlig i 2022, ble Houellebecq raskt anklaget for å banalisere høyreekstremisme.¹ Men anmelderne trakk også fram

at han mer enn noen gang løftet fram troen og mystikken i den nye utgivelsen. Om Houellebecq tidligere hadde raljert mot en 68-er-kultur som var gått av skaftet – og blitt anklaget for å nøre opp under konspirasjoner om at vesten gjør knefall for islam, – så ble *Anéantir* i ukeavisen *Le Nouvel Observateur*² kalt «den mest politiserte, mest katolske og ... mest mislykkede» av Houellebecqs utgivelser. Men på hvilken måte henger dette sammen – interessen for kristen tro og en tydelig hang mot ytre høyre i fransk politikk? Noen vil si at det har alt med hverandre å gjøre. Andre vil protestere vilt og snarere si at Houellebecq formidler en perversjon av katolisisme, som urettferdig bidrar til å klistre kirken opp til noen av de mest usympatiske politiske kreftene i vår tid.

Utgivelsen *Misère de l'homme sans Dieu* – «Menneskets elendighet uten Gud» – bærer undertittelen «Michel Houellebecq og spørsmålet om troen». Den er redigert av Agathe Novak-Lechevalier, en av de ledende forskerne på Houellebecqs forfatterskap, og forsøker å gå bak de

enkleste resonnementene og kaste lys over nettopp forfatterens religiøse tenkning. Olivier-Thomas Venard, dominikanerpater og anerkjent bibelforsker, er en av 13 bidragsytere i boken. Og i et intervju med avisen *La Vie* utdyper Venard hvordan han mener det er mulig å høre en «katolsk stemme» i en litteratur som ellers er full av skuffelser, håpløshet og bitende ironi.³

Katolsk må, ifølge Venard, forstås i ordets opprinnelige betydning, som det *allmenne* – med andre ord leverer Houellebecq en total tenkning om verden, mennesket og det guddommelige. Og for det andre viser han til at den romersk-katolske tradisjonen er tydelig til stede i verkene. Houellebecq siterer ofte pavelige encyklikaer og liturgiske formuleringer, og side om side med teologiske og kirkelige referanser fornemmer man en «bittersøt og desillusjonert følelse» gjennom hele hans forfatterskap, ifølge Venard. «Den følelsen svarer til såret fra den moderne nihilismen, dette såret i sjelen og hjertet som helt og holdent hører til livsforholdene for troende i dag», sier dominikaneren og svarer bekreftende på spørsmål om det bakenfor nostalgien eller kampviljen finnes en ekte åndelig overbevisning hos Houellebecq. Han mener Houellebecq, som enhver stor forfatter, fanger «ånden» ikke minst gjennom sin poesi. Den vitner ifølge Venard om hvordan menneskehjertene forblir vendt mot Gud, men også om «Guds ekstreme nærhet» og reaksjonen på dette – nemlig at vi ikke våger å tro det.⁴

«Litt for humanitært»

Houellebecq er kjent – eller beryktet – som en forfatter som ikke lar seg intervju av hvem som helst og når som helst. Men i 2017 lot han seg utspørre av nettopp Agathe Novak-Lechevalier i et intervju som i stor grad kretset rundt hans tro. Eller mangel på sådan.



Men på hvilken måte henger dette sammen – interessen for kristen tro og en tydelig hang mot ytre høyre i fransk politikk?

«Jeg kommer aldri til å tro, jeg kommer alltid til å tvile», sa Houellebecq i denne samtalen, som er gjengitt i tekstsamlingen *Interventions 2020*.⁵ Her gir Houellebecq et innblikk i sin trosvei. Han forteller om en oppvekst der han «ble oppdratt av avkristnede mennesker, som hadde vært det så lenge at de ikke engang var antklerikale». Som alle andre barn gikk han til katekese, men han ble lei av å høre om «hvor fælt det var i den tredje verden». Det hele var «litt for humanitært» for den unge Houellebecq, i hvert fall er det slik han husker det som voksen. I stedet, forteller han, ville han diskutere det ondes problem og tidens begynnelse og slutt. Som femtenåring oppdaget han dernest Pascal, som satte ord på tomheten og dødens makt på en slik måte at han stadig har vendt tilbake til Pascals ord om *menneskets elendighet uten Gud*.⁶ Siden da, fortalte han i intervjuet, har han prøvd å konvertere

gang på gang. Uten å lykkes. Han går til messe, får en åpenbaring, som så forsvinner idet han går ut igjen. Forfatteren sammenlignet det hele

med å ta rusmidler. Det gir en viss virkning, men følges alltid av en nedtur.

De ikke-kristne katolikker

Men det finnes, forklarer Houellebecq i et annet bidrag i samme bok, en «underlig familie av sjeler» som uten å være kristne, beundrer Den romersk-katolske kirken for sin makt til å lede menneskene åndelig. Fremfor alt gjelder det måten den organiserer fellesskapet på. Dette er de «ikke-kristne katolikker», ifølge forfatteren. Og først i rekken regner han August Comte, positivismens grunnlegger.⁷

Comte mente at det pågikk en evolusjon – der menneskeheten over tid forlot de gamle teologiske og metafysiske forståelsesrammene. Men Comte var også en

romantiker som la vekt på folkefellesskapet, distanserte seg fra liberalismen og forsto religionen som et uunnværlig lim i samfunnet. Det er på ingen måte noen hemmelighet at Comte spøker i bakgrunnen i Houellebecqs forfatterskap, ikke minst når det gjelder hans portrett av islam i *Underkastelse*. Så er kanskje listen over de andre medlemmene i den underlige familien desto mer interessant.⁸ Den neste han nevner er Charles Maurras, sjefs-ideolog i *Action française*. Dette var en fascistisk bevegelse som drømte om en symbiose av stat og kirke, franskhet og katolisisme. Paven fordømte den i 1926, og siden ble den utskjelt for å ha støttet Vichy-regimet under andre verdenskrig.

Hvordan Houellebecq kom fram til at Maurras er «den mest sympatiske» av de ikke-kristne katolikkene, vites ikke. Men når han så setter Éric Zemmour, grunnleggeren av ytre høyrepartiet *Reconquête* og fransk presidentkandidat i år, inn i slektstreet, blir man usikker på hvem som egentlig er denne familiens sorteste får. Houellebecq mener Zemmour minner om den konservative jesuittpateren Leo Naphta i Thomas Manns *Trolldomsfjellet*, en skikkelse som forresten – og dette nevnes jo selvsagt ikke i intervjuet – ble skrevet inn fordi Mann ville advare mot de antidemokratiske, fascistiske kreftene som fantes i den tidlige Weimarrepublikken.

Og til slutt hopper Houellebecq videre til en scene fra *Brødrene Karamasov* der Kristus kommer tilbake til jorden og umiddelbart blir satt i fengsel. På cellen får han besøk av Storinkvisitoren, som forklarer at kirken klarer seg utmerket godt uten ham. Faktisk ødelegger han bare. «Denne scenen, som Freud kalte 'et av høydepunktene i verdenslitteraturen' lar leseren stupe ned i et dypt og varig ubehag. For hva ville skjje hvis Kristus kom tilbake og gikk i gatene i Roma, forkynte og gjorde mirakler?

Hvordan ville paven reagere?» spør Houellebecq, og lar det være med det.

Maritains oppgjør

Frankrike har hatt mange dyktige tenkere – teologer som forfattere – med friske idéer om hvordan tro og politikk henger i hop. Men er Houellebecq en av dem? Er Zemmour en av dem? Forfatteren har neppe tatt mål av seg å klemme ut store filosofiske idéer, men med sine utfall mot «venstre-katolikker» og en hyllest av den ortodokse kirke i Russland forsøker han åpenbart å si noe. Spørsmålet er om det er verdt å lytte til?

Ja, Houellebecq refererer Chesterton og Pascal, og når han maler sitt bilde av en kriserammet, gudeløs verden, er det sikkert mange som lar seg fascinere. Men i møte med en stemme som insinuerer at kirken bør gå

hånd i hånd med brune nasjonalister, kan det være fristende å trekke fram den finstemte poesien til Charles Péguy som kontrast. Ved å reflektere over inkarnasjonens mys-

terium og Bergsons ideer om tid, kom Péguy fram til at samfunnet ville stivne hvis man forsøkte å konstruere et bestemt politisk program rundt en bestemt idé eller påstått tradisjon.⁹ Eller vi kan se til forfatteren og filosofen Jacques Maritain, som en gang var blant Charles Maurras disipler, men siden sa takk og farvel til *Action française*. Maritain kom fram til at en drøm om å ta vare på den kristne kulturen måtte tenkes i langt større kategorier enn en fransk stat: «I stedet for et festningsverk satt opp midt på en jordfleck, må vi tenke oss en armé av stjerner som er kastet på himmelen», skrev Maritain i 1930.¹⁰ Seks år senere ga han ut *Humanisme integral*, som raskt ble et rammeverk for et katolsk politisk engasjement, og mer enn det: Maritain regnes i dag som en av de viktigste arkitektene bak Menneskerettighetserklæringen.



Frankrike har hatt mange dyktige tenkere – teologer som forfattere – med friske idéer om hvordan tro og politikk henger i hop. Men er Houellebecq en av dem?

På barrikadene

Går vi tilbake i tid, er det dessuten slående hvor repetitivt det franske ordsiftet rundt forholdet mellom kirke og stat, katolisisme og franskhet synes. På 1950-tallet ble kirken anklaget for å alliere seg med makthaverne, for å ha ledere med skylapper for sosiale og politiske spørsmål, som ikke evne å se «den ufattelige religiøse katastrofen som utspilte seg», slik Étienne Gilson formulerte det.¹¹ Mange tolket noe nærmest frelseshistorisk inn i datidens politiske situasjon, og da unge kristne sto på barrikadene på Sorbonne mens studenteropprøret utspilte seg i 1968, argumenterte de for at dette var den nye pinsen – da det nye Babylon, konsumsamfunnet, ble fordrevet.¹² «Hvis kristne ikke finner [i disse hendelsene] tegn på Guds rike, dukker spørsmålet opp: Hvor skal vi finne dette riket?» het det i en erklæring fra Kristen arbeideraksjon på samme tid.¹³

Det var altså de sosialetisk bevisste kristne som i den nære etterkrigstiden fremstilte seg som en motkultur, men i dag er bordet snudd. Det er kristne på høyresiden, *les tradis*, som de kalles i Houellebecqs hjemland, som anklager kirken og dens ledere for å være alliert med elitene og slapp i møte med en angivelig religiøs katastrofe. Grunnmønsteret i fortellingen er imidlertid det samme: Med et politisk og samfunnsmessig forfall som bakteppe, må den *egentlige* kirken komme til syne.

En profet?

Det interessante med *Les tradis* er kanskje alt de ikke snakker om. De kan neppe anklages for å være «for humanitære», for å bruke Houellebecqs ord. De går tvert om på barrikadene for helt bestemte spørsmål, spørsmål som handler om kjønn og seksualitet, eller korsets plass i offentligheten, og de nikker gjenkjennende til Houellebecqs spørsmål i avslutningen av *Serotonin*:

Ga vi etter for illusjoner om individuell frihet, åpent samliv, uendeligheten av muligheter?

(...) Vi nøyde oss med å leve etter dem og la oss ødelegges av dem; og så, i lange tider lide under det.¹⁴

«For mange er Houellebecq en profet», kommenterer Pascal Wintzer i en tekst fra 2019 i *La Croix*. Og her advarer Wintzer mot en retorikk om «Europas kristne røtter» der kristendommen blir gjort til et simpelt politisk instrument.¹⁵

Jeg tror ikke vi skal oppfatte Wintzer dithen at han ber trosfellene holde munn om politiske spørsmål. Slik jeg leser ham, er han snarere opptatt av hvordan det kristne håpet best kan bæres fram i en kultur der fasettene er mange, der det er få forunt å ha den fulle oversikten. Hvor finnes spirene til det nye livet – veien mot fremtiden?

Selv maner Wintzer til en *kristen årvåkenhet*. Denne handler om å hegne om frihetene, forklarer Wintzer, de som ikke minst er så viktige for minoritetene, de som sikrer at man også kan velge hva man vil tro på. Og det handler om et uopphørlig forsvar av «disse mine minste», som Jesus snakker om, de fattige og svakeste i samfunnet.

Og selv om han medgir at Houellebecq er en god forfatter, stiller Wintzer også et høyst betimelig spørsmål: Åpner Houellebecq egentlig noen ny vei?

Heidi Marie Lindekleiv er idéhistorike og kulturjournalist i avisen Vårt Land.

Teksten er en bearbeidet utgave av en artikkel som sto på trykk i Vårt Land i januar 2022.

Michel Houellebecq

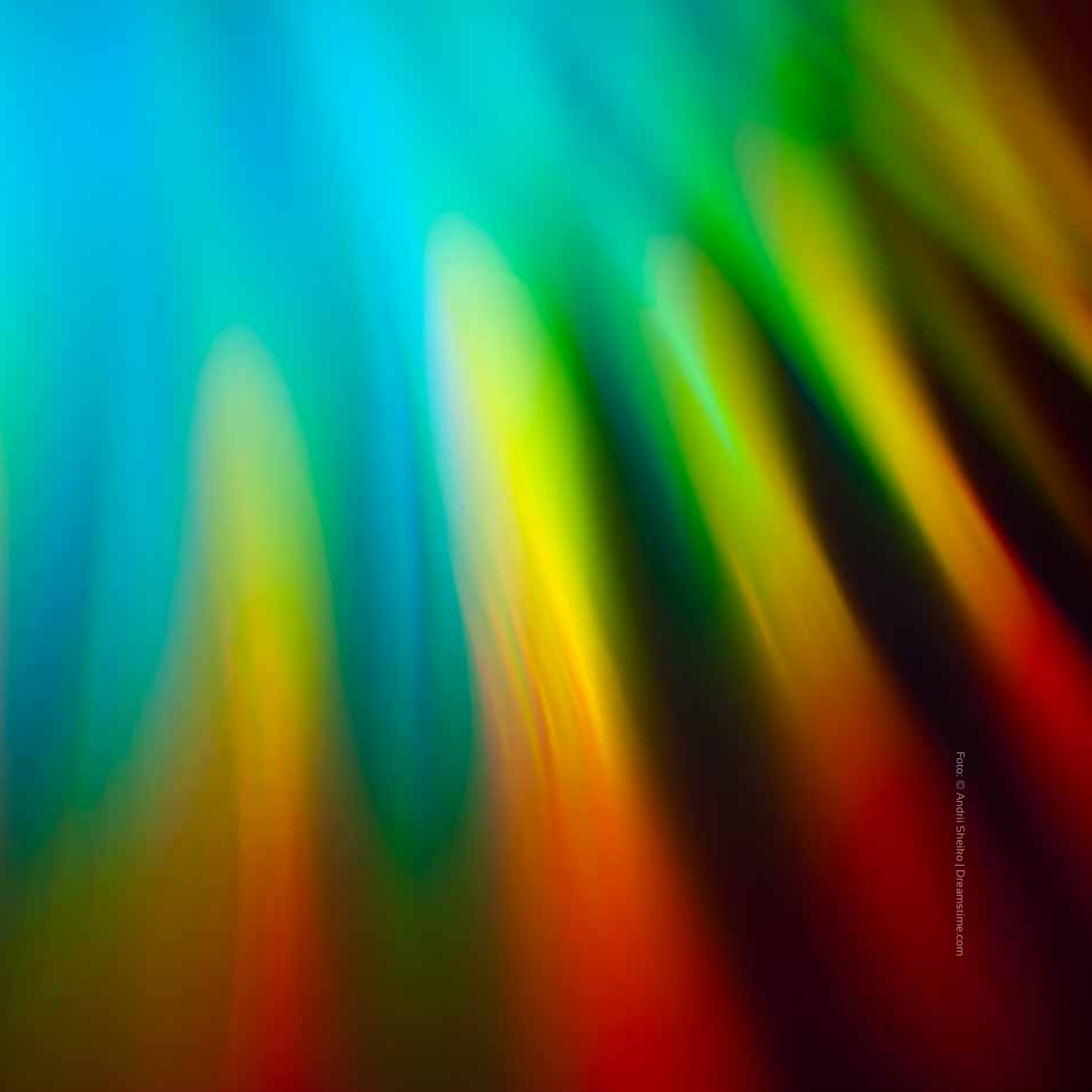
Fransk forfatter, poet og filmregissør, født 1956. Aktuell med romanen *Anéantir* (Tilintetgjøre, Cappelen Damm 2022).

Parallelt kom antologien *Misère de l'homme sans Dieu. Michel Houellebecq et la question de la foi* (Flammarion), redigert av Caroline Julliot og Agathe Novak-Lechevalier.

Houellebecq vant Gouncourt-prisen i 2010 for *Kartet og terrenget* (Cappelen Damm 2011). Oversatt til norsk er også *De grunnleggende bestanddeler* (1998), *Plattform* (2001), *Utvidelse av kampsone* (1994), *Muligheten av en øy* (2006), *Underkastelse* (2015), *Lanzarote* (2000) og *Serotonin* (2019).

Noter

- 1 Faerber, Johan: Kritikk i *Radio France Culture* 7. januar 2022. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/li-re-ou-pas-aneantir-le-nouveau-roman-de-michel-houellebecq-8551956>
- 2 Caviglio, David: Kritikk i *L'Obs* 4. januar 2022. <https://www.nouvelobs.com/bibliobs/20220104.OBS52863/aneantir-le-roman-de-houellebecq-le-plus-politise-le-plus-catholique-et-le-plus-rate.html>
- 3 Venard, Thomas: Intervju med Sixtine Chartier, *La Vie*, 6. januar 2022. <https://www.lavie.fr/ma-vie/culture/michel-houellebecq-un-ecrivain-catholique-80075.php>
- 4 Ibid.
- 5 Houellebecq, Michel: «Entretien avec Agathe Novak-Lechevalier», i Michel Houellebecq (red.): *Interventions* (Paris: Flammarion 2020), s. 211.
- 6 Ibid., s. 210.
- 7 Houellebecq, Michel: «Conversation avec Geoeffrey Lejeune», i *Intervention* (Paris: Flammarion 2020), s. 241.
- 8 Ibid., s. 242 ff.
- 9 Se Charles Taylors refleksjoner over Péguys forfatterskap i *A Secular Age* (London: Belknap 2007), s. 745–755.
- 10 Maritain, Jaques: *Religion et culture* (Paris: Desclée de Brouwer 1930), s. 48.
- 11 Gjengitt i Aran Murphy, Franscesca: *Art and intellect in the Philosophy of Étienne Gilson* (Colombia, Missouri: Missouri University Press 2004), s. 249.
- 12 Barrau, Grégory: *Le Mai 68 des catholiques* (Paris: Les Éditions de l'Atelier 1998), s. 90.
- 13 Ibid., s. 39.
- 14 Houellebecq, Michel: *Serotonin*, oversatt av Tom Lotherington (Oslo: Cappelen Damm 2019).
- 15 Wintzer, Pascal: «Michel Houellebecq, des gilets jaunes, quelques surdoués ... et Dieu dans tout ça», *La Croix* 24. januar 2019. <https://www.la-croix.com/Debats/Forum-et-debats/Michel-Houellebecq-gilets-jaunes-quelques-surdoues-Dieu-tout-2019-01-24-1200997776>



Musikkerfaring og mer-betydning

I kjølvannet av sterke møter med musikk og annen kunst kan jeg finne på å si at jeg ble grepet. Noe talte til meg. Et noe mer. Noe Annet. Enkelte vil finne slike talemåter vel høystemte. Pretensiøse, kanskje. Rent ut svermeriske. Det bryr jeg meg ærlig talt ikke så mye om. Det viser først og fremst hvordan forsøk på å si noe om sterke kunstopplevelser vanskeligjøres om man mangler forståelse for vertikale spenninger og perspektivskifter mellom det høye og det lave.

STE Hvordan vi taler om slikt, er naturligvis knyttet til **G/L** hvordan vi tolker erfaringene våre. Hvordan kan vi forstå erfaringer av det som i det følgende vil omtales som *mer-betydning*? Og hvordan kan dette *noe mer* knyttes til gudsforestillingene våre – eller fraværet av slike forestillinger? Hvordan er det mulig å tenke om dette innenfor rammen av trosbasert erfaring og teologisk kontekst?¹

Mer-betydning

Erfaringer av mer-betydning ble tidligere gjerne tolket religiøst, som erfaringer av det guddommelige. I dag er rommet for religiøse fortolkninger mindre. I motsetning til teologien, som vi gjerne tenker beskjeftiger seg med noe *transcendent*, anses det estetiske å handle om noe *immanent*, dvs. at det vi erfarer peker tilbake på kunstverket og/eller oss selv. Dette betyr at den estetiske erfaringen kun sjelden tolkes teologisk. Men estetikk handler

ikke kun om immanens, like lite som teologi utelukken- de beskjeftiger seg med transcendens. Både estetikken og teologien er medier for fortolkning av erfaringer av mer-betydning. Erfaringer av mer-betydning skjer riktignok i det immanente, men samtidig er de meningsbærende erfaringer av overskridelse og transcendens. Konseptet mer-betydning blir dermed et omdreiningspunkt; vår opplevelse av et *noe mer* i den estetiske erfaringen. Erfaringer av *åpning* eller *løft* – knyttet til det noen av oss fremdeles våger å omtale som *det skønne*.

En av de få skandinaviske forskerne som har beskjeftiget seg inngående med spørsmålet om mer-betydning knyttet til estetiske erfaringer i et religionfilosofisk og teologisk perspektiv, er den danske idéhistorikeren og filosofen Dorthe Jørgensen. Når det gjelder erfaringer av mer-betydning knyttet til musikkopplevelser skriver hun bl.a.:

Men musikken giver mig et lidt andet perspektiv på verden, end jeg ville have haft, hvis jeg ikke hadde hørt den.²

Musikken legger noe til min verden, den gir den en mer-betydning. Det er ikke mulig å si *hva* musikken sier meg, men når den taler, er det uomtvistelig at det er akkurat *det* den gjør. Den taler. Til meg. Men altså: Hvordan kan vi forstå erfaringer av mer-betydning? Og hvordan er det mulig å tolke slikt – i et teologisk perspektiv?

Jørgensen fremhever hvordan det i drøftinger av fenomenet mer-betydning er viktig å skille mellom *guddommelighetserfaringer* og *erfaringer av det guddommelige*. Dette skillet tilsvarer distinksjonen mellom *guddommelighet* (forstått som noe ubestemt) og *det guddommelige* (betraktet som noe mer bestemt, f.eks. omtalt som «Gud».³ En erfaring av mer-betydning kan tolkes i begge retninger. Den kan forstås, og forstås kanskje som oftest i dag, som en erfaring av *guddommelighet* (uten at man nødvendigvis benytter seg av denne betegnelsen, som mange vil oppleve som lite aktuelt, ja, direkte utdatert).

Man begrenser seg kanskje til å tale om noe *stort* eller, hvis man våger, også *hellig*. Men – idet erfaringer av mer-betydning ikke bare tolkes som guddommelighets-erfaringer, men som erfaringen av det guddommelige, blir den estetiske erfaringen en religiøs erfaring. Guddommelighetserfaring blir slik en ubestemt transcendenserfaring, mens erfaring av det guddommelige svarer til å erfare et eller annet bestemt transcendent, som så blir kalt med guddommens navn. Det er altså noe felles ved estetiske og religiøse erfaringer, nemlig erfaringer av mer-betydning. Det er både likhetstrekk og forskjeller mellom estetiske og religiøse erfaringer, de er beslektet, men ikke identiske.⁴ Guddommelighetserfaringer og

erfaringer av det guddommelige skiller seg primært fra hverandre ved at de er forskjellige fortolkninger av samme fenomen.

Transcendens

Erfaringer av mer-betydning handler om at jeg opplever meg tiltalt av noe utenfor meg selv, det er erfaringer av *transcendens*. De fleste moderne mennesker vil, som sagt, antakeligvis ikke tolke sine erfaringer av transcendens (så vel som mer-betydning) som en *religiøs erfaring* av Guds nærvær. Man vil derimot betrakte den som en *estetisk erfaring*, en erfaring av immanent transcendens.⁵ Erfaringer av immanent transcendens virker imidlertid som et hint om noe som er større enn og strekker seg ut over meg selv. Allikevel finnes dette i immanensen. Slik sett blir erfaringen av mer-betydning for mange pa-

radoksalt nok en *transcendenserfaring* som ikke referer til noe transcendent. Derfor kjennetegnes den av at den som gjør seg erfaringen, står nølende overfor sin egen erfaring.

Transcendenserfaringer er altså erfaringer av

at jeg blir grepet av noe utenfor meg selv. Jeg blir *grepet* av noe jeg opplever som noe annet og større enn meg selv. Denne opplevelsen av «å stå på hellig grunn» fyller meg med ærefrykt. For den troende blir erfaringen av å være grepet på denne måten en erfaring av å være grepet av en ubetinget Annen, av det guddommelige. Når den samme erfaringen tolkes annerledes av en som ikke tror, hvor man da kan tale om opplevelse av mer-betydning og transcendens som (ubestemte) «guddommelighets-erfaringer», ser vi at det er troen som utgjør en forskjell i fortolkningen av slike erfaringer. Den som har en religiøs tro, fortolker erfaringene sine i lys av troen og har dermed adgang til troserfaringer. Troen muliggjør



Både estetikken og teologien er medier for fortolkning av erfaringer av mer-betydning. Erfaringer av mer-betydning skjer riktignok i det immanente, men samtidig er de meningsbærende erfaringer av overskridelse og transcendens.

troserfaringen, dvs. en særlig fortolkning av erfaringen av mer-betydning og transcendens.⁶ Ikke-troen tillater ikke en slik fortolkning av mer-betydning og transcendens. Sett fra et teologisk perspektiv blir man dermed forhindret i å gå i dialog med det guddommelige.

Nå er det slik at det ikke bare er dialogen med det guddommelige som vanskeliggjøres om all transcendens forstås som immanent. Mange forstår heller ikke uten videre erfaringer av transcendens som erfaringer av *skjønnhet*. Ikke fordi moderne mennesker aldri erfarer *skjønnhet*, men fordi selve *skjønnhetsbegrepet* har blitt problematisk.

Det skjønnne

Immanuel Kant (1995) isolerer *skjønnheten* i positiviteten. *Skjønnheten* forårsaker velbehag. I motsetning til dette leder opplevelsen av *det sublime*, det som overskrider enhver form, ikke til velbehag, men til smerte og ubehag. Begge deler er imidlertid estetiske erfaringer. Den tysk-jødiske musikktenkeren Theodor W. Adorno (1998) hevder på sin side at vi overfor *det sublime* erkjenner *det andre* i oss selv. Den genuine estetiske erfaringen er ikke et sted hvor subjektet gjenkjenner seg selv, men et sted hvor man erkjenner sine egne grenser og sin endelighet.⁷

Hos Jørgensen blir betegnelsen *det skjønnne* knyttet til alt det som hadde verdi i seg selv. Alt vi opplever som skjønt, er ladet med et *noe mer*: den verdi-i-seg-selv-fullhet som overskrider den nytteverdien vi i alminnelighet er så opptatt av. *Skjønnhetserfaringen* har ikke noe pragmatisk formål. Den kan ikke instrumentaliseres, dvs. «brukes til noe». I en kulturell kontekst hvor «kunstnerfaringens egenverdi» stadig synes å være en problematisk størrelse, og hvor kulturpolitikk så vel som utdanningspolitikk stort sett primært forholder seg til

«kunstens nytte» for alle hånede gode politiske og pedagogiske målsettinger, snevres rommet for erfaringer av *det skjønnne* inn. Gud er i de fleste sammenhenger allerede for langt ute av fortolkningen av mer-betydning. Nå trer altså heller ikke *det skjønnne* frem i erfaringen av mer-betydning og transcendens. Jeg opplever noe sterkt, noe skjellsettende og eksistensielt, uten å være i stand å fortolke dette i forhold til noe annet enn meg selv. En åpning av verden finner sted, jeg forandres, det føles og fornemmes, men uten at jeg har noen anelse om hvor erfaringen kommer fra og hva den resulterer i, enn si hva jeg skal stille opp med i forhold til erfaringen.

Spørsmålet er så om det er en god idé, ja, om det i det hele tatt er mulig å leve et liv uten referanser til noe utover meg selv. Vi har behov for å forstå og formulere oss om det vi opplever. Dette gjelder særlig skjellsettende og livsforandrende opplevelser. Vi kan da ane muligheten



Det er ikke mulig å si *hva* musikken sier meg, men når den taler, er det uomtvistelig at det er akkurat *det* den gjør. Den taler. Til meg.

for at vi som de tolkende vesener vi er, i erfaringer av mer-betydning kanskje *alltid allerede* er på vei ut av erfaringen av immanent transcendens og over i

den religiøse erfaringen eller *skjønnhetserfaringen*, uten av vi er oss dette bevisst. Om man forstår «troserfaring» bredt, ikke begrenset til troen på en Gud, men tro på at vi i transcendenserfaringen faktisk *blir gitt noe*, at vi selv er gjenstand for en handling, at vi er utsatt for noe, at vi får noe overgitt oss som taler til noe annet i oss enn forstanden, kan det synes som om vi ikke klarer oss uten «troserfaringen».

