

S E
G L



SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn

Årgang 2023

Redaktører: Ståle J.K. Kristiansen, Heidi-Marie Lindekleiv, Øivind Varkøy

Redaksjonsmedlemmer: Sebastian Ekberg, Else-Britt Nilsen, Peder K. Solberg, Heidi H. Øyma

Forlags- og billedredaktør: Kristine Dingstad

Satt med Sansation og Gentium Basic 10,5/12,6 på 115 gsm Munken Print Cream

Trykket i Latvia

© St. Olav forlag 2023

www.stolavforlag.no

ISBN: 978-82-7024-419-5

ISSN: 1893-8728

Innhold

Leder:	
«Det er håpløst og vi gir oss ikke»	7
Salve Regina	15
Ingrid Brækken Melve:	
Fri meg fra håpet	17
Andreas Dingstad:	
Helsereisen – Et mini-epos	25
Michael Kohn:	
En jødisk respons er å rope ut i protest.....	39
Teologi og spiritualitet	
Ståle Johannes Kristiansen:	
Dypere grunner til håp.....	45
Charles Péguy:	
«Men det er å håpe som er vanskelig»	
Utdrag fra Forhallen til håpets mysterium.....	55
Werner G. Jeanrond:	
Håpet i dag	59
Peter Halldorf:	
”Den andra världen är den här världen”	
Philip Sherrards theoantropkosmiska vision	
i ljuset av ett planetärt akutläge	67
Idar Kjølsvik:	
Håp – i liv og død	
En fortelling om Jürgen Moltmanns liv og teologi	75
Gabriel Marcel:	
Problemet håp	83
Vivian Boland OP:	
Passionate Virtue	
A Reflection on Christian Hope.....	85
Ulf Ekman:	
Behöver vi härlighetsteologin?	97
Ragnar Misje Bergem:	
Må vi tro at alle blir frelst?	107
Magdalene Thomassen:	
Spor av Gud i Emmanuel Levinas’ filosofi	113
Joseph Ratzinger:	
Godt at du er til!	
Tro som <i>eu-angelion</i>	123
Ole Jakob Løland:	
Frigjøringsteologien – Hvor ble den av?	131
Ane Maria Gerdes Døhl:	
Logikkens uutsigelighet	141
Torleif Elgvin:	
Hva slags messiaser ventet Israel på?	
Håp om forløsningsskikkelser i bibelsk	
og tidlig-jødisk tradisjon	149

Ragnhild Marie Bjelland:
O, SPEM MIRAM
Dominikus og det vidunderlige håpet 165

Augustin:
Troen og håpet 169

Kultur og samfunn

Torunn Landrø:
«Et forrædersk territorium»
Håp i et psykoanalytisk perspektiv 175

Turid Sylte:
Med samisk ånd i speilet 179

Kjell Nordstokke:
Tro og håp på japansk vis..... 185

Per Kværne:
«Håp» og buddhismen..... 195

Kunst og litteratur

Jan Schumacher:
Is there in truth no beauty? 207

Hanne Rinholm:
Håp, musikk og eksistens..... 211

Erik Tonning:
Falskt og ekte håp i G.M. Hopkins'
The Wreck of the Deutschland 221

Øivind Varkøy:
Håp, overskridelse og foregripelse
Fra Svendsen via Eagleton og Unamuno til Péguy 229

Bokomtaler

Øivind Varkøy:
Hartmut Rosa: *Resonans. En sociologi om forholdet til verden* 238

Marius Wulfsberg:
Jon Fosse: *Kvitlek* 241

Olav Hovdelien:
Ole Jakob Løland: *The Political Theology of Pope Francis*
Understanding the Latin American Pope 243

Christine Amadou:
Brynjulf Jung Tjønn: *Kvit, norsk mann* 245

Notto R. Thelle:
Erik Varden: *Å finne sammen – politiske innspill* 249

Fra academia

Maria Ledstam:
When Work Becomes Church and Religion Criticizes Work ... 255







Den tre og en halv meter lange dukken Lille Amal, verdensfenomenet som forestiller en syrisk flyktningjente på jakt etter sin mor, har reist over hele verden som et internasjonalt symbol og kunstprosjekt. I sommer besøkte hun Olavsfestdagene i Trondheim. Her er hun avbildet ved St. Pauls Cathedral i London. Det arabiske «Amal» betyr 'håp'.
Foto: © John Gomez | Dreamstime.com

«Det er håpløst og vi gir oss ikke»¹

For ingen soloppgang, ikke engang i høyfjellet, er pompøs, triumferende, herskkelig; den kommer tvert imot forsiktig og forsagt som håpet om at alt ennå kan bli godt, og nettopp i det at det mektigste lyset skinner så lite, ligger det overveldende rørende

Theodor W. Adorno²

«Håpet ser det som ennå ikke er til og skal bli. Det elsker det som ennå ikke er og skal bli.» Slik skriver Charles Péguy i det store diktet *Forhallen til håpets mysterium*.³ Péguy ser de kristne hoveddydene – troen, håpet og kjærligheten – som tre søstre som går hånd i hånd. I midten går håpet, nesten unnselig og bortkommet, «i skjørtene på sine søstre». Derfor overser kristenheten så ofte håpets dyd, for oss ser det ut som om troen og kjærligheten trekker henne med seg – men det er omvendt: «Det er hun, den lille, som trekker alt.»⁴

SE Péguy's innsikter er langt på vei gjenkjennelige. **GJL** Vi snakker lite om håpet. Men kanskje er håpet viktigere enn vi tror – både for det religiøse livet, for menneskets velvære og evnen til å «holde det gående» i hverdagen. Noe av hemmeligheten med søstermetaforen er at de tre dydene henter næring og inspirasjon fra hverandre. Både troen og kjærligheten har umistelige håpsdimensjoner i seg – både for det jordiske og det himmelske. Derfor har vi valgt å løfte frem denne lille, store dyden i årets nummer av *SEGL*. Vi har invitert et vidt spekter av forfattere som kan hjelpe oss å forstå begrepet og fenomenet i ulike menneskelige kontekster.

Hvem snakker om betydningen av håp i vår tid? Gjør våre politikere det? Kirken? Folk flest? Kanskje ikke så ofte. Er ikke «håp» blitt et litt slitent konsept? Utbrukt? Og samtidig uklart? Eller er det så forsiktig og forsagt som Adorno og Péguy antyder, at det drukner i støyen?

På det politiske området kan vi spørre oss hva vi egentlig kan håpe på i en verden der klimakrisen truer, med andre kriser hakk i hæl: krig i nærområdet, naturtap, flyktningekatastrofer, psykiske problemer, drastisk minkende oppmerksomhetsevne blant unge, kraftmangel, pris- og renteoppgang, trusler mot demokratiet. Er det virkelig noen vei ut av dette? Lever vi i et håpløst samfunn?

Hemningsløst håpløst

Sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen hevder at finnes det to typer håpløse samfunn: det håpløst fattige og det håpløst rike.⁵ Her i Norge tilhører vi utvilsomt dem som lever i et håpløst rikt samfunn. Også her faller mange utenfor og lever i håpløs fattigdom, men de fleste har få udekkede materielle eller andre typer grunnleggende behov. Hva har de å håpe på? Den beste strategien i søken etter livsmening er neppe økende forbruk. Forbruket har som kjent verken varighet eller dybde. Om «håpet og drømmen blir borte, blir verden flat og meningsløs», sier Hylland Eriksen.

Få steder er den håpløse rikdommen stilt så hemningsløst åpent til skue som i den norske TV-serien «Exit». Hovedpersonene Jeppe, William, Henrik og Adam lever i og erkjenner sine meningsløse liv – med de der-til hørende varierende katastrofale konsekvenser. Gutta har penger, karriere og familie – kokain og sexarbeidere. Og Jeppe's trosbekjennelse er at siden vi forstår at vi ikke kan gjøre noe med vår egen dødelighet, er det viktig for oss å ha det best mulig mens vi er her. Vi må leve ut vår genetisk betingede grådighet. De første 100 millionene er tjent før man er 30. Men hva gjør man etterpå? Henrik sier det slik i en skåltale: «Er det én gang i livet man kan utbringe denne skålen, er det nå. For livet og for døden. Og for å leve mest mulig innenfor rammene av den totale meningsløsheten som omgir oss-»

Finnes det en «exit» fra dette? Ingen av gutta finner den, men i siste sesong møter de i stedet på noen grenser de ikke kan kjøpe seg ut av: Jeppe mislykkes i å forsone sine foreldre, Adam forfølges av økokrim, Henrik dras mellom dødsangst og livstretthet – og får en øyesykdom som etter hvert vil gjøre ham blind. William hadde allerede i første sesong puttet en hagle i munnen og trukket av. I tredje sesong blir det også en slutt for hans del. Han parteres og gis til fiskene av en forretningspartner. Og selv de som hadde blitt rammet av guttas grenseløshet og prøvde å ta et oppgjør, ser nå ut til å havne i det samme buret selv.

Støv og såpe

Hva så med oss – «folk flest» – vi som gjerne underholdes av «Exit»-karakterenes hensynsløse egoisme?

I sin seneste bok *Å finne sammen – politiske innspill* spør biskop Erik Varden om ikke vi i dag har glemt noen vesentlige innsikter. Hvor ble det av Aristoteles' gamle påstand om at mennesket i bunn og grunn er et politisk vesen, et vesen som må inngå i en organisert sammenheng for å kunne trives? Eller hva med Gregor av Nazianz' definisjon: at mennesket har et virkelighetspotensial som ikke kun er begrenset til menneskelige forhold – vi er skapt i Guds bilde, er åpne mot himmelen og har en kime av evighet i oss.⁶ Bærer vi en slik lengsel i oss? Har vi glemt den? Kan i så fall denne glemselen være en kilde til frustrasjon? Noen hver kan kanskje kjenne seg igjen når landsbypresten i Georges Bernanos' roman sier at:

... verden fortæres av lede ... Det er en slags støv. Dere kommer og går uten å se det, dere ånder det inn, dere spiser det, dere drikker det, og det er så fint, så subtilt at det ikke engang knaser mellom tennene. Men stanser dere et øyeblikk, så dekker det deres ansikt og deres hender.⁷

Slik lever vi på overflaten. Og siden «den menneskelige jordbunn er så rik at dette tynne ytre laget rekker til en sparsom grøde som gir illusjonen av et virkelig liv»,⁸ så greier vi oss lenge. Men var dette alt vi skulle håpe på? Eller finnes det et større håp – også for nordmenn som drukner i det materielle?

I et essay skrevet for årets SEGL konstaterer forfatter og salmedikter Ingrid Brækken Melve at «ordet *håp* smaker såpe». Gjennom en mosaikk av hverdagens situasjoner maler hun fram den håpløsheten som både voksne og barn erfarer, og hvordan forsøkene på å formulere håpet stadig svikter. Det er som om vi prøver «å vaske vekk alt det andre, fortest mulig, så det ikke skal lukte, ikke smake, ikke være sant. Det som barnet vet at er virkelig»,

skriver Melve. Og når hun sitter ved senga til datteren på kvelden, tar hun seg i å synge «Eg veit i himmelrik ei borg». Hun har aldri forklart teksten, røper hun. Og hun skjuler at syngingen handler om mer enn å lære bort folketoner, men om å gi døtrene «et håp som er noe helt annet enn denne verden (...) Fordi døden herjer i denne verden. Slik den alltid har gjort og alltid kommer til å gjøre.»

Håpets verste fiende

Den franske teologen Jean Daniélou (1905–1974) kalte det kristne håpet for et pessimistisk håp. Dette gjorde han i polemikk mot Jean Paul Sartre, som hadde sagt at eksistensialismen var en optimistisk filosofi. Men optimisme var håpets «verste fiende», ifølge Daniélou, som mente at eksistensialistene gjorde ondskapen, alle de uønskede erfaringene, om til en form for voksesmerter. Slik tok de verken ondskapens eller håpets realitet på alvor, mente franskmannen.⁹ Hans eget

svar var at mennesket måtte erkjenne grensene. Håpet var nemlig det som sto igjen når mennesket – med sin frie vilje – ikke nådde lenger. «Det er nødvendig å bli klar over denne situasjonen uten utgang for å utstøte et rop om hjelp, som er håpets første handling», skrev Daniélou.

Det håpet han ville ha folk til å jakte etter, var det håpet som ikke bare tok utgangspunkt i erfaringene våre, men som sprenget forventningene. Han formulerte dette ved å gå til Péguy. Den franske dikteren hadde fundert lenge og grundig på hva som egentlig skjedde når vi erfarte at noe i tilværelsen forandret seg, ja, at historien forandret seg. Og han oppsummerte det omtrent slik: Først var ingen ting. Så oppsto et problem som man ikke så en ende på. Så kom et krisepunkt. Men med ett var problemet opphørt. «Ingenting er så mysteriøst som dype punkter av omvendelse, som omveltningene,

fornyelsen, de dyptgående nye begynnelsene», sier Péguy i *Clio*, et verk der han gir ordet til historieskrivningens muse.¹⁰

Det er et radikalt håp som vi her skimter. Dette håpet er ingen utopi som tar utgangspunkt i den kjente verden. Håpet peker fram mot en virkelighet vi ennå ikke kjenner.

Jordiske og himmelske håp

I henhold til katolsk forståelse er det en uløselig forbindelse mellom natur og nåde. Denne får viktige følger for hvordan vi kan tenke om det menneskelige håpet. Ifølge kirkefedrene ble alle ting skapt gjennom deltakelse (*participatio*) i Gud (gjennom hans Logos), og verden holdes fortsatt oppe – hvert eneste sekund – gjennom Guds skapernåde. Følgelig er det ingenting av det skap-

te som eksisterer i seg selv som «ren og skjær natur» (*pura natura*) – alt menneskelig innehar allerede en nådedimensjon. St. Thomas Aquinas setter

ord på samme innsikt i forbindelse med menneskets nyskapelse: «Nåden opphever ikke naturen, men fullkomngjør den.»¹¹ Ut fra det kan vi si at det menneskelige håpet – så sant det retter seg mot noe godt – aldri er et rent menneskelig håp. Håpet overskrider seg selv fordi mennesket gjør det. Både menneskets lengsel og menneskets håp om godhet er selvoverskridende, og dypsett kan en slik lengsel og et slikt håp bare ha sin kilde i Gud, han som er godhetens eneste kilde (Jak 1,17). Håpets og lengselens selvoverskridelse er innrettet mot *det høyeste gode*, det vil si noe godt som vil vare ved. Gud har «nedlagt evigheten i menneskenes hjerter», ifølge Forkynneren (3,11), og St. Augustin sier at bare Gud kan fylle den lengselen han selv har vekket i oss.¹²

Slik må det også være med håpet: Det er bare Gud som kan oppfylle våre små og store håp – også våre



Håpets og lengselens selvoverskridelse er innrettet mot *det høyeste gode*, det vil si noe godt som vil vare ved.

brutte håp i livet. De troende vet at håpet er i Herrens hånd, og at de jordiske håpene er mystisk forenet med det himmelske håpet. Det samme må vi våge å si om alle menneskers håp om godhet – det kan bare komme fra Gud og oppfylles kun i ham.

Å la seg bli elsket

I årets SEGL trykkes en tekst til minne om pave Benedikt XVI/Josef Ratzinger (1927–2022), som døde nyttårsaften i fjor. I teksten sammenholdes den samme spenningen som gjaldt håpet i møte med kjærligheten – den tredje av de tre store dydene. Det handler egentlig om glede: «Roten til glede er menneskets harmoni med seg selv», sier Benedikt. Og bare den som aksepterer «seg selv», kan akseptere «et du». Det siste er for ham definisjonen av glede: å la seg bli elsket. Dette kan vi ikke gjøre av oss selv. Vi kan bare akseptere oss selv dersom vi først er akseptert av den andre. Vi kan kun elske oss selv fordi vi først er elsket av

en annen. Men er alle elsket? Ja, svarer Ratzinger: Dette er den viktigste innsikten i kristen tro – at vi allerede er elsket av ham som gav oss vår eksistens, han som elsket oss til eksistens. Men Ratzinger åndeliggjør ikke kjærligheten, for han understreker at det er i konkret møte med *mennesker* at vi lærer å erfare at vi er elsket. «En mor gir ikke kun fysisk liv til sitt barn, men først fordi hun opptar barnets gråt i sitt smil og forvandler den, gir hun ham livet fullt ut.» «Mennesket er det merkelige vesen som ikke bare trenger den fysiske fødselen, men også anerkjennelse for å kunne bestå.» Noen må si til oss at «det er godt at du lever». Noen må vise oss kjærlighet, og i tillegg må vi kunne gripe dette på et eller annet meningsplan. Det må være sant at det er godt at jeg er til. «Først når sannheten og kjærligheten stemmer overens, kan mennesket bli lykkelig: Det er først sannheten som gjør fri.» Og dette, sier Ratzinger, er jo nettopp innholdet



SEGL ... er [nå] blitt godkjent som vitenskapelig tidsskrift.

i det kristne evangeliet: Gud ser mennesket som så viktig at han valgte å lide for det. Korset sier: «Det er godt at du eksisterer – nei, det er nødvendig at du eksisterer!»

Foregrepet glede

Etterkrigstidens teologer vært opptatt av å si at håpet må være en aktiv dyd, en verdensforandrende gjerning. Det er gjerne Jürgen Moltmann som fremheves som det 20. århundres fremste håpsteolog, og i årets SEGL kan du lese en ny og gripende samtale med Moltmann. Han er nær venn av den norske teologen Idar Kjølsvik, som opprinnelig skulle intervju Moltmann for SEGL. Fordi 97 år gamle Moltmann var blitt så fysisk svekket at det ikke lot seg gjøre, har Kjølsvik i stedet brevvekslet med Moltmann om årets tema. Disse samtalenes gjengir han i sin tekst. Her åpner den tyske teologen håpets glededimensjon. Han fremholder at «håp er foregrepet glede». Håpet strekker seg derved fremover mot nyskapsen av alle ting: «Gud vil

nyskape oss, nyskape vår verden. Fremtiden vår er sikret, og den er god. Det kan vi glede oss over allerede nå.»

Som vi skrev i lederartikkelen i SEGL 2022, er kristendommens tradisjonelle rolle som samlende virkelighetsfortolker betydelig endret. Da er faren stor for «... at vi fortaper oss i elendighetsbeskrivelser av samtidskulturen 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». Selvsagt skal Kirken ha et kritisk blikk på ideologier og strømninger i samtidskulturen. Men Kirken må være et levende fellesskap, et som forkynner det glade budskap – et håp mot håp: «Må håpets Gud fylle dere med all glede og fred i troen, så dere kan bli rike på håp» (Rom 15,13).

For kristne vil håpet alltid være knyttet til troen på Kristus som Guds sønn. Også her er faren at man håper

for smått. I et annet av årets bidrag dykker den kjente Qumran-forskeren Torleif Elgvin ned i messiashåpene som går forut for Kristi fødsel. Teksten viser hvordan håpet om en forløserkikkelse er langt mer mangfoldig enn hva vi gjerne er vant til å tenke. «Det kan se ut som Israels Gud legger kortene slik at løsningen ikke er entydig. Han forbeholder seg retten til selv å velge når og hvordan han legger ut kortene som viser trumf», skriver Elgvin i en tekst som markerer at SEGL nå er blitt godkjent som vitenskapelig tidsskrift. Blant de øvrige fagfelleverderte tekstene er en tekst av musikkforskeren Hanne Rinholms om sterke musikkopplevelser, håp og transformasjon, bl.a. relatert til den svenske musikkpsykologen Alf Gabrielssons forskning. Rinholm fremhever hvordan sterke musikkopplevelser kan «stemme» oss slik at vi blir i stand til å se virkeligheten med nye øyne – og få øye på håp. Den tredje fagfelleverderte teksten er skrevet av Ane Maria Døhl, som er stipendiat i filosofi. Det at språket kommer til kort både når det gjelder å forstå og uttrykke visse sannheter, ligger som kjent i hjertet av mystikken, men Døhl utforsker i teksten «Logikkens uutsigeligheit» hvordan blant annet informatikken tvinger fram nye systemer for å si noe om hva som er sant, systemer som interessant nok er å finne igjen i religiøse visdomstekster.