Skjønnhetserfaringen betinges av at jeg erfarer meg tiltalt av *noe annet*. Det er ikke bare jeg som projiserer mine erfaringer og følelser inn i musikken, men det er *noe* der som vil meg noe. Hvis dette også er troserfaring, peker det i retning av at vi har vanskeligheter med å klare oss uten troen, uansett hvilket navn vi så gir troens gjenstand; Gud eller *skjønnheten*. En slik tenkning blir av enkelte teologer sett som et uttrykk for

en «vranglære» kalt *estetisk teologi*. Troserfaringen kan nemlig ses som noe kvalitativt annerledes enn religiøs erfaring. Men kanskje kan estetikk og teologi forsones bedre? Noe slikt krever imidlertid en åpen og fordomsfri omgang med så vel estetikkbegrepet som teologien.⁸

Teologien – og estetikken

Mot slutten av det 20. århundre finner vi en utvikling mot nye disipliner innenfor teologien: teologisk estetikk, estetisk teologi og religionsestetikk. Et sentralt poeng i Hans Urs von Balthasars *teologiske estetikk* er at teologien ikke kan reflektere over Guds herlighet hvis den blir redusert til evidensbasert vitenskap.⁹ Han forkaster dermed den rasjonelle teologien og retter oppmerksomheten mot sansene og følelsene. Det må utvikles en teologisk estetikk som kan gripe Guds herlighet på en adekvat måte. Guds herlighet er hans form, og den er kilden til de verdslige formene, til deres skjønnhet. Det er altså Guds herlighet vi erfarer når vi oppfatter jordisk skjønnhet. Fra protestantisk hold er von Balthasar kritisert for å utvikle en teologi ovenfra, med en tilsvarende forsømmelse av teologi nedenfra. Man minner om at kristendommen ikke bare preges av harmoni, men at den også er preget av krise (jf. Jesu lidelse og død). «Det frastøtende» må derfor også vekke vår interesse, og ikke bare «det skjønne». All den tid von Balthasar også fremhever den guddommelige skjønnhetens overskridelse av hva vi vanligvis vurderer som *behagelig* (jf. Kant og det sublime ovenfor), synes imidlertid denne kritikken å være relativt svakt fundert.

Teologiens forhold til det estetiske må gjennomgående kunne sies å ha vært, og til dels fremdeles være, preget av ambivalens. Det finnes mange og ulike måter å forstå bakgrunnen for denne ambivalensen på. Det kan handle om redsel for musikkens kraft, da særlig relatert til



Skjønnhetserfaringen har ikke noe pragmatisk formål. Den kan ikke instrumentaliseres, dvs. «brukes til noe».

verdslig bruk.¹⁰ Det kan også dreie seg om en bekymring for at estetikken skal erstatte teologien, for sanseligheten, og for å blande sammen estetisk og religiøs erfaring. Og det kan knyttes til fremveksten av en avsakralisert og instrumentell holdning til musikk og annen kunst. I sum vil man kunne spørre hvor stor plass som levnes til tolkninger av mer-betydning som erfaringer av det guddommelige, altså som religiøse erfaringer.

I denne sammenhengen utgjør fenomenet *sanselighet* et omdreiningspunkt i tenkningen. Mens sanseligheten i en tradisjonell kristen forståelse gjerne forbindes med «kjødets lyst», er menneskets erfaring av sanselig skjønnhet, bl.a. ifølge Platon, ikke selv sanselig eller bundet til sanseligheten. Den er intellektuell. Derfor kan den føre sjelen videre til åndelig skjønnhet, som det sanselige har sitt utspring fra. Det estetiske er altså ikke det samme som det sanselige. Ifølge filosofisk estetikk er det

estetiske det *sensitive*, estetiske erfaringer har en følende, fornemmende og anende karakter.

Gjennom den historiske modernisering har religionen og teologien måttet avgi innflytelse til kunsten og estetikken. Oppblomstringen av det som gjerne omtales som *kunstreligion* i det 18. århundre, med kulminasjon et århundre senere, er ikke overraskende svært problematisk sett med teologiske øyne. Kunstreligionen gjør kunsten til den eneste veien til sann erkjennelse, og kunstneren til den sanne profeten.¹¹ Kunsten blir slik en erstatningsreligion, den legger sin hittil tjenende rolle bak seg og får en status, betydning og funksjon som religionen tidligere hadde hatt.¹²

Det kan synes som om teologiske diskusjoner av estetikken lever av et enten eller som kanskje ikke er nødvendig. Et sentralt poeng i denne sammenhengen er, som allerede poengtert, at når det gjelder den religiøse og den estetiske erfaring, kan det være tale om samme erfaringsfenomen – som blir tolket forskjellig. Betyr dette

at vi må operere med et hierarkisk forhold mellom disse to erfaringstypene? Ikke nødvendigvis. Det kan også ses som to sideordnede aspekter av det samme; fundamentale erfaringer av mer-betydning og transcendens.

I moderne estetikk ligger vekten på den estetiske erfaringens verdslige karakter, altså med en markert avstand til teologien. Teologien synes på sin side å forsøke å unngå det estetiske eller å påpeke dets mangelfullhet. Dorthé Jørgensen argumenterer imidlertid for at estetikken og teologiens gjensidige forbehold langt på vei synes å hvile på uvitenhet. Kunstfagene lider under manglende kjennskap til teologisk tenkning, både den tradisjonelle og den nyeste. Og teologien lider under manglende kjennskap til filosofisk estetikk, dens erfarings- og skjønnhetsbegreper. Jørgensen understreker derfor:

Hvis der skal være tale om en *dialog* imellem æstetik og teologi, dvs. noget frugtbart, må teologien ... være lydhør over for den anderledes teoritradisjon, som æstetikken udgør. Teologien må være åben over for de nyfortolkninger af væsentlige begreber, herunder gudsbegrebet, som et møde med denne anderledes tænkning kan føre med sig.¹³

Gudsforestillingens forvitring

Når moderne estetikk legger vekten på den estetiske erfaringens verdslige karakter, må dette naturligvis ses i sammenheng med religionens tilsynelatende stadig mindre betydning for mennesker i våre moderne samfunn. Forbundet med det vi kan omtale som «gudsforestillingens forvitring», tolkes erfaringer av mer-betydning og transcendens heller som guddommelighetserfaringer (av «noe stort») enn erfaringer av *det guddommelige*. Men – hva skjer med tenkningen vår når virkelighetsforståelsen er begrenset til det horisontale, og enhver vertikal dimensjon synes fraværende idet «Gud dør i kulturen»?¹⁴

Hva skjer med forestillingsevnen vår når «oppe» og «nede» forsvinner? Hva skjer når vår tids egalitære kriterier og nivellering av kvalitet og verdier har brakt enhver vertikal spenning i miskreditt?¹⁵

Når den tyske filosofen Peter Sloterdijk (2020) drøfter slike spørsmål, oppfordrer han religionskritikken til ikke å kaste barnet ut med badevannet, men å bevare en sans for vertikal spenning og perspektivskifter mellom det høye og det lave.¹⁶ Selv om Sloterdijk opererer utenfor rammene av det teologiske feltet, argumenterer han for nødvendigheten av en form for åndelig opprustning som motvekt til den ensidige og enfoldige horisontale verdens- og livsanskuelse. Samtidig advarer han mot å søke ly i de tilbakeskuende fluktmuligheter i en tradisjonell religionsforståelse. Man må ifølge Sloterdijk insistere på religionen som et kontinuerlig eksperiment. Dermed fremstår mystikeren som religionens sanne kampfelle. Kunstneren – øyeblikkets mystiker, som ved forbløffelsen over det som er, og ikke minst *at* det er, kan lære oss noe om det vi kaller verden.

Sloterdijks tenkning kan selvsagt, i likhet med annen drøfting av moderne sekulariseringsprosesser, ses i lys av Friedrich Nietzsches erklæring av «Guds død». Hvordan er det mulig å forstå denne erklæringen? Hannah Arendt hevder for eksempel at Nietzsche i dette henseende kan forstås i retning av at ...

... den måde, man har oppfattet Gud på i tusinder af år, ikke længere er overbevisende; og ikke at de gamle spørgsmål [...] er blevet «meningsløse», men at den måde, de er blevet stillet og besvaret på, har mistet troværdighed.¹⁷

Eller som de amerikanske filosofene Hubert Dreyfus og Sean Dorrance Kelly utlegger det:

What he meant by this is that we in the modern West no longer live in a culture where

the basic questions of existence are already answered for us.¹⁸

Vi er overlatt til oss selv når det gjelder å skape mening. Dette gjelder oss alle, selv om det for enkelte av oss til tider kan oppleves som et overveldende og delvis halsbrekkende prosjekt. Det å erklære noe dødt kan i denne sammenhengen betraktes som en markering av et behov for å tenke og tale på nye måter – for å skape ny mening knyttet til gamle spørsmål. Da kan Sloterdijk muligens ha et poeng når han fremhever at mystikeren, dvs. kunstneren, som i kraft av å være øvende og prøvende, kan tenne lyset i en avfortryllet verden og slik bidra til at vi kan våge å tenke på nye måter om de gamle spørsmålene. Også Dorthe Jørgensens tenkning kommer den mystiske tradisjonen i møte. Hun poengterer at erfaringen av mer-betydning ikke bare er en erfaring av noe som ellers er skjult. Det er ikke slik at det skjulte plutselig blottlegger seg. Tvert imot: Noe viser seg – samtidig som det allikevel skjuler seg.¹⁹ Slik det tematiseres av maleren Asle i Jon Fosses *Septologien*:

For Gud er både eit fråvær langt borte, ja sjølve været ja, og eit nærvær heilt nær.²⁰

Coda

Om det er slik at det transcendent har blitt redusert til et rykte, kan vi ved å undersøke disse ryktene nærmere gjenvinne en åpenhet i vår oppfattelse av virkeligheten, en overvinnelse av trivialiteten. For å forbinde ofte relativt diffuse erfaringer av mer-betydning og transcendens med kristentroen, må teologien forholde seg til estetikken (forstått som filosofien om sensitiv erkjennelse) og med den skjønnsfilosofien som den filosofiske estetikken har røtter i. Det betyr ikke at Gud skal erstattes med det skønne, eller at teologi skal settes til side til fordel for estetikk. Men – det er et argument for estetikken

teologiske relevans. I den forbindelse kan det være verd å minne om Michel de Montaignes gamle innsikt:

... det er en mer alminnelig feil at teologene uttrykker seg for menneskelig, enn at humanistene ikke uttrykker seg teologisk nok.²¹

Når jeg blir grepet. Når noe taler til meg. Noe mer. Noe Annet. I kunsterfaringen.

Øivind Varkøy er professor i musikkpedagogikk og musikkvitenskap, ansatt ved Norges musikkhøgskole. Han er også komponist og har bl.a. skrevet sanger for Morten Harket og Solveig Slettahjell. Han er en av SEGLs redaktører.

Teksten er en forkortet og revidert utgave av artikkelen «Et annet nærvær. Om mer-betydning og transcendens i musikkerfaringen», som publiseres i antologien *Musikk og religion. Tekster om musikk i religion og religion i musikk* (red. Henrik Holm & Øivind Varkøy, Cappelen Damm Akademisk) i løpet av vinteren 2022/2023.

Referanser

- Arendt, H.: *Eksistens og religion. Tænkning mellom tradition og modernitet* (Århus: Forlaget Klim 2010).
- Balthasar, H.U. von: *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Bd. I: Scau der Gestalt, Bd. II: Fächer der Stille, Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik, III/2: Theologie: Alter Bund, Bd. III/2.2: Theologie Neuer Bund* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1961–1969).
- Dreyfus, H. & Kelly, T.: *All Things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age* (New York: Free Press 2011).
- Fosse, J.: *Det andre namnet. Septologien I-II* (Oslo: Samlaget 2019).
- Guldbrandsen, E.E. & Varkøy, Ø. (red.): *Musikk og mysterium* (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag 2004).
- Han, B-C.: *Saving beauty* (Cambridge: Polity Press 2018).
- Holm, H. & Varkøy, Ø. (red.): *Musikk og religion. Tekster om musikk i religion og religion i musikk* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, (kommer vinteren 2022/2023)).
- Jørgensen, D.: *Skønhed. En engel gik forbi* (Århus: Univers 2006).
- Jørgensen, D.: *Den skønne tækning. Veje til erfaringsmetafysik – Religionsfilosofisk udmøntet* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2014).
- Jørgensen, D.: *Hvorfor er vi så fantasiforskrækkede? Om reformationen og æstetikken* (København: Eksistensen 2017).
- Kant, I.: *Kritikk av dømmekraften* (Oslo: Pax forlag 1995).
- Montaigne, M.: *Essays. Første bok* (Oslo: Bokklubbenes Verdensbibliotek, De norske bokklubbene 2009).
- Oechsle, S. & Sponheuer, B. (red.): *Kunstreligion und Musik 1800 – 1900 – 2000. Kieler Schriften zur Musikwissenschaft, Volume 53* (Kassel: Bärenreiter 2015).
- Oftestad, E.A.: *Røtter. Tekster om kultur og motkultur* (Oslo. St. Olav forlag 2001).
- Sloterdijk, P.: *After God* (Polity 2020).
- Taylor, C.: *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press 2007).
- Varkøy, Ø.: «Guds fravær og nærvær. Fra Solstad, via Adorno, til Fosse», i *SEGL – Katolsk årsskrift for religion og samfunn* (Oslo: St. Olav forlag 2020), s. 291–300.
- Varkøy, Ø.: «Mer enn ord. Sangens funksjon i Kirkens liv: Musikkfilosofiske og mystiske perspektiver», i R. Strauman & B. Krupka (red.): *Sang for livet. Salmene og sangen i Den norske kirkes trosopplæring* (Oslo: IKO-forlaget), s. 41–58.
- Vetlesen, A.J.: «Erfaring», i E.E. Guldbrandsen & Ø. Varkøy (red.): *Musikk og mysterium* (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag 2004), s. 40–48.
- Weber, M.: *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (Oslo: Bokklubbenes Verdensbibliotek, De norske bokklubbene 2001).

Noter

- 1 Det er i denne sammenhengen av underordnet betydning om erfaringer av mer-betydning knyttes til estetiske erfaringer i eller utenfor religiøse rom.
- 2 Jørgensen, 2006, s. 54.
- 3 Jørgensen 2014, s. 574.
- 4 Guldbrandsen & Varkøy 2004, s. 8.
- 5 Jørgensen, 2006, s. 206.
- 6 Jørgensen 2014, s. 610.
- 7 Vetlesen 2004; Han 2018; Varkøy 2020a).
- 8 Jørgensen 2014, s. 619.
- 9 Balthasar 1961–1969.
- 10 Varkøy 2020b.
- 11 Oechsle & Sponheuer 2015.
- 12 Se Geir Uthaug's artikkel om romantikernes religionsoppfatning i dette nummeret av SEGL.
- 13 Jørgensen 2014, s. 600.
- 14 Oftestad, 2021, s. 19.
- 15 Gudsforestillingens forvitring kan med fordel ses i lys av hvordan Max Weber (2001) beskriver en moderne samfunnsutvikling (som startet med renessansen og reformasjonen) preget av *avfortrylling* av liv og eksistens (se Pål Veidens artikkel om Weber i dette nummeret av SEGL). Dette er en prosess som har gjort verden mer prosaisk og forutsigbar og mindre poetisk og hemmelighetsfull. Se naturligvis også Charles Taylors bok *A Secular Age* for omfattende drøftinger av denne situasjonen (Taylor 2007).
- 16 Se Morten Carlsens omtale av Sloterdijks bok *Nach Gott* i dette nummeret av SEGL.
- 17 Arendt 2010, s. 110.
- 18 Dreyfus & Kelly 2011, s. 20.
- 19 Jørgensen, 2014, s. 755.
- 20 Fosse 2019, s. 142. Se også Tom Egil Hvervens artikkel «Om bønnens funksjon i *Septologien* av Jon Fosse» i dette nummeret av SEGL.
- 21 Montaigne 2009, s. 441.



I musikkvideoen til sangen «Judas» kjører Lady Gaga,
Alias Maria Magdalena, motorsykkel med Jesus.
Foto: Screenshot fra YOUTUBE.

Lys og mørke, himmel og helvete, gode og onde krefter

Kontraster i Lady Gagas musikkvideo «Judas»

I 2011 gav popstjernen Lady Gaga ut musikkvideoen «Judas», hvor hun portretterer Jesus og disiplene som en motorsykelbande og seg selv som Maria Magdalena som synger: «Oh I'm in love with Judas.» Men distansen mellom karakteren i videoen og artisten selv forsvant i mye av mottakelsen, som på nrk.no, der overskriften var: «Lady Gaga hyller Judas». Selv i vår sekulære tid har jo det en viss sprengkraft, og saker om kunst som provoserer religiøse, er en standard journalistisk trope med et etablert rollegalleri.

STE I saker om Lady Gaga har ofte en viss Bill Donohue inntatt rollen som forarget kristen. Det gjør han i NRKs dekning, og i *Rolling Stone*, *Huffington Post* og i utallige andre mediers omtale av denne videoen. Bill Donohue er leder i Catholic League, en konservativ katolsk «vaktbikkjeorganisasjon» som slår hardt tilbake mot alt den oppfatter som negative fremstillinger av katolsk kristendom i mediene, og de uttrykker seg ofte gjennom sterkt polemiske pressemeldinger. Til Gagas musikkvideo «Alejandro» i 2010, der Gaga blant annet er framstilt som en latekskledd nonne som svelger en rosenkrans, skriver de i en pressemelding:

Lady Gaga is playing Madonna copycat, squirming around half-naked with half-naked guys, abusing Catholic symbols — they're always Catholic symbols — while bleating out "Alejandro" enough times to induce vomit.¹

Og i forkant av utgivelsen av «Judas» leverte de følgende pressemelding, sitert blant annet i *Huffington Post*:

This is a stunt (...) Lady Gaga tries to continue to shock Catholics and Christians in general: she dresses as a nun (...) she swallows the rosary. She has now morphed into a caricature of herself (...)²

Og på spørsmål fra en reporter for *Hollywood Life* om det samme, svarte han: «This is a stunt», og la til: «People have real talent, and then there is Lady Gaga»³ – en uttalelse som gikk viralt.

Gaga på sin side svarte på kritikken med å uttrykke at hun ikke hadde som hensikt å være respektløs mot noens religiøse overbevisning, men at hun som artist var inspirert av bibelhistorien og brukte den kunstnerisk i sin video:

‘Judas’ is a metaphor and an analogy about forgiveness and betrayal and things that haunt you in your life and how I believe that it’s the darkness in your life that ultimately shines and illuminates the greater light that you have upon you.⁴

Og nettstedet jezebel.com gjengir en annen uttalelse, der hun sier:

This video is not meant to be an attack on religion. It’s not meant to be an attack on anyone’s beliefs. I respect and love everybody’s beliefs. My fans know that about me. I consider myself a strong and devoted Catholic, and a religious and spiritual person who’s obsessed with religious art.⁵

Det er et paradoks her. Lady Gaga går lenger i religiøse sjokkeffekter enn for eksempel Madonna, men samtidig uttrykker hun et aktivt, nært forhold til sin katolske tro. Det gjelder ikke bare musikkvideoer og uttalelser, men også bilder og innlegg hun deler på sosiale medier, av seg selv som ber rosenkransen i en kirke, av henne og en pater etter messe og så videre. En musikkvideo om Judas og Maria Magdalena, skapt og fremført av en praktiserende katolikk som er «obsessed with religious art», det høres ut som noe som fortjener en analyse.

Biografi

Stefani Joanne Angelina Germanotta («Lady Gaga») ble født i New York den 28. mars 1986 og ble utdannet ved den katolske jenteskolen Convent of the Sacred Heart i Manhattan. Senere studerte hun musikk ved Tish School of the Arts ved New York University. Hun dropet universitetsstudiene etter to år for å følge drømmen om en popkarriere. Hun jobbet flere år som låtskriver for andre artister før gjennombruddet kom i 2008 med

debutalbumet *The Fame*, som solgte mer enn åtte millioner eksemplarer i løpet av 2009. Hun har siden gitt ut seks studioalbum og debutert som hovedrolleinnehaver i filmen *A star is Born* i 2018. Låten «Judas» er fra hennes andre album, *Born this way* fra 2011.

Handlingen

I åpningsscenen i musikkvideoen om Judas og Maria Magdalena ser vi en motorsykelbande, kledd i typiske hodeskallepyrdede skinnjakker, som kjører på en bred, amerikansk motorvei. Etter hvert ser vi at hver jakke er preget med den enkelte disippels navn. I historien som utspiller seg, sitter Gaga bak på sykkelen til en mann med tornekrone, og har inntatt rollen som Maria Magdalena. Hun synger at hun er forelsket i Judas, men han har forrådt henne, og hun er fortvilet. Jesus, Maria Magdalena og resten av disiplene kjører til utestedet «Electric Chapel», hvor det er mange mennesker. Jesus ber for og velsigner mennesker, men Judas lager bråk. Det utvikler seg til et barslagsmål mellom Judas og klientellet på utestedet. Gaga drar frem en pistol og sikter på Judas, men ut av pistolen kommer en rød leppestift som lager merker på Judas’ kinn. Etter denne hendelsen ser vi Maria Magdalena sitte mellom Judas og Jesus i et basseng mens hun vasker føttene deres og tørker dem med håret sitt. I bakgrunnen er en peis med sterke flammer. Scenen skifter, og vi ser Gaga stå på et svaberg når en brusende foss buldrer nedover elvesiden og over henne. Disse scenene alternerer i videoens siste sekunder. I den avsluttende scenen har Gaga på seg en overdådig brudekjole og blir steinet av folkemengden.

Fortolkningslag og roller

Gaga inntar forskjellige roller og karakterer i denne videoen. Musikkviteren Stan Hawkins skriver i sin analyse om hvordan Gaga hele tiden forandrer sitt visuelle uttrykk og går inn i ulike roller:

These switches in appearance are of key importance in understanding Lady Gaga. Although something in her persona remains constant, her portrayal of different characters is what audiences have come to expect.⁶

Hawkins fokuserer på hvordan den musikalske produksjonen er viktig for fremstillingen av kjønn i videoen. Denne kulturelle veven av ord, musikk og bilder er en svært rik tekst med mange fortolkningsmuligheter. Det finnes utallige analyser og betraktninger som belyser denne videoen fra forskjellige perspektiver på nett. Jeg vil fokusere på religiøse og populærkulturelle referanser som jeg mener gir en dypere forståelse for uttrykket. Phillip Auslander skriver om tre hovedlag man kan tolke artisters mange roller gjennom:

I see the performer in popular music as defined by three layers: the real person (the performer as human being), the performance persona (the performers self-presentation), and the character (a figure portrayed in a song text). All three layers may be active simultaneously in a given musical performance.⁷

Når man som artist går ut på scenen, er man ikke bare seg selv, man har et image eller en scenepersonlighet. En sangtekst kan også inneholde karakterer som utøveren formidler til publikum. Musikkforskeren Simon Frith beskriver hvordan artister opererer med doble roller:

They enact both a star personality (their image) and a song personality, the role that each lyric requires, and the pop stars art is to keep both acts in play at once.⁸

Dette er slående i Gagas musikkvideo. I handling inn tar Gaga rollen som den bibelske karakteren Maria Magdalena, samtidig som scenepersonligheten med

kunstnernavnet Lady Gaga er tydelig til stede i formidlingen og i de mange kunstneriske virkemidlene hun bruker.

Kontraster i musikken

Videoen og musikken er gjennomvevd av kontraster. Dette er tydelig allerede i de første seksten taktene av låten, som fungerer som en todelt intro. I første del høres en svevende melodi i c-moll hvor Gaga synger: «Oho h oho h oh I'm in love with Judas.» Molltonearten bidrar til en melankolsk følelse, melodien er rolig, og synthkompetes arpeggioer skaper en svevende følelse. Så inntreffer introens andre del i niende takt: en vegg av *a capella*-vokal med masse klang og *delay*-effekter som slår imot oss, og Gaga synger «Judas – Juda-a-as» i stakkato oktavsprang.⁹ Denne sekvensen gjentas fire ganger, men siste gang er teksten noe modifisert. Istedenfor å gjenta navnet Judas to ganger, synger Gaga sitt eget artistnavn (en Gaga-signatur hun gjentar i flere sanger). Denne todelte introen gjentas i midten av låten og i slutten av låten og fungerer som et musikalsk rammeverk.

Det er akkurat som om Gaga i de første 32 sekundene av låten gir oss tydelig beskjed om at denne sangen handler om en kamp mellom onde og gode krefter. Den rolige, melodiske starten kontrasteres med den brå, stikkende stakkatodelen. «Judas» er ikke ulik flere av Gagas andre hitlåter. Jeg vil spesielt trekke frem låten «Bad Romance» fra 2009 fordi jeg mener at Gaga musikalsk alluderer til denne låten i «Judas». «Bad Romance» består også av en todelt intro som fungerer som et rammeverk på akkurat samme måte som «Judas». Det er som om disse to låtene er søstre. Når Gaga synger første strofe, kan man ane «Bad Romance» i bakgrunnen. Disse låtene står tematisk nær hverandre. I «Judas» synger Gaga: «Oho oh I'm in love with Judas», og det er som om vi hører første strofe i «Bad Romance» kommenterer: «Oo oh caught in a bad romance.»



Lady Gaga som Maria Magdalena.
Foto: Screenshot fra YOUTUBE.



Nicolas Régniers «Maria Magdalena», Kunsthistorisches Museum, Wien.
Foto: Falt i det fri.

Begge disse låtene beskriver det å være fanget i et destruktivt og farlig forhold. I teksten kan det høres ut som om Gaga beskriver det psykologene Sissel Gran og Nora Skaug definerer som hekt: «En nervøs, romantiserende, tvangsmessig opptatthet av en annen med sterke innslag av panikk og avhengighet.»¹⁰ «When he calls to me I am ready», synger Gaga i første vers, og dette er i tråd med hektbegrepet, som beskriver en relasjon der den ene parten er forelsket og lengter etter oppmerksomhet og nærhet, mens den andre parten veksler mellom å gi oppmerksomhet og å trekke seg helt unna. Den forelskede part må dermed alltid være klar og hele tiden tilpasse seg den andres behov og ønsker. En kan tenke seg at et slikt forhold vil være kontrastfylt. Men det er også et nikk til den populærkulturelle tropen om en snill, flink pike som faller for en «bad boy», slik som Sandy i *Grease*, Baby i *Dirty Dancing* og Nora i tenåringsserien *Skam*, eller Kristin Lavransdatter for den del.

Den todelte introduksjonsdelen peker også på Lady Gagas scenepersonlighet. Artistnavnet Gaga blir sunget i begge introdelene, og dette fungerer som en slags musikalsk signatur. Hun har helt fra starten av i sin karriere likt å koble sammen uttrykk som av mange oppfattes som motstridende. I et intervju forteller hun om prosessen frem til gjennombruddet i 2008, og hvordan flere plateselskap avviste henne fordi hun var så vanskelig å plassere sjangermessig.

When I was playing the New York rock clubs, a lot of record labels thought I was too theatrical. Then, when I auditioned for stage musicals, the producers said I was too pop.¹¹

Det var først når hun oppdaget glamrock og artister som David Bowie og Queen, som kombinerte pop, rock og teater, at hun fant sitt uttrykk og sitt artistnavn, inspirert av Queen-låten «Radio Gaga».¹² Hun har gjennom hele karrieren kombinert mange forskjellige stiluttrykk og teatraliske effekter, og dette kommer tydelig frem i

denne videoen som fungerer som en fem minutter lang teaterforestilling.

Kontrastfylte karakterer

Maria Magdalena beskrives i Bibelen som en av Jesu nærmeste tilhengere. Hun er en av flere personer som Jesus driver demoner ut av, så det er rimelig å anta at hun var en plaget sjel, og at møtet med Jesus utgjorde en stor forandring i livet hennes. Hun følger ham i hans virke og støtter ham økonomisk med egne midler, noe som har ført til at flere kunstnere fremstiller henne som en rik enke eller en adelig person¹³. Hun er også den første som møter Jesus etter oppstandelsen. I boken *Bibels kvinner – historiene som forma verda* skriver Alf Kjetil Walgermo om hvordan tolkningen av henne gjorde en helomvending:

Kort fortalt fekk Maria Magdalena livet sitt forandra i løpet av ei paveleg påskepreike i 591 e.Kr.: Då sola rann på første påskedag, var ho blitt ei tidlegare prostituert. Eit utal prestar og kunstnarar har sidan tatt utgangspunkt i Gregor den stores tolking av henne, ei prostituert kvinne som får tilgiving av verdas frelsar.¹⁴

Og dette ser ut til å være er den versjonen Gaga primært arbeider i fra også. Visuelt er karakteren i videoen aller mest inspirert av religiøs billedkunst, og Gaga veksler mellom to representasjoner. I starten av videoen har Gaga langt blondt hår, blå kappe og rødt bandana-skjerf – de eneste fargene, resten er sort-hvitt. Dette minner om mange malerier hvor Maria Magdalena blir portrettert med langt lyst hår, røde og blå klær og mye naken hud. For eksempel blir hun ofte fremstilt slik av den flamske maleren Nicolas Régnier på 1600 tallet. I følge Walgermo blir Maria Magdalena ofte portrettert med en hodeskalle i fanget og et kors i bakgrunnen. Korset symboliserer Maria Magdalenas relasjon til Jesus og hodeskallen at

hun også i døden setter sin lit til ham som døde på Golgata (Walgermo, 2021). I Gagas video finner vi hodeskallen på disiplenes skinnjakker og krusifiks og kors i diverse smykker Gaga har på seg.

I sin andre representasjon har Gaga rødt, oppsatt hår og kostbare smykker og klær. Dette kan spille på tanken om Maria Magdalena som rik enke eller adelig, og kan minne mye om maleriet malt av den italienske maleren Francesco Bacci på 1500-tallet. Den todelte representasjonen henter til nok en kontrast: hore og madonna. Å fremstille begge gir Gaga bredt spillerom. Som den løsslupne synderinnen kan Gaga danse forførende og lettkledd, og som rik enke eller adelig kan hun pynte seg med dyre klær signert kjente moteskapere. Tematisk har Gaga også hentet mye fra populærkulturen. I mange bøker (Dan Browns *Da Vinci-koden* og *Hellig blod, hellig gral*) og spillefilmer (Martin Scorseses *Jesu siste fristelse*) er ikke Maria Magdalena portrettert som en disippel, men som kjæresten til Jesus. I rockeoperaen *Jesus Christ Superstar*, skrevet av Tim Rice og Andrew Lloyd Webber, har hun nærmest fått en Yoko Ono-rolle, som en figur som ødelegger det originale «bandet» av disipler. I Gagas video kan det også virke som om Jesus og Maria Magdalena er et par, men at hun før har vært involvert med Judas og fortsatt har følelser for ham. Til forskjell fra fortellingene til Brown, Scorsese, Webbers og Rice er ikke Gagas Maria Magdalena tolkning en biskarakter. Dette er helt klart hovedrollen. Her trer feministen Gaga tydelig frem. I en svært mannsdominert bransje har Gaga alltid hatt tydelig kontroll med alt hun foretar seg. Hun skriver sine egne låter og er også medprodusent av både album og videoer. Hun bryter også med manges forventninger til hva en kvinnelig artist skal være, noe som gjenspeiles i artistnavnet.

In some ways, Gaga's entire persona seems to question what's expected of women. It's there in the internal contradiction of her name: "Lady" with its suggestions of gentility,

sweetness, high breeding; "Gaga" with its intimations of infantility, madness, antic spirit.¹⁵

Hun utfordrer stereotype kjønnsroller særlig når hun inntar produsentrollen. Kombinasjonen av godt håndverk på den ene siden og en lekenhet og evne til å eksperimentere og provosere på den andre siden, har blitt hennes varemerke.

Fotvask-scenen

Mot slutten av videoen oppstår det et brudd i musikken, og bildene skifter fra nærbilde av Gaga til en scene som visuelt alluderer til Botticellis maleri av Venus' fødsel: Gaga står på en klippe mens vannet skyller over henne, og en foss bruser i bakgrunnen.¹⁶ Bildet skifter så til en scene hvor Gaga sitter mellom Jesus og Judas i et basseng og heller olje over føttene deres. I bakgrunnen ser vi en brennende peis. Begge scenene er mettet med erotisk og religiøs symbolikk, og referansene til Jesus, Judas, Maria Magdalena og Venus strekker opp et utrolig vidt lerret for alle metaforene. Vannet, ilden, oljen – de betyr alt de kan bety: lyst, liv, gjenfødelse, himmel, helvete og så videre. Denne totale fortettingen av mening skaper en forvirrende, overveldende effekt, som understreker den indre kampen i teksten som blir sunget:

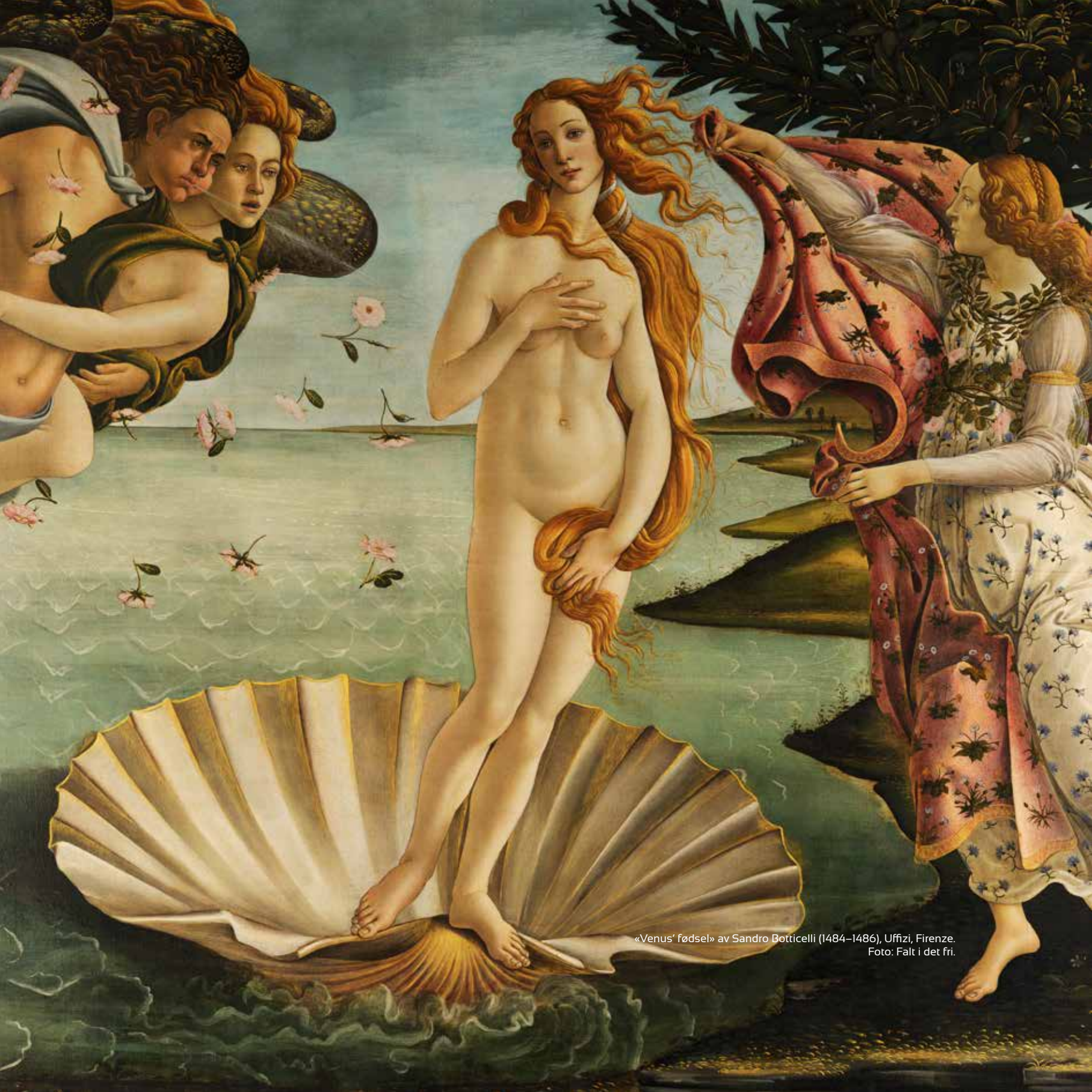
I want to love you, but something is pulling me away from you, Jesus is my virtue and Judas is the demon I cling to.

Tanker til slutt

Rent visuelt og musikalsk elsker jeg videoen. Men som kristen er jeg litt mer ambivalent til den. Jesus blir redusert til en metafor for det gode, og det fjerner noe av det fineste med evangelienes Jesus, som nettopp ikke er passiv i møte med det vonde, men aktiv og totalt involvert. Samtidig kan vi kanskje vende litt på dette ved å se



Lady Gaga står på en klippe mens vannet skyller over henne.
Foto: Screenshot fra YOUTUBE.



«Venus' fødsel» av Sandro Botticelli (1484–1486), Uffizi, Firenze.
Foto: Falt i det fri.

det fra et feministperspektiv. Kjartan Leer-Salvesen har undersøkt hvordan Jesus blir fremstilt i filmer og mener at mange av de sterke kvinnene rundt Jesus, forsvinner på film.

Evangeliene, som annen antikk litteratur, er veldig annerledes enn moderne litteratur, og Jesus er den eneste flerdimensjonale skikkelsen. Menneskene rundt ham har kun noen få egenskaper. Det er dermed ikke så mye materiale for å skape levende, interessante kvinneskikkelser med psykologisk dybde.¹⁷

I denne videoen er det Judas og Jesus som er i bakgrunnen. De mannlige karakterene fungerer som et lerret der Gagas Maria Magdalena-karakter kan utfolde sine lag. I et intervju med magasinet Elle uttalte Gaga:

I don't view the video as a religious statement. I view it as social statement. I view it as a cultural statement. It's a metaphor. It's not meant to be a biblical lesson.¹⁸

Dette viser en artist som er bevisst på sin posisjon som kunstner. Kulturjournalist i The Washington Post Guthrie Graves-Fitzsimmons skriver om Gagas tilnærming til religion og tro:

In an American context where the media equates religion with social conservatism, Lady Gaga represents a welcome, non-fundamentalist Christianity. She is the closest pop culture version, in values if not tone, to her fellow Catholic, Pope Francis. She champions Christian values not of exclusion and discrimination but of empowerment, grace and self-acceptance.¹⁹

Å beskrive Gaga som en populærkulturell versjon av pave Frans er kanskje å dra det litt langt, men det er ingen tvil om at Lady Gaga har en stemme det er verdt å lytte til.

Marita Buanes Djupvik er musikkviter og ansatt som førsteamanuensis ved Høgskolen i Innlandet. Hun har særlig forsket på musikkvideoer.

Referanser

- Auslander, P.: *Performing Glam Rock* Michigan: University of Michigan 2006).
- Frith, S.: *Performing Rites, Evaluating Popular Music* (Oxford New York: Oxford University Press 1996).
- Gran, S. & Skaug, N.: *Hekta på et håp om kjærlighet* (Oslo: Aschehoug 2011).
- Hawkins, S.: “‘I’ll Bring You Down, Down, Down’: Lady Gaga’s Performance in Judas”, i M. Iddon & M.L. Marshall (red.): *Lady Gaga and Popular Music, Performing Gender, Fashion, and Culture* (New York: Routledge 2013).
- Walgermo, A.K.: *Bibelens kvinner, historiene som forma verda* (Oslo: Samlaget 2021).

Noter

- 1 <https://www.catholicleague.org/lady-gaga-mimics-madonna/>
- 2 https://www.huffpost.com/entry/lady-gagas-born-this-way-banned-lebanon_n_871647
- 3 <https://www.catholicleague.org/lady-gaga-flops/>
- 4 <https://www.mtv.com/news/1662707/lady-gaga-judas-music-video/>
- 5 <https://jezebel.com/lady-gaga-reveals-the-only-controversial-thing-about-j-5799284>
- 6 Hawkins 2013, s. 11.
- 7 Auslander 2006, s. 4.
- 8 Frith 1996, s. 212.
- 9 Hawkins 2013, s. 11.
- 10 Gran og Skaug 2011.
- 11 <https://www.dailymail.co.uk/tvshowbiz/article-1110125/Why-world-going-gaga-electro-pop-diva-Stefani.html>
- 12 <https://www.britannica.com/biography/Lady-Gaga>
- 13 <https://aleteia.org/2016/07/22/new-findings-in-israel-suggest-a-different-mary-magdalene>
- 14 Walgermo 2021, s. 303.
- 15 <https://mg.co.za/article/2010-09-28-lady-tramp-feminist-icon/#>
- 16 Hawkins 2013, s. 14.
- 17 <https://kjonnsforskning.no/nb/2004/03/jesus-pa-film-og-kvinnene-rundt-ham>
- 18 <https://www.ellecanada.com/culture/music/lady-gaga-judas-video-is-a-social-not-religious-statement>
- 19 <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2017/02/05/the-gospel-according-to-lady-gaga/>

HARLA
SIMON

SÉLECTION OFFICIELLE
FESTIVAL DE CANNES

A HIDDEN LIFE

BASERT PÅ EN SANN HISTORIE

SEVEN DO BROTHERS BY
TERRENCE MALICK

PA KINO 10. JANUAR

Andreas Dingstad

A Hidden Life

Terrence Malicks kosmiske filmkunst

A Hidden Life (2019) er film nummer ti fra den amerikanske regissøren Terrence Malick. Den forteller historien om den østerrikske martyren og bonden Franz Jägerstätter, som ble henrettet for forræderi i Berlin i 1943 etter å ha nektet å underskrive den personlige troskapseden til Hitler – et krav til alle soldater i det tyske krigsmaskineriet.

STE Og for en film det er! Malick gir oss en tre timers meditasjon over skaperverket, sannhet og løgn, kjærlighet, skjønnhet og lidelse som viser at vi alle, selv som små og ubetydelige mennesker i en verden som har gått av skaftet, er innprentet med en samvittighet og fri vilje. Naturen er et bærende element i filmen – Malicks bruk av vidvinkelkamera fører seeren rett inn i de vakre østerrikske alper med dvelende scener fra livet på gårdsbruket til familien Jägerstätter.

Familien er enkle og hardtarbeidende bønder rotfestet i en dyp og folkelig katolisisme som gjennomsyrrer livets gang. Begynnelsen av filmen skildrer en nærmest paradisiske tilstand på gården i fjellene der Franz bor sammen med sin kone, tre barn, mor og svigerinne. Kjærlighetsforholdet mellom ekteparet skildres vart og mesterlig gjennom små blikk og berøringer og kjemien mellom skuespillerne er til å ta og føle på. «Vi bodde over skyene», sier fortellerstemmen, men det er før krigens

virkelighet sakte, men sikkert siver inn i de mer fjerne strøk av det tyske riket.

Når ryktene begynner å svirre om snarlig krigsmobilisering blant landsbyens unge menn, er terningen kastet, og ubehaget trer inn. Det er som om krigen ikke bare truer menneskenes verdensorden, men også naturen selv og kosmos er i ubalanse. Hva betyr det så å følge evangeliet i en tid som dette?

I en mett scene i den lokale sognekirken der Jägerstätter er sakristan, følger han en kunstner som parallelt med sitt arbeid mediterer over Kristus-skikkelsen: Er vi passive beundrere av det forgangne eller ekte følgere av Kristus? spør han. Her sitter alle og stirrer på kunsten, ser seg selv inn i Jesu samtid og sier til seg selv at de selv sagt ville vært trofaste i prøvelsens tid, men i virkeligheten ville de ha feiget ut når det virkelig gjelder. Sannheten ligger der, åpen for våre øyne, og vi bekjemper den ikke direkte, men snarere ignorerer den for vår komforts

skyld. Vi skaper ikke følgere – Jesu liv er forpliktende –, men beundrere, sier kunstneren.

Skal, skal ikke?

Men Jägerstätter er ikke blant de lunkne. Han er seig, lavmælt, ja nesten irriterende prinsippfast i møte med sinte landsbyboere når ryktene sprer seg om hans stillingtagen, med følger for både ham selv og familien. Hvilken forfengelig egoist er dette, som setter seg over vanlige folk og ikke stiller opp når fedrelandet kaller? Selv den lokale biskopen tør ikke å støtte ham i frykt for regimets altomfattende øyne og øre.

A Hidden Life handler om den lidelsen Gud og verden påfører oss, som vi ikke kan kontrollere, og den lidelsen vi velger selv, den selvpålagte. Franz velger sin egen lidelse – ved å signere troskapseden til Hitler kunne han reddet både seg selv og sin familie. Det hadde vært så enkelt å underskrive, eller flykte. Handler det kanskje om ren forfengeligheit? Stolthet? Franz blir uansett værende der han hører hjemme, på familiegården, mens han i 1943 venter på sin uunngåelige militærinnkalling. Etter et lengre, hardt opphold i fengselet i Linz blir han i august samme år overført til Berlin, der han blir dømt til døden i en militær rettergang.

Var det riktig av Franz å gå i døden for sannheten, for sin Gud og samvittighet når han ved det etterlot seg både kone og tre barn som trengte ham? Regissør Malick sentimentaliserer ikke eller rettferdiggjør nødvendigvis alle Jägerstätters valg, men gjennom kameraet observeres dramaet fra begynnelse til slutt. Som seer blir jeg dratt mellom to perspektiver, fra «Skriv nå under, mann! Det er bare ett papir! Familien trenger deg!» til å bli en beundrende medvandrer i lidelsen gjennom hans verdige, men tilsynelatende meningsløse protest og medfølgende henrettelse.

Jeg må selvsagt google etter bilder av ekteparet Jägerstätter, og der dukker de opp på skjermen: et bryllupsbilde av to unge mennesker, langt fra like pene

som på film, med alvorlige blikk og diskret smil om munnen, et lite frempek til Malicks portrett av denne fascinerende menneskeskjebnen – fra de enkle paradisiske gleder før krigen der «over skyene», til martyriet i Berlin.

A Hidden Life avsluttes med et sitat fra den viktorianske forfatteren George Eliot som i grunn oppsummerer alt:

Om verden skal bli et bedre sted, er vi delvis avhengig av handlinger som ikke er beskrevet i historiebøkene; og at det ikke står så ille til med deg og meg som det kunne ha gjort, skyldes til dels de som trofast levde et skjult liv og hviler i usynlige graver.

Andreas Dingstad er bibliotekar og skribent.





Platon og Aristoteles,
kanskje den første statsviter, debatterer.
Marmorpanel av Luca della Robbia (1399/1400–1482),
Giottos klocketårn i Firenze.

Samfunn

THIRTY-FIVE CENTS

APRIL 8, 1966

TIME

THE WEEKLY NEWSMAGAZINE

Is God Dead?

VOL. 87 NO. 14

Avfortrylling, refortrylling

og en rasjonell kirke

Det er ikke siste nytt: Verden er blitt *avfortryllet*. Den er mindre metafysisk, mindre mystisk, og som følge av det er menneskene mindre åpne for det religiøse i tilværelsen. Den kalde vitenskap har vunnet. Så gjenstår spørsmålet: Er det riktig? Eller er det bare sosial-filosofiske betraktninger kontra empiri? Hva skjer *egentlig*?

STE I 1966 hadde det amerikanske ukemagasinet *Time Magazine* en forside som vakte oppmerksomhet. Spørsmålet de stilte, var: «Is God dead?» Dette var en tid med opprør og protester, preget av at mange stilte spørsmål ved tradisjonelle autoriteter. Samtidig var det store flertallet av amerikanerne religiøse, i betydningen kristne. *Time* hadde utførlige intervjuer med teologer og filosofer. Særlig var oppmerksomheten rettet mot en gruppe protestantiske teologer som så utviklingen gå i retning av en annen og verdslig kristendom: Vi må forlate det abstrakte gudsbildet og se kristendommen som en lære om det gode samfunn her og nå. Gjennom å skape et bedre samfunn på jorda legemliggjør vi arven fra Jesus. Teologen Thomas Altizer hadde utgitt boken *The Gospel of Christian Atheism* (1966), der han utlegger kristendommen som at Guds død er Jesu død. Det er et historisk faktum at Jesus døde på korset, men dette ble sett på både som en historisk og en kosmisk hendelse: Gud døde og etterlot til menneskene å skape et samfunn etter sitt forbilde.

Slagordmessig ble det utlagt som at å være en god kristen betyr ikke å være kristen. Kristendommen i denne protestantiske tapning har innebygget muligheten for å avskaffe seg selv, til å bli noe annet. Tilhengerne av *God is dead*-bevegelsen insisterte på at kristendommen ikke handlet om det guddommelige, men om det menneskelige og konkrete.

Det nye var at den ble introdusert til *mainstream* USA og ikke forble en fortelling fra filosofien og teologiens historie. Klassiske filosofer som Hegel og Nietzsche hadde for lengst beredt grunnen for en ny teologi. Gud er i historien gjennom en tiltagende økning av fornuften, fremholdt Hegel. Mennesket blir i økende grad skaper av sin egen verden. Nietzsche skrev at de kristne selv har drept Gud; intellektet har overvunnet gudsbildet, og mennesket står igjen med alle sine muligheter. Nietzsches oppgjør med de gamle verdensbilder var skånselløst. Det var intet tilbake av de religiøse ideer som ga mening til menneskene. Med fyndordet «Gud er død» så Nietzsche inn i

avgrunnen. Det som gjenstår, er mennesket selv. Det var en fundamental kulturkritikk.

Avfortryllelsen av verden

Sosiologen og økonomen Max Weber (1864–1920) gjorde nitidige undersøkelser av Vestens særegne rasjonalitet og mente å se at den protestantiske kristendommens virkninger var økonomisk frigjørende. Den samme rasjonalitet frigjør mennesket og åpner samtidig for åndeløsheten. Weber var i motsetning til sin ulykkelige landsmann Nietzsche ingen nihilist, men snarere en fortvilet liberaler. Intet kunne stå Weber fjernere enn Nietzsches nihilisme, et ord som ikke forekommer i Webers skrifter.¹ Weber advarte mot en gryende intellektualisering og rasjonalisering av stadig flere av livets områder. Alt kan mestres med kalkulasjon! Dette er den berømte avfortryllelsen av verden, som innebærer av det snart ikke er igjen områder for mystikk og undring. Den tiltagende intellektualisering og rasjonalisering, skrev Weber, betyr at det i prinsippet ikke finnes hemmelige uberegnbare krefter vi ikke kan beherske. Det er *Entzauberung* av verden.²

Og så spranget til våre dagers moderne statsdrevne kirker. Den rasjonelle demokratiske kirke lar seg så å si ikke stoppe av teologi. En avstemning om antall kjønn? Hvorfor ikke? Flertallet har rett. Kanskje er det en teologisk sett underlig logikk, men ikke som rasjonell-sosiologisk organisasjonsbetraktning. Protestantismens frigjøring fra skriften er en historisk-rasjonell prosess som fortsetter. Den politiske listen «Åpen folkekirke» fikk flertall i kirkerådet og kontrollerer utnevnelsen av biskoper. I boken *Da Gud skiftet mening* (Bakkevig og Kristiansen 2018) skildres femti år med kirkelig og teologisk kamp. Det er fortellingen fra 1968-generasjonen og fremover; fortellingen om vandringen fra konservativ teologi



Tilhengerne av *God is dead*-bevegelsen insisterte på at kristendommen ikke handlet om det guddommelige, men om det menneskelige og konkrete.

til frigjøring, u-land, kvinnekamp. Det er en fortelling om forfatternes egen historie, og tittelen kan forstås ironisk. Her er likevel lite refleksjon rundt egne posisjoner. Underteksten er den rasjonell-sosiale religions nødvendige vandring for å skape en bedre verden. Det kan fortolkes slik: Man ber om unnskyldning for at man ikke alltid har vært rasjonell. Det kan betraktes som en sekulær messe. Den første sosiolog og positivist, Auguste Comte, har fått rett: Vi feirer oss selv, fornuften og demokratiet – og det faktum at vi er gode mennesker som tenker på andre. «Åpen folkekirke» er preget av det som kalles takhøyde. Følger vi det rasjonelle programmet, kan det stilles spørsmål om takets eksistens. En kyniker vil kunne si: Trenger moderne og engasjerte mennesker en teologi? Nei, ikke ut over den verdslige sosiallære, vedtatt med simpelt flertall. Og det er et spørsmål om politisk motiverte verdier. Sagt på en annen måte; dagens protestan-

tiske kirke har tatt amerikansk opprørsteologi fra 1960-tallet på alvor.

La oss gjøre noen sosialfilosofiske eller kanskje sosiologiske betraktninger: Modernitet er en

ureflektert selvfølgelighet som vi gjør til moral uten å tenke over at konsekvenser av moral og moralisme kan ha ikke-moderne konsekvenser: en tilbakevending til før-modernitet, der vi *ikke* er villige til å ta de eksistensielle stridigheter som følger av en webersk kamp, en strid både med oss selv og «samfunnet». Weber innså at kollektiver ikke handler. Webers fokus var individers *sosiale* handlinger. Nyere økonomisk vitenskap har ofte blitt beskyldt for å anvende modeller der individene i seg selv er selvstendige, informerte og uproblematiske størrelser. Modellen forutsetter så å si at problemet er løst. Verdirasjonelitet er noe annet, selv om det er grunnet i individuelle handlinger. Og vi kan legge til: Verdirasjonalitetens tema er også integrasjon. De moderne grunnideer er utlagt som individet, fornuften og fremskrittet.³ For

Weber handlet det om makten og staten. Weber skrev ikke om «mangfold», ei heller om «multikulturalisme». Derimot var han klar over verdens ekstreme mangfold og undersøkte dette blant annet i sine religionssosiologiske arbeider.

Den heroisk-tragiske skikkelsen Weber er trukket frem som en analysator av modernitetens avfortrylling av verden; et rasjonelt mareritt av institusjoner, med påfølgende meningstap for individet. Den enkelte blir fanget i et rasjonelt maskineri, et fornuftens produksjonsapparat. Dette er den triste fortellingen om den nådeløse modernitetens rasjonalitet. Det er *kulturpessimisten* Weber som står frem, og slik var han langt på vei kjent. Men det finnes en annen side: Den mer optimistiske fortellingen handler om en *kjempende liberaler* som balansert og nyansert ser den nye tid vokse frem med fornuftig lovgivning, kapitalistisk effektivitet og politiske massebevegelser som kan innordnes i den nye demokratiske samfunnsorden. Weber blir som guden Janus: Han har to ansikter som ser i hver i sin retning. Og det blir ikke lettere av at Weber selv kunne se i begge retninger i samme tekst.

Ens egen oppgitthet kan lett forveksles med empiri når man har den vage følelsen av at teknisk-økonomisk rasjonalitet tar over flere områder i livet. Kanskje. Det empiriske faktum er at man ikke vinner kirkevalg med mystikk, ei heller med teologi. Disse kampene vinnes på tradisjonelt politisk vis. Det er et ganske klart system, drevet av en klar politisk kamp; sosialpolitikk, toleranse, mangfold. En motstand mot det hele blir lett en mystisk solipsisme, eventuelt stemplet ut som «konservativ teologi».



Weber var i motsetning til sin ulykkelige landsmann Nietzsche ingen nihilist, men snarere en fortvilet liberaler.

Møtet med islam

Kanskje er det her det ligger, forklaringen på den fascinasjon mange har for islam; mystikk og dogmatisme er intakt. Banalt sett skyldes fascinasjonen selvfølgelig at det har kommet mange muslimer til Norge i løpet av relativt kort tid. Vi møter annerledesheten, der det teologiske og mystiske ser ut til å ha overlevd. Enkeltmennesker blir som kjent hverken gode eller dårlige av å være kristne eller muslimer. Derimot kan man problematisere både teologiske og sosiologiske forsøk på å gjøre religioner like. Et eksempel på det første er liberale protestanters insistering på at Jesus også er profet innen islam. Med løsrevne sitater og fravær av hermeneutikk er det mulig å få dette til å stemme. Man må imidlertid ikke være særlig teologisk skolert for å se at den sentrale skikkelsen i kristendommen er en annen enn personen som blir fremstilt i Koranen. Når man i dag kan oppleve at det leses fra Koranen ved britiske kristne gudstjenester, er det kirkenes frie rett og nettopp uttrykk for det Weber kaller kampen mellom verdier. Likheten mellom Jesus-skikkelsen i Det nye testamentet kontra i Koranen blir ikke større av den grunn. Det er islams sosiologiske virkninger og uttrykk som er interessante, ikke teologi. Weber skrev om den volden «som var et livselement i islam fra begynnelsen av».⁴ Typisk islam? Neppe, ifølge Weber. Samme sted skriver han om kalvinismen, som anerkjente troskrigen. Moralen må være å skille teologi og historie fra konkret praksis. Weber-forskerne er enige: Weber skrev fragmentarisk om islam. Det han skrev, kan oppfattes som kontroversielt: Islam er en krigsreligion. I islam er det viktig å demonstrere politisk enhet i møtet med fiender. Men Weber ga seg ikke der. Islam var rotfestet i føydalismen, med slavehold, flerkoneri og undertrykking. For Weber var føydalismen dog primært et desentralisert, tradisjonelt herredømme og

ses fra Koranen ved britiske kristne gudstjenester, er det kirkenes frie rett og nettopp uttrykk for det Weber kaller kampen mellom verdier. Likheten

mellom Jesus-skikkelsen i Det nye testamentet kontra i Koranen blir ikke større av den grunn. Det er islams sosiologiske virkninger og uttrykk som er interessante, ikke teologi. Weber skrev om den volden «som var et livselement i islam fra begynnelsen av».⁴ Typisk islam? Neppe, ifølge Weber. Samme sted skriver han om kalvinismen, som anerkjente troskrigen. Moralen må være å skille teologi og historie fra konkret praksis. Weber-forskerne er enige: Weber skrev fragmentarisk om islam. Det han skrev, kan oppfattes som kontroversielt: Islam er en krigsreligion. I islam er det viktig å demonstrere politisk enhet i møtet med fiender. Men Weber ga seg ikke der. Islam var rotfestet i føydalismen, med slavehold, flerkoneri og undertrykking. For Weber var føydalismen dog primært et desentralisert, tradisjonelt herredømme og

er ikke det samme som «gammeldags og fælt», slik vi kan oppfatte det i dag.

Et mer prinsipielt spørsmål er hvorvidt religion – kristendom og islam – kan beskrives innenfor rammene av vitenskapelighet. Må man ikke velge den reduksjonistiske løsningen, slik blant andre Smith (2003) hevder er tilfellet for sosiologien? Man må utelukke den åndelige dimensjon på dens egne premisser, den faller utenfor samfunnsvitenskapen. Men man må ikke se det slik: Den relasjonelle logikken kan erstatte den dikotomiske logikken fra opplysningstiden, antyder Basil Bilal Koshul (2005). Her hevdes det at det lar seg gjøre å avfortrylle avfortryllelsen og åpne for nye fortolkninger, både innen det kulturelle og det intellektuelle området. Forholdet mellom fakta og verdi er ifølge Koshul nært knyttet sammen hos Weber, akkurat som forholdet mellom subjekt og objekt. Koshul er ute etter å redde religionen fra Weber. Hans prosjekt

er å vise at man kan være troende og weberianer på samme tid, ja mer enn det: De to er ikke motsetninger, men kan vise til

hverandre. Å redde religionen blir derfor å fortolke Weber annerledes enn de fleste tradisjonelt har gjort.

På et banalt empirisk nivå er religionens innflytelse enkel å få øye på. Religionens virkninger lar seg måle empirisk, som å telle kirkebesøk eller medlemmer av det ene eller andre trossamfunn. De forskjellige retninger og religioners vekst eller tilbakegang kan måles.