Midt i svarte skogen

Mens vi skriver denne lederartikkelen, kommer nyheten om at Jon Fosse er tildelt årets Nobelpris i litteratur. Det gleder mange av oss. Først og fremst fordi det er *litteraturen som kunst* Svenska Akademien belønner, slik Karl Ove Knausgård uttrykte det i en kommentar. Men også fordi et forfatterskap som de siste årene har vært preget av en sterk katolsk impuls, får en slik oppmerksomhet. Mystikken har nå fått en nobelpris, uttalte Ulla Svalheim i Vårt Land 6. oktober. Vi er glade for at vi i årets SEGL har fått lov til å gjenbruke litteraturviteren Marius Wulfsbergs omtale av Fosses roman *Kvitleik* fra *Dagbladet*

5. januar 2023. Inspirert av Wulfsberg retter vi her søke-lyset mot én enkelt setning i denne romanen: «Kva er det som skjer.» *Kvitleik* er en roman om døden. Hovedpersonen kjeder seg, setter seg i bilen og kjører en tur på måfå. Til slutt kjører han seg fast inne i svarte skogen. Han går ut av bilen for å lete etter folk som kan hjelpe ham, men går seg vill. Og han møter en «kvitleik», foruten det vi forstår som hans avdøde foreldre, samt en barbert mann i sort dress. «Kva er det som skjer.» – står det altså.¹³ Setningen, som starter med et spørreord, avsluttes overraskende nok med et punktum. «Kva» blir dermed ikke et spørreord, men *det som skjer*. Dette «kva» åpner for det vi ikke kan sette ord på, men ane og håpe på: det mektigste lyset som skinner så lite, exiten, det forsiktige håpet.

Oslo, 18. oktober 2023

Redaktørene

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

Heidi Marie Lindekleiv er idéhistoriker og journalist i kulturavdelingen i avisen Vårt Land.

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

Noter

- 1 Fra Jan Erik Vold: «Nyttårsdiktet», *Mor Godhjertas glade versjon. Ja* (Gyldendal 1968).
- 2 *Minima moralia* (Pax forlag 2006), s. 134.
- 3 Charles Péguy: *Forhallen til håpets mysterium* (Oslo: Solum 1992), s. 31.
- 4 Se utdrag av diktet på side 55.
- 5 Thomas Hylland Eriksen i intervju med Lars Gilberg: «Livet blir aldri det samme igjen», i *Vårt Land*, 5. august 2023.
- 6 Erik Varden: *Å finne sammen – politiske innspill* (Oslo: St. Olav forlag 2023).
- 7 Georges Bernanos: *En landsbyprests dagbok* (Oslo: Gyldendal 1994), s. 6.
- 8 *Ibid.*, s. 82.
- 9 Jean Danielou: *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris: Cerf 2011), s. 331.
- 10 Charles Péguy: *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* (Paris: Gallimard 1931), s. 269.
- 11 Thomas Aquinas: *Summa Theologiae* I, 1, 8 ad 2.
- 12 Augustin: *Confessiones* 1,1. 5.
- 13 Jon Fosse: *Kvitleik* (Oslo: Samlaget 2023), s. 67.



DET ER HÅPLØST
OG VI GIR OSS IKKE.

Fra Jan Erik Vold: «Nyttårsdiktet»
Mor Godhjertas glade versjon. Ja
(Gyldendal 1968)



© Antonio Clero Reina | Dreamstime.com

Vår frue av håpet av Triana, Sevilla.

Salve Regina

Hill deg, Dronning, barmhjertighetens Mor.
Du vårt liv, vår fryd og vårt håp, vær hilset!
Til deg roper vi, Evas landflyktige barn.
Til deg sukker vi med sorg
og gråt i denne tårenes dal.

Se til oss i barmhjertighet, du som går i forbønn for oss.
Og når vår utlendighets tid er forbi,
vis oss da Jesus, ditt livs velsignede frukt.
Du barmhjertige,
du trofaste,
du milde Jomfru Maria.



«Håp» av Gustav Klimt.
The Museum of Modern Art, New York | Falt i det fri | Wikimedia

Fri meg fra håpet

Av Ingrid Brækken Melve

«Det er håpet med stor H, som gjør meg uvel», skriver Ingrid Melve i dette essayet.

1. Eg veit i himmelrik ei borg, ho skin som soli klåre,

sang jeg hver kveld for den eldste dattera mi da hun var liten.

Nå gjør jeg det samme for lillesøsteren hennes.

Øyenlokkene hennes blir tyngre for hver strofe, pusten dyp og trygg.

Det hender hun allerede sover når jeg har kommet til

men visst eg veit ein morgon renn, då daudens natt skal enda.

Jeg stryker over den glatte, lyse panna, over de små, sterke hendene hennes. Jeg ser hun har svake skittrenner under neglene. Rester etter den ville, frie leken i barnehagen. Jeg burde ha vasket hendene hennes bedre, hva slags mor er jeg, tenker jeg.

I lyset fra nattlampa ser jeg de små, tynne blodårene i tinningen da jeg synger

min lekam opp or gravi stend,

og evig fryd får kjenna.

For hva slags mor er jeg, tenker jeg. For det kjennes iblant som jeg gjør noe forbudt når jeg synger denne salmen. Jeg burde heller ha sunget *Barn av regnbuen*, jeg burde heller ha sunget sanger om denne verden. Sanger som handler om håp og fred, om at dyra i skogen må ha det bra, og om at det alltid nytter, at det ordner seg, bare man arbeider hardt og målrettet. Jeg burde sunget sanger som gav

den snart femårige kroppen drømmer om å bli en del av en generasjon som endelig skal få til det alle generasjonene før ikke har fått til. En verden av fred, sommerfugler, demokrati og glede. Det er slike håp jeg burde ha gitt henne. Hva slags mor er jeg.

Jeg har aldri forklart teksten for døtrene mine, det er som jeg ikke helt tør, ikke helt vil være ved det. At jeg ikke helt står for at dette ikke bare er for å lære dem vakre folketoner, forvalte kulturarv, gi dem noe de ikke får i skole og barnehage.

Men at jeg faktisk vil gi dem et håp som ikke er av denne verden.

Som er noe helt annet enn denne verden.

Et håp om noe større og vakrere og tryggere enn denne verden noen gang kan gi dem.

Fordi døden herjer i denne verden. Slik den alltid har gjort og alltid kommer til å gjøre.

2. Smaken av skitten snø i munnen,

brøytesalt i munnen,

grus og sand fra gamle, døde fjell i munnen,

redselen som gjør tunga tørr,

smaken av hjertet i halsen, som om kroppen vil kvitte seg med det.

Hvordan skal et barn forklare for mamma at den nye, fine lua er borte, at det er tiss på skolesekken.

Hvordan skal et barn, som tenker som et barn, forstår som et barn,

syng ut i barnekoret i familiegudstjenesten på søndag

om bærekraft, om lys og blomster, om at alle er like mye verdt, om at det nytter. Om at det alltid nytter. Om at de alltid må håpe.

Ordet håp

smaker såpe i munnen. Som om det er om å gjøre å vaske vekk alt det andre, fortest mulig,

så det ikke skal lukte, ikke smake, ikke være sant.

Det som barnet vet at er virkelig.

3. Mens jeg skriver dette, hakker Måke-Per i støvelen min. En grå og myk måkeunge. Siden eldstedattera mi på elleve år tok ham med seg fra båthavna for en måned siden, har han vokst seg større. Nebbet har blitt mørkere. Da hun fant ham, haltet han på den ene foten. Han kastet seg over tunfiskene og brødsmulene. Mens hun matet ham nede i havna, kom en annen, stor og frisk måke styrtende mot stjerten til den pjuskete grå fuglen. «Mamma, pappa, vi MÅ gjøre noe», sa hun. Og vi fikk lokket den med oss, inn i det gamle valpeburet.

Den har fått en stor pappeske som hus. Vi tar den opp to ganger om dagen, lar den bade i balja vi brukte da jentene var babyer.

Nå har det gått en måned. Måke-Per halter ikke lenger. Men den høyre vingen er like skjev som da vi fant ham. Kanskje har han en gang flydd, men har blitt skadet, og vingen har grodd skjevt. Kanskje har han aldri kjent hvordan det er når vingene bærer i lufta, hvordan det er å sparke fra, og så se verden under seg.

De siste dagene har vi forstått at dette ikke går bra.

Om noen dager skal vi ta med Måke-Per til dyrlegen.

Det er ikke håp for ham. Visst kan dattera mi engasjere seg i måkers ve og vel på et overordnet nivå. Vi kan gi penger til dyrebeskyttelsen, sier jeg. Men for akkurat denne måka er det ikke håp.

Jeg forsøker, jeg, så hjelpeløst å trøste dattera mi med at selv om han ikke kan leve videre, har han iallfall vært trygg og mett en måneds tid. Om ikke annet, slipper han å dø i skrekk og smerte.

Om ikke annet kan han sovne trygt inn i hennes armer.

«Men mamma, jeg orker ikke tanken på at den fine lille fuglen vår skal bli helt borte. At han aldri, aldri, aldri skal hakke i skoene våre igjen. At han aldri skal spise fra hånda mi.

Jeg vil ikke at det skal være sånn!».

4. O-fag-pensum, 1994:

Nedrustning, treplanting. Frihet, likhet.

Nå er det bare noen få land igjen i verden som ikke er demokratier!

Utviklingslandene utvikles mens dere sitter her!

Nedrustning, treplanting, jenters skolegang.

Vi har bare et bittelite problem med sur nedbør, men om vi synger Blekkulf-sangen, så går det så bra.

Og et bittelite problem med Balkan, men det går seg snart til.

Ved avisene la mamma brått hånda over mine åtteårige øyne. Vi stod ved kassa på Prix, det var mai eller juni. Hun sa: Ikke les, ikke se, det er ikke noe for barn.

Mellom fingrene hennes leste jeg: *Rwanda, FN, hutu, machete.*

5. Etter de lyseste gudstjenestene, der det er blomster og sang og barn og bærekraftsmål og forbønner, hvor vi ber om at Gud må gjøre oss til medskapende, medvandrende, maktstrukturnedkjempende halvguder.

Da kjenner jeg lysten til

å slenge albaen bak i min lille, hvite Golf. Stoppe på bensinstasjon, fylle tanken, kjøpe sigaretter. Tråkke inn gassen, kjøre ut på E6, 110, 120, 130, 140, 150 kilometer i timen. Kaste sneipene ut vinduet, slenge kullosen opp i atmosfæren. Tråkke inn gassen, ikke slippe den. Skru opp lyden på stereoanlegget, spille sint, sint, rasende musikk. Kjøre forbi alle, forbi alle fargene, dit lyset ikke spaltes mer. Ingen regnbuer skal tegnes over meg, ingen skal komme her og si at alt skal bli bra.

Jeg skal kjøre ut av dagen, inn i natta.

Til et landskap uten trær, uten stier, uten fortellinger, uten løgner.

Der klippen stuper ned i havet, skal jeg parkere min hvite, lille Golf.

Jeg går ut. I mørket ser jeg ingenting. Her er ikke menneskers flombelysning eller koselige stearinlys.

Jeg står med åpne hender, åpent hjerte, åpne ører.

Og jeg håper, og jeg håper så inderlig der hvor alt annet er borte,

at det er Din stemme jeg hører. Som ånd over vannet, pust over havet, som en ny og urgammel vind:

Lille mennesketulling,

jeg er jo her!

Jeg kommer alltid til å være her.

Jeg bærer denne verden,

jeg bærer deg, lille tulling.

Har du helt glemt det: Jeg er den som Er.

Når jeg åpner øynene mine, ser jeg en stripe av lys. En helt ny soloppgang, langt der borte, der hvor havet ender.

Jeg setter meg i bilen igjen, kjører inn i dagen. Hverdagssola står opp bak meg, og alt er slik det skal være. Jeg holder fartsgrensa. Jeg hører på P2. Jeg legger planer for arbeidsuka. Og for hva som skal ligge i ungenes matpakke, det må jo være både sunt og næringsrikt. Jeg engasjeres av radioprogrammet.

Jeg tenker at også jeg burde bidra litt mer, melde meg inn i Sanitetsforeningen, kanskje. Stille opp på dugnader, rydde plast i fjæra. Jeg lener meg tilbake i bilsetet, synger med på musikken de spiller. Jeg kjenner meg lett og glad, selv om hverdagssola snart forsvinner bak tunge, grå hverdagsskyer. Det skal jeg tåle, tenker jeg. For jeg har sett i mørket. Og jeg har hørt i stillheten.

6. For seks år siden døde pappa av kreft. De siste ukene snakket jeg, broren min, mamma og pappa så fint sammen som vi aldri hadde gjort før. Månen skinte inn på rommet på palliativ avdeling ved St. Olavs hospital den siste natta.

Vi var heldige. Vi fikk en god avskjed.

Men uansett hvor god avskjeden er. Kan det ikke forandre hvor endelig det er. Hvor død en død er. At han er helt, helt borte. Hvor maktesløse vi er.

Og så er det ikke så mye lurt å si, så mye klokt man kan komme med. Vi er svake, tomme hender i møte med døden. Jeg tok det i beste mening når venner og bekjente kom med det ene vakre ordet etter det andre i tiden etterpå. Jeg husker ikke noe av det de sa. Men dette husker jeg:

Den første søndagen jeg var tilbake på jobb, stod den sytti år gamle, kloke kirketjeneren i kirkedøra.

Han så på meg, uten å si noe. Forsiktig løftet han hånda, la den varsomt mot kinnene mine.

Han sa: «Å, Ingrid, Ingrid.»

Og jeg håper, om ikke annet, at jeg – her i vår verden – også iblant kan være en varsom hånd mot den sørgendes kinn.

7. For all del!

Klart vi skal, klart vi må, klart vi kan. Gjøre det vi kan for at livet i verden blir best mulig for flest mulig. Og mye har blitt bedre.

Jeg skal ikke være hun sure på bakerste rad, hun som ikke danser på festen. Hun som bare er tverr og negativ. For så innmari fint det er at så mange mennesker bruker sine liv for en bedre verden. At så mange får til det der å dele opp håpet i overkommelige porsjoner. En brønn her, en ny skole der. En lovdring her, et klimamål der. Mange av mine venner tenker slik, arbeider slik. Håper og arbeider på denne konstruktive, realistiske måten.

Det er håpet med stor H, som gjør meg uvel. En diffus framtidsforestilling, et utopisk rike av renhet og rettferdighet her i vår verden, som ligger i våre hender. Om vi bare står på, arbeider hardt. Så vil alt bli bra. Så vil alt gå bra til sist. Fordi vi mennesker er så sterke og kloke og gode, egentlig.

Denne håpstvungen, den maniske lysteninga, bærekraftsirkelen ved alteret: Jeg får ikke puste. For jeg tror ikke på det, jeg får ikke til å tro på det. Jeg tror ikke at alt blir bra til sist, her i vår verden. Det er ikke sant. Og aldri kjenner jeg meg så ensom som når det ikke er rom for å si det jeg tror er sant.

Nei, jeg er hun negative som hvisker sure kommentarer på bakerste benk. Som reiser meg, går stille ut av kirka om det blir for mye ballonger og hurra. Som ikke danser på fest, men trekker ut på kjøkkenet. Der bommer jeg en røyk av noen, jeg liker å sitte i vinduet, se hvordan asken faller mot bakken, røyken forsvinne i den mørke natta. Men om ikke annet, er det hyggelig på kjøkkenet. Det er her de morsomste og ærligste samtalene er, de stive, negative, grublende ensomme menneskers fellesskap. Det er ikke håp, men enkel menneskelig varme.

8. Min yngste datter forventer svar når hun spør: Hvorfor finnes vi? Hvorfor må noen dø? Når skal jeg dø? Når skal du dø? Bli de som er døde til zombier? Hva var det som fantes helt først av alt? Hun er ikke fornøyd når jeg sier: «Neei, vi vet ikke helt, men vi tror jo at ...» Det er ikke slike svar hun vil ha. «Du kan jo ingenting, du mamma!»

En kveld for ikke lenge siden slo regnet hardt mot ruta. Det var styrtregn, slikt vi må forvente mer og mer av framover. Fordi vi mennesker ikke har fått det så bra til. Fordi vi herjer med naturen, fordi vi er grådige og profittorienterte. Fordi vi er små og dumme.

Den sterke, lille jenta mi, kledd i enhjørningspysj, krøp inntil meg. Hun boret det lyset hodet mot brystkassa mi. «Stryk meg på håret og på kinnet, mamma! Ikke stopp!» Først da vi var på det syvende verset, hørte jeg at hun sov. Ute regnet det enda mer. Jeg vet ikke om jeg sang videre fordi jeg ville hun skulle ha med seg sangen inn i drømmen, eller om jeg sang for meg selv:

**Men visst eg veit ein morgon renn
då dødens natt skal enda.
Min lekam opp or gravi stend
og evig fryd får kjenna.**

Ingrid Brækken Melve er salmedikter, forfatter og prest (DnK). Hun debuterte som skjønnlitterær forfatter i 2022 med romanen *Avstøtning* (Cappelen Damm).



Som motvekt mot livets mange sorger har himmelen skjenket mennesket tre gaver: håpet, søvnen og latteren.

Immanuel Kant

ELEKTROTHERAPIJA

H



Andreas Dingstad (tekst og bilder)

Helsereisen

Et mini-epos

Kroppen er sjelens verktøy og uttrykk.
Sjelen har ikke bare sitt oppholdssted i den,
slik et menneske sitter i sitt hus,
men den bor og virker i hvert ledd og i hver fiber.

Romano Guardini

Det er borgerkrig i kroppen. Immunforsvaret er overaktivt og forvirret. Det kalles autoimmun sykdom, en tilstand der kroppen tror den er under angrep og svarer med et motangrep mot egne friske celler. Fake news med alvorlige følger. Kroppen vendes mot seg selv, angriper, herjer og skaper smerter, betennelse og utmattelse.

S E
G J L Gardermoen en tirsdag i august. Det er under 48 timer siden min datter giftet seg i et storslagent bryllup med mange gjester og full fest. Jeg har lenge mobilisert kun på ren vilje, reservebatteri og sterke medisiner for å klare å gjennomføre. Særlig kortisonpiller gir kroppen en kunstig boost når den aller mest trenger det. Men nå er det helt tomt. Igjen.

Jeg kommer meg gjennom sikkerhetskontrollen. Kroppen skriker som om den er skremt eller rystet, som en evolusjonær *fight or flight*-respons. Pusten sitter fast i halsen, får den ikke ned i magen. Føttene banker betente og sprer sin utmattelse til resten av legemet. Dette er mer eller mindre normalen nå for tiden. I min kropp. En serie uheldige akkumulerte omstendigheter ute av min kontroll, har ført meg hit.

Jeg finner *gaten* og tar en rask titt på mine medpassasjerer. Ser en ledig stol, løsner litt på skolissene så føttene kan få litt pusterom, setter meg ned og lukker øynene før boardingene begynner.

Jeg har fått vindusplass og forsøker fokusere på pusten, gjøre det riktig; inn gjennom nesen i fem sekunder, dypt ned i magen og sakte ut gjennom munnen. Gjenta. Et overaktivt sentralnervesystem er et av symptomene. Unødige stressresponser sender ut giftige alarmer og maner til kamp mot en usynlig fiende. Vi er kun to på denne raden, med et sete imellom oss. Jeg konverserer høflig, men det er så ubehagelig å vri på den stive nakken at jeg etter en stund unnskylder meg og tar på noen støykansellerende hodetelefoner. *Herregud*, jeg er så overstimulert. Men mye vil ha mer, og med ett strømmer en barokk verden inn i ørenes mottaksapparat. Bachs H-moll-messe, satsen *Et incarnatus est*. «Og ordet ble kjøtt.» Ordet fra evigheten som tar bolig i en skrøpelig menneskekropp. Mysterium.

Institutt Dr Simo Milošević

Verden er et smørgåsbord av ulike diagnoser. Min kalles psoriasisartritt, en autoimmun og uglamorøs revmatisk lidelse som krever rutine og struktur, fysisk aktivitet og trening. På flyet sitter 120 kronikere med ulike varianter av revmatiske herligheter. 120 sjeler, alle med sine egne historier og kropper, vurdert og funnet verdig av Rikshospitalets seksjon for behandlingsreiser til en fire ukers kroppslig retreat på velferdsstatens regning. Det er nesten rørende at staten tar vare på sine kronisk syke, særlig de av oss med usynlige lavstatussykdommer. Men først og fremst er det vel god samfunnsøkonomi, for majoriteten av passasjerene er helt eller delvis yrkesaktive, og en tur som dette gir en boost til å kunne klamre seg fast i arbeidslivet. Selv har jeg måttet kaste inn håndkleet.