Vi vet for eksempel at 2014 var det første året der antall døpte i Den norske kirke i forhold til antall fødte var under 60 prosent. I 2018 var tallet allerede nede i 51,9 prosent. Fra 2015 til 2018 fikk kirken 74 509 færre medlemmer. Tallene forteller noe, men roper på fortolkninger. Og ingen eller svært få vil betvile de mange sosiologiske virkninger av religion. Like selvfølgelig er studenter og forskere lært opp til å skille teologi fra sosiologi. Førstnevnte stiller spørsmålene på religionens premisser,



Dette er den berømte avfortryllelsen av verden, som innebærer av det snart ikke er igjen områder for mystikk og undring.

mens den andre – forenklet uttrykt – ser nettopp på religionens forutsetninger og virkninger. Men hva om prosjektet er å redde den religiøse tenkningen på egne premisser og fremholde at det *ikke* står i motsetning til moderne vitenskap, ei heller i Webers betydning? Det er dette nevnte Koshul forsøker å gjøre. Det handler om å vise sammenhengen mellom tro og vitenskap. Koshul begynner sin bok med et sitat fra Koranen, både forordet og takksigelsene begynner med sitater fra henholdsvis sure 17 og 7 i muslimenes hellige bok. Hva med en tilsvarende introduksjon i et vitenskapelig arbeid om Weber med sitater fra Det nye testamente i stedet? Det ville blitt ansett som underlig eller irrelevant. Koshuls argumentasjon har til hensikt å etablere en metaavsløring; å avsløre avsløringen. Resultatet er ment å bli en gjeninnsetting av det mystiske i tilværelsen. Det åpner logisk nok for religionen. Koshul begynner der alle andre

begynner, nemlig med den tradisjonelle Weber-fremstillingen om at intellektet ikke kan opprettholde den religiøse troen. I det moderne samfunn har vi

teknisk-rasjonelle løsninger på det som tidligere ofte var ansett som magiske og/eller religiøse oppgaver og problemer. Men Koshul ønsker å bryte med modernitetens skille mellom sfærer. Her er intet vanntett skott mellom religion og vitenskap. Koshul vil – slik jeg leser arbeidet hans – trøste den muslimske studenten, åpne for ham eller henne den rasjonelle vitenskap via den «mest moderne av dem alle», Max Weber, men samtidig fastholde den muslimske tro. For denne religionen gjelder overalt, også når vi bedriver vitenskap innen rammene av en moderne forståelse. Den moderne vitenskap er altså ingen trussel mot islam, ei heller den vestlige Max Weber var og er det.

Det er en fristende vei – eller fortolkning – også for andre religiøse retninger. Kanskje kan man forestille seg en religiøst inspirert samfunnsvitenskap, endog en allianse av kristne og muslimer som både faglig og religiøst

insisterer på det guddommelige nærvær i vitenskapen. Innen rammene av et pluralistisk syn på vitenskap er dette mulig. Weberianisme er det ikke. En klassisk muslimsk lærd og av mange kalt pioner innen samfunnsvitenskapen, Ibn Khaldun (1332–1406), skrev i forordet til sitt verk *Al-Muqaddimah* innledningsvis en side med hyldest og takksigelse til Gud og Muhammed. Men forskjellen fra Weber og senere tider kontra Ibn Khalduns tid er innlysende. Sistnevnte var en moderne tenker i en førmoderne tid, mens Koshul nærmest er det motsatte. Han vil oppheve modernitetens analytiske skiller mellom tankesett. Andre teoretikere som forholder seg til muslimsk kultur, ser det annerledes. Ardic skriver i en sammenlignende studie av Weber og Khaldun at mens sistnevnte legger vekt på at kilden til all kunnskap nettopp er Allah, tviler ingen i dag på at Weber mente at vitenskapen er ikke-religiøs.⁵ Det er i denne forfatterens sammenheng ganske enkelt dette som utgjør forskjellen på de tider og sivilisasjoner de to samfunnsforskerne virket i. Dessuten: Koshul misforstår Webers historisitet. Det handler ikke om å sette vitenskap og rasjonalitet på en piedestall, men å tydeliggjøre dens historiske fremvekst. Skal den rives ned eller sønderdiskuteres, må den erstattes av noe annet. Weber åpnet for karisma, et begeistrende element i en kald verden. Den samme troverdighet som vitenskapen kunne denne karismaen ikke ha.

Med Kant kan vi si at den rasjonelle metoden har primat. Hva betyr dette for religiøs begrunnelse for økonomiske systemer? Vi vet at land som er dominert av islam, er mindre økonomisk utviklet enn de som historisk har vært preget av kristendom. Det er ingen etisk eller normativ påstand, men åpner for undersøkelser av de forskjellige religioners økonomiske betydning. Sosiologen Ruud Koopmans har systematisk gått gjennom forskjeller i utviklingen mellom vestlige og islampregede land.



En kyniker vil kunne si: Trenger moderne og engasjerte mennesker en teologi? Nei, ikke ut over den verdslige sosiallære, vedtatt med simpelt flertall.

Sistnevnte har ytterst få demokratier, de har gjennomgående lavere utdanningsnivå og er blitt hengende etter i den økonomiske utviklingen. Etter at fundamentalismen fikk gjennomslag fra 1970-årene, har de islamske landene ganske enkelt tapt, også på variabler som demokrati og toleranse for minoriteter med hensyn til livssyn og seksuell legning.⁶ Slik sett er altså ikke islam moderne nok – avfortryllet nok?

Norsk avfortrylling

Det var intense debatter om teologen Helge Hognestads doktoravhandling fra 1978, som utgjorde en blanding av sosiologi og teologi, en kunnskapssosiologisk analyse av norske prekener. Med Matteusevangeliet – og kirkens bruk av dette – som utgangspunkt, anvendte Hognestad Marx, Habermas og ikke minst den sosiologiske klassikeren *The*

Social Construction of Reality av Peter Berger og Thomas Luckmann. Essensen i debatten var hvor langt man kunne gå – eller tenke – og samtidig befinne seg innen rammene av

godkjent organisert kirkelig religion. Det er i dag interessant av to grunner. For det første: Slike fortolkninger vekker ikke lenger oppsikt. Enhver radikal protestantisme er bare et bidrag til det samme: totalkritikken av en selv, en samfunnsnedbrytende radikal praksis, hvilende på individuell tro. Dessuten: Gjennom Hognestad ble sosiologien like viktig som teologien – hvem er teologer som tror de vet mer? Vet noe viktigere? Protestantismens radikalitet sprenger sine lenker og seg selv. Deler av den protestantiske kirke i Norge har – sannsynligvis uten hverken å vite eller ville det – fullført Webers rasjonelle program. Er det negativt? Ville ikke det norske samfunn ha vært mindre fritt uten protestantismen? Den gir fribillett til å mene hva man vil, en utilsiktet virkning fra Luthers side, men en virkning som er behagelig for den som helst vil holde

kollektivet på avstand når det passer en selv. I en del sammenhenger kunne det vært hensiktsmessig med et sterkt kollektiv til forsvar mot andre sterke kollektiver som man misliker mer. Ulempen er at man selv da må innordne seg et kollektiv.

Den norske kirke er blitt en overbygning for den sosialdemokratiske sekulære staten, som Bernt T. Oftestad har antydnet. I 2019 beklaget en kvinnelig biskop kirkens tidligere posisjoner, som nå ble utlagt som intolerante og konservative og fordømmende. Det verdslige mangfold og det å være på lag med fremskrittet er en side av statsreligionen i Norge, en annen er at det skal ryddes *bakover* i historien. Folk uten skyld ber om unnskyldning for noe som i sin historiske kontekst var noe annet enn det blir utlagt som i dag. Den moderne protestantismen gjør det mulig, og det mulige må realiseres. I årtier og lenger har man undret seg over pavevalg i Den katolske kirke, men på kort tid er kirken blitt gjenstand for valgkamper mellom politiske lister. Med Weber: Det er en verdirasjonalitet som brukes strategisk rasjonelt. Valgkamp handler tross alt om vinnere og tapere, og de første får posisjoner, innflytelse, talestoler. De får fronte både teologi og fremskritt.

Det er lett å hevde at alt er i tråd med Weber. Så lett at man bør bli mistenksom. Hans Joas har i likhet med Koshul gått nærmere inn på Webers berømte «avfortryllingstese» og har skrevet en bok som er et forsøk på avfortrylling av avfortryllelsen.⁷ Selvfølgelig kan vi betrakte kristne institusjoner som kvantitativt i nedgang – hvis vi holder oss til Vesten – men det er ikke det samme som kristendommens forsvinning, det er bare dens *individualisering*. Når alt kommer til alt, forblir det en eksistensiell menneskelig avgjørelse hvorvidt man for eksempel betrakter naturen og ser den som nettopp det naturlige, eller om man ser Guds vakre natur. Det mystiske i tilværelsen er ikke borte. Weber tok feil, i alle fall hvis vi leser



Avfortryllelsen åpner for den stadig mer rasjonelle kristendommen, men empirisk vet vi at religion som sådan ikke forsvinner. Kort sagt: Verden kan like godt refortrylles.

hans tenkning som spådommer. Den rasjonelle, gudsdøde kristendom kan nok gjelde for noen retninger innen kristendommen, men er knapt noen allmenn utvikling hvis vi skal tro Joas. Han påpeker altså at Weber knapt brukte ordet *Entzauberung*. Begrepet er knyttet sammen med begrep som rasjonalisering, differensiering og modernisering.⁸ Disse prosessbegrepene skal man behandle med forsiktighet. De fordrer en refleksjon rundt forholdet mellom sosiologi og historie. Avfortryllelsen åpner for den stadig mer rasjonelle kristendommen, men empirisk vet vi at religion som sådan ikke forsvinner. Kort sagt: Verden kan like godt refortrylles. Weber påviste kampen mot magi innad i religionene som en kamp i retning av avfortrylling, og hele hans forfatterskap er bidrag til analyser av Vestens særegne rasjonalitet. Denne rasjonalitet er ikke blitt svekket, snarere er den blitt ytterligere spesialisert og delt. De gjennomrasjonelle og de ikke-avfortryllende

forstår hverandre dårlig. For å si det med Weber: Det er verdier i kamp, nå som på hans tid.

Så gyldigheten av avfortrylling – ja, som tese om indre organisering

og teologisk omveltning? Som det gjerne heter: «Her trengs mer forskning.» Hvorvidt kirken med de mange navn anno 2022 er en rasjonell organisasjon for miljøvern og innvandringsliberalisme, eller/og mye mer, er et spørsmål noen tålmodige sjeler bør undersøke, men med hvilke metoder? Med det populære sosiologiske utgangspunkt fra Hognestad og flere andre, er svaret gitt: mer rasjonalitet, demokrati, toleranse. En verdslig organisasjon blant andre verdslige organisasjoner.

Pål Veiden er førsteamanuensis i sosiologi ved OsloMet Storbyuniversitetet, forfatter og en aktiv bidragsyter i offentlig debatt, blant annet som fast skribent i Morgenbladet og prosjektleder i den liberale tenketanken Civita.

Referanser

- Ardic, Nurullah: "Beyond 'Science as Vocation': Civilisational Epistemology", i Ibn Khaldun og Max Weber: *Asian Journal of Social Science*, volum 36, 2008, s. 1–31.
- Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* (Berlin: Suhrkamp 2017).
- Koopmans, Ruud: *Das verfallene Haus des Islam* (München: C.H. Beck 2020).
- Koshul, Basil Bilal: *The postmodern significance of Max Weber's legacy. Disenchanted disenchantment* (New York: Palgrave Macmillan 2005).
- Smith, Christian: "Theorizing religious effects among American Adolescents", i *Journal for the Scientific Study of Religion*, årgang 42, 2003, s. 17–30.
- Veiden, Pål: *Max Weber. Aktuelle perspektiver* (Oslo: Cappelen Damm Akademiske 2020).

Noter

- 1 Germer 2011, s. 67.
- 2 Weber 1973, s. 317.
- 3 Østerberg 2001, s. 11.
- 4 Weber 1919/1971, s. 46.
- 5 Ardic 2008.
- 6 Koopmans 2020.
- 7 Joas 2017.
- 8 Joas 2017, s. 355.



THERE'S PROBABLY NO GOD.
NOW STOP WORRYING AND ENJOY YOUR LIFE.

www.humanism.org.uk
www.richarddawkins.net
www.athiestcampaign.org

Fra «Ateistkampanjen» i London i 2008, som hadde som mål å plassere «fredelige og optimistiske» meldinger på busser – som svar på evangelisk kristen reklame.
Foto: Dan Etherington | CC BY 2.0 | Wikimedia



Olav Hovdelien

Peter Berger

og «avfortryllingen» av verden

Ideen om at modernisering nødvendigvis fører til religiøs nedgang, kan spores tilbake til opplysningstiden, selv om det som i samfunnsforskning kalles sekulariseringsteori, refererer til studier som er gjort fra 1950-tallet og fremover. Den amerikanske religions-sosiologen Peter L. Berger overrasket religionsforskere over hele verden da han kom med følgende melding: «... antagelsen av at vi lever i en sekularisert verden, er feil. Med noen unntak som jeg vil komme tilbake til, er verden i dag like heftig religiøs som den noen gang har vært, og på noen steder mer enn noensinne.»



Om lag tredve år tidligere hadde han med utgivelsen *The Sacred Canopy* etablert seg som en av verdens ledende proponenter for tesen om at sekulariseringen vil gå sin ubønnhørlige gang i takt med moderniseringen, og at religionen ville bli skjøvet ut i privatsfæren.

Opprinnelig var *sekularisering* betegnelsen på overførselen av kirkegods til sekulære myndigheter i reformasjonstiden på 1500-tallet. Når det snakkes om sekularisering i dag, handler det derimot om at religionens, eller helst kristendommens, innflytelse og betydning svekkes, enten det er i forbindelse med offentlige institusjoners verdiforankring, om det gjelder oppslutningen om ritualer og religiøse praksiser eller er i form av svikende gudstro i befolkningen.¹ Innen religionssosiologien har det som litt forenklet kan kalles *den klassiske sekulariseringstesen*, stått sterkt. Her forstås sekularisering som en nær sagt ubønnhørlig prosess tett koblet sammen med fremveksten av det moderne industrisamfunnet

med «avfortrylling» (*Entzauberung*) av verden som resultat.² Religionens betydning ville minke etter hvert som samfunnet blir modernisert. I det følgende skal vi se nærmere på en sentral religionsteoretiker som lenge var overbevist om at den klassiske sekulariseringstesen var sann, nemlig den amerikanske religionssosiologen Peter L. Berger (1929–2017).

Berger publiserte allerede i 1967 det som er hans mest kjente religionssosiologiske arbeid: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*.³ Boken regnes i dag med til religionssosiologiens klassikere og har hatt sterk innflytelse på flere generasjoner religions-sosiologer. Året før hadde Berger utgitt en annen sosiologisk klassiker, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, sammen med min mangeårige samarbeidspartner Thomas Luckmann (1927–2016).⁴ Berger var en av verdens fremste religionssosiologer helt fra 1960-tallet og frem til han døde i 2017. I forsknings-historisk sammenheng er han også interessant på grunn

av den helomvendingen han stod for i sin vurdering av fenomenet sekularisering, når han i 1999 nærmest for hele verden erklærte at han tidligere hadde tatt feil.⁵

Berger ble født i Wien i 1929. Hans foreldre var jøder som hadde konvertert til kristendommen, i likhet med mange andre østerrikske jøder. Familien emigrerte i 1938, først til det som den gang het Palestina og var under britisk styre, før de deretter drog videre til USA i 1946. Her arbeidet Berger etter hvert ved flere universiteter, blant annet ved den anerkjente utdannings- og forskningsinstitusjonen New School for Social Research i New York, og senere ved Boston College og Boston University. Berger hadde en omfattende faglig produksjon. Av de sentrale religionssosiologiske arbeidene hans, i tillegg til *The Sacred Canopy* (1967), kan vi nevne *A Rumour of Angels* (1969), *The Heretical Imperative* (1979) og *The Desecularization of the World* (1999).

Berger og *The Sacred Canopy*

Forståelsen av verdens «avfortrylling», og eventuelle «refortrylling», avhenger av hvordan religionsbegrepet forstås. I *The Sacred Canopy* definerer Berger religion som «opprettelsen av et hellig kosmos».⁶ Med «hellig kosmos» mener Berger et altomfattende meningsskapende system som legitimerer institusjoner og autoritetsstrukturer i samfunnet.⁷ Berger presiserer for øvrig at han bruker den helt avgjørende kategorien «det hellige» på samme måte som den er blitt teoretisk utviklet og forankret av den tyske religionsforskeren Rudolf Otto (1869–1937). Religion forstås av Berger som en kilde til orden og mening, og dermed som noe som beskytter mot kaos og meningsløshet. Ved å knytte an til Ottos kategori om «det hellige» knytter Berger samtidig an til ulike religioners oppfatning av dette, slik det foreligger empirisk som en del av de troendes forestillingsverden. Religion behandles som et menneskeskapt fenomen. Videre har han som sosiolog verdifri forskning som ideal, og nærmer seg forskningsfeltet på en deskriptiv og fortolkende

måte. I forordet til *The Sacred Canopy* skriver han «at det i hele fremstillingen er satt solide parenteser rundt ethvert spørsmål som handler om den endelige sannheten i de religiøse påstandene om verden».⁸ Som sosiolog gjør ikke Berger noe forsøk på å «gå bakom» de troendes forestillinger og vurdere sannhetsgehalt i disse.

Religionsforståelsen får følger for forståelsen av hva sekularisering går ut på. I sin diskusjon av begrepet sekularisering i *The Sacred Canopy* vises det til «... den prosessen der samfunnsmessige og kulturelle sektorer fjernes fra religiøse institusjoners og symbolers dominans».⁹ Berger peker på adskillelse mellom kirke og stat og den offentlige opplærings løsrivelse fra kirkelig autoritet som eksempler på en slik form for sekularisering. Dette er interessante eksempler sett fra et norsk ståsted, siden det var nettopp den typen endringer han viser til her, som ble gjennomført for Norges del vel førti år senere. Grunnloven ble endret i 2012, mens endringene av formålsparagrafene i barnehageloven og opplæringsloven skjedde noen år tidligere, i henholdsvis 2009 og 2010. Det som er felles for disse lovendringene, er at de representerer institusjonell sekularisering, selv om de fortsatt kanskje gir kristendommen en viss forrang.

Samtidig har sekulariseringsprosessen også en subjektiv side hos Berger. Han skriver:

Likeså vel som at det finnes en sekularisering av samfunnet og kulturen, så finnes det en sekularisering av bevisstheten. Enkelt uttrykt betyr dette at det moderne Vesten har frembragt et stadig større antall individer som ser på verden og sitt eget liv uten å ta med de fordele som de religiøse fortolkninger kan gi.¹⁰

Vi ser altså at «den unge» Berger var overbevist om sammenhengen mellom modernisering og sekularisering, og at religionens samfunnsmessige funksjoner etter hvert ville måtte vike for opplysning og den vitenskapelige utviklingen (jf. avfortryllingsbegrepet). Her er det viktig

å legge til at Berger, i likhet med Weber, ikke trodde at religionen ville forsvinne. Den ville derimot trekke seg tilbake til privatsfæren. Det er her religionen vil kunne bidra til at individet finner en overordnet mening. Samtidig blir religion noe som velges på et religions- og livs-synsmarked med mange forskjellige tilbydere.

I ettertid kan vi slå fast at Berger først og fremst forholder seg til en (vest-)europeisk kontekst i *The Sacred Canopy*, men at han antok at resten av verden ville følge etter i utvikling. I den globale verden var situasjonen en annen.

Berger og *The Desecularization of the World*

Den klassiske sekulariseringstesen dominerte den religionssosiologiske fagdiskursen helt frem til 1980-tallet og kanskje enda lenger. Etter dette har den i økende grad blitt kritisert og til dels blitt erstattet av teorier der det argumenteres for en tilbakekomst eller oppblomstring av religion, ikke minst i det offentlige rom. En sentral representant for denne nye måten å tenke på er den amerikanske religionssosiologen José Casanova (1951-). På grunnlag av studier av det religiøse livet i Spania, Polen, Brasil og USA viser han i boken *Public Religions in the Modern World* fra 1994 til at det hadde skjedd en nyorientering av religionen flere steder i verden.¹¹ Casanova viser til hvordan religion gjerne på helt forskjellige måter søker ut av privatsfæren og inn i offentligheten fra og med 1980-tallet og fremover. Eksempelene han viser til, er alt fra katolsk frigjøringssteologi og myndiggjøring av fattige i Latin-Amerika, via oppblomstringen av politisk islam i Midtøsten og til hvordan den evangelikale protestantismen begynner å gjøre seg sterkt gjeldende som en politisk faktor i USA. Casanova knytter denne utviklingen, som står i sterk motsetning til sekularisering, til begrepet «deprivatisering». Det vil si det motsatte av privatisering av religion, som i sekulariseringsteoriene har vært regnet som det mest iøynefallende resultatet av

sekulariseringen, nemlig tilbaketrekningen av religion tilbake til privatsfæren.

På slutten av 1990-tallet skjer det også en nyorientering i sekulariseringsforståelsen hos Peter Berger. Han tar et nokså kontant oppgjør med sine tidligere antagelser og sier rett ut at han har tatt feil, i likhet med andre sekulariseringsteoretikere. Berger skriver:

Mitt poeng er at antagelsen av at vi lever i en sekularisert verden, er feil. Med noen unntak som jeg vil komme tilbake til, er verden i dag like heftig religiøs som den noen gang har vært, og på noen steder mer enn noensinne. Dette betyr at en hel mengde litteratur skrevet av historikere og samfunnsforskere, løst betegnet som «sekulariseringsteori», i all hovedsak har tatt feil.¹²

En slik faglig helomvending hører med til sjeldenheter innen samfunnsforskningen. Berger fastholder likevel fortsatt at moderniseringen som verden har gått gjennom, har hatt visse sekulariserende effekter, noen steder mer enn andre, men at den også har ført til mektige reaksjoner og motkrefter. I den grad det har skjedd en sekularisering, er det ved at religiøse institusjoner har mistet makt og innflytelse i mange samfunn, men i enkeltindividenes liv er religiøs tro og religiøse praksiser, ifølge ham, av like stor betydning som tidligere. Her må vi skyte inn at Berger nå tenker globalt i sitt oppgjør med den klassiske sekulariseringstesen, i motsetning til da han skrev *The Sacred Canopy* vel tredivye år tidligere.¹³ Den gamle ideen om at så snart resten av verden blir modernisert, vil den også bli sekularisert, slik utviklingen hadde vært i (Vest-)Europa, blir nå utfordret.

Berger viser i *The Desecularization of the World* til en rekke eksempler på at religion har fått økt politisk betydning, som i USA ved at de konservative evangelikale gruppene er blitt betydelig styrket, eller i Iran der representanter for en fundamentalistisk utgave av islam

nærmest holder et mer sekulært flertall av befolkningen som gisler. Ifølge Berger er det likevel ikke snakk om en tilbakevending til førmoderne samfunn. Veien tilbake dit er stengt for alltid. Det er ikke mulig å fastholde helt den samme måten å tro på i et moderne samfunn, som det en gjorde i førmoderne samfunn. Han skriver:

Det er nok teoretisk mulig å avvise moderne ideer og verdier, men å få med seg folk på dette når de ser hva slags følger dette får for deres egne liv, er mye vanskeligere.¹⁴

Ifølge Berger har ikke dette vært til hinder for at det er de konservative eller tradisjonalistiske religiøse organisasjonene og bevegelsene som har sterkest vind i seilene i dag, snarere tvert imot. Kirkesamfunn som i større grad har forsøkt å tilpasse seg moderniteten, er i nedgang, mens religiøse bevegelser som med Bergers ord «drypper av reaksjonære trosforestillinger og praksiser», har i større grad lykkes.¹⁵ Det kan nok være en irriterende utvikling for alle progressive som ønsker å oppdatere Kirkens lære og praksiser for å tilfredsstille forventningene fra den moderne verden, og være et varsku for eksempel for de som bestreber seg på å undertrykke feiringen av messens ekstraordinære form.

Olav Hovdelien har doktorgrad i religion, etikk og samfunn (religionssosiologi) fra Universitetet i Agder. Han er professor i religion, livssyn og etikk og underviser ved barnehagelærerutdanningen ved OsloMet.

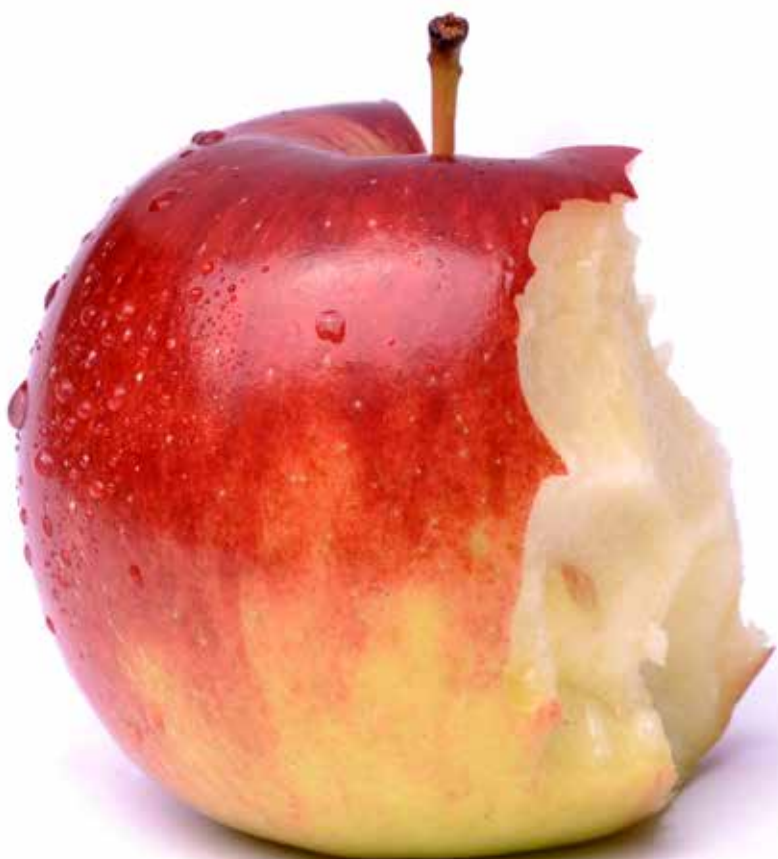
Noter

- 1 Artikkelen bygger delvis på fremstillingen i Hovdelien, Olav: *Religion og samfunn. En innføring* (Fagbokforlaget 2019).
- 2 Begrepet «avfortrylling» kan for øvrig spores tilbake til Max Weber (1864–1920), se Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf* (München 1919).
- 3 Berger, Peter L.: *Religion, samfund og virkelighed* (Oslo: Vidarforlaget 1993), dansk oversettelse av *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books 1990 [1967]).
- 4 Berger, Peter L. og Luckmann, Thomas: *The Social Construction of Reality* (1966).
- 5 Jf. Berger, Peter L.: “The Desecularization of the World. A Global Overview”, i Berger, Peter L. (red.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company), s. 1–18
- 6 Berger: *Religion, samfund og virkelighed* (1993), s. 157.
- 7 Furseth, Inger og Repstad, Pål: *Moderne sosiologer om samfunn og religion* (Oslo: Universitetsforlaget 2021), s. 154.
- 8 Berger: *Religion, samfund og virkelighed* (1993), s. vii.
- 9 Berger: *Religion, samfund og virkelighed* (1993), s. 95.
- 10 Berger: *Religion, samfund og virkelighed* (1993), s. 95.
- 11 Casanova, José: *Public Religion in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press 1995).
- 12 Berger: “The Desecularization of the World” (1999).
- 13 Jf. Berger, Peter, Davie, Grace og Fokas, Effie: *Religious America, Secular Europe. A Theme and Variations*. (Farnham: Ashgate 2008).
- 14 Berger: “The Desecularization of the World” (1999), s. 3.
- 15 Berger: “The Desecularization of the World” (1999), s. 4.



Menneskets eksistens forutsetter Guds eksistens. Drepes Gud, drepes også mennesket. Fra de to store ideers grav – ideen om Gud og ideen om mennesket – reiser en uhyrlig skikkelse seg, som dreper både Gud og mennesket. Dette er den fremtidige menneskegudens skikkelse, overmennesket, Antikrist. Hos Nietzsche finnes verken Gud eller menneske, kun det mystiske overmennesket. Hos Dostojevskij finnes både Gud og menneske.

Nikolaj Aleksandrovitsj Berdjajev
Dostojevskijs verdensanskelse
Solum forlag 2014



Fra kunnskapens til livets tre

Om transhumanistisk håp

I skapelsesberetningen fortelles det at «Gud plantet i gammel tid en hage i Eden. Der satte han mennesket han hadde formet. Og Herren lot alle slags trær vokse opp av jorden, forlokkende å se på og gode å spise av, og midt i hagen livets tre og treet til kunnskap om godt og ondt ... Og Herren Gud ga mennesket dette budet: 'Du må gjerne spise av alle trærne i hagen. Men av treet til kunnskap om godt og ondt må du ikke spise. For den dagen du spiser av det, skal du dø'» (1 Mos 2,8–9.16–17).

STE Som kjent spiser både Adam og Eva av kunnskapens tre og blir derfor kastet ut av Edens hage. Rett før de blir kastet ut av hagen, sier Gud (1 Mos 3,22):

Sel Mennesket er blitt som en av oss og kjenner godt og ondt. Bare det nå ikke strekker hånden ut og tar av livets tre også, så det spiser og lever evig.

Etter at Adam og Eva er kastet ut av hagen, satte Gud øst for hagen «kjerubene og det flammende sverdet som svinges uten stans. De skulle vokte veien til livets tre» (1 Mos 3,24).

To ting er her verdt å merke seg. For det første: Gud har plantet *to* bemerkelsesverdige trær midt i hagen – kunnskapens tre og livets tre. For det andre: De får et eksplisitt forbud bare mot å spise frukten fra *ett* av trærne, nemlig kunnskapens tre. Kunnskapens tre gir kunnskap om godt og ondt, mens livets tre gir evig liv. Det er

interessant at det aldri blir gitt noe eksplisitt forbud mot å spise av livets tre, men når Gud ser at de har spist av kunnskapens tre, *så* sier han litt bekymringsfullt at bare de nå ikke også spiser av livets tre, og setter kjeruber og flammende sverd til å beskytte det. Betyr det at det ikke var så farlig om de spiste av livets tre så lenge de ikke allerede hadde spist av kunnskapens tre? Kanskje er evig liv bare bekymringsfullt hvis de skjønnte forskjellen på godt og ondt? Kanskje er ikke evig liv så bekymringsfullt så lenge de befant seg i en uskyldstilstand av manglende kunnskap om godt og ondt?

Litt senere i fortellingen, etter storflommen, sies det (1 Mos 11,1–9):

Hele jorden hadde samme språk og ord. Da de brøt opp fra øst, fant de en bred dal i landet Sinear og slo seg ned der. De sa til hverandre: «Kom så lager vi teglstein og brenner dem harde!» De brukte tegl til byggestein og

jordbek til bindemiddel. Og de sa: «Kom, la oss bygge en by og et tårn som når opp til himmelen, og skaffe oss et navn så vi ikke blir spredt utover hele jorden!» Da steg Herren ned for å se på byen og tårnet som menneskene bygde. Herren sa: «Se, de er ett folk, og ett språk har de alle. Og dette er det første de gjør! Nå vil ingen ting være umulig for dem, uansett hva de bestemmer seg for å gjøre. Kom, la oss stige ned og forvirre språket deres så den ene ikke forstår den andre!» Så spredte Herren dem derfra utover hele jorden, og de holdt opp med å bygge på byen. Derfor kalte de den Babel, for der forvirret Herren hele jordens språk.

Også her er det to ting det er verdt å merke seg. For det første: Dette er ikke en fortelling om mennesket som forsøker å nå eller bli Gud, men en fortelling om mennesket som forsøker å skape seg en egen fremtid og identitet på egenhånd.

For det andre: Måten de bruker tegl, flammer og jordbek for å bygge byen og tårnet sitt på, er til sin tid avansert teknologi for å nettopp skape seg sin egen fremtid og identitet. Ordet 'teknologi' er satt sammen av de gamle greske ordene *techne* og *logos* og betyr læren om kunnen, eller teknikker for å løse problemer. Teknologi er slik sett en teoretisk og praktisk kunnskap som inkluderer alt fra praktiske teknikker som båltenning og teglsteinbrenning, til bioteknologi som brødbaking og ølbrygging, til industriell bruk av verktøy og maskiner, til implementerte kunstig intelligente teknikker i autonome og digitale datamaskiner. Det er alt sammen teknologi i form av bruk av teoretisk og praktisk kunnskap for å løse et problem, enten ved å anvende den kunnskapen selv, eller implementere den i instrumenter.

Det interessante med denne bibelhistorien er at mennesket hele tiden søker kunnskap og teknologi for

en egen fremtid og identitet, frykter Gud resultatet og legger derfor snublesteiner i veien for dem. Gitt at mennesket *har* oppnådd kunnskap om godt og ondt, innser nok Gud at det bare er et spørsmål om tid før mennesket også søker livets tre. Det er derfor han setter kjerubene og flammesverdet til å vokte hagen med treet, samt gjør at menneskene ikke lenger forstår hverandres språk, noe som forhindrer et godt samarbeid, som trengs for å oppnå større ting.

Men hvorfor bør ikke mennesket spise av livets tre? Hva er det Gud frykter med det? Hva er det som er så galt med å søke evig liv, en fremtid og identitet vi selv har valgt, og ikke minst bruke enhver teknologi vi kjenner til for å oppnå det, selv om vi har kunnskapen om godt og ondt?

Kanskje handlet det for Gud om at mennesket ikke var *tilstrekkelig moden* for evig liv på det tidspunktet?

De hadde tross alt relativt nylig spist av kunnskapens tre og ikke hatt tid og nødvendig erfaring til å modne særlig siden

da. Før man spiser av livets tre og dermed får evig liv, bør man kanskje være klar og trygg på hva man skal med det? Et evig liv er tross alt ganske langt.

Verden går sin gang, og frykten, tilliten og håpet til Gud som en mektig, kunnskapsrik og god skaper og kilde til alt, har nok svunnet hen for mange av oss i dag. Frykten, tilliten og håpet er for mange nå i stedet rettet mot oss selv. Vi både frykter, har tillit til og håper på mange ting vi selv tror vi er i stand til å få til, spesielt ved hjelp av vitenskapelig og teknologisk utvikling. Er vitenskap og teknologi dermed blitt vår nye religion? Er det der vår frykt, tillit og håp nå i all hovedsak er plassert?

Nietzsche sa som kjent at «Gud er død», og mente med det at Gud er noe vi mennesker selv skapte, men også selv har sluttet å forholde oss til, og at vi dermed egentlig igjen står på bar bakke: Alt er opp til oss selv! Heidegger sa som kjent i sitt siste intervju at «bare en



Men hvorfor bør ikke mennesket spise av livets tre? Hva er det Gud frykter med det?

gud kan redde oss». En måte å forstå det på, er at vi trenger noe større enn oss selv som vi kan samle oss rundt og la oss lede av.

Transhumanisme

Transhumanistene svarer et rungende ja på dette siste spørsmålet. I resten av denne artikkelen ønsker jeg å se på hva det kan bety i litt mer detalj. Transhumanismen er en løst sammensatt kulturell og ideologisk bevegelse med det formål å utvikle og forandre mennesket til det bedre ved hjelp av nettopp vitenskap og teknologi. Mer presist har jeg ved flere anledninger foreslått å definere transhumanisme som følgende normative påstand:¹

(T_h): Vi mennesker bør etterstrebe å utvikle, spre og anvende teknologi for å forbedre mennesket.

Igjen er det to ting det er verdt å merke seg. For det første er det en *normativ* påstand. Det vil si: Den sier noe om hva vi *bør* gjøre; ikke hva vi faktisk gjør. For det andre er det en påstand om at vi bør utvikle, spre og anvende teknologi for å *forbedre* av mennesket, ikke bare forandre det. All forbedring er en forandring, men ikke all forandring er en forbedring. Spørsmålet blir derfor *hva* en forbedring av mennesket er. Det skal vi komme tilbake til, men la oss først se litt mer på noen forskjellige grader og versjoner av transhumanisme.

Transhumanisme kan relativt naturlig deles opp i tre forskjellige grader.² Den svakeste graden er det jeg kaller *preventiv* transhumanisme. Her handler det om å etterstrebe å utvikle, spre og anvende teknologi til å fikse og forhindre naturlig forfall. Dette inkluderer reparasjon av skader samt oppgradering av naturlige svakheter, for eksempel bruk av gips ved brukne ben og briller ved svekket syn. Det inkluderer også bruke av medisiner ved sykdom. Man forsøker rett og slett å fikse mennesket tilbake til «normalen» ved «tilfeldige» skader og

forfall. De aller fleste er i dag tilhengere av preventiv transhumanisme. Denne svakeste graden er såpass allment akseptert at den muligens ikke fortjener navnet «transhumanisme». Navnet brukes også oftest om de to neste sterkere gradene av transhumanisme, men jeg mener det er verdt å også nevne den svakeste graden, ikke minst for å vise at det er snakk om en gradsforskjell heller enn en kategorisk forskjell. I en eller annen grad er vi alle transhumanister!

Den neste, mellomste graden er det jeg kaller *proaktiv* transhumanisme. Her handler det om å etterstrebe å utvikle, spre og anvende teknologi til å ikke bare fikse og forhindre naturlig forfall i forhold til «normalen», men å forbedre evnene våre utover denne «normalen». Ikke bare bruker vi gips ved brukne ben og briller ved svekket syn, men vi etterstreber teknologi som kan forbedre benstrukturer slik at de ikke brekker i utgangspunktet, og utvikler briller som gjør at vi ser om natten samt lysbølger som vi ikke naturlig kan se. Mange transhumanister av denne graden ønsker også å øke vår intelligens, vår moral, og andre kognitive og emosjonelle evner. Mange ønsker også livsforlengende teknologi velkommen. Denne mellomste graden av transhumanisme ligger og vaker mellom faktisk teknologi og fremtidig teknologi, i den forstand at noe slik teknologi finnes allerede, men mye av det er bare forslag til hva slags teknologi vi bør etterstrebe å utvikle, spre og anvende i fremtiden.

En måte å tenke forskjellen på den svakeste og den mellomste graden av transhumanisme er ved en person som tar antibiotika for å bli frisk til å løpe maraton mot en person som tar doping for å løpe maraton fortere enn de andre. Den første personen representerer preventiv transhumanisme, mens den andre personen representerer proaktiv transhumanisme.

Den sterkeste graden av transhumanisme er det jeg kaller *ekstrem* transhumanisme. Et annet godt navn på denne graden er *transcenderende* transhumanisme, for denne graden handler om å overskride menneskearten som art. Idéen her er at menneskearten ikke er en siste

endestasjon i artenes utvikling, men bare en av mange mellomstasjoner på veien. Ikke bare mennesket, men menneskearten har forbedringspotensial, så hvorfor ikke prøve å realisere det såpass at vi blir noe annet og bedre enn det vi er?

En måte å tenke på dette er som om vi er om bord et skip i full storm på åpent hav. Spørsmålet vi stiller oss, er om vi skal ta tak i roret og etterstrebe å styre båten dit vi selv vil, eller om vi bare skal la båten drive dit den går uavhengig av oss. Transhumanismen vil generelt mene at det er umoralsk å ikke forsøke å ta styringen over båten, i hvert fall hvis man vet hvordan man skal gjøre det, men de er uenige om mer nøyaktig hvordan og i hvilken grad man skal forsøke å ta styringen. Skal man for eksempel bare forsøke å unngå en kollisjon, eller skal man forsøke å aktivt styre skipet i en bestemt retning? Hvis det siste: Hvilken retning er det, i så fall? Litt mindre metaforisk: Skal

man etterstrebe å utvikle, spre og anvende hele arsenalen av teknologi fra genmanipulering til kunstig intelligens for å forbedre og muligens transcendere menneskearten, eller skal man velge ut noe fremfor noe annet? Hvis det siste, hva skal velges ut og hvordan og i hvilken grad skal vi gå frem mer nøyaktig?

At mennesket har forbedringspotensial, er det ingen tvil om, så spørsmålet blir bare hvordan vi best realiserer det potensialet. Bibelen er en fortelling om forsøk på menneskelig transformasjon i form av at Gud har forsøkt på forskjellige måter å realisere menneskets forbedringspotensial ved hjelp av ord og handling. Transhumanisme er også en fortelling om transformasjon, om hvordan vi mennesker selv kan og bør forsøke å realisere vårt forbedringspotensial ved hjelp av teknologi.

Av erfaring er det verdt å understreke at transhumanismen ikke er et forsøk på å utvikle, spre og anvende teknologi som vi ikke har kunnskap om hvordan

fungerer. Det er heller ikke et forsøk på å anvende noen form for teknologi ved hjelp av tvang. Det er ingen grunn til å tolke transhumanister dithen at de forsøker å være uansvarlige, autoritære og onde.

Livets tre

En sentral tanke i transhumanistisk tenkning er at vi bør etterstrebe å utvikle, spre og anvende teknologi til å forhindre aldring, i retning av et lengre og til syvende og sist evig liv.³ Transhumanismen er ikke forpliktet på dette som sådan. Det vil si: Man kan godt mene at vi bør etterstrebe å utvikle, spre og anvende teknologi som forbedrer mennesket, uten å mene at vi bør forsøke å forlenge livet i noen nevneverdig grad, for det kan være at en slik forlengelse av livet ikke nødvendigvis er en forbedring av menneskelivet. Hva som faktisk er en

forbedring av mennesket og menneskelivet, må diskuteres videre, men mange transhumanister mener at menneskelivet er såpass greit at en forlengelse av det også er en

forbedring av og for oss mennesker, i hvert fall hvis vi i tillegg kan forbedre oss på andre måter.

Slik sett er transhumanistene et eksempel på noe av det første Gud fryktet, nemlig at mennesket strekker hånden ut for å også spise av livets tre. Vi har allerede spist av kunnskapens tre, slik at vi kjenner forskjellen på godt og ondt; transhumanistene, i hvert fall mange av dem, forsøker nå også å spise av livets tre, slik at vi kan leve lenger, om ikke evig.

Er livsforlengende teknologi eksempel på teknologi som forbedrer mennesket? Vi har selvfølgelig allerede mange former for livsforlengende teknologi i bruk i dag, det vil si teknologi som gjør at vi lever litt lenger enn vi ville gjort uten den teknologien, for eksempel maskiner som hjelper oss å puste når lungene svikter, men dette er



Ikke bare mennesket, men menneskearten har forbedringspotensial, så hvorfor ikke prøve å realisere det såpass at vi blir noe annet og bedre enn det vi er?

bare av typen teknologi som faller innenfor det jeg tidligere kalte preventiv transhumanisme, ikke innenfor det jeg kalte proaktiv eller ekstrem transhumanisme. Vi har foreløpig ingen teknologi som gjør at vi lever nevneverdig lenger enn normalt, for ikke si evig. Det beste vi har på den fronten, er fortsatt bare sunn kost og god livsstil, men selv det hjelper ikke noe særlig.

Men vi er faktisk på vei. Det finnes forskning på både livsforlengende teknologi og motvirkning av aldring. I mars 2022 publiserte for eksempel Kristen Browder og kollegaer en forskningsrapport (i det anerkjente tidsskriftet *Nature*) fra et eksperiment hvor de hadde lyktes å delvis reversere aldring på molekylært nivå i mus.⁴ Spørsmålet er: Hvor langt kan slik forskning komme? Kroppslig aldring er til syvende og sist bare bestemte prosesser i cellene våre, så det skulle i prinsippet være mulig å forsinke eller reversere disse prosessene. Det er nettopp det Browder og kollegaer delvis lyktes med. Slik forskning, utprøving og anvendelse av bioteknologi er vann på mølla for proaktive og ekstreme transhumanister.

Bør kristen tenkning med utgangspunkt i Bibelen derimot være skeptiske? Var det ikke akkurat dette Gud håpet at ikke skulle skje, nemlig at vi strakk oss etter evig liv?

Babels tårn

Det finnes flere forskjellige kristne miljøer som definerer seg selv som transhumanister.⁵ Innen ortodoks kristendom, hvor målet er en transformasjon av mennesket tilbake til Gud, er det heller ikke veldig fjernt å tenke at vi bør anvende alt vi kan av teknologi for å nettopp nå dit. Hvorfor skulle vi ikke det? Vi bruker allerede mye teknologi for å bli bedre mennesker, også kristne mennesker,

så hvorfor ikke bare dra det litt lenger, bruke det til å guddommeliggjøre oss selv?

En grunn til å tenke at vi ikke bør nettopp det, er hvis man tenker at Gud har skapt oss sånn vi er i dag, at det Gud har skapt, er hellig, og at det derfor ikke er meningen at vi skal tukle med det. Men det er ikke lenger så mange som faktisk tenker at Gud har skapt oss slik vi er i dag, men heller at han i så fall har satt i gang en evolusjonsprosess som har resultert i sånn vi er i dag. Men hvorfor da tro eller tolke det dithen at akkurat sånn vi er i dag, er ment å være slutten på den prosessen?

Her er en annen tolkning. Først forsøkte Gud å få oss til å gjøre det rette ved å fortelle oss hva vi skulle gjøre, og få oss til å frykte ham hvis vi ikke gjorde som han sa (som beskrevet i Det gamle testamentet). Det funket ikke. Deretter sendte han Jesus som et godt eksempel, for å vise oss i menneskelig skikkelse hvordan vi skulle opp-

føre oss (som beskrevet i Det nye testamentet). Det funket heller ikke. Derfor har han nå sendt nyere teknologi til å hjelpe oss å bli mye bedre mennesker, slik at vi kan oppføre oss

slik vi bør oppføre oss (som beskrevet i «Det fremtidige testamentet»?). Kommer det til å funke?

Dette er selvfølgelig bare en tolkning jeg har funnet på for vårt formål her, men det viser at det er mulig å forene det kristne budskapet (om ikke en bokstavelig tolkning av bibeltekstene) med transhumanistisk tenkning. Hvis vi tenker tilbake på fortellingen om byen Babel og dets tårn, så var det en fortelling om mennesket som forsøkte å skape seg et eget sted samt bruke datidens teknologi til å skape noe stort som de kunne identifisere seg med. Gud slo hardt ned på det. Men kanskje har han i neste forsøk forandret mening på akkurat dette området? Kanskje innser han at vi trenger i enda større grad å skape vår egen fremtid og identitet før vi igjen kan gjenforenes med ham? Litt som ungdommen må ut for å



Transhumanisme er også en fortelling om transformasjon, om hvordan vi mennesker selv kan og bør forsøke å realisere vårt forbedringspotensial ved hjelp av teknologi.

prøve og feile litt, finne seg selv, før de igjen kan komme hjem med forsonede hjerter? Gud forandrer mening på andre områder, for eksempel angrer han på storflommen og lover, med regnbuen som symbol, at han aldri mer skal drukne oss.

Men hva med mennesker som i dag ikke lenger har noen særlig frykt, tillitt og håp til en Gud overhodet? Kan transhumanismen fungere som en erstatning for nettopp en slik religion, med fremtidens teknologi som en erstatning for fortidens Gud? Kan alternativet være å feste all vår frykt, håp og tillitt til egen utvikling av en fremtidig teknologi? Gud er kanskje død, som Nietzsche hevdet, men teknologien lever tross alt som aldri før. Kanskje det ikke bare er en Gud som kan redde oss, slik Heidegger hevdet? Kanskje vi kan redde oss selv ved hjelp av vitenskap og teknologi?

Det er lov å håpe, men fra hva skal vi egentlig reddes, og til hvilket formål?

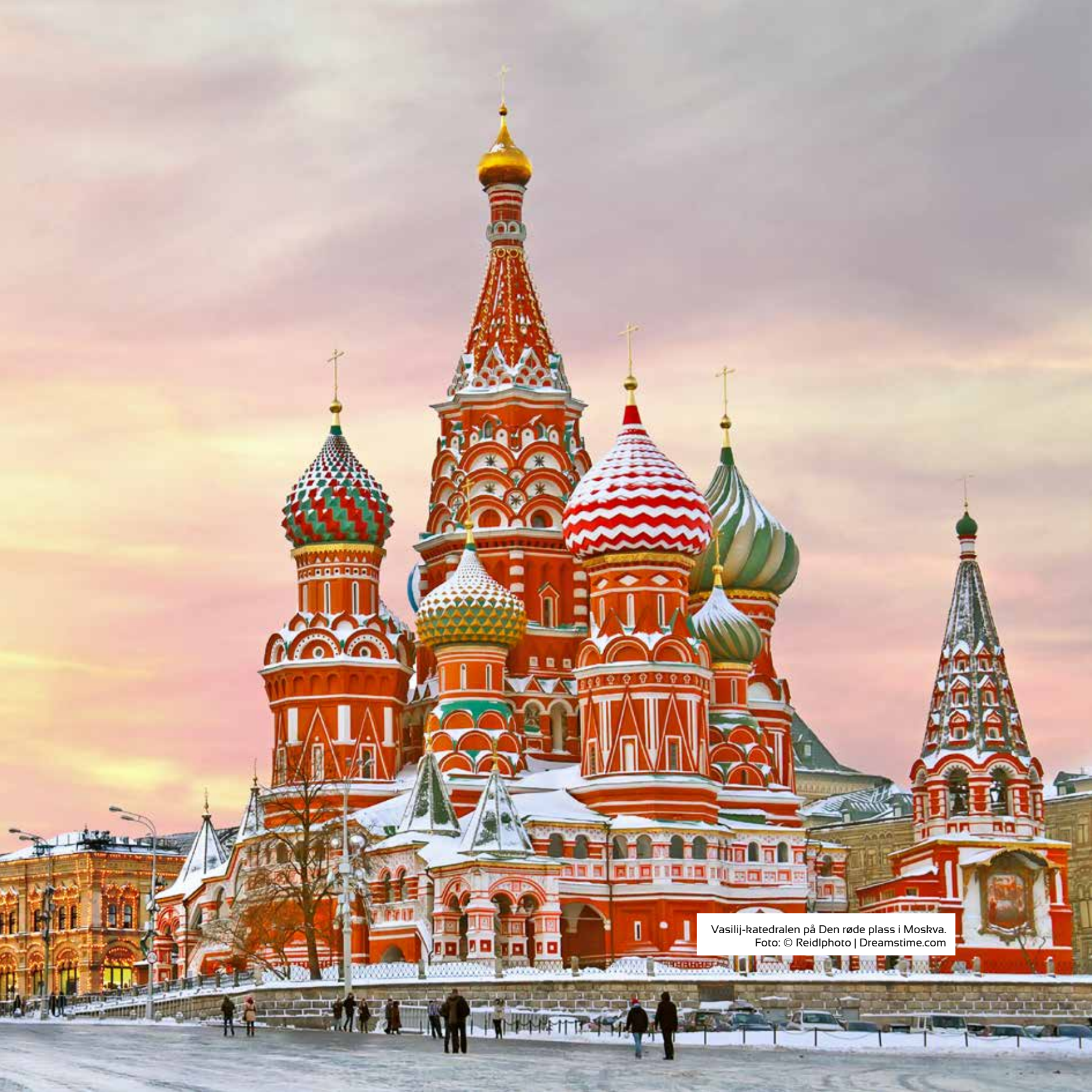
Einar Duenger Bøhn er forfatter og professor i filosofi ved Universitetet i Agder. Han står også bak en rekke podcasts, bl.a. «Ole Martin [Moen] og Einar leser Bibelen» sammen med filosofiprofessor Ole Martin Moen, «Kristopher og Einar leser Nietzsche» med multikunstneren Kristopher Schau og «Lars og Einar leser Kierkegaard» med komiker Lars Berrum.

Referanser

- Bøhn, E.D.: *Teknologiens filosofi* (Cappelen Damm 2022).
Bøhn, E.D.: *Meningen med livet* (Spartacus 2019).
Bøhn, E.D.: «Hva er galt med transhumanisme?» (2017) <https://blogg.forskning.no/akademiet-for-yngre-forskere/hva-er-galt-med-transhumanisme/1097384>
Heidegger, M.: Intervju i *Der Spiegel*, 23.9.1966.
Lee, N. (red.): *The Transhumanism Handbook* (Springer 2019).
Manzocco, R.: *Transhumanism: engineering the human condition* (Springer 2019).
More, M. & Vita-More, N. (red.): *The Transhumanist Reader* (Wiley-Blackwell 2013).
Nietzsche, F.: *Den muntre vitenskap*, oversatt av Øystein Skar (Spartacus 1882/2010).

Noter

- 1 Det finnes mange forsøk på å beskrive, om ikke definere transhumanisme. For mitt eget forslag som jeg bruker her, se Bøhn (2017, 2019 2022). For noen andre forslag, se kapittel 4 i More & Vita-More (2013), kapittel 2 i Manzocco (2019) og kapittel 1 i Lee (2019).
- 2 Bøhn 2017, 2019, 2022.
- 3 Se Manzocco 2019, kap. 3; Lee 2019, del III.
- 4 Browder et al. 2022.
- 5 Se for eksempel www.christiantranshumanism.org



Vasilij-katedralen på Den røde plass i Moskva.
Foto: © Reidlphoto | Dreamstime.com

Richard Bærug

Tro og makt etter Sovjets fall

«Du vet, i 1987 så oppløste Mikhail Gorbatsjov partiet. Og jeg var kommunist. På et partimøte reiste jeg meg og sa: 'I 70 år så har folk blitt ført bak lyset og blitt lovet en kommunistisk framtid. Men hvor er vi kommet i dag?' Jeg gikk ut, kikket opp på himmelen og sa ærlig: 'Du er nok den eneste som ikke har lurt oss.' Og siden den gang har jeg vært et troende menneske.»

STE Jeg møtte fader Naum i et kloster i Gamle Orhei i Moldova. Jeg var på reise for å lage boka *Makten & Troen*, om livet i vakre kirker og klostre øst i Europa. Munken var en av mange geistlige jeg møtte fra 2018 til 2021.

Fader Naum ble født i det sovjetiske Ukraina i 1935, men hadde nå endt opp som munk i et ortodokst kloster underlagt Moskva-patriarkatet.

Mot slutten av den nærmere fem timer lange gudstjenesten hadde han kommet sakte og forsiktig tuslende inn i klosterkirken, godt støttet av en trestokk. Han virket dårlig til beins, men var den eneste av de geistlige som vennlig møtte blikket mitt og hilste. Med sitt hvite hår og store skjegg, høye alder og godmodige blick så han ut som en blanding av Ded Moroz og Santa Claus; den russiske og den amerikanske julenissen. Snart hadde han som en eventyrforteller fortalt meg hele livshistorien sin.

Hans muligens spontane og ganske så skrevende sprang fra kommunistpartiet til den ortodokse kirken fikk meg kanskje et øyeblikk til å dra på det indre smilebåndet. Men samtidig sammenfattet dette spagat-spranget noe essensielt i det som skjedde i Sovjetunionen og Øst-Europa på slutten av 1980- og begynnelsen av 1990-tallet. En ideologi og dets system hadde falt sammen, og det var blitt behov for et nytt. Som alltid hadde mennesket et behov for noe å tro på.

Et paradoksalt forsvar av systemet

Sovjetunionen hadde vært tuftet på ateisme, og kirken hadde fra første stund blitt ansett for å være en trussel. Kirkebygg ble revet og prester sendt i konsentrasjonsleirer, men det var først på 1930-tallet at undertrykkelsen av den ortodokse kirken for alvor ble trappet opp. I 1937 ble 85 300 russisk-ortodokse geistlige henrettet,

året etter 21 500. Det sovjetiske systemet knekte mer eller mindre ryggraden til kirken.

Men arkimandritten fra Moskva-patriarkatet som jeg møtte i det billedskjønne Sviatohirsk-klosteret i Donbass-regionen helt øst i Ukraina, var ikke enig i at det var bra at Sovjetunionen hadde gått i oppløsning. Han fortalte med begeistring om den gigantiske sovjetiske økonomien og mente at det var bra at Baltikum hadde blitt okkupert og innlemmet i sovjetriket. Hans iver etter å forsvare sovjetsystemet, tross den massive undertrykkelsen av kirken, fortonet seg for meg omtrent like bisarr som om en jøde skulle forsvare Nazi-Tyskland, kun med et lite unntak for holocaust.

Han kunne ikke forstå hvorfor de som hadde villet gjøre noe godt for menneskene, bygge sosialisme og innføre sosiale reformer, hadde måttet røre ved kirken.

«Da de rørte ved kirken, så tapte de med en gang ideologisk. For da de rørte ved kirken, så rørte de ved Gud. Da forsvant ånden, og folk forstod ikke lenger hva som var godt og ondt. Folket tapte. I 1943 visste folk hvor fienden var. Folk kjempet i krigen, forsvarte landet og seiret. Men her forstod de ikke hvem som var fienden, og derfor tapte de den kalde krigen.» Arkimandritten virket vemodig.

Etter massehenrettelsene av geistlige i Sovjetunionen på slutten av 1930-tallet fikk KGB etter hvert full kontroll over de kirkelederne som var igjen. Og under annen verdenskrig forstod Stalin at en del ortodokse kirker burde gjenåpnes for å sikre folkelig støtte til krigføringen. Verre gikk det med andre kirkesamfunn.

Kirken Stalin ville utrydde helt

«Da Den røde armé erobret Vest-Ukraina for andre gang i 1944, bestemte Stalin seg for å fjerne alle strukturer og fibrer i det vest-ukrainske samfunnet som hadde en

konsoliderende effekt. Og den mest betydningsfulle av disse var den katolske kirken.»

Erkebiskop og metropolitt Borys Gudziak, kanskje mest kjent for å være mannen bak det prestisjefylte ukrainske katolske universitet i Lviv, satt ved siden av meg og delte den dramatiske historien til den gresk-katolske kirken i Ukraina.

«Det var i begynnelsen av 1945 at han [Stalin] fattet beslutningen om å utrydde kirken. I april ble alle biskopene arrestert. Gjennom tortur forsøkte man å få de geistlige til å bryte båndene med Roma og bli med i den ortodokse kirken. Noen ga etter, andre nektet.»

Gudziak forklarte hvorfor den ukrainske gresk-katolske kirken med flere millioner troende var så farlig for det totalitære, sovjetiske regimet.

«Det var en kirke som var i kommunion med den universelle, verdensomspennende katolske kirken, så

den hadde en forbindelse utenfor landet. Og det var både brysomt og en direkte fare for et system som man forsøkte å lukke hermetisk. Total kontroll ble umulig.»

Med sovjetstatens velsignelse ble de fleste gresk-katolske kirkene overført til de ortodokse i Moskva-patriarkatet. Slik som de første kristne hadde blitt forfulgt og undertrykt, måtte de gresk-katolske troende nå gå under jorden og holde messer i det skjulte: i leiligheter, i kjellerlokaler, i skoger og på kirkegårder. Men selv der var de ikke trygge.

«KGB brukte store ressurser og utrolige anstrengelser på å infiltrere det gresk-katolske miljøet. De ortodokse kirkene hadde etter krigen blitt infiltrert av KGB-agenter, og hele prestestanden skulle rapportere til KGB. Noen av dem var svært aktive og fryktet av undergrunnskirken. KGB utnyttet alle mulige menneskelige svakheter».



I 1937 ble 85 300 russisk-ortodokse geistlige henrettet, året etter 21 500. Det sovjetiske systemet knekte mer eller mindre ryggraden til kirken.



Klosteret i Sviatohirsk i Donbas øst i Ukraina. Foto: Richard Bærug.



Erkebiskop og metropolitt Borys Gudziak.
Foto: Richard Bærug.

Lang tradisjon for undertrykkelse

Egentlig var det som skjedde, en tilbakevenden til normalen, til den århundrelange alliansen mellom den russisk-ortodokse kirken og staten. På 1700-tallet hadde denne tette forbindelsen tvunget forfedrene til de russisk-talende gammelortodokse jeg møtte i Ukraina, Latvia og Estland, på flukt. Molokanerne og dukhoborene som jeg møtte i Armenia og Georgia, hadde blitt deportert dit på 1800-tallet. Disse to russiske protestantisk-liknende kristne grupperingene hadde før dette gjort opprør mot visse, ofte kommersielle tradisjoner i den ortodokse kirken. Følgelig hadde alliansen fått dem forvist.