Vi lander på Tivat, den internasjonale flyplassen i Montenegro, dette lille eksjugoslaviske landet med sine sorte fjell og vakre kystlinje mot Adriaterhavet. Her hersket både ottomanere og venetianere før opprettelsen av Jugoslavia i 1918.

En anstrengende busstur i 40 varmegrader, og forventningsfulle førstegangsreisende og kroniske veteraner ankommer destinasjonen: *Institutt Dr Simo Milošević for fysikalsk medisin, rehabilitering og revmatologi*. I nesten førti år har norske revmatikere søkt tilflukt her. For min del er det tredje opphold, fire uker langt.

Bygget er en massiv tidskoloritt fra 1987 og sosialistperioden, en *state of the art* hvor 70-tallets estetikk regjerer langt inn på 80-tallet. Det er som å vandre i kulissene til en Wes Anderson-film fra den kalde krigen, der agent George Smiley lurert rundt neste sving. Kall det hva du vil – en fallen storhet, balkansk brutalisme – men i min fantasi er det et massivt romskip *lost in space* der tiden står stille og livet leves etter et strikt fastlagt mønster.



120 sjeler, alle med sine egne historier og kropper, vurdert og funnet verdig av Rikshospitalets seksjon for behandlingsreiser til en fire ukers kroppslig retreat på velferdsstatens regning.

Ja, det er nesten noe monastisk over tilværelsen i en kroppslig retreat.

A-blokka og B-blokka. Nordmenn i A, røkla i B: rusere, serbere, søreuropeere. Nord mot sør. A-kronikerne har nylagte gulv på rommene, en aldri så liten luksus sammenlignet med plebeierne i B-blokka, som må ta til takke med det originale vegg-til-vegg-teppet fra 1987.

Rommet. Hvite vegger med brunt brystpanel overalt. Brunt bad: brun vask, brunt toalett, brunt, slitent badekar. Elektriske røveløsninger og blendende hvitt institusjonslys forsterker totalpakken. Man kan omfavne opplevelsen, ta det med humor og spille sin tildelte rolle i den nevnte Wes Anderson-filmen, eller man kan la det gå ut over ens mentale helse. Eller kanskje begge deler, basert på dagsformen?

Where is your pain? Behandlingskortet

Dagen derpå er det klart for legeundersøkelse. Først norsk sykepleier, så montenegrisk lege. *Where is your pain?* Om kvelden skyves et behandlingskort

diskret under den brune døren på rommet. Det er bestemt: tre «aktive» og tre «passive» behandlinger daglig. Gytjebad, gytjeapplikasjon, manuell massasje, individuell fysioterapi, bassengtrening, yoga og laser/ultralyd. Uten *kortet* er vi ingenting her på huset, som en statsløs reisende uten pass. Her er timeplan, kart og ID. Det tviholdes. *Hva skal jeg nå? Hvor?*

Første spasertur til behandlingsavdelingen. Jeg krøker meg opp trappen og bortover den lange korridoren med en skjev, rød løper som vekker assosiasjoner til «Ondskapens hotell» og gutten på trehjulssykkel. *Vondskapens hotell!* Jeg har så fatigue og vondt i beina at det går sakte og lett haltende fremover. Men jeg er i bevegelse. En ung mann med karakteristisk CP-gange tar meg

← **BEAUTY
CENTER**

← **TERAPIJE**

EE

APOTEKA

igjen. *Faen, dette er et nytt lavmål*, tenker jeg og forsøker uten hell å sette opp farten. Fra nå av kan det bare gå én vei: oppover.

Vi må se ut som en litt kognitivt svekket sekt der vi vandrer i frottémorgenkåper i estetisk kalde korridorer og 27 fuktige varmegrader. Men vi er i gang.

Det hviler en lett melankoli over stedet, og instituttets svært dårlige økonomi preger også de ansatte. Det er slutten av august, og de har akkurat fått utbetalt lønna for mai måned. Hvor lenge klarer de å holde romskipet i lufta?

Den gigantiske matsalen har nesten komisk ukomfortable stoler fra 1987. Okse, svin, kylling, ihjelkokte grønnsaker, vassen potetstappe. Men man tar det man får, og etter trening går det ned. Nordmennene er plassert innerst i salen, vår egen lille ghetto. Her benker bergensere seg med bergensere, nordlendinger med nordlendinger. Jeg unnviker å bli del av en fast gruppe, har ikke sjans til å håndtere alt det ville medføre av aktivitet og stimuli, og skyfler ned maten raskt før rommet venter.

Where is your card, mister?

En ny dag truer. Klokken er 08, det er tid for gytjebad. Bås nummer seks i gang nummer én. Jeg tas imot av en godt voksen kvinne med lillafarvet permanent og en liten skjønnhetsflekk på venstre kinn. Brillene dingler i en snor rundt halsen. Hun krysser av for oppmøtet og småkonverserer på serbokroatisk idet hun heller en full bøtte med het og mineralrik gytje i et stort badekar. Deretter varmt vann. *Bad naked* stiger jeg uelegant opp i herligheten. Får en pute til hodet før hun forsegler båsen med et oransje dusjforheng.

Alene. Varmen er skjønn, og jeg masserer den morgentive kroppen med den bløte gytja. Terapeuten løser

kryssord, jeg kan se konturene av henne bak en gjennomskinnelig brun plastvegg, hører henne puste og justere stilling. Lyden av små dråper som gir tapt for tyngdekraften og faller ned i vannet, små etterslengere fra kranen. Er det dette som er mindfulness?

Det forslitte turkise badekaret, formet som en tank, er produsert i legendariske Baden Baden. Hvor mange kropper har ligget her før meg? Hvilke tanker for gjennom hodene deres der de nøt sine tilmålte femten minutter i gytje? Den taktile og audiovisuelle totalopplevelsen fyller meg med en intens tomhet, men også en slags mystisk tilstedeværelse av lettsindig evighet, og begge deler er sanne.

Finished! En rask dusj og på med morgenkåpen. Ned spiraltrappen til kjelleravdelingens elektrobehandling. *Where is your card, mister?* Det forbanna kortet igjen. Jeg svetter fremdeles etter badet og fomler i sekken.

Mp3-spiller, hodetelefoner, desinfiserende, et utvalg drops og pastiller, snus, briller, to romaner, notatbok, håndkle, oppblåsbar pute og lommebok – bare sånn i tilfelle.

Klar for laserbehandling for føttene. Maskinen – også den lysebrun – må være 70-talls gitt den særegne retro-sci-fi-stilen. Jeg legger meg på benken med knehasene på en pute og føttene dinglede utenfor. Gaffateipede plastbriller. *Enjoy, mister.* Femten urørlige minutter i en særs ubehagelig stilling, og stivheten sprer seg sakte som lava, fra hoftene til korsryggen, videre opp til skuldrene og griper om nakken med sin faste klo.

En halvtime senere sitter jeg i nok en kjellerbås, denne gang med føttene oppi en bøtte vann. Et lite ultralydapparat med blått lys føres varsomt under og over føttene for å stimulere vevet og kaste betennelser på dør. Terapeuten er en nydelig dame med langt, brunt hår og milde, mørke øyne. Hun snakker godt engelsk og ler av vitsene mine mens vi småprater, hun på en liten krakk,



Vi må se ut som en litt kognitivt svekket sekt der vi vandrer i frottémorgenkåper i estetisk kalde korridorer og 27 fuktige varmegrader.

bøyd over føttene mine, jeg på en ukomfortabel stol. Det oppleves intimt, som en slags fotvasking. Den sosiale situasjonen gjør at jeg rent glemmer hvorfor jeg er der. *Videre!* Neste post: fysioterapi. Det er bare å henge i.

Sturm und Drang

Fem dager har gått, og jeg har kommet meg i orden på rom 523. Har sågar pyntet med tre plastikoner i 3D fra den lokale «kinabutikken». Blant nyttige og unyttige plastdingser til to og tre euro lå de der og ventet på meg: jomfruen med barnet og erkeengelen Mikael som spidder dragen med sin lans. Skjønnhet møter kitsch, og jeg elsker det. Endelig noe godt å hvile øynene på.

En hetebølge har herjet Montenegro disse første dagene. Det atmosfæriske trykket er på bristepunktet, og etter mørkets frembrudd braker uværet løs. I over to timer lyner det så og si kontinuerlig mens himmelen revner. Et enormt brak i skogen like ved. Lyset forsvinner et sekund, som for å riste av seg sjokket, før det kommer tilbake. Jeg elsker en god storm.

I totiden om natten er showet over, og stillheten kan atter senke seg. Da merker jeg det, etter å ha koblet til Cpap-maskinen og slukket lyset: Pusten er tilbake, den gode, den som går helt ned i magen og ut gjennom nesen. Det tok fem dager og en forløsende tropisk storm. Befriende søvn.

Pokker!

Kronisk sykdom er en trofast jævel, lik en satanisk dverg som banker livsskiten ut av deg etter eget forgodtbefinnende. Usvikelig, lik en sadist, og glad i variasjon.

Klokken er syv om morgenen etter stormen. Idet jeg skal reise meg fra sengen, iler det intenst i høyre side,

nedre del av ryggen og ned i setet. IS er tilbake. Nei, ikke den islamistiske terrorgruppen, men også dette er en form for terror som lammer den borgerkrigsrammede kroppen. Betennelse i IS-leddene igjen, de som binder den nederste delen av ryggraden sammen med bekkenet og har med gange, balanse og generelle rørlighet å gjøre. *Pokker!*

Mørket sniker seg innpå, giftig, svart røyk som siver opp fra magen, videre opp til hjertet og hodet. Tankene forgiftes. Kronisk sykdom trigger depresjon. Den er vanskelig å fatte dersom du selv ikke er rammet, denne ensomhetsfølelsen som kommer av sykdommens trofasthet. Den tærer dag ut og dag inn, banker, tar fra deg energien og gjør selv hverdagslige sysler utmattende når du er på det dårligste – som nå, paradoksalt nok på helsereise. Dette er en sånn dag. Legen konstaterer raskt at jeg er for dårlig til å få aktiv behandling. Enda mer smertestillende, nok en kortisonkur.

I denne immobile tilstanden, alene i min brune celle, er jeg henstilt til sengen og bøkenes verden.

Smerten i bekkenet og føttene kombinert og uskjønnheten rundt meg er en sterk kontrast til solskinn som kaster glans over furuskogen utenfor, og den søtlige friske luften etter regnet.

Virkelig, Simone?

Hva med en lett krim, eller kanskje noe historie? Men fra en av mine syv medbrakte bøker stirrer hun på meg, en kvinne med ravnsvart hår, blek hud og brune øyne fylt av alvor og mysterier. Blikket avslører en vakker sjel som intenst og fortettet jaktet etter Sannheten. *Hva nå, Andreas?* spør hun. *Hva gjør du med livet ditt?* Det er Simone Weil som melder seg, den radikale ungjenta som søkte å forene seg med de lidende masser, en slags marxistisk inspirert mystiker med hjerte for de svake og utstøtte og



en indre lengsel etter å virkelig se Kristi ansikt. En filosof, mystiker og politisk aktivist som døde av tuberkulose og underernæring i 1943, bare 34 år gammel. Lidelsen var en sentral del av hennes liv, både andres og egen.

Tyngden og nåden. Tittelen på boken er nesten komisk i alt sitt kosmiske alvor, men her og nå drar den meg til seg. Tyngden som trekker oss ned, materien i all sin begrensede tyngdekraft, versus nåden, den oppadstigende og forløsende, som løfter oss. Skjørhet og skjønnhet. Kropp versus forløser. Det er en paradoksal og nesten tragisk dualisme og kanskje ikke god teologi, men å leve med stiv og verkende kropp, brennende føtter og fatigue er nettopp som en dobbel tyngdekraft som trekker deg ned og suger ut energien. Jeg blar litt og biter meg merke i følgende passasje.

Jeg skal ikke elske min lidelse fordi den er nyttig, jeg skal elske den fordi den er.

Ikke sukre den bitre pillen. Bli i verden, i skjønnheten, med sin smerte. Ikke la den vokse seg til et monster som «sprer seg utover universet for å forderve det».

Jeg tenker på den sorte, giftige røyken. Gleden og smerten som et uatskillelig par? Vær i smerten, la den skjerpe oppmerksomheten din både innover og ut mot verden. Her inne på rommet, alene, den skjønnne morgenen der ute. Jeg lukker boken, kommer meg opp av sengen, halter inn på det brune badet og tenker at vi ikke akkurat får noen drahjelp på dette slitne, monstrøse romskipet. Her inne er vi bare kropp, og nå er smerten og mørket i ferd med å ta en overlegen seier på knockout. Gud er taus, og skjønnheten glimrer med sitt fravær. Jeg tisser i den altfor brune doen og må komme meg tilbake i sengen.

Kronisk sykdom er en slags dannelsesreise i retning av aksept og forsoning. Jeg har balet i tredve år, men er ennå ikke i mål.

Det er så lett å si noe vakkert om lidelsen og det onde når du selv ikke er rammet av den. Hvor ofte har jeg vel

ikke hørt teologers og presters platte forsøk på en meningsbærende forklaring på sykdom, som om lignelsen alltid må «gå opp» og forklares i et slags aquinsk hierarki der alt har sin plass i den store, guddommelige plan: *Bær ditt kors ydmykt! Din lidelse er stedfortredende! Overgi din lidelse som et offer for verden!* Weil levde dette fullt og helt, men endte opp med å slutte å spise i det som vel må ha vært en konkret offerhandling i solidaritet med de lidende. Jeg tar heller imot råd fra henne, tross alt. Men sykdom og lidelse er også meningsløst, en serie uheldige omstendigheter, et tilfeldig samspill mellom DNA og omgivelsene.

Skjerp deg, Andreas! Slutt med denne klaustrofobiske selvmedlidenheten, den åndelige narsissismen!

Jada, Simone, jeg skal gjøre mitt ytterste for å ikke la mitt eget mørke forderve verden, bruke smerten som en øvelse i å se andre fullt og helt. Jeg prøver, hver dag, kjemper mot den sorte giften som sprer sorg, sinne og bitterhet.

« ... en ting som er så ekkel »

Ny dag, nye muligheter. Det er tid for bassengtrening, 37 grader i vannet. En av de mer behagelige og effektive remedier for leddenes smerter og stivhet, dog visuelt utfordrende.

Kropp. Utilslørt kropp. Syke kropp i badebukser og blomstrete badedrakter. Duften av klor river i nesen, og det er fristende å parafrasere Dante: «La all skjønnhet fare, den som trer inn.» Vi har ikke kropp, vi er kropp, et intrikat økosystem av 206 knokler som binder sammen over 100 ledd bekledd med 600 muskler og blodårer så lange som 90 000 kilometer dersom man skulle finne på å legge dem i en rett linje. Alt dette under et beskyttende dekke av to kvadratmeter hud. Det er om dette legemet Sigrid Undset lakonisk slår fast i biografien om Europas skytshelgen Katarina av Siena:

... om en menneskekropp er aldri så sterk og vakker så lenge den blusser av ungdom og skjønnhet, så er den forutbestemt til å råtne en dag og bli en ting som er så ekkel så en må skynde seg å gjemme den i mulden.

Slik kan altså et menneskeliv oppsummeres, denne etappen mellom skjønnhet og vellukt (et lite barns honningduftende åndel!) og heslighet og råte.

Badebuksen er på, og jeg fjerner diskre litt våt navlelo. Jeg puster dårlig nå. *Here we go.* Taktfast gange frem og tilbake på tvers av bassenget, til lyden av Nancy Sinatra «These boots are made for walkin'».

Mens jeg går min komiske, semivektløse gange og anstrenger meg for å ikke dulte borti de andre, ser jeg plutselig små hudflak som flyter rundt i vannet, lykkelig dansende, truffet av en solstråle, frigjort fra sin eiers psoriasislidende kropp.

Kvalme. Øynene trekkes misunnelig mot damen i blomstrete bade-drakt, som står alene i et hjørne og utstråler en slags uggen mistilpassethet bak noen mørke solbriller som tross alt må gi henne en slags visuell intimsone i denne orgien av lys, klor, appelsinhud, utslett, fete maver og hengende bryster.

Jeg fylles igjen av paradokset: en medfølelse med menneskene som alle kjemper sine egne, usynlige kamper, men også irritasjon og vemmelse over kroppslige faktorer, lukter, treghet og manglende fleksibilitet i det lille bassenget vi deler.

Diagnosenes kontorist

Vi flyter på ryggen på en gummistengel. Oppgaven er å koble ut tankene, «mindfulness», men jeg ligger her og

tenker på den polske komponisten Chopin, som i store deler av livet var plaget med «den hvite pesten» tuberkulose. I romantikken var denne sykdommen et tegn på dannelse og en kunstnerisk sjel, et slags «symbol for selve den romantiske idé», som Tor Åge Bringsværd formulerer det i forordet til George Sands *En vinter på Mallorca*. De tæringspsyke skal ha hatt «et mer inderlig og følelsesrikt liv», og andre «følsomme» kunstnersjeler med identisk diagnose er visst Schubert, Goethe, Balzac og «djevleens fiolinist» Paganini.

Nå skal det sies at Schubert skal ha dødd av syfilis, en langt mer skamfull sykdom å pådra seg i 1800-tallets Wien. Han døde kun 31 år gammel, like etter å ha skrevet sin monumentale strykekvintett i C-dur. I lange perioder av sitt korte liv led han også av cyclotymi, en slags «bipolar light» som skapte voldsomme humørsvingninger. «Jeg er verdens mest ulykkelige og miserable men-

neske ... Min helse vil aldri bli bedre, den fortvilede situasjonen vil kun bli verre», skriver han til en venn i 1824.

Unike lidelser i unike kropp, i genier så vel som i vanlige dødelige.

Det hviler ingen lignende romantikkens skjær over revmatismen (skjønt urinsyregikt gjerne kalles «kongenes sykdom» fordi den forbindes med den fete mat og gode vin). Hun er en slags diagnosenes kontorist som angriper eget kjød med en kjedsommelig og lojal hverdagslighet, som oftest med usynlige virkninger, og er derfor langt nede på den sosiale rangstigen av sykdommer. (*Du ser jo så bra ut!*)

Pick yourself off the ground! Et crescendo

Young man, there's no need to feel down
I said, young man, pick yourself off the ground

I said, young man, 'cause you're in a new town
There's no need to be unhappy

Village People's «YMCA» får meg tilbake til denne verden. Fysioterapeuten tramper takten, storfornøyd med dagens spilleliste. Det er tid for intervalltrening, et crescendo: *Løp så fort du kan!* (Det er tyngre enn man skulle tro å løpe i vann.) *Hopp så høyt du kan! Maks innsats!* Jeg gir alt i møte med vannets tålmodige tyngde, men har mistet kontakt med kroppen. Apokalypsen kommer ridende på en bølge skapt av kavende kropp.

Jeg husker en VHS-tape fra 90-tallet med sjokk-rockeren GG Allin, en selverklært apokalyptisk messias som døde av en heroinoverdose etter et hardt og utagerende liv. Allin, av sin jordiske far døpt Jesus Christ Allin (!), var beryktet for sine voldelige og nihilistiske scene-show. På dette konsertopptaket ser vi ham kun iført en slags tangatruse og cowboyboots – og en mengde tatoeringer («Scum fuck!», «Life sucks!»). Han beveger seg som et skadet villdyr på scenen. Fra den barberte issen renner det blod nedover ansiktet etter at han gjentatte ganger slår seg selv med mikrofonen og messer: «I hate people!» Det primale budskapet er troverdig fremført, det skal han ha. Et stykke ut i forestillingen smører han seg endog inn med – og spiser – sin egen avføring. Scenen spiller seg ut i hodet mitt mens jeg ligger på ryggen i bassenget og «sykler» for harde livet. Den plagede sjelen hans planla å toppe det hele med å begå selvmord på scenen, men det gikk i vasken da han ble dømt til to års fengselsstraff for vold mot en kvinnelig fan.