«I 1805 samlet de oss og flyttet oss til Molotsjnje vody, i det som i dag er Melitopol-distriktet i Ukraina», fortalte dukhoboren Vasilij Slastukhin.

Jeg traff ham i landsbyen Gorelovka, midt ute på en forblåst og åpen høyfjellslette i Georgia. Det var hit forfedrene hans hadde blitt forvist for andre gang. Selv i Molotsjnje vody hadde den russiske staten og den ortodokse kirken blitt redde for ringvirkningene av dukhoborenes protester mot den stadige pengeinnkrevingen og de etablerte tradisjonene i den russisk-ortodokse kirken. Kanskje flere ville gjøre som dukhoborene?

«Så i 1841 forviste de oss hit for å beskytte den russiske grensa», sa Vasilij lakonisk.

Kona hans, Raisa, sammenliknet dukhoborenes protester mot det ortodokse med lutheranernes protester mot det katolske.

I 1895 skulle det skje noe som utløste en ny bølge av undertrykkelse. Flere tusen dukhoborer erklærte at de ikke ville utføre militærtjeneste. På persok kom folk fra flere landsbyer sammen, tente opp et stort bål, sang salmer og kastet alle våpnene de hadde, inn i flammene i protest mot krig og militarisme.

Reaksjonen lot ikke vente på seg. Den russiske tsarmakten sendte kosakkstyrker som banket opp dukhoborene og plyndret hjemmene deres. Flere tusen ble på nytt forvist.

Det var da den store russiske forfatteren Lev Tolstoj, som noen år senere skulle bli lyst i bann av den russisk-ortodokse kirken, for alvor begynte å engasjere seg. Han brukte aktivt pennen for å gjøre det internasjonale samfunnet oppmerksom på den massive statlige forfølgelsen av dukhoborene. Tolstoj viste stor beundring for de pasifistiske handlingene deres og donerte inntektene fra salget av den siste romanen sin, *Oppstandelse*, slik at mer enn 7000 dukhoborer kunne emigrere til Canada i 1898–99. Men mange ble igjen i Gorelovka og andre landsbyer like ved det som i dag er den georgisk-armenske grensa.

«Av og til sover jeg ikke om nettene»

Også russisk-ortodokse troende kunne bli dårlig behandlet.

En jernplanke ble fjernet innenfra, og døra gikk opp. En gammel mann stakk hodet ut. Fjeset var godmodig og spørrende med dype furer, den nedre delen var rammet inn av en tykk, hvit skog – det frodige skjegget hans.

Det var den russisk-ortodokse presten Pjotr. Da jeg traff ham i 2018, var han blitt 89 år gammel. Fortsatt bodde han alene i et koselig, grønt lite trehus i et stille strøk av Pskov, helt vest i Russland.

Født var han i Latvia, men etter annen verdenskrig hadde denne østlige delen av Latvia blitt innlemmet i Russland. Barndomsminnene var idylliske, og Pjotr håpet at gravstedet han hadde forberedt, en dag atter ville bli en del av det baltiske landet. «Alle ønsker at dette området skal bli en del av Latvia», sa han stilt.

Som en eldre og erfaren russisk-ortodoks prest var han skeptisk til dagens unge munker. Han kalte dem både sovjetiske og ungkommunistiske, selv om det hadde gått nærmere 30 år siden Sovjetunionen kollapset. Ikke stolte han på dem heller.

«Jeg er alltid forsiktig. FSB-erne er av samme ulla som KGB-agentene. Tidligere ønsket Putin å bli kvitt kirken. Nå er alle de unge oppdratt som ungkommunister og som tidligere sekretærer i eksekutivkomiteen.



De russiske dukhoborene i Georgia møter soloppgangen med sang.
Foto: Richard Bærug.

De unge sovjetiske munkene har blitt helt 'paralyserte'. Mange sier at de samarbeider nært med FSB. Selvfølgelig er det nå forrædere innen selve kirken. Derfor har jeg ikke lyst til å gå dit mer. Jeg liker ikke det som skjer. Men jeg er en ensom ulv. Vi som var prester på ordentlig, er redde nå for tiden. Av og til sover jeg ikke om nettene.»

Mye hadde endret seg siden den gangen Pjotr begynte på presteutdanningen på 1960-tallet. For selv om den ateistiske sovjetstaten hadde favorisert den ortodokse kirken og kontrollert lederskapet dens, hadde vanlige prester og troende både blitt undertrykket og dårlig behandlet av staten.

«Den gangen ble prester ansett for å være forrædere. Da jeg ble prest, ble det sagt at jeg var en fascist. En gang da jeg tok bussen, ropte lederen av kommunestyret klart og tydelig. 'Der kommer presten. Der kommer fascist. Jeg håndhilser ikke på presten.' En annen gang da jeg gikk i garderoben for å skifte, hørte jeg også noen si: 'Der kommer fascist.' Også folk som ble undertrykt, ble kalt fascister. I det hele tatt, alle som i en samtale sa at de ikke var enige, ble kalt for fascister.»

«Det var ikke 'in' å ta presteutdanning den gangen. Nå er det annerledes. Det har blitt en mote. Nå sier man at alle er ortodokse, men det har jeg ikke noe tro på. Som en prest fra Moskva sa, så er det bare 1,5 % som er virkelig troende.»

Tre ganger hadde Pjotr opplevd å bli kalt inn til KGB.

«Etter gudstjenesten pleide jeg å snakke med folk. Jeg ønsket alltid å si det som var sant, om kirkeforfølgelsen, om hvorfor de ødela kirken og om hvorfor vi døpes». En gang hadde kirkelysselgersken tystet på åpenheten hans. Naboen fulgte alltid med på det han gjorde. KGB hadde sine folk overalt.

Mens arkivene de senere år har blitt åpnet i mange tidligere østblokkland, har arkivene i Russland aldri blitt åpnet for folk flest.

80 % av prestene var kollaboratører

«Jeg kjenner syndene deres, men jeg kjenner ikke til at de har vist anger. Det var ikke bare presteskaper og metropolittene som kollaborerte. Også blant vanlige folk var det agenter. Det er en folketragedie, ikke bare en kirketragedie.» Den bulgarske presten Antonij Milusjev snakket oppriktig om fortiden. Selv var han bare 40 år.

Han kunne ikke svare meg på hva som var hovedårsaken til at mer enn 80 % av prestene i den bulgarsk-ortodokse kirken i kommunisttiden hadde samarbeidet med KDS, slik de nylig åpnete arkivene hadde vist. I Bulgaria hadde KDS vært navnet på komitéen for statlig sikkerhet, slik KGB var det i Sovjetunionen.

Jeg møtte ham etter morgengudstjenesten i den enorme Aleksander Nevskij-katedralen i Bulgarias hovedstad, Sofia. Foruten meg hadde kun et

par menn vært til stede selv om katedralen i sin tid var blitt bygd for hele 5000 mennesker. Antonij la ikke skjul på at han var skuffet over det som hadde skjedd i kirken etter at arkivene ble åpnet.

«I motsetning til i Romania har vi etter 1991 ikke hatt noen prosess fylt av anger. De innrømmer at de var agenter, men sier at det ikke var mulig å ikke være det. Det er klart de ble tvunget til det. Men det fantes dem som nektet å kollaborere. De mistet ikke jobben, men muligheten til forfremmelse. Som biskop Partenij her i Sofia. Tre ganger forsøkte de å verve ham. Men han avslo. De sa at om han skrev under, så ville han umiddelbart bli forfremmet til metropolitt, og i framtiden til patriark.



«KGB brukte store ressurser og utrolige anstrengelser på å infiltrere det gresk-katolske miljøet. De ortodokse kirkene hadde etter krigen blitt infiltrert av KGB-agenter, og hele pretestanden skulle rapportere til KGB.»



Gudstjeneste hos de russiske gammelortodokse i Bila Krynytsia sørvest i Ukraina.
Foto: Richard Bærug.

Men han sa nei. Han er et eksempel på motstand mot kommunisme og angiveri.»

Også i Russland var det forsøk på å åpne arkivet. En parlamentarisk undersøkelseskommisjon nedsatt i 1991 offentliggjorde arkivmateriale om samarbeidet mellom visse kirkeledere i den russisk-ortodokse kirken og KGB. Men åpenheten ble kortvarig. Og selv om flere har oppfordret til det, har russiske myndigheter aldri tatt et skikkelig oppgjør med den sovjetiske fortiden. Heller ikke kirken. Det kan være en sterkt medvirkende årsak til den økende offentlige flørtingen med stalinismen og den totalitære fortiden samt kirkens bifallende taushet overfor den stadig mer intense propagandaen og flommen av løgner på de statlige fjernsynskanalerne. Kanskje også årsaken til de gode vekstvilkårene for et vell av konspirasjonsteorier innen den ortodokse kirken.

Konspirasjonsteoriene på Athos

«I jorden under den administrative delen av det amerikanske Pentagon så fins det et eget mausoleum der de tilber og har kontakt med Satan.»

Jeg kunne knapt tro hva jeg hørte, men munken i det russiske klosteret på Athos bare fortsatte.

«I USA i dag er det en konsentrasjon av frimurere. Det er mennesker som tjener Satan, og de er initiativtakerne til å få den ortodokse kirken til å bryte sammen.»

Munkerepublikken Athos er en halvøy som strekker seg ut i Egeerhavet. Offisielt er den en del av Hellas, men har grensekontroll og utstrakt selvstyre. Tjue store klostre, flere mindre klostre – «skitaer» – samt en rekke frittstående celler spredt utover hele republikken, huser rundt to tusen munk. Mange anser at Athos utgjør den ortodokse kirkens åndelige senter samt den siste rest av Det bysantinske riket. De siste tusen år har ingen kvinner fått lov til å besøke munkerepublikken.

Panteleimonklosteret er det russiske klosteret på halvøya. Samtalen med munken hadde begynt så i idyllisk der vi satt ved den runde klosterpaviljongen med

utsikt mot solnedgangen og aftenrøden over Egeerhavet. Bølgene bruste og slo mot land, og gradvis ble det et kjøligere drag i lufta. Vi hadde alt trukket inn da han begynte å rakke ned på moder Teresa.

«Denne nonna Teresa, som anses for å være en helgen i den katolske kirken. Hun uttrykte seg slik at Kristus kom til henne, han ble mannen hennes og han lå med henne. Hva er dette for noe? Det er utukt.»

Munken lo litt.

«Hva skal vi kalle det? Sex. Forestill deg hva en feil oppfatning av Gud vil kunne lede til! Hvorfor? Jo, fordi disse kanalene for å forstå Gud på den rette måten, ble skadet. Den ortodokse tro beskytter disse reglene, disse kanonene. Om vi lar noen som tenker annerledes, komme innenfor gjerdet vårt, så vil også vi bli skadet, og det aller viktigste: Da vil heller ikke vi bli frelst.»

Snart hadde den russisk-ortodokse munken rettet skytset mot paven.

«Se hva denne kjærligheten har ført til. Likekjønnede ekteskap, mennesker har seksuelle forhold til hunder og katter. Og alt dette blir velsignet av paven i Roma.»

Munken flirte ironisk.

Mangfoldet i Moskva-patriarkatet

Konspirasjonsteorier, antisemittisme og rasistiske holdninger støtte jeg også på i andre klostre knyttet til Moskva-patriarkatet. Men jeg møtte også mange russisk-ortodokse og andre knyttet til Moskva-patriarkatet som bare ønsket å være oppriktige og gode kristne. Jeg merket at mangfoldet var stort, og at det ble altfor primitivt og galt å sette likhetstegn mellom alle ortodokse i Moskva-patriarkatet.

Latviske Liāna Langa, som jeg møtte i Rīga, var ortodoks. Hun gikk ofte i kirken som lå under Moskva-patriarkatet, men ikke når det var gudstjenester.

«For tiden har jeg et ganske komplisert forhold til den ortodokse kirken. For under Putin har kirken blitt



Det russiske klosteret St. Pantaleon på Athos.
Foto: © Pisotckii | Dreamstime.com

svært politisert. Og kirken har blitt en av støttepilarene til Putins Russland. Dessverre.»

Hun likte heller ikke at metropolitten og lederen av Latvias ortodokse kirke konsekvent tiet om fortiden etter at agentkortet hans hadde dukket opp i KGB-arkivet.

Nonna Nikona, som jeg møtte utenfor det russisk-ortodokse mannsklosteret på Solovetskijøyene, syntes det var best å holde seg borte fra alle offisielle kirkestrukturer. Det var derfor hun hadde flyktet fra Moskva til denne øygruppa i Kvitsjøen.

«Det er kompliserte tider innad i kirken for tiden», sa hun en smule diplomatisk. «Kirken er i ferd med å bli en del av staten, komme i et slaveforhold til staten. Og det er forferdelig. Jeg vet virkelig ikke hvordan dette vil ende.»

En FSB-kristendom?

Jo mer reisen min skred fram, jo oftere slo tanken meg at den russisk-ortodokse kirken hadde utviklet seg til og nå frontet en ny, alternativ kristendom, eller rett og slett en pseudokristendom. Kanskje en FSB-kristendom etter navnet på arvtakeren til KGB. Det kunne nesten virke som om makthaverne kalkulerte med at med den kontrollen KGB og senere FSB hadde fått over kirken, så var det ikke lenger nødvendig å undertrykke de troende. Makthaverne kunne heller pumpe penger inn i kirken slik at både den og de ortodokse massene kunne brukes som instrument for å nå statens mål. Stemte dette resonnementet, ble den ellers så uforståelige militærundervisningen av barn innen kirken mer forståelig. Likeså den massive oppussingen av feiende, flotte gamle ortodokse kirkebygg og byggingen av nye ortodokse kirker. Hvorfor kirken stilltiende så ut til å godta all den statlige propagandaen samtidig som den øste om seg av legender og konspirasjonsteorier. Hvorfor det å snakke sant om fortiden og nåtiden ikke lenger forekom å være et ideal. Hvorfor både kirken og staten aggressivt gjorde homofile til den store syndebukken, slik Nazi-Tyskland hadde gjort jødene til en fiende for å samle folket. Og

ikke minst hvorfor Moskva-patriarkatet så hårdnakket hadde motsatt seg å la de ortodokse i Ukraina få sin egen, uavhengige kirke.

«Dette betød spikeren i kista for ønskene deres om å gjenopprette Det russiske imperiet samt den russiske patriarkens ønske om å få den ledende rollen innenfor den ortodokse kirken», fortalte metropolitt Epifanij meg. Han snakket om opprettelsen av den nye ortodokse kirken i Ukraina som han var blitt leder for. Da den ble stiftet i desember 2018, utløste den et ramaskrik i Moskva. Både Putin og den russisk-ortodokse patriarken var fra seg av raseri. Begge hadde de sin bakgrunn i sovjetiske KGB.

Prestene som fikk nok av å spre politisk agitasjon

«Moskva-patriarkatet er i virkeligheten et politbyrå.»

Presten Pavlo, som jeg møtte utenfor Kyjiv høsten 2019, øste ut sin frustrasjon. I mange år hadde kirken hans ligget under Moskva-patriarkatet. Stadig hadde han fra høyere hold fått løpesedler som det var meningen han skulle dele ut til menigheten.

«Det var pro-russisk agitasjon, som å stemme på Janukovitsj, og det var løpesedler mot det ukrainske språket. Det var ingenting som var knyttet til Jesus, det var reinspikka politisk materiale!»

Pavlo hadde aldri gitt løpesedlene videre til menigheten. Det hadde heller ikke presten i nabobygda, Oleksandr, gjort.

«Jeg leste litt, og det var den ene løgningen etter den andre. Hva som stod på alle løpesedlene, er det bare ovenn min som vet.»

Både Pavlo og Oleksandr bestemte seg raskt for å melde overgang til den nye kirken. Den lå under Konstantinopol-patriarkatet, slik tradisjonen hadde vært fram til den russiske annekasjonen i 1686.



Metropolit Epifanij i den ortodokse kirken i Ukraina (Konstantinopel-patriarkatet).
Foto: Andrey Sydor.

Kirken og krigen

Dagens krig i Ukraina kan ses på som et siste, fortvilet forsøk på å trekke ut igjen spikeren metropolitt Epifanij snakket om. Krigen har avdekket enda tydeligere enn før den tette forbindelsen mellom den russisk-ortodokse kirken og Kreml.

Den russisk-ortodokse patriarken velsignet Russlands krigføring og begynte å snakke om trusselen fra homseparader for å rettferdiggjøre Russlands angrep på nabolandet.

Ortodokse prester som protesterte mot krigen i Russland, ble straffet. Den litauiske presten Vitalijus fra Moskva-patriarkatet, som jeg hadde møtt i Vilnius, fikk sparken for sin kritikk av Russlands krigføring. Men også for geistlige som ikke har ønsket eller våget å kritisere Kreml, har krigen fått tragiske følger.

Den ortodokse arkimandriten som hadde snakket så varmt om det sovjetiske, og som jeg hadde møtt i det ganske så pro-russiske Sviatohirsk-klostetet i Donetsk-regionen helt øst i Ukraina, ble drept i det som høyt sannsynlig var et russisk bombeangrep mot klosteret helt i slutten av mai 2022.

Hans munkenavn var Galaktion.

Richard Bærug er forfatter og medieiviter samt hotelleier i fjellene i Georgia. Han har tidligere ledet Nordisk Ministerråds kontor i Rīga og arbeidet som prorektor ved Høyskolen i Vidzeme i Latvia. Foruten *Makten & Troen* har Bærug skrevet flere bøker om Kaukasus og europeiske medier, deriblant *Putins presse. Om russisk media og propaganda*.



11 JAHRE SCHONUNGSLOSE
AUFARBEITUNG DER
MISSBRAUCHSFÄLLE !

Rechtschreibstrich, Fälsche von der Einheitschöpfung mit
den Ägypten derweilten Gewand in der durchsicht

Fra protester utenfor Kölnerdomen i mars 2021,
mot biskopenes unnfallenhhet i møte med Den katolske
kirke i Tysklands mange overgrepssaker.
Foto: © Joern Sackermann | Alamy Stock Photo

Wolfgang Thielmann

Den katolske kirke i Tyskland

En oppskrift på utbrenthet

I Tyskland står Den katolske kirke i en dyp tillitskrise. Hva som er veien ut av den, er det ingen som kan si for sikkert, skriver forfatter og redaktør Wolfgang Thielmann.

STE Nok en gang blir Den katolske kirken i Tyskland rystet i sine grunnvoller. Rektor for presteseminaret i Limburg, Christof May, tok sitt eget liv etter å ha blitt informert av sin biskop Georg Bätzing om at han var anklaget for seksuelle overgrep. Før dette var biskopen selv blitt utsatt for kritikk: Han hadde forfremmet en tidligere overgriper til dekan for regionen. Bätzing er formann for den katolske bispekonferansen i Tyskland. Selvmordet skader hans anseelse. Hans Josef Becker, erkebiskopen av Paderborn, verdens rikeste bispedømme, ba paven om avløsning ett år før tiden. Han var blitt anklaget for ikke å ha behandlet overgrepsofre på en ordentlig måte. Andreas Sturm, generalvikar for bispedømmet Speyer, gikk i våres av i frustrasjon over at reformene i kirken hopet seg opp. Han konverterte deretter til Den gammelkatolske kirke. I 2021 ba likeledes fem biskoper paven om å få gå av, deriblant erkebiskopene i Köln og München, kardinalene Rainer Maria Woelki og Reinhard Marx. Paven innvilget ikke deres ønske. Hva

gjelder Woelki, er han fremdeles i tenkeboksen, fortalte han for kort tid siden. Et tegn på krise – og en ydmykelse uten sammenligning for et av verdens mektigste og viktigste bispedømmer.

Taper tillit

Situasjonen for Den katolske kirke i Tyskland er kritisk. Engasjerte katolikker forlater sin kirke i hopetall. I samfunnet taper den tillit som aldri før. Biskopene er rådløse. Noen tviholder på retten til å ta avgjørelser alene, andre fordi de ikke har annen mulighet. De insisterer på at menn som er viet til sølibat, er de eneste som er berettiget til å lede. Miljøet er gjenstand for kritikk fordi det angivelig fremmer seksuelt misbruk. Mange sier åpent at de ikke lenger er overbevist om dette systemet. Det forsinker oppklaringen av overgrepene, og det skjer først forgang i sakene etter massivt påtrykk fra mediene og offentligheten.

Allerede i 2010 ble problemet offentlig kjent, da rektor ved den velrenommerte skolen Canisius-Kolleg i Berlin, pater Klaus Mertes, erfarte at prester og andre geistlige ved skolen hadde misbrukt elever seksuelt. Det gikk flere år før en vitenskapelig studie i 2018 avslørte omfanget av overgrepene og anslo tallet på gjerningsmenn til mer enn tre tusen. Da hadde et første forsøk på en studie mislyktes. Mannen som hadde fått oppdraget, den anerkjente kriminologen Christian Pfeiffer, kritiserte biskopene for å holde tilbake viktig informasjon og ønske å kontrollere resultatet. Fremdeles er det vanskelig å få bearbeidet problemene fordi kirken ikke vil gi fra seg etterforskningsprosedyren, slik samfunnet mange ganger har krevet.

Benedikt XVI i søkelyset

Fortsatt, 12 år etter avsløringen, har mange av de 27 bispedømmene i Tyskland ikke offentliggjort noen undersøkelse for sitt område, slik de er blitt pålagt. En del har ikke engang tildelt noe slikt oppdrag. Ingen biskop har tatt imot eller hedret Klaus Mertes, som avslørte overgrepene. Blir så en ny studie publisert, brer det seg nok en sjokkbølge. I juni la bispedømmet i Münster fram en undersøkelse som indikerte opptil 6000 gjerningspersoner.

I fjor kom også den tidligere pave Benedikt XVI i søkelyset i sammenheng med en studie fra bispedømmet München. Ennå er det ikke klart om han i sin tid skal ha gått med på at en prest som hadde forgrepet seg på barn, fikk fortsette sin prestegjerning etter å ha kommet til bispedømmet mens Benedikt var erkebiskop der. Benedikt har riktignok besvart spørsmål fra fagfolk, men dermed har han også viklet seg inn i selvmotsigelser.

På samme måte som i andre land, har overgrepene undergravd Kirkens fordring om å representere den moralske samvittigheten i samfunnet. De har fratatt Kirken troverdighet i alle spørsmål. De svekker Kirkens selvvalgte oppdrag å forkynne evangeliet. Kritikere

innvender at folk ikke lenger kan høre evangeliet når det forkynnes av de biskopene som mistenkes for å ha dysset ned eller gjort misbruk mulig. En hierarkisk oppbygd kirke som legger makten i hendene på noen få, har fått sin moralske selvforståelse rystet i sine grunnvoller.

Luksusbiskopen

Misbruket er inntil videre siste trinn av en rekke skandaler som for første gang ble kjent i sammenheng med at to biskoper ble utnevnt av den tradisjonalistiske pave Benedikt. Biskop Walter Mixa i Augsburg trakk seg etter at det kom for dagen at han som sogneprest hadde slått barn på et barnehjem. I tillegg hadde han antakelig begått underslag. Han ble også tatt i toll for å smugle penger, en forbrytelse som ble oppgjort på diplomatisk vis. Men Mixa kunne ikke lenger fortsette som biskop. I 2013 løste Den hellige stol biskopen av Limburg, Franz-Peter Tebartz-van Elst, fra embetet. Han hadde bygd seg et luksuriøst senter med en overdådig utstyrt leilighet, og ved finansieringen av kostnadene hadde han lurt alle komiteene sine. Han sørget også for at byggeplassen ble bevoktet. På grunn av medienes nitide arbeid ble han dømt. Hans begjær etter luksus kostet ham embetet og styrtet Kirken inn i dens første krise: Hvorfor utviklet man ikke noe system for selvransakelse, men tillot i stedet at grums ble dysset ned og dekket over? Hvorfor hadde den tyske paven stolt på konservative kirkeledere som var uegnet som biskoper? Ikke på noe område trådte Benedikt så feil som i personalsaker. Han sørget for en splittelse i den tyske bispekonferansen som har vedvart. De konservative biskopene han utnevnte, og de reformvennlige sørger for retningskamper i episkopatet.

Menneskers veier

Verdenskirken er fortsatt ubesluttosom. Den støtter biskoper som har mistet troverdigheten hos de troende. Den somler med å oppklare saker og hemmeligholder

resultatene av visitaser. Og den holder fast på et gammeldags menneskesyn som ikke kjenner til yrkesaktive kvinner, men bare en tradisjonell forståelse av partnerskap og familiestrukturene fra 1800-tallet, og hevder krampaktig at bare menn skal vies til prester – med biologistiske argumenter som hverken yter Bibelen eller naturvitenskapen rettferdighet. Det bringer biskoper og andre menn i spissen for Kirken i konflikt med troende og med Roma – og med en gruppe katolikker som betrakter reformene fra Det annet vatikankonsil som Kirkens syndefall, og som vil sette kirkehistoriens hjul i revers.

Kort tid før han forlot Kirken, påpekte generalvikaren i Speyer hvor fortvilte mange ledere i Den katolske kirke følte seg, og i en kritisk preken fremholdt han:

... vi må gi andre svar på livets mangfold enn dem vi bærer med oss i vår teologiske arv. Vi må finne andre svar

når menneskenes veier og livsløp ikke går rakt fremover; når det oppstår brudd og man mislykkes; når ekteskap

strander og partnerne forelsker seg på nytt; når en prest merker at sølibatet ikke er den livsformen som gir ham et lykkelig og fullverdig liv; når kvinner elsker kvinner og menn elsker menn; når også kvinner føler et kall fra Gud til å bli diakon, prest, ja kanskje en dag til og med biskop.

Denne våren sto mer enn hundre kirkeansatte frem som ikke-heterofile. De protesterte mot at de risikerte å miste arbeidsplassen på grunn av sin seksuelle legning. Det finnes en kirkelov som sier at Kirken kan håndheve sine moralregler også i sine ansattes privatliv. I Tyskland er Den katolske kirke med sine rundt én million ansatte, fremfor alt i Caritas, den største arbeidsgiveren – nest

etter staten. Og kirkene kan avvike fra statlige forskrifter i viktige deler av arbeidsretten. Men denne spesialretten får sterk kritikk. Den nåværende regjeringen vil avskaffe den. I lang tid har arbeidstakere etterspurt en mer moderne kirkelig arbeidsrett. Likevel er det først nå, etter påtrykk utenfra, at de etterlengtede reformene kommer i gang – altfor sent. Nå er det bare gjennom reformer at Kirken kan mildne tapet av anseelse, i stedet for at den kunne ha vunnet tillit dersom den hadde handlet i rett tid. De fleste tyskere, katolikker eller ei, venter på en ny begynnelse. Det ville ha gitt et viktig signal at noen av de ansvarlige gikk av.

Protestantisering?

Men pave Frans har sin egen agenda – hvis han overhodet har noen, sier man i Tyskland. Fra et tysk ståsted

opptrer han inkonsekvent og uberegnelig. For å gjenvinne handlingsrom startet biskoper og legfolk i fellesskap en prosess, *Den synodale vei*, i 2019.

Sammen diskuterer de fire konflikttemaer: makt, presteskap, kvinner i kirkelige embeter samt seksualitet og partnerskap. Konservative kritikere, deriblant Den nordiske bispekonferansen, liker dårlig at legfolk og geistlige er likeverdige i diskusjonen. Slik undergraver prosjektet Den katolske kirkes oppfatning om at makten ligger i hendene på vigslede menn. Slik får angivelig de reformvennlige et forum som sviker Kirkens selvforståelse. Da frykter man det verste: en «protestantisering» av katolisismen. Initiativtakere presser faktisk på for reformer i forbindelse med sølibatet, seksualmoral og maktkonsentrasjon. De setter sin lit til kraften i argumentene sine. Opprinnelig valgte de et nivå under det synodale, for ikke å måtte innhente tillatelse fra Roma, noe de antakelig ikke ville ha fått. Men det er opp til biskopene om de vil virkeliggjøre



Situasjonen for Den katolske kirke i Tyskland er kritisk. Engasjerte katolikker forlater sin kirke i hopetall. I samfunnet taper den tillit som aldri før.

resultatene av *Den synodale vei* eller ikke. Og det er åpent spørsmål om og hvordan betraktningene fra Tyskland vil bli hørt innenfor Verdenskirken.

Med den synodale vei gir flertallet av katolikker i Tyskland sin kirke en siste sjanse. Men stadig flere katolikker vender den ryggen, også svært engasjerte kristne. Særlig kvinner, som utgjør et flertall i Den katolske kirke, og som opprettholder kirkelivet mange steder, forlater katolisismen og vil ikke lenger akseptere at Kirken bare anerkjenner to rollemodeller for kvinner: nonne og mor. Stadig flere er overbevist om at Kirken i det demokratiske 21. århundre ikke kan organiseres som et kongelig hoff fra middelalderen. Fra Roma kommer det signaler som oppfordrer kritiske katolikker til å være lydige og lojale mot kurien. Det øker spenningen mot sentrum i den universelle Kirken og overfor et mindretall av konservative katolikker.

Å sykle uten støttehjul

Pave Frans påpeker en stor brist ved de reformvennliges lengsel etter ny troverdighet og deres teologiske klarsyn: Det mangler en åndelig kjerne. I 1968 ble den nederlandske presten og jesuitten Huub Oosterhuis ute-stengt fra sin orden på grunn av sin revolusjonære teologiske overbevisning. Han forlot Kirken og dannet en menighet som ble kjent i hele Europa i årene som fulgte, for sin liturgiske fornyelse, sine gripende bønner, sanger og salmer, som Oosterhuis selv forfattet. Den katolske sangboken inneholder nå sanger og tekster av ham. Den tyske reformbevegelsen mangler en tilsvarende lederskikkelse. De jobber utfra tradisjonelle strukturer. De kritiserer mangelen på reformer og det tilsynelatende middelalderske hierarkiet. Men de kan ikke beskrive hvordan den katolisismen som de etterstreber, vil se ut: Skal noen si hva som er rett og galt? Skal Kirken bli styrt demokratisk, i likhet med den protestantiske?

Konservative kritikere, men også på sett og vis pave Frans, advarer mot en «protestantisering». Protestanter

har selvbestemmelse. I deres synoder er legfolk og geistlige likeverdige. De tror bare på det de selv er overbevist om. Det er ikke så lett å si hva som er protestantisk, for det kan endre seg raskt. Protestanter er kritiske overfor kirkene sine og føler seg mindre knyttet til den enn katolikker, for deres kirke har lært dem å tenke kritisk. Protestantismen er en intellektuell trosretning, katolisismen en sanselig. Den tyske nasjonalpoeten Johann Wolfgang von Goethe sa en gang: «Protestanter mangler sakramentene.» For religionen lever av å utføre de samme sakrale handlingene igjen og igjen, noe protestantismen ikke kunne tilby. Men den er mye mer progressiv, innvendte Goethe. Da naturvitenskapene gikk sin seiersgang i andre halvdel av 1800-tallet, ledet protestanter, blant dem mange prestesønner, an i den vitenskapelige bevegelsen. Den katolske kirke trakk seg tilbake i sin ghetto. Den kunne ikke lenger gjøre sine krav på folk og stater gjeldende. Hvor sterkt dette var, så man i Frankrike, som trengte en revolusjon og senere et strengt sekulært konsept for å riste av seg Kirkens krav. Da den lutherske kirke i Sverige skilte seg fra staten i år 2000, skjedde dette på en mer skånsom, ja nesten vemodig måte. For noen år siden uttalte visepresidenten for katolske legfolk i Tyskland: «Å være katolsk kristen er som å sykle med støttehjul.»

Jubileum eller markering?

Tyskland er også reformasjonens land. Her opplevde verdenskirken på begynnelsen av 1500-tallet sin til da største narsissistiske krenkelse, da den kantete og eksepsjonelle teologen Martin Luther sprengte fundamentene under middelalderkirken og satte sitt preg på det tyske språket og den tyske nasjonen med sin bibeloversettelse. Hans lære gikk sin seiersgang gjennom den intellektuelle gamle og nye verden. Protestantismen påvirket moderne statsformer, banet vei for opplysningstiden og gjorde verden fri og uavhengig, mens katolisismen ville holde på Kirkens dominans over verden. Frem til midten av

1900-tallet greide ikke Den katolske kirke å forholde seg til Luther. Først da fant hans sanger vei inn i den katolske salmeboken. Selv i 2017 var katolske biskoper irriterte på feiringene av 500-årsjubileet for reformasjonen, og ville bare delta hvis anledningen ikke ble kalt «feiring», men «markering», en tysk betegnelse for en sorgbegivenhet. Med mistro observerte de at den protestantiske kirke i årene før hadde profilert seg som «frihetens kirke». Den katolske biskopen av Regensburg, Gerhard Ludwig Müller, som har ord på seg for å være noe ubehersket, bebreidet den protestantiske kirken for å stemple katolisismen som «ufrihetens kirke». Müller ble prefekt for Troskonngregasjonen i Vatikanet under pave Benedikt. Pave Frans avsatte ham.

Lenge var Tyskland et protestantisk land. I Roma ble tysk katolisisme ansett som den mest protestantiske i verden og mistenkt for ikke å være lojal mot kurien. Den katolske medlemsmassen i Tyskland viste seg å være stabil. I år 2000 overgikk Den katolske kirke for første gang på flere århundrer den protestantiske med en svak medlemsvekst. Siden har tallet falt fra knappe 27 millioner til 22 millioner, mens den protestantiske kirken har skrumpet inn fra 26,6 millioner til 19,7 millioner. I de siste årene har begge kirkene mistet medlemmer i samme takt.

Rikest, men få

I andre land er krisen mindre alvorlig, særlig der hvor autoritære strukturer hindrer motstand å komme til overflaten. Eller der hvor Kirken ikke engang teller medlemmene sine. På verdensbasis utgjør de 1,3 milliarder katolikkenes knappe 18 prosent av jordens befolkning. Samtidig representerer de halvparten av kristenheten i verden. Katolisismen vokser med den globale befolkningsveksten. Men tyngdepunktene forskyves. For

hundre år siden bodde to tredjedeler av katolikkenes i Europa, en fjerdedel på det amerikanske kontinentet, én prosent i Afrika og fem prosent i Asia og Oseania. Men nå ligger ikke Europa lenger i teten. Med en andel på 48 prosent bor de fleste av katolikkenes på det amerikanske kontinentet. Europa ligger ennå på andreplass, med 22 prosent, men står i fare for å bli forbigått av Afrika (18 prosent) i nær fremtid. Katolikkenes i Asia og Oseania utgjør nå 12 prosent av den katolske befolkningen i verden. Katolisismen blir altså i stadig mindre grad europeisk – og den tyske andelen faller også: Mens tyske katolikker utgjorde 4,2 prosent av hele Den katolske kirke for 70 år siden, er tallet i dag bare 1,8 prosent.

Likevel er disse katolikkenes fortsatt de rikeste og mest velhavende i verden. De finansierer en betydelig del av den universelle kirken. Finansieringssystemet med kirkeskatt har gjort den uavhengig av utmeldelser, og

den har kunnet nyte godt av den økonomiske utviklingen. Det har gitt den en bærekraftig inntektskilde. For kirkeskatten er basert på inntektsskatten.



Mens tyske katolikker utgjorde 4,2 prosent av hele Den katolske kirke for 70 år siden, er tallet i dag bare 1,8 prosent.

Den økende økonomiske makten har kompensert for utmeldingene. Annethvert år arrangerer én av de to store kirkesamfunnene et legmannsmøte. For toppolitikere er det en selvfølge å være til stede, siden møtene er de største fora for dialog og samhandling i sivilsamfunnet. På de protestantiske kirkemøtene kommer det i underkant av 100 000 deltagere. Ved den katolske konferansen i mai i år hadde besøkstallet rast fra 90 000 til 20 000. Frafallet setter sine spor.

«De lavtstående»

Den katolske kirke i tysktalende land har stått overfor en eksistensiell krise tidligere. Den ble utløst av Det første vatikankonsil. Konsilet befattet seg med den katolske reaksjonen på den franske revolusjonen, den fremvoksende

demokratiske bevegelsen og naturvitenskapenes triumf. Pave Pius IX antok en strengt antiliberal kurs. Han ønsket å gi troen per definisjon forrang foran vitenskapen og dermed kontrollere tenkningen. To beslutninger skiller seg ut: Offentliggjøringen av *Syllabus errorum* i 1864, en sammenstilling av vranglære. Her fordømte Den katolske kirke demokratiet og nesten alle moderne frihetsideer, blant annet religionsfrihet og menneskerettigheter. Den andre beslutningen, nemlig dogmet om pavens ufeilbarlighet, forårsaket et skisma og dessuten en fremmedgjøring mellom Kirken og vitenskapene. Flertallet av tyske biskoper uttalte seg den gang mot ufeilbarlighetsdogmet. Da konsilet var slutt, hersket det rådløshet. Så bekreftet biskopene sin lydighet mot paven.

Avgjørelsen sementerte katolisismens rykte som en religion for uutdannede og lavere samfunnsklasser. I det protestantiske Preussen ble katolikker kalt «de lavtstående», «de underdanige».

Man mente at katolikker var enfoldige, hadde mange barn og var fattige. Protestanter utgjorde de ledende sjiktene innenfor næringsliv, administra-

sjon og militærvesen. Kritikerne av ufeilbarlighetsdogmet forlot katolisismen og dannet Den gammelkatolske kirke, som den nevnte generalvikaren i Speyer nå mye senere har trådt inn i. Denne holdt seg imidlertid innenfor Europas grenser. Da den begynte å ordinere kvinnelige prester, brøt en konservativ fløy ut og samlet seg i Scranton-unionen, som ved Den nordisk-katolske kirke også har en avlegger i Norge.

Politisk innflytelse

På samme tid som Det første vatikankonsil oppstod tanken om borgerlige friheter i den tyske staten. Innbyggerne kunne fritt møtes og danne forsamlinger. Plutselig fikk legkatolikker muligheten til å samles selvstendig

og grunnlegge foreninger. I 1848, da det første landsdekkende tyske parlamentet ble dannet, samlet de seg til den første landsomfattende *Katolikentag*, «Katolikkdagene». 50 år senere ble den katolske organisasjonen Caritas etablert. Den katolske kirke vant ny anseelse. I dag er Caritas, med sine rundt 700 000 heltidsansatte, den største arbeidsgiveren etter staten, tett fulgt av den evangeliske diakonien. Begge er de klart viktigste tjenesteleverandørene innen sosial sektor.

Katolisismens nye styrke hang sammen med en annen katolsk fornyelsesbevegelse. Som en følge av industrialiseringen fra 1700-tallet vokste det frem sosiale spenninger i Europa. I samarbeid med legfolk og geistlige utviklet Kirken den katolske sosiallæren med solidaritet og subsidiaritet som sitt fundament. Pave Leo XIII sammenfattet den i encyklikaen *Rerum Novarum* fra 1891. Subsidiaritet betydde: Staten garanterer sosiale

trygder, men i praktisk arbeid gir den fortrinn til sivile organisasjoner – og blant dem var de kirkelige allerede den gang de største. Slik overtok Kirken solidaritetstanken,

som egentlig stammer fra sosialismen. Den var ment å erstatte det gamle kirkelige prinsippet om veldedighet. I andre halvdel av 1800-tallet dannet det seg mange politiske partier i Tyskland. Katolikker grunnla Sentrumspartiet. Det ble det nest største partiet i det prøyssiske parlamentet og innførte konseptet om katolsk sosiallære i politikken. I 1919 tok Det tyske keiserriket slutt, og det første tyske demokratiet oppsto. Sentrumspolitkere sørget for at kirkenes samfunnsmessige og fremfor alt sosiale innflytelse holdt seg sterk.

Tiden etter første og andre verdenskrig ga kirkene ny anseelse. Ett århundre etter Det første vatikankonsil kom det Det annet vatikankonsil. Der sluttet Den katolske kirke fred med menneskerettigheten, og det er først i de senere årene at gammelkatolske prester har kunnet



Men hvordan utbrentheten kan overvinnes, og hvordan Kirken kan vinne ny tillit, nytt håp og ny tro, er det ingen som vet for øyeblikket.

være med og feire gudstjeneste i Kölnerdomen. Men hvordan utbrentheten kan overvinnes, og hvordan Kirken kan vinne ny tillit, nytt håp og ny tro, er det ingen som vet for øyeblikket.

Wolfgang Thielmann er journalist og evangelisk teolog. Han er tidligere redaktør i den kristne konservative avisen Rheinischer Merkur, hvor den katolske tyske bispekonferansen har vært medeier, samt i bilaget Christ & Welt i Die Zeit, og er forfatter av flere sakprosa-bøker om kirke og politikk.

Artikkelen er oversatt av Elisabeth Solberg.

A photograph of a person's back with a large tattoo. The tattoo is the Latin phrase "Deus solum me iudicare potest" in a blue, gothic-style font. The person has short, dark hair and is wearing a thin, dark chain necklace. The background is dark and out of focus.

Deus solum me iudicare potest

Kjell Arnold Nyhus

Ikke verst å være en synder

Om åndelighet blant straffedømte

Evangeliet om Jesus Kristus er i egentlig forstand for de utsatte og utslåtte. Det burde være åpenbart så fremt en legger de fire evangeliene til grunn. Jesu bordfelleskap med «tollere og syndere» er selve prototypen på en hendelse som viser hva evangelium *gjør* i verden. Det skaper fellesskap, forsoning og gjenreiser menneskets verdighet.

STE De som sitter i fengsel, er ikke veldig annerledes enn deg og meg – ikke i det hele tatt. Men de fleste har opplevd større livssmerte og en dypere misère enn vi som ikke er straffedømte – antakelig. Generaliseringer gjør ofte urett overfor det særegne og enestående ved den enkeltes livsskjebne og kan på den måten komme farlig nær en løgn.

Gjennom daglig kontakt med straffedømte gjennom tolv år har jeg gjort meg noen entydige erfaringer: De som sitter i fengsel, er gjennomgående mer «religiøse» enn de som i det store og hele har fulgt norsk lov. Oppslutningen om gudstjenestene i fengsel er langt større enn ute i sivilsamfunnet. Det er ikke mange ateister og humanetikere blant de innsatte. For å underbygge det, er det nok å ta en kikk på tatoveringene som pryder (?) én eller flere kroppsdeler hos et stort flertall av de innsatte: Korset går igjen i alle mulige varianter, og bibelske referanser florerer. En helt vanlig «saying» er at «Only God can judge me». Det er en interessant påstand av flere

grunner. Mange ville kanskje tro at forestillingen om en streng og dømmende Gud i det høye, er et gudsbilde mange fengslede har å stri med. Men det ser ikke ut til å stemme. Mange appellerer til Gud fordi han er *barmhjertig* og *forstår* i motsetning til domstolen og storsamfunnet ellers. Det finnes overraskende (?) mange som har et håp om at en rettferdig og god instans til slutt vil gi dem oppreisning. Men hva med erkjennelsen av eget ansvar og egen skyld? For noen er den erkjennelsen dyp og smertefull, for andre bortimot fraværende, akkurat som blant oss lovlydige, eller rettere sagt: vi som var heldige og ikke ble oppdaget (mange av oss har f.eks. kjørt så fort at vi kunne blitt straffedømt). Poenget her er bare å fortelle at de som appellerer til Guds rettferdige dom, ikke gjør det fordi de mener seg rene og skyldfrie, men fordi de håper det finnes en høyere rett som vil se *hele* dem. Det skal heller ikke underslås at mange straffedømte har en dyp mistillit til samfunnsinstitusjonene og mener å ha sett deres «hykleri» og dobbeltmoral.

Også de som har et miserabelt liv, kan være helgener gjennom sin lengsel og vilje. Svenskenes store helgen, Birgitta av Vadstena, fortalte at hun i en åpenbaring fikk et trøsteord av Gud da hun skjønte at hun aldri ville få se klosteret og kirka i Vadstena ferdigbygget: «Viljen din vil bli regnet som fullbyrdet gjerning.»

«Knut» var en lovende forfatter, skreiv manus for radioteateret og ga ut en diktsamling.¹ Han var en stigende stjerne. Han sa han hadde blitt en kristen. – Også *han*, da? ble det hvisket i krokene. – Kanskje det vil hjelpe ham, sa andre. Knut var heroinmisbruker og satt i fengsel. Men det så ikke ut til at troen hjalp ham særlig. Noen dager etter løslatelsen ble han funnet død av en overdose. En av dem som kjente ham best, fortalte meg seinere: «Knut fikk en gang en sarkastisk bemerkning om at troen på Jesus ikke så ut til å bety noen forandring for ham. – Jo, svarte Knut, endelig har jeg møtt en som ser meg med kjærlige øyne uten å dømme.»

En usynlig flamme var tent dypt i Knuts hjerte. Var ikke det en stor endring? Kanskje det er der all endring starter – og ender? Erfaringen av nåde. Gud elsket Knut på grunn av den elendigheten han var fanget i, ikke på tross av. Det er det som er guddommelig kjærlighet.

I stedet for å generalisere og teoretisere over åndelig liv i norske fengsler, vil jeg fortelle fire andre historier.

«Jeg gjør det for Gud!»

Ti minutter før vi startet våre søndagsgudstjenester i Hamar fengsel, pleide «Bendik» å dukke opp for å sjekke at alteret med blomster, duk og lysestaker var ryddet og rent. «Det er ingen som bryr seg om det», sa en av de andre innsatte. Han syntes Bendik var for nøye. «Jeg liker å vite at det er pent og ordentlig», svarte Bendik, og la til: «Jeg gjør det for Gud!»

Jobben fikk et løft fordi den hadde betydning og mening utover alminnelig renhold. Bendik gjorde den for Gud. Dette er hva jeg kaller åndelighet. Å leve et liv for Gud og i Gud.

For en lutheraner lyder det jo nesten suspekt at vi skal gjøre noe for Gud. Gud har gjort alt og du ingenting, er jo en slags luthersk sjablong. Det var ikke slik at Bendik ikke forsto seg på nåden og tilgivelsen. Han bør heller liknes med kvinnen med den kostbare salven. «Hennes mange synder er tilgitt, derfor har hun vist stor kjærlighet», sa Jesus om kvinnen med det lange håret. Hva hadde hun gjort? Hun hadde nettopp møtt opp i et selskap hun ikke var invitert til, for å smøre Jesus med den kostbare salven (Luk 7). Hun hadde kjærlighetsevnen i behold og et ønske om å gjøre noe godt for Jesus. Tilgivelse endrer et menneske innenfra. Teori om tilgivelse endrer ingenting, men opplevd tilgivelse endrer mye.

«Kanskje blir det litt lettere å være ham nå»

Vi var på pilegrimsvandring til Nidaros, åtte utvalgte fanger, to betjenter og jeg. Da vi startet vandringen ved Dovre kirke, sa jeg: «Nå skal alle finne seg en passe stor stein og bære den gjennom dager med slit og gleder. Når vi kommer fram, skal vi legge den på alteret i Nidarosdomen under en seremoni der. Steinen symboliserer alt som er tungt og vanskelig i livet ditt, synd og skam og lidelser. Hver dag skal vi ta opp steinen, holde i den og 'trykke' det vonde inn i den.»

Alle fant vi steinen vår og bar den i ti døgn. Da vi ankom Domen og stilte oss opp rundt Olavsalteret i Oktagonen, var ingen av oss uberørte. Vi tente lys og ba en bønn før jeg ba alle om finne fram steinen sin. «Herman» sto ved siden av meg. Han bøyde seg helt inntil meg og hvisket: «Jeg har to steiner, kan jeg legge på begge to?» «Ja, selvsagt, legg på begge.» Han løftet to steiner, store som knyttnever, ut av sekken og la dem varsomt på alteret.

Da vi kom ut i lav kveldssol med mange romsterende og uferdige tanker, kunne jeg ikke dy meg: «Hvorfor bar du med deg to steiner?» «Husker du 'Petter', han som ikke fikk være med på pilegrimsturen fordi han hadde krangla med betjenten? Det var skikkelig urettferdig. Da

vi skulle finne en stein, bestemte jeg meg for å finne to. Èn for Petter og én for meg. Kanskje blir det litt lettere å være ham nå.»

«Å bære hverandres byrder» er ifølge Paulus «å oppfylle Kristi lov». Det tenkte nok ikke Herman på, men det gjorde ikke handlingen mindre – snarere tvert om.

«Jeg er en pilegrim!»

Det finnes gylne øyeblikk under slike vandringer som jeg ikke glemmer – øyeblikk som åpenbarer noe åndelig og hellig, ja, en verdighet midt i alt det miserable og tarvelige som fengslshverdagen er full av.

Det var på den samme pilegrimsvandringen. Vi var på vei mot gården hvor vi skulle innlosjeres for natta. «Chris» lå et godt stykke foran oss andre. Da han kom fram, valgte han å bli sittende å vente på oss ved porten opp til tunet. Han hadde ikke lyst til å møte vertskapet aleine. Han visste hvilke spørsmål som kunne komme: – Hvem er du? Hvor kommer du fra? Hva driver du med til daglig? Det var lettere når slike ting ble handtert av lederen på vegne av hele gruppa. For hva skulle han selv svare? En kriminell? En fengselsfugl gjennom sytten år? Arbeidsløs og uten fast bopel?

Chris ble sittende på en benk å vente. Men han var oppdaget. Vertinna kom gående med et glass og en mugge med vann. Etter noen ordvekslinger om været og vandringen, kom det han fryktet: «Hvem er du?» Uten å tenke eller nøle ett sekund svarte han: «Jeg er en pilegrim!»

«Det bare skjøt opp fra magen», fortalte Chris seinere, «det bare kom. Og da jeg hadde sagt det, visste jeg at det var sant».

Hendelsen har også et viktig etterspill. Mange måneder seinere, tilbake i fengselet, fortalte Chris hvordan denne episoden hadde gjort noe med ham. Han var i ferd

med å bygge en ny identitet. Han var ikke lenger «en kriminell», men en stifinner: «Jeg har en vei å gå. Mye motbakke er det, men det er lys foran der».

Ansvar som adelsmerke

Alltid og alle steder står dette på spill: troen på vår felles menneskelighet. Hver dag blir vi satt på prøve: Tror vi på Godheten, på betydningen av det åndelige, på friheten og den langsomme veien mot endring og modning?

Menneskeverdets fundamenter undergraves hver dag. Denne undermineringen starter ofte med en totalitær påstand: «Mennesket er ingenting annet enn ...» Like nedverdiggende er det å bli redusert til produsent og konsument. Alt er til salgs. Det kommersielle blikket er over alt. Mennesket krympes til et instrument for et overordnet prosjekt. Til og med helsevesenet har nå be-

gynt å «produsere» og «levere varene». I fengslene snakkes det om «effektiv straffegjennomføring», administrasjonen eser ut, mens de som setter seg

ned på cella for å lytte, blir færre. Omtalen av de innsatte som «søppel» og «dophuer» er ikke uvanlig, selv ikke blant Kriminalomsorgens egne folk. Det gjør det ikke bedre at noen fanger selv snakker slik om sine medfanger. I fengslene, på kontorene, ved kjøkkenbenken og i kantine må noen stille de viktige spørsmålene, de som aldri bør stilne: Hva er godt? Hva er rett? Hva er mulig? Hva er hellig? Det dreier seg ikke om «spesielle interesser», men om vår humanitet, ja, om respekten for at vi er noe langt mer enn biologiske maskiner. Vi har en sjel og er åndelige skapninger.

At mennesket er moralsk ansvarlig, blir sjeldent betvilt av de innsatte. Det hører med til unntakene å høre fanger skyld på dysfunksjonell oppvekst, mangelfull skolegang eller «det kalde samfunnet». Tvert om, mange undervurderer den negative innflytelsen miljø og



De som sitter i fengsel, er gjennomgående mer «religiøse» enn de som i det store og hele har fulgt norsk lov.

barndom har hatt på deres egen livsskjebne. Jeg tror mange helt intuitivt kjenner det som en nedvurdering, nesten en krenkelse, når forståegpåere raskt forteller dem at de er ofre som «ikke kan noe for at de har havnet på skråplanet».

I Halden fengsel drives det et stort retreatarbeid som i stor grad bygger på Ignatius Loyolas veiledningsbok *Åndelige øvelser* (lat.: *Exercitia Spiritualia*) fra 1524. Spørsmål knyttet til skyld, ansvar og tilgivelse utgjør en vesentlig del av det «arbeidet» hver enkelt må gjennom. Både vi som har vært, og de som nå er, ledere for dette arbeidet, har en oppfatning av denne tematikken som kan formuleres slik:

Vi behandler det onde som en realitet som hver enkelt må se i øynene, uten unnskyldninger og uten den slags psykologisering som fratar oss ansvar og myndighet. Vi sporer ikke ondskapen tilbake til årsaker kun i miljø og arv, altså til årsaker utenfor oss selv, vi som faktisk har utført gjerningen. Vi betrakter evnen til å kjenne skyld og påta oss ansvar som vårt adelsmerke. Denne evnen skiller oss fundamentalt fra rovdyr, skjønt vi kan overgå dem i råskap. Vi mener det lar seg gjøre å kombinere en slik oppfatning med dyp medfølelse for den misere av vold og menneskelig armod mange har opplevd fra de var barn. Synd og ondskap er ikke bare noe som gjelder deg og meg, det er også noe kollektivt, noe som finnes i alle menneskelige fellesskap. Livene våre er flettet sammen med uendelig mange tråder, slik at ett rykk i én tråd forplanter seg til et ukjent antall mennesker langt borte. Det intrikate nettet gjør oss alle til både ofre, gjerningsmenn og betraktere. Alle ting til sammen. Som ofre har vi lov til å forvente medfølelse. Som gjerningsmenn står vi som skyldige. Som betraktere må vi våkne opp og innse at vi befinner oss i nettet med de andre.



At mennesket er moralsk ansvarlig, blir sjeldent betvilt av de innsatte.

«Kan jeg få betale deg?»

Jeg satt i bilen da det ringte. Han lurte på om jeg var fengselsprest Nyhus. Jo, det var jeg. Han hadde fått navn og nummer av en felles bekjent og tidligere straffedømt. «Du skjønner, jeg må snakke med en prest, men visste ikke åssen jeg skulle få tak i noen. Jeg har møtt opp utafor kirka på søndag formiddag flere ganger, men motet svikta.» Vi ble enige om å møtes en dag i neste uke.

Vi satt på en kafé, og brokker av en helt usedvanlig livshistorie kom fram i dagen. Et mishandlet barn, flukt, dop, torpedovirksomhet, svindel og fengsel – og atter fengsel. Et langt liv på undersida av samfunnet.

«Jeg har gjort mye gæli, stort sett bare dritt og jævelskap hele veien. Men jeg liker å hjelpe folk. For noen dager sia sto jeg i kø på Burger'n. Ei eldre dame foran meg rota i veska si og fant ikke penga hun skulle betale med. Hun ble rød i toppen. Jeg tok fram kortet mitt og sa

høflig at jeg gjerne kunne betale for henne. Hun ble helt forfjamsa og takka ja. Resten av dagen følte jeg meg så glad.»

Vi møttes et par uker etter dette. Omsider spurte jeg nysgjerrig, men forsiktig: «Hvorfor vil du egentlig snakke med en prest?» Han tok sats: «Jeg må ha tilgivelse. Jeg er alvorlig sjuk og kan ikke dø slik. Trur du det finnes tilgivelse for meg?»

Det ble flere samtaler. Han hadde nettopp solgt en dyr bil og en leilighet.

«Jeg har ingen arvinger, hvem skal ha alle penga mine? Staten skal ikke få kloa i dem.» «Du kan jo gi dem bort mens du lever?» «Jeg har begynt, har gitt mye til to innvandrere. Jeg gir bort alt om Gud tilgir meg.» «Guds tilgivelse trenger du ikke betale for.»

Det gikk ennå noen uker. Vi lånte nøkler og kom inn i kirka. Han knelte ved alterringen, og vi leste bønnene og ord fra Skriften. Jeg la hånda på hodet hans: «Etter vår Herre Jesu Kristi ord og befaling tilsier jeg deg alle dine

synders nådige forlatelse, i Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn».

«Kan jeg få betale deg?» spurte han etterpå, lett, men alvorlig. «Nei, det kan du ikke. Men du kan gi en gave til en av organisasjonene som jeg har nevnt for deg.»

Neste gang jeg besøkte ham, fortalte han – ikke uten en viss stolthet – at han hadde gitt bort en stor sum og skrevet testamente hvor han tilgodeså organisasjoner som «bryr seg om tullinger som meg».



Ifølge Jesus er det egentlig ikke så verst å være en syndere. Det var nemlig til dem han kom, og det var dem han kalte til et bedre og herlig liv. «Jeg er ikke kommet for å kalle rettferdige, men syndere».

I Linköping Domkirke henger det portretter av de avgåtte biskopene i tur og orden. Det siste portrettet som er hengt opp, er av Martin Lönnebo. Han har selv bestemt teksten som står under maleriet:

Mennesket bør være en horisont der man ikke ser hvor jorden slutter og himmelen begynner.

Kjell Arnold Nyhus er teolog og forfatter og har jobbet som fengselsprest i Hamar og Ilseng fengsler.

Note

- 1 Knut og alle de andre personene jeg nevner, har fiktive navn. Fortellingen er anonymisert og bearbeidet slik at deres virkelige identitet ikke kan etterspores.

“

”

Litteratur

Morten Carlsen

Spørsmål fra en underholdende filosof



Peter Sloterdijk

Nach Gott

Suhrkamp Verlag 2017

STE Flere tyske filosofer har vært medievirksomme formidlere av sitt fag. På 1960-tallet så Karl Jaspers dette som en verdig oppgave, i våre dager er Richard David Precht stadig å se på fjernsynsskjermen. Men mer enn noen av disse har Peter Sloterdijk (f. 1947) vært i rampelyset. I en årrekke ledet han et diskusjonsforum på tysk fjernsyn, og tallrike er hans, til dels filmede, foredrag og intervjuer. Hans forbløffende mange utgivelser berører, ved siden av filosofiske kjerneområder, blant annet samfunnsspørsmål og politikk, estetiske fag – han var i en årrekke rektor for Staatliche Hochschule für Gestaltung i Karlsruhe – og psykoterapeutiske spørsmålsstillinger. Hans evne til å finne nye vinklinger er forfriskende: Sloterdijk er noe så sjeldent som en underholdende filosof – om enn ikke bare. Han er også en gjenbrukets mester, og man kan få inntrykk av at han knapt åpner munnen uten at hans utsagn offentliggjøres i bokform. Slik er også mye av *Nach Gott* («Etter Gud», finnes

på engelsk med tittelen *After God*) blitt til på bakgrunn av foredrag, mens en del kapitler er sakset fra andre bøker.

Gjennom hele sitt forfatterskap har Sloterdijk interessert seg for menneskets religiøse behov og religion som fenomen. Kapitlene i denne boken stammer fra 1993 til utgivelsesåret 2017, kun innledningskapitlet er nyskrevet. På tross av dette finnes sammenheng og en tilfredsstillende grad av enhet. Om enn kristendommen ikke råder grunnen alene, er den likevel hovedtema i flere av sine former, fra gnostisisme via middelaldersk mystikk til amerikanske forestillinger om Gud som sponsor og forsikringsselskap. Leseren må være forberedt på å bli provosert, sakligheten kjemper alltid med gleden over å kunne overraske med nye uttrykk og bilder hos Sloterdijk. Et eksempel er kapitteloverskriften «Der Bastard Gottes: Die Jesus-Zäsur» («Guds bastard: Vendepunktet Jesus»). Har man mage til å fortsette lesningen, møter man faktisk en rekke fascinerende iakttagelser om

komplekse familieforhold og deres betydning den gang og senere.