Mon tro hva Katarina av Siena eller andre av middelalderens «rockestjerner» ville ha sagt i møte med denne karakteren – gudene skal vite at også de var velkjent med selvforaktens malende trykkbor og et tidvis svært komplekst forhold til både egen og andres kropp. Dette var mennesker som i sin tørst etter å tjene Vår Herre, gikk så ekstremt til verks at de slikket verket fra sine pasienters sår og spiste deres kroppslige avfall. En selvut-slettelse uten sidestykke, eller kanskje en masochistisk

trang til å forenes med denne uhandgripelige enhet vi kaller Gud, som selv skal ha blitt menneske – av kjøtt og blod. *Et incarnatus est.*

Katarina og GG Allin. To mennesker som kjempet og levde i eksistensens dirrende midte.

Kroppen er i alarmmodus nå. Men adrenalinet og endorfinene overstyrer signalene fra sentralnervesystemet.

En annen helgen, Angela av Foligno, var ikke bare en av italiensk middelalders største mystikere, men også en praktiker av rang. Hun så Kristi ansikt i de syke og lidende. Etter å ha vasket en spedalsks føtter, skal hun en gang – av ren fromhet og full av selvfornektelsens søte rus – ha drukket det skitne vaskevannet. En hudbit fra den spedalske satte seg fast i halsen. I sine memoarer skriver hun:

Vi drakk vannet vi brukte til vaskingen. Den skjønneste følelsen som fulgte, var så stor at den vedvarte hele veien hjem. Da en bit fra den spedalskes sår satt seg fast i halsen min, prøvde jeg å svelge den, min samvittighet hindret meg i å spytte den ut, som om jeg nettopp hadde mottatt den hellige kommunion, men jeg klarte å fjerne den, ikke for å spytte den ut, men slik at den kunne fortsette veien nedover i halsen min.

Sterk kost.

Tvangstanke: Hva om jeg spiser et av de dansende psoriasisflakene? Ville både Angela og GG Allin nikke anerkjennende – den ene se en helliggjørende fromhetsgjerning, den andre en godt gjennomført praktisk nihilisme? Fellesnevner: selvhat og botsgjerninger. *Herregud.* Jeg klarer ikke å kvitte meg med (tvangs)tanken selv om jeg liksom sykler enda hardere. Tiden er knapp for oss alle.

– Ooooooooooog stopp! roper instruktøren.



Stilhet. Dyp varme. Elementene faller til ro. Solen kaster sitt skimrende lys og treffer vannets turkise fløyel. Jeg hører bare min egen pust og kroppens bankende hjerte. Kroppen er gjennomrystet. Et kort øyeblikk av nåde og vektløshet.

Flygende tømmerstokker

Ned med buksa og legg deg på benken! Den nye biologiske medisinen i sprøyteform fungerer ikke. Det er den tredje uken uten effekt, og kroppen har dannet antistoffer mot alternativene. Jeg er redd. Instituttlegen intensiverer innsatsen og setter kortisoninjeksjoner mot IS-smertene – rett i korsryggen.

Oppholdet har så langt vært en stadig veksling mellom håp og ny skuffelse. Jeg er i en tilstand av resignert aksept, har blitt en del av bygget og dets rutiner. Jeg sliter med å gå og må oppholde meg mer inne i romskipet enn jeg ønsker. Får ikke trene aktivt. Studerer heller kunsten på veggene. Et massivt ansikt titter frem mellom blafrende, hvite gardiner, stirrer lengselsfullt ut mot havet, men er samtidig vendt inn mot seg selv og skogen. Det ligner et psykedelisk platecover. Etasjen over: Ortodoks ikonografi blandet med serbisk folkeliv, Sankt Helena med patriarker og en engel som gir inspirasjon til en kunstner, kanskje kunstneren selv, den serbiske surrealisten Milić od Mačve, kjent som den «balkanske Dali» og for sine karakteristiske flygende tømmerstokker på en blodrød apokalyptisk himmel.

En gruppe glade nordmenn kommer småløpende opp trappen på vei hjem fra en lokal topptur. *Deilig med bonustrening! Etter tre uker er jeg nesten symptomfri!* Ja, de fortjener det. Ja, jeg er frustrert.

Den siste gytje

Det er mandag i uke fire og tid for den siste gytje. I dag plasseres jeg i en helt annen bås. Jeg blir urolig – vakens makt er stor. Her stråler sollyset inn i den varme

vanntåken gjennom et kvadratisk himmelrom i taket. Jeg legger meg naken ned på benken. Den varme gjørmene er klint utover. Både rygg, bekken, hofter, lår og føtter skal få sin del. Kroppen dekkes av varme tepper. *Enjoy!*

Som en mumie innpakket i glovarm gjørmene er det vanskelig å ikke la tankene vandre mot min egen dødelighet – ikke bare som en intellektuell lek, men som en konkret realitet. Døden som befrier? *Kan vi tro på det kristne håpet om et liv etter dette?* Det fremstår så uklart, så esoterisk og uhåndgripelig. Samme kropp, men i en herliggjort, himmelsk versjon 2.0, som Jesus selv etter oppstandelsen?

Paulus i Andre Korinterbrev:

Mens vi er her, sukker og lengter vi etter å bli ikledd og omsluttet av vår himmelske bolig. For når vi slik er blitt kledd, blir vi ikke stående nakne. Så lenge vi bor i vårt jordiske telt, er vi nedtrykt og sukker. For vi ønsker ikke å bli avkledd, men påkledd, så dette dødelige kan bli oppslukt av livet. Den som har gjort oss i stand til nettopp dette, er Gud, som har gitt oss Ånden som pant. Derfor er vi alltid ved godt mot, selv om vi vet at så lenge vi er hjemme i kroppen, er vi borte fra Herren. For vi vandrer i tro, uten å se. Men vi er ved godt mot, og *helst vil vi flytte bort fra kroppen* og hjem til Herren.

Ja, visst pokker vil jeg bort fra kroppen. Jeg vil ha en ny, gjerne den samme, bare herliggjort, fri fra sykdom.

Lysstrålen fra hvelvingen treffer gulvet ved siden av meg. Det renner svetteperler ned i munnviken, men jeg kan ikke tørke dem bort, inntyllet som jeg er gytje, plast og tepper.

Ivrige Paulus melder seg på ny:

De trengslene vi nå må bære, er lette, og de skaper for oss en evig rikdom av herlighet som veier uendelig mye mer.

Tyngden og nåden igjen? Lett for deg å si, Paulus.

En intens gudslengsel kommer krypende – og en like intens følelse av gudsfravær. Aksept og sorgfullt raseri i en intim dans. Hadde Simone Weil rett da hun skrev at «Den som ikke har Gud i seg, kan heller ikke kjenne hans fravær»?


Akk, denne fetisjeringen av lidelse, det er noe klaustrofobisk over den som gir meg lyst til å skrike. Kristus blødende på korset, den gråtende Maria, helgener som ser fromt opp mot sin far i himmelen mens de pines til døde.

Troen er sannelig ikke et trøstens varmeteppe.

Finished! Det oransje dusjforhenget trekkes til side. Jeg tar sats for å reise meg, men er full av gjørme. Sklir på den nakne rompa bortover benken før jeg får satt bena forsiktig i gulvet. Som en gjenoppstått zombie tar jeg korte skritt bort til dusjen. Stiller meg med ryggen mot terapeuten, armene rett ut. Lar meg spyle. Overtar dusjhodet når hun er ferdig med ryggen og spylar meg selv foran. Tørker meg med et tynnslitt håndkle preget av årevis med gnikking av slitne kropper og av dunkende, industrielle vaskemaskiner.

Våte crocs mot marmorgulv. Brennende tømmerstokker på en blodrød himmel. Et romskip av tyngde og nåde, melankoli og håp. Søvnens befriende mørke. Lugar 523.

Andreas Dingstad er bibliotekar og tidligere redaktør av katolsk.no.

 Håpet er en nøysom plante, det skyter nye skudd i det dunkle for hver gang det blir ribbet. Utrydde håp er en lang historie, kanskje umulig. Det lever av ingenting som det gule lavet på steinen, det lever på tross av alt.

Cora Sandel



Slektninger og venner sørger over David Carroll, som ble drept av Hamas under massakren i Kibbutz Beerli den 7. oktober. Foto: © NTB

Michael Kohn

– En jødisk respons er å rope ut i protest

«Det er mulig hate Hamas samtidig som vi har empati med sivile palestineres lidelser. Våre holocaustoverlevende viste oss at de ikke brygget på et hat mot det tyske folk», sa rabbiner Michael Kohn under Det Mosaiske Trossamfunds minnemarkering etter Hamas' rystende terrorangrep mot sivile israelere den 7. oktober. SEGL har fått tillatelse til å publisere rabbinerens sterke tale.

SEGL Vi er samlet her for å komme sammen i sorg. Vi er fortsatt i det som er shive-uken i jødedommen, sørgeuken som finner sted etter at en av våre nærmeste har gått bort. Da samles vi slik som vi samles i dag, for å dele følelser og tanker med hverandre. En samling i solidaritet med Israel, det jødiske folk og alle sivile som lider etter 7. oktober-massakren.

«Aldri igjen», ble vi lovet av verden. Nedslaktning av jøder fordi vi er hatet, skulle aldri mer finne sted. Men nå er vi der igjen. Ikke siden Shoa er så mange jøder blitt drept på én dag som i 7. oktober-massakren.

Vår samfølelse med det jødiske folk og det jødiske hjemland sitter i ryggmargen vår. Men vi kan ikke lukke øynene våre for sivile palestineres lidelser i Gaza. Tvert imot. Vi står sammen mot Hamas' ondskap samtidig som vi har empati med sivile palestinerne.

Det er mulig hate Hamas samtidig som vi har empati med sivile palestineres lidelser. Våre holocaustoverlevende viste oss at de ikke brygget på et hat mot det tyske folk.

Nobelprisvinner og holocaustoverlevende Elie Wiesel oppfordret oss til å unngå å være likegyldige til hat. Han holdt en sterk tale i Universitetets aula etter å ha mottatt Nobels fredspris, hvor han sa: «Det motsatte av kjærlighet er ikke hat, men likegyldighet.» Vi har ikke lov til å være likegyldige med sivile palestineres lidelser. Et barn er et barn.

Drept er ikke riktig ord. *Terror* er ikke dekkende heller. Våre venner og familier er blitt nedverdiget, deres liv er blitt skjendet. Våre kjære ble jaktet på, massakrert. Henrettet. Fordi de var jøder. Vi kan ikke gjøre stort med politikken i Israel eller konflikten i Midtøsten fra Norge. Men vi kan ikke tillate oss å være passive. Hvordan skal vi reagere her i Norge?

Hva er riktig respons for oss?

En jødisk respons er å rope ut i protest. Vi skal protestere. Ikke bare mot de lidelsene jøder og israelere har lidd, men vi skal skrike ut mot lidelser som har rammet uskyldige. Det er mange som er tvilende til protester når påvirkningskraften er liten. Men protestene våre er ikke i første rekke ment å forandre politikk vi ikke styrer. Protester er også til for å være på lag med det gode. 7. oktober-massakren har satt manges moralske kompass på prøve. Velger man å vise sin uforbeholdne protest og avsky mot terrorisme og bestialske henrettelser, eller ligger det et MEN og lurer like bak?

Et av jødedommens verktøy for å rope ut i nød og protester, er bønn. Jerusalem Talmud, skrevet rundt år 400, ser våre bønner som en protest. Jerusalem Talmud lærer oss at når vi ønsker noen som kan lede en gudstjeneste, spør vi ikke om de ønsker å be. Vi sier derimot *vekarev bo*. Det betyr å «komme

nær». *Karev*, «nær», er det samme ordet som det hebraiske ordet for «krig», *kerav*. Talmud Yerushalmi instruerer oss om å finne en kantor som er klar til

å lede oss i en kamp. En kamp for det gode og i protest mot det onde. For det er det som er våre bønner. Det er å ta avstand fra det vi finner uakseptabelt. Vi som gruppe går sammen for å protestere selv om vi iblant føler maktesløshet langt borte fra. Bønnen er en vei for oss vekk fra maktesløsheten, og den gjør oss til en del av kampen mot onde krefter som benekter andres menneskeverd.

Rambam, som ble født i Spania i 1138, begynner sin lovbok om bønn ved å forplikte oss til i kriser å rope ut mot Herren. Beskriv smerten som vi befinner oss i. Det minner om historien som Elie Wiesel beskriver fra Aushchwitz, om gruppen med fanger som diskuterte om Gud var død eller ikke. Etter argumenter frem og tilbake, for og imot, om hvorvidt Gud var død eller ikke, kom de frem til konklusjonen at joda,

Aushchwitz var beviset på at Gud var død. Fint, utbrøt en av deltakerne, la oss gå og *davne Mincha* – be ettermiddagsbønnen.

Vi skal bruke våre bønner nå i det jødiske samfunnet til å rope ut våre protester. Det er én av våre utprøvde verktøy for å stille oss side om side med det gode.

Det første formålet er å fjerne oss fra det onde. Alliere oss i kampen mot ondskap. Alliere oss mot terrorisme!

Det andre formålet med opprør er å vise selvspekt. Protestene er derfor viktige for oss som er blitt berørte og ofre for massakren. Vi formidler at også vi har krav på å leve. At også vi har krav på rettferdighet.

Det tredje: at vi viser lojalitet med ofrene. Ofre for hat må kunne identifisere hvem vennene deres er og føle støtte. Når vi protesterer mot hat, ærer vi ofrene ved å signalisere at de er verdige å stå sammen med. Dette kan forklare hvorfor så mange land og byer har vist det isra-

elske flagget på en av byens signalbygg. Downing Street 10, Brandenburger Tor og Operahuset i Sydney blir brukt for å gi Israel og oss en klem i vår sorg. De viser solidaritet

med ofrene for massakren og minner pårørende om at de ikke er alene.



Et av jødedommens verktøy for å rope ut i nød og protester, er bønn. Jerusalem Talmud, skrevet rundt år 400, ser våre bønner som en protest.

Menneskeverd

Vi jøder er pålagt i Tora å stå opp mot alle som truer andres menneskeverd. Ikke bare jøders eller israeleres menneskeverd. Vi protesterer i bønn for alle som har fått sitt menneskeverd truet eller tilintetgjort av Hamas' terrorisme. I ukens Tora-avsnitt, *Parashat Bereshit*, som vi leser i morgen på shabbat, begynner vi en ny torasyklus. Vi begynner helt fra begynnelsen. Hva begynner vi med? Skapelsen av verden og Adam, det første mennesket. Skal ikke Tora handle om jødernes forhold til Gud? Spør våre vise hvorfor Tora begynner med Adam og ikke med for

eksempel den første jøden Abraham, eller da Moses fikk Tora på Sinaifjellet. Vi skal alle vite at vi stammer fra samme mann. Ingen skal kunne si at de er helligere enn andre. Hamas' terror og massakrering av kvinner og barn er en krig også mot vår tro på at alle mennesker er velsignet med livets hellighet. Kidnapping av mer enn 100 sivile er resultatet av hat. Deres ondskap krenker menneskeverd.

Gud forteller oss i Tora-lesingen i morgen at mennesket er skapt i Guds bilde. Vår hellighet ble gitt til *mennesket* før vi skapte distinkte grupper. Adam ble gitt hellighet og ble skapt i Guds bilde for å påpeke at alle påfølgende generasjoner og etterkommere har livets hellighet.

Og med disse ord reiser vi oss. Vi fremsier den bøn-
nen vi gjentar hver eneste shabbat her i synagogen.

Vi ber for vårt fedreland Norge.

Vi ber for Kong Harald og hele hans hus.

Vi ber for det jødiske hjemland og at de sørgende må få trøst.

Vi ber for jødiske menigheter rundt om i verden som nå er blitt islamistiske terrororganisasjoners legitime mål.

Vi ber for våre unge og våre gamle og for at våre syke skal få helbred, og at de friske må bevare sin helse.

Vi ber for alle sørgende, at de må få trøst.

Ken Yehi Ratson | כן יהי רצון | Måtte det være Guds vilje.

Amen.

Michael Kohn er rabbiner i Det Mosaiske Trossamfund. Han er oppvokst på Bekkelaget og studerte organisasjonledelse i Manchester før han tok syv års studier i Tora og Talmud i Israel. Før han overtok som rabbiner ved synagogen på St. Hanshaugen i 2023, tjenestegjorde han i en synagoge i Bern, Sveits.

Handwritten Hebrew text in a medieval script, likely a manuscript. The text is arranged in several lines, with some words clearly legible, such as "מכאן" (from here) and "מכאן" (from here). The script is dense and characteristic of the Ashkenazi or Sephardic traditions.

Teologi og spiritualitet



Apsis-mosaikeren i katedralen i Monreale, Sicilia. Foto: © Stefano Valeri | Dreamstime.com

Dypere grunner til håp

Noen ting gir dypere grunnlag for håp enn andre – fordi de er gitt oss utenfra og en gang for alle. Først og fremst det faktum at Gud elsker hvert eneste menneske uten forbehold, og at ingenting vi gjør, kan endre den kjærligheten. For det andre at Gud har skapt virkeligheten grunnleggende god. For det tredje at han har skapt mennesket godt og elskverdig i hans øyne. De dagene vi innser det, er det ingenting som kan ta fra oss hverken det jordiske eller himmelske håpet – ikke motgang, ikke lidelse og ikke sykdom.

SE Det sikreste grunnlaget for vårt håp ligger i Faderens kjærlighet – både fordi denne kjærligheten er evig, fordi den er «sterkere enn døden» og fordi den omfatter alle mennesker.

Første Johannesbrev proklamerer det enklest og klarrest: «Gud er kjærlighet», og «kjærligheten er ikke at vi har elsket ham, men at han har elsket oss» (1 Joh 4,7–16). Gjennom denne kjærligheten som er ham selv, skapte Faderen verden – han «elsket oss til eksistens» – og på grunn av denne kjærligheten sendte han sin Sønn til verden for å gjenopprette alt etter fallet. Sønnen er det synlige og konkrete beviset på at Gud er kjærlighet – i Jesu ansikt ser vi Faderens eget ansikt.

Denne kjærligheten til mennesket uttrykkes vakkert i en av Chartres-katedralens skulpturer som fremstiller Adams skapelse. Der hviler Adam sitt hode i Kristi fang (Ordet/Logos som alt ble skapt ved, Joh 1,3–4). Kristus holder sin høyre hånd varsomt under Adams hode mens han stryker ham over håret med den andre. Slik får

mennesket sin eksistens, det er elsket frem gjennom en guddommelig kjærlighetshandling.

En av de teologene som alltid understreker Guds kjærlighet som fundamental både for vår eksistens og vår frelse, er Hans Urs von Balthasar. I en av sine bøker – *Kristen meditasjon* – skriver han at «vår eksistens som helhet [*unser Dasein als ganzes*] er gjennomtrengt av en langt dypere sjø, det bunnløse havet som er Faderens kjærlighet».¹ Og i *Den betraktende bønningen* beskriver han bønningen som et gjensvar på noe som allerede er gitt, og utdyper hva som muliggjør menneskets bønn på følgende måte:

Det er mulig for oss å høre Guds ord fordi Guds verden er åpen for oss. De fleste kristne oppdager ikke at dette *ikke* er en selvfølge, men et mirakel som følge av Faderens fullstendig frie kjærlighet. Hver eneste dag burde dette forbause oss på ny, slik som den elskende blir løftet til salig glede gjennom kjærlighetens respons fra

kvinnen han elsker. Bare på en annen måte: ... for her er det Gud, den evige, den helt Andre, Han som ikke trenger skapningens kjærlighet, som åpner seg for oss og gir seg til oss ... så vi kan delta i hans guddommelige natur.²

Guds verden er åpen for oss! Det får vi vite gjennom Guds Ord og gjennom det kjærlighetsspråket Gud har lagt ned i alle ting, i skaperverkets poesi:

Ordet Gud taler til oss, er kjærlighetens ord: Han roper det med kraftig og mannlig røst midt på den høylyse dag, nesten truende, så det vekker mennesket fra hennes drømmer, så hun tar inn det hun hører – og samtidig hvisker han det i natten, mykt og lokkende, bortenfor vår fatteevne, et mysterium så uforståelig selv for den sterkeste tro, som ingen skapning, hvor lenge hun enn lever, noensinne vil begripe. *For denne røsten fra evighet hvisker og puster gjennom alt som eksisterer i verden, i alle innomjordiske verdier; og uten å frarøve tingene i verden deres mening og verdi, låner den dem en bunnløs dimensjon, sprenger alt som er lukket, relativiserer alt som synes absolutt, gjør smerten søtere og bringer forsoning til det som er tragisk. Fra da av kan overgivelse innebære en bunnløs berikelse; døden kan bli overgangen til evig liv; og det at vi innrømmer at vi er bortkomne og skyldige, kan bli den handling hvormed vi kaster oss inn i armene på den Evige Barmhjertighet og erkjenner at vi er frelst. ... En hel verden av kjærlighetsmysterier åpner seg for oss ...³*

Balthasar beskriver bønn som det å kaste seg inn i Faderens armer – etter forbilde fra den bortkomne sønn. Og denne lignelsen er en nøkkel til å oppdage hvor uforbeholden Faderens kjærlighet alltid er. Faderen til den

bortkomne er et troverdig bilde på vår himmelske Far: Også hans blick er vendt mot barnet han venter på, et blick som er fylt med medlidenhet og forventning.