Sloterdijk er enormt belest, noe som gjør det vanskelig å bare avvise tesene han legger frem og sammenhengene han åpner for. Han siterer kirkefedre få har hørt om, men Augustin mest. Gnostiske tradisjoner, nyere tiders sosiologi og et rikt tilfang fra litteraturhistorien står til hans rådighet, og man må tåle at ikke alle franske og latinske sitater oversettes. Sloterdijk vil nok underholde, men ikke uten å stille krav til leseren. Hans eget gudsforhold fremstår som distansert, uten at han er totalateist. Når han i en parentes gjengir Johann Gottlieb Fichtes gudsforestilling, kan man undre seg på om dette også er hans eget:

Det ukjente jeg som skuer gjennom meg, kalles Gud. Gud er viljen til innhold, viljen til det ikke-sterile, viljen til ikke-å nøye-seg med-tom-selvishet, rett og slett viljen til verden.

«Summen av usannsynligheter som kalles kristendom» inneholder for Sloterdijk adskillig som bør reddes over i vår moderne verden. Som i andre sammenhenger betoner han at mennesket går på to ben og dermed er blitt evolusjonært forpliktet til å strebe oppover. Begrepet «vertikalspenning» går igjen i hans verk som betegnelse på dette. Der den tradisjonelt troende befinner seg i et magnetisk felt hvor den hierarkiske motpol er overveldende, befinner den trosfremmede seg ofte i et tomrom med flat horisont. Behovet for forbilder og noe å strekke seg etter betones i *Nach Gott*. Det postmoderne mennesket må ikke nøye seg med å idolisere pop- eller curlings-tjerner, realityglade politikere eller andre døgnfluer. Vertikalt sterkere overleveringer og strukturer kan gi den enkelte et løft og samtidig noe å løfte. I religiøse tradisjoner finner Sloterdijk innhold som fortjener å oversettes for en gudsfattig tid, iblant geberder han seg nærmest som en dyptgravende religiøs arkeolog: «Aspekter

av fenomenet transcendens ... egner seg til oversettelse til dennesidige kategorier.»

I oversettelsens tegn står det når ritualer og liturgi erstattes med nyere (opprinnelig ofte antikke) asketiske disipliner. Det religiøse ritual sammenlignes med den sekulære øvingen som livsfremmende gjerning. Likeledes ser Sloterdijk det som nødvendig i dag å fremheve vår natalitet – vår «fødelighet» (*Gebürtlichkeit*) – på bekostning av dødeligheten, som har fått råde grunnen nokså alene i kristendom og filosofi, så hos Martin Heidegger, en av Sloterdijks inspiratorer. Vi er vesener som skaper oss selv, som stadig har muligheten til å se oss selv, vår tilværelse og verden i et nytt lys, nærmest som gjenfødt. Slik blir en mer livsglad og optimistisk, endog humørfylt, tenkning mulig enn i det meste av de forgangne 2000 år. Nietzsche er Sloterdijks gudfar i denne forstand. Det er vel ingen overraskelse at den akademiske filosofien med sitt nedarvede alvor har vansker med å tolerere Sloterdijk. Han vil imidlertid også redde Forpliktelsen over i vår tid, som han definerer slik:

«Det postmoderne» er en indeks for bevissthetens forfatning når den har innrettet seg offensivt inn mot kulturers koeksistens i en rekkefølge uten hierarkiske implikasjoner og et mangfold uten misjonsoppdrag.

På tross av Nietzsches velsignelse av en verdienes omveltning, er det ikke «fritt fram» hos Peter Sloterdijk.

I sin søken etter faste holdepunkter for det moderne – eller postmoderne – menneske hevder Sloterdijk at vi primært er dialogiske skapninger. Eksistensialismens fremheving av vår grunnleggende ensomhet avløses av at vi er født i andres bilde – og andre i vårt. I denne nytenkningen av vår eksistens fremhever Sloterdijk at det er nødvendig «å frigjøre seg fra de siste århundres antikristelige affekt». Om han så omdefinerer kristelige innhold radikalt, betyr ikke dette noen krampaktig

fiendtlighet, snarere et ønske om nyplanting av verdifulle vekster i en annen og forhåpentligvis fruktbar jord.

Blant de lengre kapitlene i *Nach Gott* vies ett Martin Luther og hans innflytelse på vestlig tenkning. «Luther prekte så å si en kristelig salafisme», men fikk likevel stor innflytelse på utviklingen av rasjonell tenkning frem mot opplysningstiden. Slik er han både konservativ og progressiv på en gang, i Sloterdijks øyne. Han var «teologisk sett lite original», «filosofisk regressiv», men hans ettermæle er på ufortjent vis blitt reddet av tysk klassiske litteratur gjennom Gotthold Ephraim Lessing, Johan Gottfried Herder og Johann Wolfgang Goethe, de idealistiske filosofene Fichte, Friedrich Wilhelm Schelling og Georg Wilhelm Hegel – og kanskje av Johan Sebastian Bach mer enn noen. Luthersk teologi ble i romantikkens tid mildnet i kjærlighetens tegn av Friedrich Schleiermacher og senere Albert Schweitzer. Dermed har en umistelig åndelig arv

vokst frem i Luthers karige jord. Han «hadde mer hell enn forstand»!

I et kapitel kalt «Menneskeforbedring» tar Sloterdijk opp forskjellige svar på de tidligere nevnte vertikalspenningers problematikk. Igjen danner kristne forestillinger bakgrunn. Med en viss beklagelse savner han forestillingen om innvidde eller hellige mennesker i vår tid.

Bare i en heller marginal preging av intellektuell katolisisme har det ennå aktualitet å vente på den helliges komme. Moderniteten har som følge av sin egen logikk gjort rett i å emeritere helgenene.

Thomas a Kempis' *Imitatio Christi* («Kristi etterfølgelse») fra 1400-tallet får oppmerksomhet som en utbredt «håndbok» i helliggjørelse med naturlige midler. Forskjellige former for øving og meditasjon kan ses som

overtagere av middelalderens mystiske praksiser. For sin egen del ser Sloterdijk det som mer tragisk at forskjellen mellom den vise og den uvitende hop også er blitt visket ut. En heller trist motsetning til tidligere forestillinger om eliter danner moderne snarveier til perfektjon gjennom medikasjon, kosmetisk kirurgi og eugenikk med siktemålet å forbedre vårt genom. «Antropoteknikk» er samlebegrepet for denne slags bestrebelser. Evig ungdom er nå et viktigere mål enn å bli voksen.

Fra menneskeforbedring er ikke veien lang til en ny «teopoetikk» eller gudstilvirking. Den amerikanske tenkeren William James fastslo for drøyt hundre år siden det moderne menneskets rett til å forme sitt verdensbilde som det vil, og Peter Sloterdijk spør ut fra dette om vi ikke allerede befinner oss i en postsekulær tid. Religiøse forestillinger globaliseres og handles med og fås så smått på billigsalg etter amerikansk mønster.



Den som virkelig spør, finner i det lange løp ikke et godt svar i nihilisme. Man finner nok heller ikke svaret hos Sloterdijk, men han bidrar til å stille spørsmålene på nytt.

Folk ... har rett, ja i en viss forstand tilmed plikt, til å bygge bro mellom det usikre og samvittigheten gjennom et

sprang ut i den sannsynligste antagelse ... og bygge sitt liv på den.

De alltid tilstedeværende medier gjør vår tid «hysterisk», og den er dermed uten fast grunn under føttene. Den «sannsynligste antagelse» kan finnes i en esoterisk bokhandel, på et politisk vekkelsesmøte eller på et bedehus; og profeten kan hete Osho, Donald Trump (sjelden Karl Marx i våre dager) eller Russell Nelson, som av noen faktisk tituleres som profet. I en del tilfeller kan et beroligende medikament gjøre samme nytten. Sloterdijk utelukker, som nevnt, likevel ikke at det finnes genuine kilder til transcendent opplevelse og ettertanke. Og mangt er kommet til som vitner om dette de siste 2000 år. Den som virkelig spør, finner i det lange løp ikke et godt svar

i nihilisme. Man finner nok heller ikke svaret hos Sloterdijk, men han bidrar til å stille spørsmålene på nytt.

Tre år etter *Nach Gott* utga Peter Sloterdijk, med utgangspunkt i mer eller mindre hellige tekster, *Den Himmel zum Sprechen bringen* («Å få himmelen til å tale»).

Morten Carlsen er professor i bratsj ved Norges Musikkhøgskole. Som utøver har han bl.a. innehatt ledende stillinger i Oslo-Filharmonien. I 2017 utga han boken *Å tolke musikk* sammen med Henrik Holm på Universitetsforlaget.

Eit litterært vitnesbyrd



Tom Egil Hverven

Å lese etter troen

Forsøk om norsk litteratur på 2000-tallet

Gyldendal 2022

SE **GIL** *Å lese etter troen* er den tvitydige tittelen til Tom Egil Hvervens nye bok. Underoverskrifta er «forsøk om norsk litteratur på 2000-talet». Hverven les forfatterar som Paal-Helge Haugen, Ingrid Storholmen, Olaug Nilssen, Laura Djupvik, Jon Fosse, Karl Ove Knausgård, Svein Ellingsen og Dag Solstad. Han les etter spor av kristen tru, og han les etter at trua er avvikla som eit felles kulturelt prosjekt.

Samstundes er boka mykje meir enn ei analyse av tru i norsk litteratur. *Å lese etter troen* framstår som eit litterært vitnesbyrd. Vitnesbyrdet er ein sjanger Hverven kjenner godt frå si tid blant kristenfolket, der «den lavkirkelige tradisjonen og litteraturen møtes i noe kroppslig, eksistensielt», som han skriv.

Alt frå fyrste side vert vi klar over at det er den kroppslige erfaringa som står i sentrum. Hverven er ord og kjøtt og er så ærleg og oppriktig at det vert sårt og attkjenneleg. Kor viktig litteratur er for han, vert openberra i erindringsbiletet då han som ung lesar vart så

irritert over den enkle psykologien i Aksel Sandemoses roman *Varulven*, at han reiv boka, ei pocketbok, i småbitar og gjekk 200 meter opp bakken til sopspannet for å kaste ho. Deretter måtte han både hogge og sage ved for å få ut resten av frustrasjonen.

Hverven er ein lesar. Han les ikkje berre litteratur, men også landskap – «Jeg leser hver bukt og hver vik». Stilla i barndomens landskap siv inn i sinnet og pregar sjela og mottakeligheita. Det er freistande å tenkje at det å lese definerer det å vere menneske, for Hverven. Det betyr ikkje at det må vere slik for alle, men for somme er lesing der sjela vert forma. Det krev ein varleik og ein seriøsitet i livet å opne seg slik.

Bibellesing

Kva er Hvervens prosjekt, og kva kjem ut av det? Hverven les frå ein ståstad der hans eiga tru ikkje lenger er det ho var. Ein gong studerte han teologi og freista å tapetsere

veggene på hybelen sin med bibelsider. Han ville, nær sagt, ta bustad i Guds ord. Sidan gjeikk han over til litteraturstudium og mista trua på den pietistiske personlege kristendomsforma.

Til overgangen høyrer at han kylte bibelen i veggen slik at permen losna. Prosjektet hans handlar likevel om Bibelen. Hverven freistar å redde bibelteksten – og trua – frå den fastlåste tolkinga kyrkja har. Han vil at Bibelen skal lesast med friske auge, som ein open tekst full av paradoks. Det er her litteraturen vert redninga.

Vitnesbyrdsjangeren startar gjerne som nedbryting av falsk tryggleik for deretter å bygge noko nytt på fast grunn. Slik er også Hvervens tekst bygd opp. Han les litteratur der den tradisjonelle trua er broten ned, som hos Haugen og Fosse. Dinest er det den reine Paulus, der radikalitet og paradoks står att, som vert den nakne klippegrunnen, før noko nytt kan artikulera gjennom Knausgårds bibelbruk og Ellingsens salmar og gjennom paradoks som hos Solstad.

Hverven sitt prosjekt medverkar til ei viktig litterær samtale vi kjenner frå til dømes Knausgård og Solstad. Tidvis er eg begeistra, og tidvis er det vanskeleg å følgje tankane i boka. Ho krev mykje av lesarane. Det er mange ansatsar som ikkje vert følgde opp, og konklusjonen, til dømes, bringar inn heilt nye tekstar som ikkje har vore kommenterte tidlegare i boka. Men dersom ein les boka som «forsøk» og ei samtale, kan det vere verdt å bere over med nye assosiasjonar og manglande stringens.

Moderne livsrøynsle

Det er mykje ein kan fundere vidare på. Her vel eg meg eitt tema, nemleg å lese «etter trua» hos Jon Fosse.

Fosse skildrar ei moderne livsrøynsle. Som Hverven braut han med den tradisjonelle vekkingstrua. Men i motsetnad til Hverven fann han vegen tilbake til

gudsforholdet, i Den katolske kyrkja. For Hverven, som kallar seg sjølv «post-lutheraner», er det «noe dypt fremmed ved Asle [hovudpersonen i *Septologien*], en norsk kunstner som griper til latin idet han frivillig legger seg under katolisismens åk».

Hverven skjønar heller ikkje dette med nærværet av dei døde, som er heilt sentralt i Fosses litteratur. Og det er særleg her, i forholdet til døden og dei døde, Hvervens tekst vert eit vitnesbyrd om ei tru marinert i ein protestantisk kultur. Eg trur det kan lukke for ei djupare forståing av Fosse, men det gjev samstundes vidare perspektiv på kva det vil seie «å lese etter troen» hos Hverven.

Lat meg forklare. Døden og dei døde var ikkje eit sentralt læretema under reformasjonen. Likevel vart eit nytt forhold til døden og dei døde eit kjenneteikn ved den protestantiske kulturen som voks fram etterpå, og som har prega oss til i dag. Her vart eit klart brot mellom

dei levande og dei døde sær viktig. Forenkla forklart var brotet ein konsekvens av den nye lutherske forståinga av nettopp

tru. No vart trua forstått som «trusvisse», og då kunne ein avskaffe skjærseld og forbøn for dei døde, helgenforbøn og samstundes også heile den økonomiske strukturen bak Den katolske kyrkja med avlat og messestipend. Ingenting av dette var naudsynt lenger. Følgjene var omfattande i kulturen.

Brotet med dei døde handla også om endring av sjølv tankestrukturen, til dømes korleis vi opplever felleskap og tid – tema som er viktige både for Fosse og for Hverven. Der den katolske kulturen var sentrert rundt nærværet av dei døde, vart den protestantiske kulturen basert på fråværet av dei døde, eit fråvær Hverven også insisterer på. Slik vart grunnleggjande oppfatningar i vår moderne kultur fastlagde: at døden er endeleg og fortida fråverande.



Hverven les frå ein ståstad der hans eiga tru ikkje lenger er det ho var.

Historikaren Craig Koslofsky seier det slik:

Det er ikkje tida som går, som skaper fortida, men særskilde haldningar til døden og dei døde som etablerer fortida i den moderne forståinga av minne.

Undring

Hos Hverven kjem denne moderne forståinga fram i undringa over dei døde sin plass i litteraturen til Fosse. I same moment undrar han seg også over at folk i Noreg no har byrja å vende seg til dei døde i minneord.

Hvis man mener at døde mennesker har forlatt denne verden, er «gått ut av tida», som man sier, er det vel fåfengt å henvende seg til dem?

Denne skepsisen bestemmer til sist konklusjonen på heile prosjektet til Hverven, der dei siste to sidene i boka handlar om gravferdsritualet i Den norske kyrkja: «Av jord er du komen, og til jord skal du bli.» Her vert poenget at sjølv om postlutherske Hverven trur at livet er endeleg og døden er slutten, kan litteraturen – på paradoksalt vis – opne der døden lukkar. Her syner han til tredje ledd i gravferdsritualet: «og av jord skal du igjen oppstå», som litteratur.

Eit grunnprinsipp

Men nettopp det at døden betyr absolutt fråvær, og at døden lukkar, er ein grunnpremiss frå den protestantiske kulturen. Ikkje tilfeldig viser Hverven til Inge Lønning, som var protestantismen voktar på dette området, og som kritiserte aukande bruk av fortruleg tiltaleform til den døde. Medan Hverven er samd med Lønning, kjem han samstundes med ei erkjenning mot slutten:

Endringer i minnetalenes retoriske form avspeiler forskyvninger i samfunnets og kulturens forhold til døden, endringer som antakelig ennå ikke er godt nok analysert.

Her har Hverven heilt rett. Eg trur det handlar om at den protestantiske epoken – som ein spesifikk kultur – er komen til ei avvikling. Fosses litteratur peikar vidare. Han er basert på ei anna forståing av tilværet, av fråvær og nærvær, av ei anna haldning til dei døde og difor også ei anna haldning til kva tid er for noko – og det er heilt sentralt i hans verk.

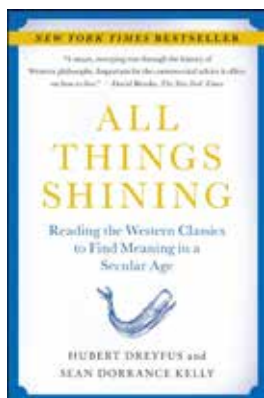
Å lese etter troen får dermed endå eit aspekt. Kanskje handlar det fyrst og fremst om å lese etter den protestantiske trua. For også fenomenet tru vart bestemt av den protestantiske røyndomen. Reformasjonens prosjekt var å byte ut «kjærleik» (forstått som «gjerningar») med «tru» som det sentrale i gudsforholdet. Men med tida vart trua abstrakt. I den lutherske ortodoksien vart ho eit læreinnhald og i pietismen eit personleg vitnesbyrd. Det er denne historisk bestemte førestillinga om tru som forvittrar med avviklinga av den protestantiske kulturen. Kva som kjem etter, vert interessant å sjå, og nett litteraturen er ein god stad å leite.

Eivor Andersen Oftestad er professor i kristendomshistorie ved Høgskolen i Innlandet, forfatter og skribent i blant annet Dag og Tid og Klassekampen.

Denne teksten ble først publisert i Dag og Tid 22. mai 2022.

Andreas Dingstad

Folkeopplysende refortryllelse



Hubert Dreyfus og Sean Dorrance Kelly

All Things Shining

Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age

Free Press 2011

SE Hvordan leve meningsfulle liv i distraksjonens tidsalder? Vi omgis av skrik etter oppmerksomhet fra alle kanter, skjønt kanskje aller mest fra den gløden-de skjermen i lomma som lokker med sin søte sirenesang av endorfinrus og umiddelbar tilfredsstillelse.

I det tilsynelatende fragmenterte kaoset av verden i dag, der mangelen på felles historier og tilknytningspunkter kanskje er den mest prekære, trenger i hvert fall denne leseren litt «hjelp» utenfra for den mentale og åndelige helse — kunst, musikk, arkitektur, poesi, et sett av uttrykk som gir en overbyggende følelse av mening og tilhørighet. Her hjemme kan denne hjelpen ofte virke fraværende i det offentlige rom, vi får ikke nødvendigvis noe åndelig eller intellektuell «drahjelp» av den dominerende kulturen og står i fare for selv å bli et speilbilde av den.

Kan derimot klassikere fra den vestlige litterære kanon hjelpe mennesker i det enogtyvende århundre å finne mening og gjenoppdage evnen til undring,

takknemlighet og til å betrakte verden som et sted «fylt av hellige og lysende ting»? Ja, hevder forfatterne av *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, Hubert Dreyfus og Sean Dorrance Kelly, professorer i filosofi fra henholdsvis Berkeley og Harvard.

Eller som de skriver: «Vestens skjulte historie blir en guide til å gjenoppdage praksiser som åpenbarer verdens hellige fortrylling.» Det er store ord. Vi er altså kalt til å åpne oss for verdens «skinnende ting» og kultivere oss som mennesker, ikke bare på et teoretisk plan:

... kallet er der, og de som er åpne for kulturen og dens rike arv, vil høre det. Men vårt fokus på oss selv som isolerte, autonome individer har medført at gudene har blitt bannlyst – lagt lokk på og dermed blokkert vår sensibilitet for det som er hellig i verden. Gudene kaller på oss, men vi har sluttet å lytte.

På under 300 sider blir vi tatt med på en reise gjennom vestlig kulturhistorie: fra Homer og Aeschylus til Jesus, Paulus, Augustin, Aquinas, Dante og Luther, videre til Descartes, Kant, Nietzsche, Melville — samt et lengre kapittel om den amerikanske samtidsforfatteren David Foster Wallace, som tok sitt eget liv i 2008.

Homers fortryllede verden

Hvordan ble så disse klassikerne lest og tolket i sin samtid, skrevet med et helt annet verdensbilde i bunn, og hva kan de si oss i dag? Dreyfus og Kelly tar utgangspunkt i Homers intense og frodige greske verden, med eksempler fra Odysseen og Iliaden, «fylt av hellige og lysende ting» og fenomener. I motsetning til vår tids individuelle introspeksjon og private erfaring av sinnets ulike tilstander og stemninger, var grekerne på Homers tid i langt større grad preget av slike sinnsstemninger som noe kollektivt, ledet av gudenes ofte motsetningsfylte impulser og mål. Forfatterne hevder:

For Homer er stemninger viktige fordi de betyr en felles situasjon, de manifesterer det som veier tyngst i øyeblikket og derfor leder mennesket til å utføre heroiske og lidenskapelige dyder.

Homers mennesker preges av *Physis*, både som et verb og guddommen bak alle tings opphav, og fanges av «bølger» av begeistring som omfavner mennesket i korte eller lengre stunder, for deretter å forsvinne.

Det er store linjer som trekkes på under 300 sider, og kristendommen og dens antropologiske følger kan her ikke overdrives. Ifølge forfatterne er Jesus, i selskap med Descartes' rasjonalisme (!), en av de få skikkelser i verdenshistorien som fortjener betegnelsen «rekonfigurerer», en som skaper en helt ny verden og et helt nytt tankesett med sin *Agape*, den uselviske kjærlighet. Fra bokstavelig jødisk loviskhet til lovens *intensjon*, fra ytre

lover og regler til menneskets *indre renselse* av tanker og begjær.

Skal vi tro Dreyfus og Kelly, går det en rød tråd fra dette dramatisk skiftet fra ytre handlinger til indre erfaringer, via kristne teologers bruk av gresk filosofi for å konseptualisere den kristne åpenbaring — fra Augustin, Aquinas, Luther til Descartes og Kant, og til slutt nihilismens inntog gjennom Nietzsche og «Gud er død». Holdbarheten i denne teorien skal ikke denne leseren vurdere, men de ulike kapitlene om vestlige klassikere gir både en god introduksjon til og analyse av verkene per se. I et langt og fascinerende kapittel om Melvilles «Moby Dick» og dets mange bibelske referanser leser forfatterne inn en ny tidsånd – fra den voldsomme kaptein Ahabs kamp for transcendens og sannhet om hvithvalens mysterium, den gamle vestlige tidsånd, til vår følgesvenn Ishmael, åpen som han er for alle erfaringer og sinnsstemninger uten nødvendigvis å kreve et helhetlig mål eller mening bak det hele, der han utbryter:

Jeg har innsett at mennesket i alle ting til syvende og sist må senke, eller i det minste, endre sitt selvbedrag om oppnåelig lykke.

Borte er altså middelalderens allvitende Gud som kilde til sikker kunnskap om alt som er, og som skal bli. Ishmael finner i stedet mening i enkle, konkrete ting som «kone, hjertet, sengen, bordet, en sadel, peisen og naturen».

Boken rommer mange og ulike tidsperioder og menneskesyn, endog svært motsetningsfylte. Men historiene som fortelles, kan også i dag tilføre våre liv ulike fortolkningsnøkler og perspektiv på hva som gjør et liv verdt å leve. De to filosofiprofessorene oppsummerer:

Vi kan igjen påkalle de gamle guder, de store verkene som i tidligere tider ble dyrket og hvis hellige verdi kan gjenoppleves. Dette krever mer enn en enkel kanonisering av verkene for pensumlistene. Det forutsetter at vi utvikler

evnen til å respondere på den mangfoldighet av opplevelser av det hellige som fremdeles dveler i utkanten av vår desillusjonerte verden.

Så får vi heller se mellom fingrene på at de amerikanske baseball-analogiene i avslutningskapittelet ikke tref-fer helt, gudene skal vite at jeg er allergisk mot slike. *All Things Shining* er imidlertid en inspirerende og over-raskende lettlest bok i folkeopplysningens ånd, en hjelp til å «refortrylle» vår erfaring av verden via den klassiske kanon. Sett mobilen på lydløs, og les.

Andreas Dingstad er bibliotekar og skribent.

Forsinkinga

Av Paul Murray OP

No, når draugar
frå fortida driv med kvart vinddrag
lik rykte eller skrømt frå krig,
kor lenge må vi venta
på di kome, Herre? Vi veit så lite,
og er skadde av det vi veit, vi gjettar
så mykje, så mykje,
våre liv, lik lufta sjølv kring oss,
er vovne med trådar av ei soge
som berre tida kan løysa opp.

Men du, Herre,
har du ikkje signert lufta
med ditt namn, har du ikkje skore det
inn i hjarto våre med ein komets
gudeliknande stråleglans og signatur?
Kvifor held du deg då framleis
fjern frå oss, eller kvifor kjem du
så nær, men likevel så uforklarleg, ei usett
utstråling, ei ynskt gåve, eit andlet, eit namn,
fingrane våre som leitar i myrkret?

No, jamvel i vår naud,
når vi freistar be til deg, eller freistar
fø våre sinn med nærværet ditt,
er tankane våre som ord
i ein draum, bønene våre lik smular
som fell frå svevnhanda.
Å kom, Herre, vent ikkje.
Veven og stoffet i våre liv
er slitne: vi treng reparasjon.
Vår rettferdsgjering er tynnspliten.





Illustrasjoner av Katrin Westman. Gjengitt med tillatelse.

Jordens ansikte



Den svenske forfatteren Lars Andersson utgav i januar diktsamlingen *Jordens ansikte* (Polaris 2022). Etter rosenkransens mønster mediterer han her over menneskets tilblivelse, naturen, lidelsen, oppstandelsen. Poesien er et samspill, en dialog, mellom Anderssons lyriske rosenkrans og 159 jordfargede portretter malt av kunstneren Katrin Westman. Med det følgende diktet, en meditasjon over mandagens første gledens mysterium – engelen Gabriels budskap til Maria – ønsker SEGLs redaksjon våre lesere en velsignet Kristi fødselsfest!

Född inte skapad
Alltid ständig född
Men exakt nu även skapad
i moderkroppens innandöme
för att bli född
än en gång, som alltid
Här i detta ögonblick skapad
i kromosonernas uppställning,
spegel mot spegel
mitt emot varann,
åtskilda, förenade, i ögonhöjd
Ljus av ljus
Nu i blickmötet, här just nu skapad
inne i människan, i henne, himmelsstegen.
Till Någon
Til människa
Till Vår Bild
B'tzelmeinu
XXXXXX... XX
XXXXXX... XY
(X) (XXX) (XXY) (XYY)



Spegel av ljus av ljus av ljus
Det ännu oseddans ansikte
Formlöst nu redan format
Skapat, inför ängelns blick
Lysmask i den långa
mor jorden nerböjda, åter
uppstigande grenens grenverk:
haplogrupp, fylogenetisk
glödpunkt, skärningspunkt i tiden,
dess knopp, prolepsis mot
en vårhimmel ännu inte här.



Men här, inför ängelns blick
Den ängel som sen ska slå dig över munnen
så att det er glömt, allt som klarnade fram
under fosterlivet som nu följer –
då, där framme i stunden när du läggs
på djurens, människornas halm.
Stråna stelt skavande intill strån, vidrörda sen förut
av deras händer, fnysande näsborrar, tungor, deras
idisslande häkars mörka dävna andedräkt.
Strå av strå, ax av ax.
Förruttnelse av förruttnelse. Svampsporer.,
flugägg, kvalster fallna ur kläder, ur klibbande hår
Vetekornet som vrider sig i jordens sömn,
dess dagrester som dröms likt gånggrifter
fram i maskarnas spillning.



Alltsen tredje månaden av din egen fostertillvaro, Maria,
låg oocyterna i väntan i din krökta kropp i profas I.
I sjätte månaden kanske sex miljoner av dem,
i åttonde istället 40 000? Primordiala folliklar. När du föddes,
och fram till din uträtade flickkropps första menstruationscykel
väntade de. Kromatinet en luckert stelnad väv,
tyngdlöst utspritt. En spunnen törnrosatid. Tills några
enda av dem väcktes av klocksträngens kairostryckning,
till prometafas – kromosonernas framträdde –
och metafas. Den första meiosens första vingslag, där, där ...
En av dem, en, av slumpen vald, skulle mogna, och delas
i två haploida celler, varav en, den sekundära oocyten
gick i metafas när ägglossningen skedde.
och likadant nästa månvarv, och nästa och nästa.
I din ungflickskropp. Du hemlighetsfulla ros. Du Davids torn:
Du elfenbenstorn. Du gyllene hus. Du färbundets ark.
Du himlens port. Du morgonstjärna.



En blixtnöja en enda gång genom materiens alfabet
Ängeln ord då till dig. Rättfärdighetens spegel. Vishetens säte
När det okändas vingpar möttes, när den andra
meiosens vingpar slog ut, en enda gång
Vinge mot vinge. Ansikte mot ansikte. Det odelades spegelhalvor,
och blev människa. Och förnyade jordens ansikte.

Lars Andersson er en av Sveriges fremste skjønnlitterære forfattere og har utgitt en tredvetalls kritikerroste bøker. *Jordens ansikte* er hans første diktsamling. Som oversetter har han oversatt til svensk blant annet Dag Solstad, Jon Fosse, Edvard Hoem og Linn Ullman.

Katrin Westman er kunstner, født i Ørebro, og virker i Värmland. Hun har hatt en mengde separatutstillinger.