Den store hindringen for oss ligger i at mennesket etter fallet har vanskelig for å tro dette, at vi er elsket på denne måten. Den tematikken drøfter Joseph Ratzinger i en tekst som er oversatt til norsk i dette nummeret av SEGL – en tekst om gleden. Han skriver at gleden er knyttet til det å la seg elske. Det er ikke nok å håpe at man er elsket, sier Ratzinger. For at vi virkelig skal tro det, må noen vise oss kjærlighet både i ord og handling. «En mor gir ikke kun fysisk liv til sitt barn, men først fordi hun opptar barnets gråt i sitt smil og forvandler den, gir hun ham liv fullt ut.» «Mennesket er det merkverdige vesen som ikke bare trenger den fysiske fødselen, men også anerkjennelse for å kunne bestå.» Det er altså sammenheng mellom jordisk kjærlighet og guddommelig kjærlighet, for den kjærligheten vi mottar her nede, er tegn på Guds kjærlighet, eller retttere: Den er Guds kjærlighet (1 Joh 4,7). Men hva med dem som ikke blir elsket av noen? Ratzinger svarer at alle er elsket, og at det er den viktigste innsikten i kristen tro: Vi er allerede elsket, og i mennesket Jesus Kristus viser Gud oss dette både i ord og handling. Han sier: Gud ser mennesket som så viktig at han valgte å lide for det. Korset sier: «Godt at du er til – nei, nødvendig at du er til!»

Dette må være bærende for all kristen undervisning: Gud elsker oss ikke fordi Jesus gav sitt liv for oss – sannheten er helt omvendt: *Gud har alltid elsket oss, derfor sendte Faderen sin Sønn* for å muliggjøre gjenopprettelsen og gjenforeningen med ham. «Far, du har gitt meg dem, og jeg vil at de skal være der jeg er, så de får se min herlighet, den du har gitt meg fordi du elsket meg før verdens grunnvoll ble lagt. ... for at den kjærlighet du har hatt til meg, kan være i dem og jeg selv kan være i dem (Joh 17, 24 og 26).» Gud har alltid elsket meg, og når jeg åpner meg for den kjærligheten, vekkes gleden på ny, og samtidig vekkes et håp som ingen kan ta fra meg.

DVCAT·ACLR·REPTIL·E·ALC·VIVET·TVOLA
E·SVP·TRA·SVP·FIRMAMTO·CG·LI·



Detalj fra apsismosaikken i Monreale-katedralen. Kristus skaper dyrelivet.



Detalj fra apsismosaikken i Monreale-katedralen. Kristus skaper mennesket

Virkeligheten er grunnleggende god

Da gnostikerne på 300-tallet påsto at den skapte virkeligheten er ond, og at frelsen består i en løsrivelse fra denne verden, var reaksjonen fra både de kristne og jødene den samme: Dette var *blasfemia creatoris* – blasfemi overfor Skaperens godhet, han som skapte den fysiske verden god.⁴ Det betyr ikke at de første kristne teologene overså ondskapens realitet, men de fastholdt at det som ble skapt godt, aldri helt kan miste sin grunnleggende godhet. Flere av kirkefedrene fremholder at Gud skapte verden gjennom *deltakelse* i ham selv (gjennom Logos). Derfor kan Dionysius Areopagiten (500-tallet) si: «Ingenting eksisterer i verden uten å delta i det Skjønne og det Gode.»⁵ Og Augustin (300-tallet) skriver i sitt anti-manikeiske verk *Om naturens godhet at være* og eksistens må forstås sammen med godhet, fordi alle ting samtidig mottar både sin eksistens og sin godhet fra Gud, som er det høyeste gode.⁶ Verdens eksistens er altså knyttet til Guds egen godhet, noe som innebærer at verden har en gudgitt orden og skjønnhet som ikke kan gå helt tapt.

Troen på at Gud fortsatt holder oppe skaperverkets orden og harmoni, finner vi uttrykt i den kristne kunsten, mest storslått i mosaikkikonene som pryder flere av middelalderens kirker. Monreale-katedralen på Sicilia er utsmykket som et sammenhengende kosmos hvor alt står i relasjon til Kristus-figuren i apsidens alteret. I mosaikkene som fremstiller skapelsen, ser vi den samme Kristus som medskaper, han som er Guds Logos, er den som gir hele den skapte virkelighet indre sammenheng og skjønnhet (se bildene). Vi ser Kristus sette planetene i rett forhold til hverandre, bringe frem dyreriket og blåse liv i mennesket.

Det er verdt å minne om denne troen på skaperverkets godhet i vår tid, når så mange – særlig unge mennesker – fortviler over de tydelige bevisene på at verden er i ferd med å gå under. Uten å bagatellisere den faktiske forandringen vi ser i naturen i vår tid, og det ansvaret vi har for å beskytte skaperverket, er det viktig å minne om at skaperverkets orden alltid har vært en lånt harmoni,

en deltakende harmoni som gis verden hvert eneste øyeblikk. Ut fra kristen tro vil naturens samklang være så lenge Gud holder den oppe – verden vil ikke gå under før han tillater det, og den vil heller ikke eksistere lenger enn han tillater: «Himmel og jord skal forgå, men mine ord skal aldri forgå (Matt 24,35).» Ordet som skapte verden, vil aldri kunne forgå, og alle skapninger som er til gjennom deltakelse i Gud her i verden, vil fortsatt ha sitt liv i ham, i den nye himmelen, på den nye jorden (Joh Åp 21). Der vil Herren selv «tørke bort hver tåre» og gjøre «alle ting nye», og Gud vil bo blant menneskene (Åp 21,2–5). St. Julian av Norwich skriver: «All shall be well, and all manner of things shall be well.»⁷ For at denne nyskapelsen skal kunne skje, må først det gode og vakre i denne verden forgå – og alt dette hviler i Guds hånd.

De unge som fortviler over skaperverkets forfall og manglende fremtidsutsikter, er en viktig målgruppe for pave Frans i encyklikaen *Laudato Si'*. Han skriver:

Hele det materielle universet et uttrykk for Guds kjærlighet, hans bunnløse ømhet for oss. ... Skaperen forlater oss aldri, han går aldri tilbake på si kjærlighetsfulle plan og angrer ikke på at han har skapt oss.⁸

Mennesket er fortsatt grunnleggende godt – og elskverdig

På samme måte som skaperverkets godhet ikke kunne gå tapt ved fallet, kunne heller ikke menneskets opprinnelige godhet utslettes av synden. Mennesket er fortsatt skapt i Guds bilde, og gudsbildet i oss forblir så lenge mennesket eksisterer. Kirkefedrenes begrunnelse for dette er igjen den uløselige enheten mellom eksistens og godhet – og tanken om at vi eksisterer gjennom deltakelse i Gud. Hvorfor er dette viktig? Det har betydning for måten vi ser på personene rundt oss, som uten unntak fortsatt bærer i seg Guds eget bilde. Og like viktig: Det har betydning for hvordan jeg ser på meg selv. Å se seg



Adams skapelse
fra katedralen i Chartres.

selv med Guds kjærlige blick er vanskeligere enn vi tror, skriver den franske dikteren Georges Bernanos. Hans melankolske landsbyprest skriver aller sist i dagboken sin:

Det er lettere enn man tror å hate seg selv. Men hvis alt hovmod var dødt i oss, måtte nåden over all nåde være å elske seg selv ydmykt, som en hvilken som helst av Jesu Kristi lidende lemmer.⁹

Å elske seg selv er ikke bare en vanskelig kunst, men en nesten glemt dyd. Det snakkes så lite om dette i kirkelig sammenheng at det er umulig å vite hvordan en slik selvkjærlighet kan ta form. Men tro om det ikke handler om å se seg selv som «elskverdig». Dette uttrykket står sentralt i Henri Nouwens forfatterskap. Vi finner det blant annet i tittelen til boken om den utviklingshemmede gutten han tok seg av i flere år: *Adam, Gods Beloved*. Nouwen brukte mange år på å forstå at sannheten om Adam også var sannheten om ham selv, at også han var fullt ut «elskverdig» i Guds øyne. Han forteller gripende om dette i en samtale som er publisert i podcasten «To be the beloved».¹⁰ Det Nouwen oppdaget, var at Faderens ord «du er min Sønn, den elskede, i deg har jeg min glede» – ikke bare gjelder Jesus, men alle som er Guds barn. Han måtte ta et oppgjør med de negative stemmene i ham selv som sa at han ikke var god nok, at han ikke var elskverdig, at livet ikke var verdt å leve. «Jo eldre jeg blir, jo sterkere blir ofte disse stemmene.» Jeg ville gitt opp, skriver Nouwen, om jeg ikke hadde tatt valget å lytte til den andre røsten som sier at jeg er den elskede, at «Gud elsker meg uten forbehold, fullstendig og lenge før noe menneske kunne elske meg og bry seg om meg og gi meg ømhet og vennskap».

I den nevnte teksten av Joseph Ratzinger siterer han ordene fra Bernanos' landsbyprest om å «elske seg selv ydmykt», og drøfter betydningen av dette i det kristne livet. Mennesket lever i en spenning mellom egoisme og

selvaksept, sier Ratzinger, og «det første må overvinnnes og det andre oppdages». For mye av den kristne forkynnelsen vil ha oss til å fornekte oss selv og leve på et rent åndelig nivå. Men, sier han:

Den som vil leve et liv kun på det åndelige («overnaturlige») plan på bekostning av selv-et, vil til sist miste selvet uten derved å bli mindre selvisk.

Etter å ha sitert Bernanos, skriver han:

For det mennesket er virkelig forløst som kan elske seg selv som en av de lidende lemmer i Kristus, den som på samme tid kan være selvforglemmende, fri og i harmoni med seg selv.

Ratzinger beskriver dette som veien til den gleden vi er skapt til å ha del i. «Kilden til menneskets glede er den harmoni hun nyter med seg selv.» For å være lykkelig må jeg altså ha et forløst forhold til meg selv, jeg må på en eller annen måte akseptere meg selv. Det vil ha betydning for mitt forhold til andre, for bare den som aksepterer «seg selv», kan akseptere «et du», skriver Ratzinger.

I hans tekst synes noe av nøkkelen å ligge i menneskets selvforglemmelse. Gleden er knyttet til å gi slipp på seg selv. Her finnes en balanse hvor det er rom for selvkjærlighet og åpenhet for den andre på samme tid. Den katolske filosofen Josef Pieper knytter denne balansen til dyden vi kaller *måtehold*, som han beskriver som «uselvisk selvopprettholdelse», altså en gudgitt selvopprettholdelse som retter seg utover mot den andre.¹¹ En tredje viktig stemme i denne sammenheng er Thomas Aquinas, som sier at den som skal trene seg i *vennskapets dyd* først å være venn med seg selv.¹²

Øyeblikket er godt

Dette livet i selvforglemmende overgivelse til den Andre var noe St. Thérèse av Liseux øvde seg på gjennom sitt korte voksne liv. Juledagen 1886 ble et vendepunkt for henne:

«Jeg følte kort sagt kjærligheten trenge inn i mitt hjerte, et behov for å glemme meg selv for å glede andre, og siden da har jeg vært lykkelig!»¹³

Denne gleden kom altså til henne fordi hun responderte på det konkrete kallet. Hver gang Thérèse stod overfor det som virket som uoverstigelige vanskeligheter i livet – i klosterhverdagen, tanker om dødens endelighet og så videre –, fant hun at løsningen lå i å leve i den umiddelbare nåtiden og motta alle ting. «For henne kommer hvert øyeblikk så ferskt og umiddelbart fra Guds hånd at noen adskillelse aldri kan finne sted», skriver Balthasar i sin bok om henne.¹⁴ Han skriver at hun vandret på den veien som strekker seg mellom to adskilte avgrunner – fortiden og fremtiden. Her synes det å være paralleller til Augustins teologi om *tiden*, hvor tanken nettopp er at «korkje framtidige eller fortidige ting er til, og ein kan egentlig ikke seia at det er tre tider, fortid, notid og framtid».¹⁵ Augustins poeng er at det bare er nåtiden – øyeblikket – som er til. Gud er den levende Gud og kan derfor bare søkes i nåtiden, i øyeblikket. Sin egen hengivenhet til dette øyeblikket hvor Gud er å finne, skildrer Thérèse i diktet «Min sang for i dag». Slik lyder de to første og det siste verset:

Mitt liv er et øyeblikk i tiden, en time som kommer og går
Mitt liv, en dag, ikke mer, som flyter bort og aldri kommer igjen
Å min Gud, du vet at for å elske deg på jorden har jeg bare dagen *i dag!*

Jeg elsker deg, Jesus:
etter deg lengter denne sjelen
Den ønsker bare for en dag
å la hodet hvile på deg
Kom, styr mitt hjerte, og smil tilbake til meg
Dette ene, og kun for *i dag!*

Snart skal jeg fly til deg,
for å prise deg som jeg lengter etter
Da vil dagen uten ende dele sin solnedgang med min sjel
Og sammen med de hellige englers lyre skal jeg synge
det evige *i dag!*¹⁶

I disse versene finner vi både en dyp tillit til at Gud elsker meg, og at han ser meg som den elskverdige. Hele skaperverket har han gitt oss for å dele sin evige glede med oss. Og vi har bare tilgang til det – skaperverket – gjennom dagen i dag, hvor Gud er oss helt nær. Nåden blir da å våge å leve bekymringsløst og håpefullt i det øyeblikket den kjærlige Gud gir meg.

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

Noter

- 1 Hans Urs von Balthasar: *Christian Meditation*. San Francisco: Ignatius Press, 1989, s. 43. Hans Urs von Balthasar: *Christlich meditieren*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1995 (1978), s. 36.
- 2 Hans Urs von Balthasar: *Prayer* (San Francisco: Ignatius Press 1986), s. 39.
- 3 Balthasar: *Prayer*, s. 39.
- 4 Se Oskar Skarsaune: *Fra Jerusalem til Bysants* (Oslo: Tano 1987), s. 65.
- 5 Dionysius Areopagiten: *De divinis Nominibus* 4,7 (704B).
- 6 Augustin: *De natura boni* 1. Se John Bussanich: «Goodness», i *Augustine thorough the Centuries* (Grand Rapids: Eerdmans 1999).
- 7 Julian av Norwich: *Revelations of Divine Love* (the long text), kapittel 27.
- 8 Pave Frans: *Laudato Si' – Lovet være Du* (Oslo: St. Olav 2015), s. 71 og 17.
- 9 Georges Bernanos: *Underet i de tomme hender [En landsbyprests dagbok]* (Oslo: Land og kirke 1966), s. 196.
- 10 Henri Nouwen: *To be the beloved*, <https://open.spotify.com/episode/62BCzZBkg6FdZkqULqAKEC>
- 11 Josef Pieper: *The four cardinal Virtues* (Notre Dame: Notre Dame University Press 1955), s. 147.
- 12 Blant annet i ST II-II.25.4. Vi finner samme tanke hos Augustin i *De Doctrina Christiana* 1.23.
- 13 Norsk utgave: Thérèse av Lisieux: *En sjels historie* (Oslo: St. Olav forlag 2014), s. 107.
- 14 Hans Urs von Balthasar: *Two Sisters in the Spirit: Thérèse of Lisieux and Elizabeth of the Trinity* (San Francisco: Ignatius Press 1992), s. 67.
- 15 Augustin: *Confessiones* (Oslo: Samlaget 2009), s. 272.
- 16 *Collected Poems of Thérèse of Lisieux* (Herdfordshire: Cracewing 2001), s. 20 og 23.



«Men det er å håpe som er vanskelig»

Utdrag fra *Forhallen til håpets mysterium*

Charles Péguy



Man glemmer for ofte, barnet mitt, at håpet er en dyd, at det er en teologal dyd, og at det blant alle dyder, også de tre teologale, kanskje er den som er mest velbehagelig for Gud.

Man glemmer at håpet ganske sikkert er den vanskeligste dyd, at det kanskje er den eneste som er vanskelig, og kan hende den som er mest velbehagelig for Gud.

Troen gir seg av seg selv. Troen trenger ingen støtte. For å tro gir man bare etter, det er nok å åpne øynene. For ikke å tro måtte man tvinge seg selv, pine seg, gå på tvers av seg selv. Stritte imot. Slå seg vrang, hisse seg opp. Troen er helt naturlig, alltid rede, enkel og villig. Alltid rede. Alltid villig. Den er en slik kone som alle kjenner, en gammel kone, ett med sognet fra gammelt av, en god gammel kone som hører sognet til, en gammel bestemor, en god sognets tjenerinne. Hun forteller oss historier fra gammel tid, som hendte i gammel tid.

For ikke å tro, barnet mitt, måtte man stoppe øyne og ører til.
For ikke å se, for ikke å tro.

Kjærligheten, barmhjertigheten mot nesten, gir seg dessverre av seg selv. Kjærligheten beviser seg selv. For å elske sin neste er det nok å gi etter, det er nok å se all nøden som er i verden. For ikke å elske sin neste, måtte man tvinge, pine seg, gå på tvers av seg selv. Stritte imot. Mishandle seg selv. Vende vrangen ut. Kjærligheten er helt naturlig. Den springer frem, enkel og alltid villig. Den er hjertets første higen, og det er den første higen som er den rette. Kjærligheten er mor og søster.

For ikke å elske sin neste, mitt barn, måtte man stoppe øyne
og ører til
for nødsrikene.

Men håpet gir seg ikke av seg selv. Håpet er ingen selvfølge. For å håpe, mitt barn, må man være virkelig lykkelig, man
må ha fått, man må ha mottatt en stor nåde.

Det er å tro som er lett og å ikke tro som ville være umulig. Det er å elske som er lett og å ikke elske som ville være
umulig. Men det er å håpe som er vanskelig.

Lavmælt og beskjemmet

Og det lette, det å gå nedover, det er å fortvile, og fortvilelsen er
den store fristelse.

Det lille håpet triner frem mellom sine to søstre, og man
legger ikke engang merke til henne.

På veien mot frelsen, veien gjennom denne verden, på den kronglete veien mot frelsen, på veien som aldri ender, på
veien mellom sine to søstre går det vesle håpet

Fremover

Mellom sine to store søstre.

Den som er gift.

Og den som er mor.

Og man gir ikke akt på, kristenheten gir ikke akt på andre
enn de to store søstrene.

Den første og den siste,

som tar seg av det som haster mest

i øyeblikket.

Kristenheten ser bare de to store søstrene, har ikke for øye for andre
enn de to store søstrene,

hun til høyre og hun til venstre.

Og den ser knapt henne som går i midten,

Den lille, hun som går på skolen ennå,

og som vandrer

litt bortkommen i skjørtene på sine søstre.

Det er så lett å tro at det er de to store som trekker

den lille med seg.

Midt imellom

dem begge,

for å hjelpe henne på den kronglete veien til frelsen.

De blinde ser ikke at det er tvert om.
At det er hun i midten som trekker med seg sine store søstre.
Og at uten henne ville de være annet enn
to kvinner som alt drar på årene.
To alderstegne kvinner,
merket av livet.

Det er hun, den lille, som trekker alt.
For troen ser bare det som er,
mens hun ser det som skal bli.
Kjærligheten elsker bare det som er,
mens hun elsker det som skal bli.
Troen ser det som er
i Tiden og i Evigheten.
Håpet ser det som skal bli
i tiden og i evigheten.
Så å si i selve evighetens fremtid.
Kjærligheten elsker det som er.
I tiden og i Evigheten.
Gud og nesten,
likesom Troen ser
Gud og skaperverket.
Men Håpet elsker det som skal bli
i tiden og for evigheten
Så å si i evighetens fremtid
Håpet ser det som ennå ikke er og som skal bli.
Det elsker det som ennå ikke er som skal bli.

Gjengitt fra *Forhallen til håpets mysterium*
Oversatt fra fransk av Hans Aaraas
Solum 1992



«Hope» av George Frederic Watts (1897). Tate Britain. | Falt i det fri.

Werner G. Jeanrond

Håpet i dag

«Det blir tydelig at det håp som jøder og kristne omfavner, er noe annet en optimisme», skriver Werner G. Jeanrond i dette utdraget fra *Reasons to Hope*.

SE
GL Ordtaket «håpet er det siste som forlater oss», understreker hvor viktig håpet er i våre liv. Faktum er at vi mennesker ikke kan leve uten noe form for håp. Vi trenger å kunne engasjere oss i det som skjer, og ta et oversiktlig blick på fremtiden. Det gjelder spesielt vår personlige og felles fremtid. Vår opplevelse av nåtiden er formet av både våre personlige og våre kollektive minner av fortiden, og av våre personlige og kollektive forventninger til fremtiden.

Vi mennesker er relasjonsvesener. Vi utvikler hele tiden relasjoner – til andre mennesker, til naturen og universet, til Gud og til oss selv. Vi utvikler oss i møte med en forventningshorisont: om hva som vil komme, hva som kan skje, og hva vi ønsker skal skje, med våre nettverk av relasjoner og med våre egne, blivende selv. Til syvende og sist er det ingen som håper ene og alene for sin egen del, selv om mange av våre spesifikke forhåpninger har å gjøre med vår egen person og våre individuelle behov, lengsler, redsler og forventninger. Vi

mennesker kjennetegnes i stor grad av vårt håp og våre forhåpninger. *Fortell meg hva du håper på, og jeg kan begynne å forstå hvem du er.*

At «håpet er det siste som dør», handler også om det faktum at vi alle går mot en sikker død. Livet er i stadig forandring, og alt som lever, dør. Helt fra dets begynnelse bærer alt liv på død og forfall inni seg. Bevisst eller ubevisst utvikler alle våre forhåpninger seg i dødens skygge. På den ene siden peker håpet mot fremtiden, på den andre siden må håpet også regne med vår død. For noen mennesker synes dødsfornektelse å være håpets selve utgangspunkt. Men er et slikt håp realistisk, er det ansvarlig? Er håpet egentlig en vrangforestilling – selv en kjær en?¹ Hvor realistisk er det å håpe? Bør vi skille mellom realistiske og illusoriske former for håp, og mellom godt og dårlig håp?

Hva håper jeg på? Håper jeg på bedre vær? På et langt og lykkelig liv med mine nære og kjære? På et liv uten for mye sykdom og lidelse? Håper jeg på husly og nok med

mat til å forsørge meg og min familie? Håper jeg på frihet fra fengsling, ekskludering og isolasjon? Nærer jeg et håp mest for min egen skyld, eller håper jeg også med og for andre? Har mine forhåpninger endret seg nylig? Hva kan ha ført til slike endringer? Hva er konteksten eller horisonten for mine forhåpninger og drømmer om framtiden? Ingen håp er løserevet fra en viss kontekst eller horisont, og allikevel skifter og forandrer disse kontekstene og horisontene seg.

Vi lever i en postindustriell tidsepoke, som kjenne- tegnes av globalisering, voksende bevissthet og omsorg for planeten, digitalisering, sofistisert helseplanlegging (i hvert fall i den rike vesten), kunstig intelligens og stadig økende møter og mistenksomhet mellom kulturer og religioner, så våre forhåpninger vil sannsynlig avvike fra tidligere generasjoners. Selvfølgelig møter også vi, likt alle generasjoner før oss, på død, begrensninger, diskriminering, kriminalitet, lidelse, sykdom, misbruk og overgrep. Også vi må lære oss å akseptere at våre liv er endelige. Døden forblir en utfordring for alt liv. Hvordan vi mennesker forholder oss til døden, har imidlertid endret seg betydelig gjennom århundrene. Til alle tider har folk lett etter en måte å unnsnippe døden på: fra medisinske forsøk på å overvinne døden til et håp om kryonikkens kraft – altså bevaring av våre kroppar i en dypfryser til den dag da vitenskapen endelig vil ha produsert de perfekte betingelsene for menneskelig u dødelighet.

I tidligere generasjoner betraktet kristne døden som inngangsporten til det virkelige livet med Gud i de helliges samfunn. I dag er det en utfordring for mange kristne i Vesten å formulere et håp om et slags liv etter døden. Den etterjordiske geografien – altså kartleggingen av himmelen, helvetet og skjærsilden – har mistet mye av sin tidligere tiltrekningskraft og fascinasjon. Det eskatologiske landskapet – altså hva vi forventer oss av

det evige livet med Gud – beveger seg under våre føtter. Derfor stiller vi på nytt spørsmålene: Hva håper vi til syvende og sist på? Hvordan kan vi nærme oss håpet her og nå, i vårt språk og i vår forestillingsverden?

Burde dagens kristne begynne med å mønstre innholdet i sin tro, gjennom å utforske hvilke idéer om frelse og liv etter døden som eksisterer i dag? Er håpet da bare en konsekvens av en samling trosforestillinger, av spesifikke overbevisninger om døden og hva som kommer etter den, som skal utvinnes fra hver vår samling av læresetninger? Hvordan forholder håpet seg til troen? Og hva har håpet å si om vår hverdag her og nå?

Håpets relasjonelle natur

Jeg ønsker å drøfte håpets dynamikk fra et kristent perspektiv, men i dialog med andre religiøse og ikke-religiøse perspektiver. Jeg er klar over at håpet (like- som kjærligheten) hverken ble oppfunnet av kristne, eller at det er noe som kristne har eksklusiv

eiendomsrett til. Men den kristne tradisjonen, som mange andre religiøse og ikke-religiøse tradisjoner, har alltid vært engasjert i en form for praktisering av håp.

Kristne har i den senere tiden blitt mer oppmerksomme på andre diskurser og tilnærminger til håpet – andre måter å håpe på. I en verden som blir mer og mer pluralistisk og globalisert, blir kristne konfrontert med andres håp, så vel som med spørsmålet om hva som virkelig skiller disse fra deres eget håp.² Finnes det i håpet en grunnleggende plattform som kristne deler med andre religiøse og ikke-religiøse mennesker? Bør kristne engasjere seg i en interreligiøs dialog om håp (såkalt *inter-hope dialogue*) med hensikt å initiere en mye bredere diskusjon?³ Jeg tror at dette er tilfelle og vil argumentere deretter.



Finnes det i håpet en grunnleggende plattform som kristne deler med andre religiøse og ikke-religiøse mennesker?

Det er bestemte erfaringer fra den tidlige Jesusbevegelsen – med sin rike jødiske arv – som har gitt opphav til kristne begreper om håp. Som et allmennmenneskelig fenomen handler håp om personers, bevegelsers, fellesskaps, kulturers, institusjoners, samfunnets og universets oppmerksomhet og forventninger til framtiden. Jødiske og kristne forståelser av håpet fokuserer snarere på den pågående relasjonen mellom mennesket og Gud. En relasjon som bunner i Guds nåderike, kreative, omsorgsfulle og forsonende nærvær i universet.

De jødiske og kristne uttrykkene for håp er altså ikke begrenset til noen spesifikke begreper som *hope*, *Hoffnung*, *espérance*, *qavah*, *elpis*, *spes* etc. Snarere søker disse begrepene å gi et språk til avgjørende erfaringer som mennesker har gjort i forhold til Gud om deres fremtid som personer, fellesskap og folk i denne verden. I så vel jødisk som i kristen tradisjon er altså håpets funksjon *relasjonell* snarere enn et slags opphøyd prinsipp.⁴ Håpet har sin grunn i Guds nåde, som innbyr voksne og barn til en personlig og forvandlende kjærlighetsrelasjon.

Jeg vil derfor presentere følgende hypotese: Håpet er i sin natur relasjonelt. Det er hverken et prinsipp eller et generelt uttrykk for overbevisningen om at alt til slutt vil gå bra. Håpet er snarere frukten av den intime og dynamiske forbindelsen mellom Gud og menneske; eller mer konkret mellom gudommelig og menneskelig kjærlighet. Håpet dør når denne kjærlighetsrelasjon tar slutt. Da tar håpløsheten og fortvilelsen overhånd.

Min hypotese innebærer ikke at andre menneskelige måter å håpe på er mindre ekte eller reelle. Den kristne håpspraksisen har naturligvis mange fellestrekk med andre religiøse og ikke-religiøse tilnærminger og uttrykk for håp. Men når det er sagt, er det også ting som er forskjellige. Til syvende og sist vil jeg hevde at den kristne håpspraksisen best skal forstås i forbindelse med

kjærligheten. Jeg bekrefter dermed Terry Eagletons innsikt om det intime forholdet mellom håp og kjærlighet: «Et ekte håp ... må underbygges av begrunnelser. I dette ligner håpet på kjærligheten, som jo håpet utfra et teologisk synspunkt også er et uttrykk for.»⁵ De tre såkalte teologiske dydene tro, håp og kjærlighet er alle konsekvenser av Guds innbydelse til en relasjon med menneskene, og derfor overlapper de betydelig. Men de har også ulikheter som skiller dem fra hverandre.

I min bok *Kärlekens teologi* satte jeg meg fore å utforske kjærligheten, som er den største av de tre teologiske dydene.⁶ Apostelen Paulus refererte til dem i 1 Kor 13,13, og Thomas Aquinas (1225–74) kalte dem senere for *teologiske dyder* for å understreke deres natur som gudommelige gaver til menneskene. De teologiske dydene er ikke et sett av ferdigheter som vi kan velge å tilpasse og utvikle. Snarere er de inngytt i oss av Gud, med den

hensikt å lede oss på vår jordiske pilegrimsreise mot forening med Gud og med hverandre. Troens funksjon er å lede vårt intellekt, håpets funksjon er å veilede vår vilje, og

kjærlighetens er å hjelpe og forene den troende med Gud selv. De kristne teologiske dydene skal altså holde oss på veien mot fullkommenhet.⁷ Kristen teologi omtaler vanligvis disse dydene i rekkefølgen tro, håp, kjærlighet. Selv foretrekker jeg rekkefølgen: kjærlighet, håp, tro.

For å vende tilbake til håpets dyd ønsker jeg å samle noen observasjoner rundt bibelske og etterbibelske skildringer av håp. Sentrale fortellinger i den hebraiske Bibelen drives fremover av håpet. Beretningene om Abrahams og Saras kall sent i livet, om deres pilegrimsferd og tillit til Guds løfter illustrerer en gryende håpspraksis (1 Mos 12). Fortellingen om Moses' omvendelseserfaring ved den brennende busken gir oss et eksempel på et radikalt håp: om at framtiden til hans folk og hans egen personlige fremtid er nært knyttet til Guds kreative



Håpet er i sin natur relasjonelt. Det er hverken et prinsipp eller et generelt uttrykk for overbevisningen om at alt til slutt vil gå bra.

plan og løfter om frelse. Historiene om israelittenes pilgrimsvandring gjennom ørkenen, og beslektede bibelske tekster, gjenspeiler fremtidsperspektiver og muligheter som vokser ut av tillit til den levende Guden. Tillit til en Gud som i egenskap av å svære skaper, befrier, dommer, trøster og livgiver, viser seg å være tett involvert i denne verden og i menneskenes liv. På samme måte er de hymniske og lovprisende tekstene i den hebraiske Bibelen, særlig salmene, gjennomsyret av uttrykk og anskuelser av håpet og dets viktighet for gudsfolkets liv.⁸

De fremvoksende jødiske og kristne trostradisjonene kjennetegnes videre av messianske forventninger om frelse, evig liv, fred, rettferdighet, gjenopprettelse og oppstandelse på Guds initiativ. Disse godene skal komme (*adventus*) Guds folk til del som gaver. De er nemlig ikke underkastet folkets egen rådighet, verken individuelt eller kollektivt. Jødiske og kristne forståelser av fremtiden erkjenner og ærer det helt spesielle ved det gudommelige-menneskelige forhold som Gud har invitert menn, kvinner og barn inn i. Menneskers forventninger, tillit, lengsler og forhåpninger orienterer seg altså mot den fremtid som Gud har åpnet opp, og de kan ikke unnfly den brennende buskens rensende ild.

Menneskelige forhåpninger og det gudommelige gitte håpet kan derfor kollidere med hverandre. Det å erkjenne Gud som skaper, og stadig få gjenoppdage at fremtiden er en gave fra Gud, er to sider av samme mynt.⁹ Vår bekreftelse av at Guds skapelse er god (1 Mos 1-2), og tilliten til at den fremtiden som blir mulig gjennom Guds nåde, også kommer til å være god, er to dypt sammenvevde tillitshandlinger.¹⁰

Optimisme og håp

Det blir tydelig at det håp som jøder og kristne omfavner, er noe annet en optimisme. Anthony Kelly skiller mellom håp og optimisme på følgende måte:

Optimisme er ikke en dårlig ting i seg selv. Det er en type underforstått antagelse om at det vil gå bra i den nåværende situasjonen. Optimisme kan rett og slett være en del av noens lynne, som manifesterer seg i en spontan logikk: Vi kan håndtere og overleve i en verden som er nokså forutsigbar. Optimismen er passe fornøyd med tingenes orden. Ekte håp derimot, håper alltid «mot håpet». Det fødes der optimismen slutter. Håpet beveger seg når de trygge systemene viser på tegn til å svikte. Håpet er hjemme i en uforutsigbar verden, der ingen menneskelig logikk eller forventning styrer over den.¹¹

I de jødiske og kristne tradisjonene er håpet frukten av tillit til Gud og Guds løfter, mens optimisme baserer seg på en tiltro til vår egen menneskelige posisjon, våre planer, vår innflytelse og våre mulige og systematiske beregninger.¹²

De bibelske fortellingene som jeg refererte til ovenfor, er ikke skildringer av optimisme. Snarere gjengir de erfaringer av menneskelige forventninger som konfronteres med og blir befrikket og rensset i møte med håpets Gud. Med andre ord kan fødselen av det genuine *håpet*, i motsetning til forskjellige *forhåpninger* som vi kultiverer, oppleves både utfordrende og smertefyllt. Moses' opplevelse ved den brennende busken (2 Mos 3) er et kraftfullt eksempel.¹³ I akkurat denne skildringen av et møte mellom guddommelig og menneskelig, utfordres de forhåpninger som Moses har på egne vegne og for sitt folk, helt til roten, ja, de knuses. Det håp som utfolder seg fra denne konfrontasjon med Gud, er til syvende og sist frukten av et nytt og overraskende ømt forhold mellom Gud og hans folk – en kjærlighetens pakt.

(...) Det kristne håpets praksis har lite til felles med positiv tenkning. Dette er en tilnærming til livets kompleksitet som snakkes opp mye blant noen i vår samtid, ikke minst i møte med alvorlig sykdom og i møte med

eksistensielle utfordringer. Interessant nok har andre tenkere i dag gått så langt som til å forkaste det de oppfatter som den positive tenkningens allestedsnærværende diktatur, som de mener berøver menneskene for deres rett til å være triste eller bekymrede, til å kunne sørge eller føle anger.¹⁴ Håp handler ikke om å tenke positivt *mot alle odds*, men om relasjonell dybde, om personlig tillit og nærhet, uavhengig av en spesifikk situasjons gode eller dårlige utsikter.

Jøder, kristne og muslimer – i egenskap av å være Guds folk – er folk som bæres av et håp.¹⁵ De forskjellige uttrykkene for håp i disse tradisjonene må forstås ut fra at de til sammen påberoper seg det ene, ytterste menneskelige håpet, nemlig det om å være evig forenet med Gud. I denne sammenhengen snakker Anthony Kelly om behovet for å *befri* alle menneskelige forhåpninger i deres fulle omfang.¹⁶ Jøder, kristne og muslimer fremfører derfor en dristig påstand: Som håpets folk venter de på en løfterik fremtid som skal komme, og de står klare til å forme og føre sine nåværende personlige og kollektive liv i overensstemmelse med denne fremtid. Selv om de abrahamittiske trostradisjonene deler denne håpets praksis, har deres særlige religiøse erfaringer og uttrykk utviklet seg i noe forskjellige retninger.

For den tidligkristne bevegelsen var det erfaringene av Jesus av Nasarets livsgjerning, brutale henrettelse og uventede oppstandelse som ga opphav til fremveksten av en egen forståelse og praktisering av håpet. Jesu forkynnelse om Guds kommende rike og hans kall til omvendelse ble bekreftet av at Gud reiste opp den korsfestede Jesus, og overbevisningen om at disse hendelsene førte frem til denne tidsalderens slutt, vekket en ny forventning om Guds fremtids ankomst: Dødelige mennesker kunne nå, likesom den oppstandne Kristus, se frem til å bli vekket opp av Gud. Spenningen mellom dette «allerede nå» og «ennå ikke» i Guds handlinger og kommende rike peker på håpets betydning – nå beriket med et tålmodighetsaspekt (særlig i Markusevangeliet og Johannes åpenbaring) og utholdenhet (særlig i den

postpaulinske litteraturen). Apostelen Paulus (Rom 8, 22–25) utvider håpets felt til å omfatte hele skapelsen:

Vi vet at helt til denne dag sukker og stønner alt det skapte samstemt, som i fødselsrier. Ja, enda mer: Også vi som har fått Ånden, den første frukt av høsten som kommer, sukker med oss selv og lengter etter å bli Guds barn fullt og helt når kroppen vår blir satt fri. For i håpet er vi frelst. Et håp vi alt ser oppfylt, er ikke noe håp. Hvordan kan noen håpe på det de ser? Men hvis vi håper på noe vi ikke ser, da venter vi med tålmodighet.¹⁷

Brevet til efeserne understreker at det bare er hos Gud vi kan finne håpet. Kristne som var hedninger av fødsel, manglet håpet før sin omvendelse (Ef 2,12).¹⁸

Både «forsinkelsen av Jesu gjenkomst og utbruddet av forfølgelse mot kirken utfordret de nytestamentlige forfatterne til å revurdere sin idé om håpet, og, til en viss grad til å åndeliggjøre den».¹⁹ Ikke desto mindre er forståelsen av håpet som tiltro til Gud, «hvis godhet og barmhjertighet er til å stole på og hvis løfter ikke kan svikte», nærværende overalt i Bibelen, uansett om uttrykk og vektlegging av dette håpet varierer fra tekst til tekst og kontekst.²⁰ Dette håpet lengter etter å få komme til orde, og kristne må stå klare til å fortelle om det: «Vær alltid klare til forsvar når noen krever dere til regnskap for det håp dere eier. Men gjør det ydmykt og med gudsfrykt» (1 Pet 3,15b-16a).

Slike bibelske fortellinger og refleksjoner om håpet viser at – for både jøder og kristne – selv om de nærmer seg den messianske tidsalder forskjellig, så dreier håpet seg om den utrettelige menneskelige jakten på mening: Hvor kommer vi fra, og hvor er vi på vei? Håpet kommer med svar i vår søken. Håpet svarer på spørsmål om livets mål og mening, om befrielse fra lidelse, undertrykkelse, urettferdighet, synd og død så vel som om universets retning og dets endelige destinasjon. I de bibelske

forestillingene er ofte de personlige, kollektive og universelle aspektene av håpet vevd sammen og knyttet til erfaringen av Guds skapende og forsonende nærvær. Derfor kommer håpet med høye forventninger om universell kjærlighet, fred, rettferdighet og lykke. Alle relasjoner i det gudommelig-menneskelige nettverket av relasjoner skal blomstre – slik er det bibelske håpets horisont. Håpet om fullstendig *shalom* og en rettferdig fullendelse fra Guds side preger og veileder hvordan jødiske og kristne voksne og barn lever, her og nå.²¹ Endrede omstendigheter gir stadig opphav til nye tolkninger av håpet og peker på behovet for en pågående kritisk refleksjon over våre enkelte, begrensede menneskelige forhåpninger. Dette skjer i håpets navn, denne store gave fra Gud.

Werner G. Jeanrond er professor emeritus i systematisk teologi ved Universitetet i Oslo.

Teksten er utdrag fra Jeanronds bok *Reasons to Hope* (Bloomsbury: T&T Clark 2020). Gjengitt med tillatelse og oversatt fra engelsk av Sebastian Erberg.

Noter

- 1 Jf. Elizabeth Harris (red.): *Hope: A Form of Delusion? Buddhist and Christian Perspectives* (Sankt Ottilien: EOS 2013).
- 2 Det er overraskende at pave Benedikt XVI i sin encyklika om håpet, *I håpet er vi frelst*, ikke berører andres håp, ikke engang jødernes.
- 3 Anthony Kelly: *Eschatology and Hope* (Maryknoll: Orbis 2006), s. 15–17.
- 4 Jf. Ernst Bloch: *The Principle of Hope*, 3 vol., overs. Neville Plaice, Stephen Plaice og Paul Knight (Cambridge, Mass: MIT Press 1986).
- 5 Terry Eagleton: *Hope without Optimism* (New Haven/London: Yale University Press 2015), 3.
- 6 Werner G. Jeanrond: *Kärlekens teologi*, overs. Gunhild Winqvist Hollman (Stockholm: Verbum 2010).
- 7 Jf. *ibid.*, s. 79.
- 8 Se f.eks. Sal 25.
- 9 Jf. Gabriel Daly; *Creation and Redemption* (Dublin: Gill og Macmillan 1988).
- 10 For en diskusjon om forholdet mellom tillit og håp, se Hans Küng: *Eternal Life?*, overs. Edward Quinn (London: Collins 1984), s. 101–103 og 281. Jf. også Küngs definisjon av grunnleggende tillit i *Does God Exist? An Answer for Today*, overs. Edward Quinn (London: Collins 1980), s. 445: «Grunnleggende tillit innebærer at en person i prinsippet sier ja til sin egen og verdens uvitenhet, forholder seg åpen i møte med tilværelsen og i praksis konsekvent bevarer denne holdningen. Denne positive grunnleggende holdningen innebærer en anti-nihilistisk grunnleggende visshet i henseende til all menneskelig erfaring og handling, til tross for en vedvarende truende uvisshet». Utover dette betoner Küng, *ibid.*, s. 451–453, at den grunnleggende tilliten er både en gave og en oppgave.
- 11 Kelly, 5. Se også Eagleton: *Hope without Optimism*, 1: Optimismen «er mer et spørsmål om tro enn om håp. Den baseres på en oppfatning om at saker og ting pleier å gå bra, og ikke på det anstrengende engasjementet som håpet innbefatter»
- 12 Se også Ola Sigurdsons diskusjon om håpet og optimismen i hans studie *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek: A Conspiracy of Hope* (New York: Palgrave Macmillan 2012), s. 192.
- 13 Jf. Brian Klug: «Moses: The Significant Other», i Ulrich Schmiedel og James M. Matarazzo, Jr. (red.): *Dynamic of Difference: Christianity and Alterity: A Festschrift for Werner G. Jeanrond* (London: Bloomsbury T&T Clark 2015), s. 17–24.

- 14 Christian Heinrich: «Wie mächtig ist die Hoffnung? Wie Gedanken auf den Körper wirken und welche Haltung in schweren Zeiten hilft», i *Die Zeit Doctor* 3 (September 2017/*Die Zeit* 37), s. 7–13.
- 15 Se Alan Mittleman: *Hope in a Democratic Age: Philosophy, Religion, and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press 2009), s. 114–146; Mona Siddiqui: «Who Practices Hospitality Enternatins God Himself», i Schmiedel og Matarazzo (red.): *Dynamic of Difference*, op. cit., s. 247–54; Karl-Josef Kuschel: «In the Presence of God – Making Room for the Other: An Autobiographical Approach», i Schmiedel og Matarazzo (red.): *Dynamics of Difference*, s. 231–238.
- 16 Kelly: *Eschatology and Hope*, s. 13.
- 17 Se Paula Fredriksen: *Paul: The Pagans' Apostle* (New Haven/ London: Yale University Press 2017), s. 158–164; og Douglas F. Ottari: *Theology for Liberal Protestants: God the Creator* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans 2013), s. 176.
- 18 Jf. Joseph Ratzinger: «On Hope», i *Communio: International Catholic Review* 35 (2008), s. 301–315, her 301.
- 19 Terence Prendergast: «Hope (NT)», i *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, (red.) David Noel freedman (New York: Doubleday 1992), s. 283–285, her 285.
- 20 *Ibid.*, s. 282–283.
- 21 For en diskusjon om *shalom* i jødisk teologi, se Walter Holmka og Albert H. Friedlander: *Von der Sintflut ins Paradies: Der Friede als Schlüsselbegriff jüdischer Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993).



Herrens åpenbaring. Ikon fra ca. 1403, skrevet av urjent, Tretyakov-galleriet, Moskva.

Peter Halldorf

“Den andra världen är den här världen”

Philip Sherrards theoantropkosmiska vision i ljuset av ett planetärt akutläge

Två repliker återkommer just nu när forskare talar om den globala uppvärmningen. Den ena: Allt går mycket snabbare än vi trodde. Den andra: Vi vet inte hur det kommer att bli när konsekvenserna av det varmare klimatet förstärker varandra. Som Staffan Laestadius, professor emeritus vid KTH, uttryckte det i DN under våren: “Detta är en civilisationskris, en djupgående kulturkris. ... Mänskligheten, större än någonsin och mer ojämlig än i mannaminne, har nu sannolikt i flera avseenden passerat vad planeten tål för att ge rimliga förutsättningar för mänskligt liv.”

S E
G L Forskarna är många gånger profeter i sin egen rätt, och den som har öra att höra hör. Men vad säger Anden till församlingarna? Hur låter kyrkans vägledning och teologins röst när klimatet skenar och apokalyptiska stämningar breder ut sig? Handling är outhärlig. Men en klimataktivism med kristna förtecken friställd från god teologi, blir knappast mer än ett moraliskt imperativ.

Min egen ingång i de här frågorna har i hög grad varit läsningen av de hebreiska profeterna. Våren 2012 inledde jag en närläsning av profetlitteraturen i Bibeln, i synnerhet profeten Jeremias bok. Jag kom att ägna mig åt det i stort sett dagligen i sex års tid. Det var en läsning som satte sig i min kropp på ett sätt som jag ännu inte lyckats skaka av mig. När forskare i dag talar om hur en upprörd, hämndgirig och omedgörlig jord öppnar sina armar, inte för att omfamna oss men för att krossa oss, är det svårt att inte höra ekot av profeten Jeremias skildring av en fullskalig

kosmisk regression i det dramatiska fjärde kapitlet i Jeremiaboken.

Jag ser på jorden – den är öde och tom,
på himlen – där finns inget ljus.

Jag ser på bergen – de skälver
och alla höjder skakar.

Jag ser – där finns inte en människa,
alla himlens fåglar har flytt.

Jag ser – det bördiga landet har blivit öken,
alla dess städer ruiner.

Skapelseberättelsen omkväde – ”Gud såg” – får sin resonans i profetens fyrfaldiga ”jag ser”. Men det Jeremia ser fyller honom med förfäran. Han ser en skapelse i upplösning, en återgång till det tillstånd som rådde innan kosmos skapades ur kaos. I den bibliska traditionen är profetians syfte inte att ge kunskap om vad som ska hända, men att förändra våra attityder och vårt beteende.

Precis som dagens forskare, och som de unga klimat-aktivisterna, söker Jeremia förtvivlat efter ett språk starkt nog att skaka om och väcka: Vad ska jag göra för att få er att lyssna? Den enda reaktion han får, upprepad två gånger i det sjätte kapitlet är: *Det vill vi inte*. Vi hör ett folk som vägrar lämna sin bekvämlighetszon, och deras empaticirklar krymper.

“Hur var det möjligt”

Läsningen av den hebreiska Bibelns profetlitteratur, och i synnerhet profeten Jeremia, kom att utmana mig till en nyläsning av de bibliska texterna, framför allt inom de två områden vi kallar *ekologi* och *eskatologi*. Det var i samband med det jag upptäckte en teolog som jag tidigare bara stött på som översättare: den engelske poeten och lekmannteologen Philip Sherrard. Tillsammans med Kallistos Ware och Gerald Palmer var han översättare till engelska av den berömda ortodoxa *Filokalian*. Men Philip Sherrard, som dog 1995, var även en frontgestalt bland de skapelseteologer som i vår tid, och med stor självständighet, översatt och förmedlat arvet från den tidiga kyrkans främsta teologer i öst. Med tanke på det vi dag vet, är det anmärkningsvärt hur tidigt och med vilken klarsyn Philip Sherrard ställer sin diagnos. I inledningen till sin bok *Human Image: World Image* från 1991 konstaterar han:

Vi befinner oss mitt uppe i en kris av de mest fasaväckande dimensioner. ... Hela vårt sätt att leva är, för såväl människan som miljön, suicidalt, och utan en radikal förändring ... kommer det äventyr som är vår civilisation att nå sitt slut medan många av oss ännu är i livet.

Åtskilligt har sagts och skrivits om kyrkans och teologins skuld till den ekologiska krisen. Det skifte som sker när teologer och filosofer, från upplysningen och framåt,

går hand i hand i en alltmer brutal beskrivning av naturen som människans ägodel har den franske filosofen Étienne Gilson kallat ”Martas revansch på Maria”. Ett kontemplativt förhållningssätt till naturen trängs tillbaka till förmån för ett pragmatiskt. Teologin banar nu väg för en syn på naturen som råmaterial för människans behov – inte råmaterial för sakrament. Philip Sherrard frågar:

Hur var det möjligt att vi inom loppet av några århundraden kunde tillägna oss ett sätt att tänka som så helt kom att domineras av abstrakta, opersonliga, materialistiska och kvantitativa begrepp och värden, att vi med uppsåt och beräkning började exploatera och profitera på oss själva och naturen – eller se genom fingrarna när så skedde?

Den theoantropokosmiske vision

Krisen är naturligtvis inte främst ekologisk, inte ens etisk. Den handlar om vårt sätt att se och tänka. Om världen och om oss själva. De kritiska frågorna rör *självbild* och *världsbild*. Det är sambandet mellan dessa två – kondenserat i titeln till hans bok *Human Image: World Image* – som utgör Philip Sherrards stora teologiska livsprojekt. ”Vem är människan enligt den kristna traditionens djupaste insikter?” frågar han. Det är i sökandet efter ett svar som Sherrard i en rad böcker, framför allt i dialog med den grekiska patristiska teologiska traditionen, formulerar vad han kallar en *theoantropokosmisk* vision.

Bakom denna tungvrickare finns en vision av Gud, människan och världen som gör det möjligt att tala om oss själva och världen i sakramentala termer. Eller enklare uttryckt: en vision som väcker hos betraktaren en djup känsla för världens helighet. När Sherrard skriver: ”Om Gud inte är närvarande i ett sandkorn, då är han inte heller närvarande i himlen”, så är det varken uttryck för sentimentalism eller andligt flummeri. För

Philip Sherrard är det viktigt att vi både förstår *varför* och *på vilket sätt* världen är helig. Det räcker inte att enbart hänvisa till en inre upplevelse eller förnimmelse av alltings helighet. Den är ofta en viktig ingång, men där en sådan finns behöver den med intellektuell klarhet översättas till en kunskap om världen och kosmos som hjälper oss att se alla ting och varje varelse i ett nytt ljus. ”Då kan det som börjar som en inre, mystik erfarenhet utsträckas till en omfamning av hela kosmos och inspirera till en integrerad kosmologisk vision”, skriver han. I den kristna trostraditionen uppstår denna vision när länken mellan *treenigheten*, *inkarnationen* och *skapelsen* hålls intakt.

Philip Sherrard sammanfattar sin theoantropo-kosmiska vision i en enda förtätad mening:

Om vi inte förstår hur en i treenigheten – det inkarnerade Ordet – också är en del av skapelsen, och hur förhållandet mellan Gud och människa i Jesus av Nasaret är av samma slag som förhållandet mellan Gud och världen, kommer vi aldrig att kunna förstå vem Gud är, vem människan är eller vad skapelsen är, än mindre vad det i praktiken har för betydelse för oss.

I återstoden av denna föreläsning vill jag – i ljuset av vad många forskare redan beskriver som ett ”planetärt akutläge” – antyda något av innebörden i denna mening i Philip Sherrards teologiska författarskap. Framför allt med fokus på den vision av människans ansvar för jordens framtid som tar form när han låter två stora teman i den kristna tron, *transfiguration* och *inkarnation*, infogas i en triad tillsammans med ett tredje: det som på grekiska kallas *theosis*, och som på svenska vanligen översätts med *gudomliggörelse*.

“Han själv levde det han lärde”

Men innan vi går vidare kan det vara på sin plats med en kort biografisk skiss. Vem var denne engelske poet och lekmannateolog, som kom att leva en stor del av sitt liv i Grekland, och av sin vän, metropoliten Kallistos Ware, beskrivits som ”en profet för vår tid, vars bevingade ord är riktade mer till vårt tjugoförsta århundrade än till det tjugonde århundrade i vilket han levde”?

För Philip Sherrard, som föddes i England 1922 och fick sin utbildning i Cambridge, var det mötet med den grekiska poesin som kom att öppna ögonen för den ortodoxa kristna traditionen. I synnerhet gällde det en poet, Giorgos Seferis – tilldelad nobelpriset i litteratur 1963 – vars litteratur han första gången blev uppmärksam på i en bokhandel i Aten. Sherrard berättar om det intryck detta gjorde på honom:

När jag började läsa dessa dikter blev jag med ens medveten om att här var en röst, en resonans, ett gensvar på livet – kalla det vad du vill – som ägde en kvalitet som jag aldrig tidigare hade mött. Det utmanande hela den grund jag stod på och uppfordrade mig att gå in genom en dörr som jag inte ens visste hade existerat. Det var ytterligt fascinerande, som om jag stod på randen till något fullständigt oväntat, en uppenbarelse, något jag inte kunnat drömma om. Och på samma gång var det välbekant, som om jag hade känt det, men i ett annat, förlorat, förlöst och mörklagt liv, som jag nu inbjöds att upptäcka.

Vad Sherrard mötte hos Seferis, liksom hos andra moderna grekiska diktare – som han kom att översätta till engelska – var en verklighetsförståelse som vände upp och ner på det sätt att se på världen som präglad den europeiska kulturen efter renässansen. Det handlade om hur tiden är infogad i evigheten, det synliga delaktigt i det osynliga. Om detta kom han att skriva i sitt första

större verk, *The Marble Threshing Floor*, som utkom 1956. Det han först mötte hos samtida grekiska poeter kom snart att vidgas och fördjupas i mötet med den ortodoxa kristna traditionen. Betecknande nog var det en poet som även här öppnade dörren och drog in honom i den ortodoxa kyrkan: Symeon den Nye Teologen (959–1022).

Sherrard upptogs genom dop i den grekisk-ortodoxa kyrkan 1956, och kom nu att alltmer gripas av denna traditions mest sublimes röster, de som talar om skapelsen som en brinnande buske, flammande av elden från Guds oskapade energier, men utan att förtäras. I synnerhet kom han att uppskatta Maximos Bekännaren och dennes teologi om det skapades *logoi*, den inre princip som får allt skapat att bli sig själv genom föreningen med Gud.

Det som med tiden alltmer fascinerade Sherrard var den sida av delaktigheten som inte i första hand är *vertikal* – tidens inträngande i evigheten, det synligas i det osynliga – utan *horisontell*:

den organiska och livgivande enheten mellan alla mänskliga varelser och hela den övriga naturen. För Philip Sherrard tillhör de varandra på ett så intimt sätt att man till och med kan tala om att ”den ene är den andre”.

Alltmer oroad över den ekologiska kris som hotade mänskligheten kom Philip Sherrard att ägna den senare delen av sitt liv och sitt författarskap åt konsekvenserna av den vision som på ett tvåfaldigt sätt, genom den grekiska poesin och den ortodoxa traditionen, börjat öppna sig för honom redan på 1940-talet. Det är om detta han skriver med profetisk klarsyn i böcker som *The Rape of Man and Nature* (1987), *The Sacred in Life and Art* (1990) och *Human Image: World Image* (1991). ”De tillhör de få böcker”, skriver Kallistos Ware, ”som jag läser inte bara en gång, men många. Och om jag gör det – om hans verk har förändrat mitt liv så som de förändrat andras liv – är det framför allt för att han själv levde det han lärde.”



Vad de i den stunden ser, förvandlar dem! Detta är förklaringsbergets egentliga *transfiguration*. Förvandlingen sker i lärjungarnas blick. Jesus är den han alltid varit, men först nu ser de honom som den han är.

Transfigurationen

Ett begrepp som återkommer hos Philip Sherrard, och inte minst slår följe med hans reflexioner om världens helighet, är *transfiguration*. Det är ett nyckeluttryck i hans tänkande om människans och skapelsens destination. Samtidigt är han medveten om att ordets innebörd fördunklats av andra teologiska begrepp som kommit att dominera i väst.

Inom liturgin och teologin är ordet *transfiguration* framför allt förknippat med berättelsen om Kristi förklaring på det heliga berget Tabor – en händelse som föregriper Kristi uppståndelse. Den är återgiven i samtliga av de synoptiska evangelierna, och firas sedan 300-talet den 6 augusti som *The Feast of Transfiguration*, Kristi förklarings högtid. Att denna fest inom ortodox tradition betraktas som en av årets viktigaste – vid sidan om inkarnationens, påskens och pingstens högtider – hör samman med just

det sätt på vilket den uppfattas vara en manifestation av såväl människans som hela skapelsens slutliga förvandling. Allt det som ryms i det kristna begreppet *frälsning* sammanfattas, eller kanske snarare

materialiseras, i den berättelse som i evangelisten Matteus version inleds med följande ord:

Sex dagar senare tog Jesus med sig Petrus, Jakob och hans bror Johannes och gick med dem upp på ett högt berg, där de var ensamma. Där förvandlades han inför dem: hans ansikte lys-te som solen, och hans kläder blev vita som ljust.

Precis som med mycket annat i evangelierna har vi en tendens att uppfatta denna berättelse som något som enbart gäller Jesus. Att det som utspelar sig skulle ha en omedelbar och personlig betydelse för var och en av oss,

är inte en självklar slutsats när vi hör den. Men vad som här utvecklar sig är en *epifani*, ett avslöjande, av vad vi alla kan bli, och är ämnade att vara, genom den potential vi bär redan i vår natur som skapade till Guds avbild. Philip Sherrard skriver:

Eftersom vi i Kristus ser det normativa för allt mänskligt liv, innebär det samtidigt att något i grunden är fel med oss så länge inte hela vår fysiska varelse är genomlyst på samma sätt.

Den *transfiguration* – förvandling – som sker med Jesus inför lärjungarna på berget, innebär inte att han blir något som han inte tidigare var. Vad som här visar sig är inget annat än vad han alltid är och har varit. Och därmed, vad människans normala och naturliga tillstånd innan 'fallet' var. Philip Sherrard kommenterar:

Det sker ingen transfiguration i Kristus av det enkla skälet att han aldrig har 'fallit'. ... Den verkliga transfigurationen, skildrad i evangelierna, är den som sker med lärjungarna: deras ögon öppnas så att de kan se hur Guds härlighet strålar från Kristi mänskliga kropp.

Genom fallet har mänskligheten, som Sherrard uttrycker det, "förrått sin kontemplativa förmåga", den som gör att hon ser Guds avbild och härlighet i sig själv och i hela den skapade världen. Det är därför lärjungarna inte kan se den härlighet som strålar från Kristus annat än i ett särskilt ögonblick av nåd när slöjan lyfts från deras ögon. Vad de i den stunden ser, förvandlar dem! Detta är förklaringsbergets egentliga *transfiguration*. Förvandlingen sker i lärjungarnas blick. Jesus är den han alltid varit, men först nu ser de honom som den han är. Det är denna erfarenhet av *transfiguration* – som den kristna traditionen även talar om som en uppfyllelse av helig Ande – och som Paulus sätter ord på i en av Nya testamentets absoluta nyckelverser (2 Kor 3:18):

Alla vi som utan slöja för ansiktet skådar Herrens härlighet, förvandlas till en och samma avbild.

Inkarnationens mirakel

För att klargöra hur människans natur kan bli restaurerad till sitt ursprungliga tillstånd, knyter nu Philip Sherrard *transfigurationen* till *inkarnationen*. "De är i själva verket två sidor av samma mynt", skriver han. Inkarnationen innebär en *rörelse nedåt* från Guds sida, en rörelse genom vilken Gud döljer sin härlighet genom att ikläda sig 'kött'. Bara därigenom kan människan bli delaktig i en process där hennes blick dras från det synliga till det osynliga, från det skapade till det oskapade, något som sker genom det drama som utvecklar sig i evangelierna. Transfigurationen på sin sida förutsätter en motsvarande *rörelse uppåt* från människans sida, en rörelse genom vilken hon långsamt befrias från den slöja som hindrar henne att se Guds avbild inom sig själv.

När Philip Sherrard beskriver hur "Gud oavbrutet söker utföra inkarnationens mirakel i varje människa", ska det inte förstås som att Gud inte på ett unikt sätt antog mänsklig gestalt i den historiske Jesus. Det viktiga är att se vilken betydelse detta har för relationen mellan Gud och människa, oskapat och skapat, på ett "transhistoriskt plan", som han kallar det. Som Guds avbild bär människan fröet inom sig till att bli "en annan Kristus". *Christianus alter Christus*, som man sa i den tidiga kyrkan.

Gudomliggörelsen

Det är nu två stora teman i den kristna tron, *transfiguration* och *inkarnation* fogas till ett tredje: *gudomliggörelse*. Det som på grekiska kallas *theosis*, och är ett av östkyrkans mest centrala teologiska begrepp, men närmast ett apart ord i vår teologiska tradition. En definierade vers i Nya testamentet som den tidiga kyrkans lärare här ofta refererar till är Andra Petrusbrevet 1:4:

Han har gett oss sina stora och dyrbara löften,
för att ni tack vare dem skall bli delaktiga av
gudomlig natur.

Vad är det denna i patristisk och ortodox teologi så ofta citerade bibelvers ger uttryck för? Bakom kyrkofädernas förkärlek för begreppet *theosis* finns en antropologi där innebörden i att människan är skapad till Guds avbild utforskas inom ett trinitariskt ramverk. Inför den berömda satsen hos Athanasios den Store – ”Gud blev människa för att människan skulle bli gud” – är en vanlig reaktion: ”Är det inte människor vi ska vara?” Men Athanasios är helt på det klara med vad han menar. Han vet att den definition av mänsklighet som ges oss genom inkarnationen – och i vilken vi ser vad vi själva är ämnade att vara – är den fulländande ’översättningen’ av relationen mellan den evige Fadern och den evige Sonen. Och vem står för ’översättningen’? Den helige Ande!

Delaktigheten av gudomlig natur – det vill säga, delaktigheten i Sonens gemenskap med Fadern – är den frälsande händelse som genom Andens nåd restaurerar den mänskliga naturen. Att bli *gudomliggjord*, med Athanasios ord, är att bli *mänskliggjord*. När Philip Sherrard talar om ”det sammanfall av transfiguration och inkarnation som fullbordar gudomliggörelsen”, sätter han ord på hur den mänsklighet som Anden låter oss växa in i är en kontemplativ mänsklighet. Det är när slöjan lyfts, och vi ser ansikte mot ansikte, som inkarnationen mirakel äger rum: vi nyskapas till en avbild av Kristi mänsklighet. Detta är *theosis*. Och det är därför Rowan Williams kan säga: ”Gudomliggörelsen är den enda säkra vägen att undgå illusionen att vi är eller kan bli gudar.”

Om transfigurationen är själva hjärtat i den kristna spiritualiteten vad kommer det sig då att den får så liten, för att inte säga obefintlig uppmärksamhet i väst? När Philip Sherrard ställer den frågan menar han att det hänger samman med en teologi som liknar extrema former av den gamla nestorianska kristologin från 400-talet. Visserligen framhålls i denna att Kristus är

Gud och människa, men de två naturernas självständighet betonas långt mer än i en kristologi där mänskligt och gudomligt är ouplösligt förenade i en enda guda-människa, en *theantropos*.

I förlängningen uppstår föreställningen att människan kan bli mänsklig utan Gud. Men försöken att värja sig mot förändligande strömningar genom att tona ned den vertikala relationen till förmån för den horisontella enligt devisen ”människa först, kristen sedan”, slutar i en återvändsgränd och ett stumt universum. Till sist blir människan sin egen Gud.

Genombrott – inte sammanbrott

Grundbulten i Philip Sherrards *theoantropokosmiska* vision är alltså att föreningen av gudomligt och mänskligt i Jesus Kristus är det prisma genom vilket vi upptäcker såväl vår egen som världens helighet. I Kristus – guda-människan – bryts den mur ner som separerar himmel och jord, övernaturligt och naturligt, heligt och profant. Guds människoblivande har inte bara ’fört människan in i Gud’; det har fört hela den skapade världen in i Gud, och på djupet uppväckt och transfigurerat den. I Kristus är världen på väg mot sitt genombrott – inte mot ett sammanbrott. Uppståndelsen, föregripen i Förklaringsbergets transfiguration, är den arketypiska modellen för allt skapat. När Paulus sammanfattar sin uppståndelse-teologi i Första Korinthierbrevets femtonde kapitel skriver han som svar på somliga troendes frågor om hur de döda uppstår: ”Vi ska inte alla dö, men vi ska alla *förvandlas*”. Den *nya* skapelsen – vare sig vi talar om människan eller jorden – är den i Kristus transfigurerade skapelsen!

Det säger sig själv att här finns inget utrymme för den himmel-och-jord-ska-brinna-teologi som färgat så stora delar av evangelisk kristenhet i modern tid. Hur har den blivit möjlig? Är det när länken mellan transcendens och immanens bryts som vi förlorar blicken och känslan för tillvarons helighet? Följden av denna eklips blir vad Philip Sherrard kallar en ”ontologisk perversion”. Det band

som förenar gudomligt och mänskligt, oskapat och skapat, blir upplöst. Gud och världen glider isär.

I förkunnelse på temat "allt-ska-brinna" döljer sig ofta en kristologi som befinner sig på ett sluttande plan – oförmögen att ta till sig den djupa och verkliga paradoxen i inkarnationen: att Skaparen själv vet vad det är att vara skapat. Det är när den tidiga kyrkans teologer med möda mejslar fram ett klarare språk för hur man talar om Kristus, så att vare sig det mänskliga eller det gudomliga i hans person förminskas, som en fördjupad grammatik för det skapade växer fram. Denna grammatik förfinas och fördjupas av Philip Sherrards främste läromästare, Maximos Bekännaren på 600-talet. Klarare än någon före honom ser Maximos hur människan – i Kristus – åter blir den hon är ämnad att vara: en mötesplats för allt i skapelsen, ett *mikrokosmos*, en värld i miniatyr, vars kallelse är att som skapelsens präst – och konstnär! – uppenbara för världen dess hemlighet och dess helighet.

En "ontologisk tillgivenhet"

Vad betyder Philip Sherrards theoantropkosmiska vision i praktiken? Lösningen på den ekologiska krisen är inte en ny etik, men att vi återfår vad Sherrard kallar en "ontologisk tillgivenhet", den förtrolighet som är frukten av en blick för vilken världen är transparent. Som erfar hur bergen, floderna, träden, blommorna är en del av oss själva. Hur vårt förhållande till naturen inte är funktionellt, snarare ontologiskt. Människan är långt mer än jordens förvaltare; hon är prästen i den kosmiska liturgin, kallad att befria skapelsen från dess slaveri, ytterst från själva döden.

För Philip Sherrard är Symeon den Nye Teologen det lysande vittnet som i sin poesi sätter ord på den transfigurerade erfarenhet som ger en föräning om att den andra världen är den här världen:

Jag tackar dig, gudomliga Vara,
för att du blivit till en enda ande med mig
– utan sammanblandning eller förändring –
och för att du för mig blivit allt i allt:

...


Du strålande klädnad som täcker mig
och skyddar mig och förintar demonerna,
du renhet som tvår mig från varje orenhet
genom de ständigt flödande tårar
som din närvaro förlämnar dem du besöker.

De ständigt flödande tårarna är det bad som renar blicken till att "älska Guds skapelse på jorden, både i det hela och i varje litet sandkorn", med starets Zosimas ord i Dostojevskijs *Bröderna Karamazov*. Ur detta andedop föds ett nytt *etos* – fjärran från sentimentalitet och eskapism – buret av insikten om att vi bara kan rädda det vi älskar. Den klimatkris som kastar sin skugga över vår planet handlar inte om vårt *bene esse*, vårt välbefinnande, vad som står på spel är vårt *esse*. Så sammanvävda är vi människor med varandra och med hela den övriga skapelsen, att om vi inte omfamnar varandra i kärlek upphör vi att existera. Denna omfamning är den korsfästes gest, paradoxalt om den enda gest som gör oss levande.

Peter Halldorf er pinsepastor og en av Nordens mest leste forfattere av åndelig litteratur, ikke minst om urkirken og den tidlige kristendommen. Han er en av grunnleggerne av den økumeniske kommuniteten i Bjærka-Säby.

Artikkelen er Halldorfs forelesning i forbindelse med at han mottok et æresdoktorat ved Lund universitet den 2. juni 2022.

DHL PAKET UND PÄCKCHEN WELT

Deutsche Post 

Absender / Sender

Prof. J. Moltmann
Biesingerstr. 25
D-72070 Tübingen

Empfänger / Addressee

Prof. Idar Kjølsvik
Gårdvej 5
N-76003 LEVANGER
NORWEGEN



Deutschland / Germany

PREMIUM / PRIORITY
(Schnellere Beförderung)

Bei Unzustellbarkeit zurücksenden?
In case of non-delivery

- Ja / Return to sender
 Nein / Treat as abandoned

Bitte mit Kugelschreiber und
in Druckbuchstaben ausfüllen!

Bitte vollständig ausfüllen und
mindestens in folgenden Sprachen
(D, A, B, English) auf der Rückseite
schreiben!

Idar Kjølsvik

Håp – i liv og død

En fortelling om Jürgen Moltmanns liv og teologi

Akkurat idet jeg skulle avslutte denne teksten en høstdag sist i september 2023, får jeg en pakke i posten. Fra Tyskland. Jeg ser med det samme at den inneholder en bok, og at professor Jürgen Moltmann er avsender. På baksiden står det med skrukkete skrift at han egenhendig har sendt pakken den 15. september, og at han mener den er verdt tjue Euro. For meg er dette det nærmeste jeg kommer å få pakke i posten fra Vårherre selv. Jeg vet ikke om noen annen som har vandret like lenge her på jorden i Jesu fotspor.

SE
GJL Heller ikke vet jeg om noen som har vært like nær døden og oppstandelsen, eller reflektert så grundig rundt menneskets ondskap og Guds godhet. Få andre har så dyp innsikt i Den hellige skrift og vår kristne tros mysterier – samtidig som han kjenner menneskenes vitenskaper, samfunnsutfordring og følelser til fulle.

Neida, jeg mener på ingen måte at den tidligere Wehrmacht-soldaten Jürgen Moltmann har guddommelige egenskaper. Overhodet ikke. Men livet hans har profetiske dimensjoner og har ført til den sterkeste teologi jeg vet om. Kirkehistorien har heldigvis gitt oss flere av samme sort, men nå i dag er han nok den nålevende teologen som har betydd mest for vår tids kristentro.

Mest oversatt av alle

Når dette skrives, er Jürgen Moltmann 97 ½ år gammel. Han lever og bor fortsatt i sitt eget hus i Biesinger Strasse

i den sydtyske universitetsbyen Tübingen, ned mot grensen til Frankrike og Sveits. Det vitenskapelige forfatterskapet hans er over 70 år langt, og han skriver altså fortsatt. Litteraturlisten hans inneholder ca. 1500 titler.

Rene fakta forteller at Moltmann er verdens mest utgitte og oversatte fagteolog. Bøkene hans oversettes til flere titalls språk. Blant annet opplever han nå en stor og uventet teologisk «vekkelse» i Kina. Tidligere har det samme skjedd i Korea, Sør-Afrika og Latin-Amerika. Jeg vet ikke om noe forfatterskap som strekker seg over like lang tid som Moltmanns; fra krigsfangenskapet etter andre verdenskrig, gjenoppbyggingstid og globalisering – til dagens post-pandemi og Ukraina-krig. Alle temaer reflekterer han i lys av Bibelen og den kristne tro. I Europa kan kanskje noen andre teologer gjøre ham rangen stridig som den mest kjente – men ikke internasjonalt.

Kort tid etter at han i 2018 ble æresdoktor ved MF i Oslo, begynte han å miste taleevnen. Det var et hardt slag, også for oss rundt ham. Men det hadde ingen

betydning for tenkeevnen hans. Under pandemien bestemte han seg likevel for å pensjonere seg, slutte å skrive, men det ble det likevel ikke noe av, og han skriver og utgir fortsatt både artikler og bøker den dag i dag. Han er så aktiv som helbredden tillater det, hjemme i huset har han en pleier som passer på ham og sørger for litt mat, og de fire døtrene skifter på å besøke ham.

80 år på overtid – etter Operation Gomorrah

I sommer var jeg på besøk hos denne min eldste broder og venn. Da feiret vi at han levde 80 år på overtid. For det var den siste uken i juli 1943 dette unike kristne livet og forfatterskapet startet. Mens det jordiske livet hans da egentlig var i ferd med å avsluttes. Jürgen Moltmann tilhører nemlig den siste årgangen av tyske gutter som ble innrullert som soldater i Hitler-Tysklands Wehrmacht. Vennen min var rett og slett nazisoldat. Han vokste opp i utkanten av Hamburg, i en sekulær familie uten noen annen tilknytning til Kirken enn en og annen julegudstjeneste. Han begynte på skolen samtidig med at Hitler og NSDAP grep makten i Tyskland, og familien ble involvert i krigen på linje med de aller fleste andre familier. Faren var offiser fra første verdenskrig, og sønnene ble innrullert som soldater i andre verdenskrig. Jürgen Moltmann ble luftvernartillerist på et FLAK-batteri i Hamburg. Jobben var å forsvare byen mot engelske jagerfly. I juli 1943 startet «Operation Gomorrah», som førte til et av de verste flammehav verden hadde sett – siden det gammeltestamentlige inferno i Genesis. Gomorrah drepte 37 000 mennesker, kvestet 180 000 og la 60 % av Hamburg i grus.

Unggutten Jürgen var plassert på et batteri ute i bysjøen Außenalster. Han lå side om side med sin beste venn Gerhard da en alliert bombe traff dem. Kompisen

ble sprengt i fillebiter ..., mens Jürgen selv reiste seg hel-skinnet. Alt var komplett mørkt. Alt ble helt stille. Både innenfor og utenfor egen sjel og kropp. Med restene av kameraten rundt seg, men selv i live, ropte Jürgen: «Min Gud min Gud, hvorfor har du forlatt meg?». Han skrek det ut i natten, men ingen hørte. Nøyaktig dette skriket er det han så bruker åtti år på å forstå og bearbeide. For dette er Jesu rop på korset, det er Det gamle testamentes rop ut i historien, og det er vår tids rop i møte med verdens ondskap. *Min Gud min Gud, hvorfor har du forlatt meg.*

Krigsfangenskap og nytestamentet som satte ord på Håpet

Opplevelsene under krigen var traumatiserende og eksistensielle. Etter mange vidervedigheter havnet Jürgen i britisk krigsfangenskap. Der ble han møtt av en ung

engelsk feltprest som ga ham et nytestamente. Det hjalp ham å sette ord på det han hadde opplevd. Da han kom til Jesu dødsrop i Matteus 27,46, falt bitene på plass. Da han forstod

at Jesus her tar Salme 22 i sin munn, begynte Bibelen å henge sammen for ham. Dette sammen med et grunnleggende teologistudium med blant andre nordiske teologi-professorer, ga tenåringen Jürgen en dyptgripende tro på den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus og ny retning i livet. På 20-årsdagen var han fortsatt i krigsfangenskap, men hadde fått en tydelig retning for livet sitt.

Jürgen Moltmanns sentrale motiv er i første omgang håpet. Derfor ble han verdensberømt. Men enda viktigere ifølge ham selv er den korsfestede Gud – Jesus på korset. For det kristne håpets innhold er Guds sønn på korset. Håpet er ikke kun en filosofisk kategori som hos Ernst Bloch, eller en utopi som i sosialismen og kommunismen. Håpet er Jesus fra Nasaret. Håpsteologi er korsteologi.



Da Jürgen Moltmann høsten 2018 ble utnevnt til æresdoktor i teologi ved MF, brukte han et nytt begrep om Håpets teologi: «Hope is anticipated joy.»

Pandemi og Ukraina-krig er en «dødsskyggens dal»

Jeg har brevvekslet med Jürgen Moltmann i snart tredve år. Så også nå under pandemien og Ukraina-krigen. Vi har snakket om håpet som finnes gjemt i liv og død. Nylig skrev han følgende:

Kjære Idar, som ungdom opplevde jeg «Dødsskyggens dal» som «Dødens dal». Altså slik de skandinaviske bibeloversetterne også beskriver det [på tysk heter det «mørkets dal»]. Under krigen levde jeg bokstavelig talt i Dødens dal, og etter tre års krigsfangenskap hadde jeg som et under sluppet unna en tidlig død som tenåring og den kaldeste fortvilelse som tenkes kan, og kunne starte livet på nytt. Det nye livet mitt fant jeg gjennom Bibelen og den lidende Kristus. I Jesus fant jeg et nytt livshåp selv om jeg var sperret inn bak piggråd og murer. Derfor frykter jeg ingen ulykke lenger. For midt i min egen frykt, der står Jesus ved min side.

Og slik har det vært for ham siden den gangen for åtti år siden. I den dypeste fortvilelse, der var Jesus fra Naret, Guds egen sønn. Etter krigen og påfølgende tre år i fangenskap kom Jürgen Moltmann tilbake til Tyskland og begynte – mot farens vilje – å studere teologi ved universitetet i Göttingen. I ulike skrifter bearbeidet han krigsopplevelsene og fant stadig mer et bibelsk og kristent språk for dette. Det store internasjonale gjennombruddet hans kom så i 1964, da han ga ut boken *Håpets teologi*. Vi må være ærlige og si at dette er en nokså komplisert teologisk analyse med lange litteraturlister og mengdevis med fotnoter. Men nettopp derfor, at det er så grunnleggende solid vitenskapelig arbeid, ble denne boken også forandrende for teologien i hele verden.

Håpets teologi handler om det kristne håpets gammeltestamentlige røtter og filosofiske implikasjoner. Nærheten til den jødiske marxisten Ernst Blochs «Prinzip

Hoffnung» er også påtagende. Ingen kunne på forhånd tenkt seg at denne mursteinen av en bok skulle kunne forandre den kristne verden, men det gjorde den altså. *Håpets teologi* ble en grunnleggende bok for frigjørings-teologien, for kampen mot apartheid i Sør-Afrika, for kvinners rettigheter, kristne i Sør-Korea og mange flere. Moltmann ble på en måte alle frigjøringssteologiers «europæiske fadder». Samtidig rehabiliterte han eskatologien som fag, og gjorde det igjen stuerent å snakke om «de siste ting og tider» i tradisjonell skoleteologi.

Løfte og oppfyllelse

For å forstå strukturen i *Håpets teologi*, må vi gå tilbake til fader Abraham. Gud ga ham to løfter: at han skulle bli far til et stort folk, Guds folk, og om det lovede land. Dette er startpunktet for de monoteistiske religionene, og resten av Det gamle testamente kan forstås som en fortelling om oppfyllelsen av Guds løfter til Abraham. Først blir Abraham far til en liten familie, så vokser denne familien inntil den havner i Egypt og er blitt et stort folk. Første løfte er da oppfylt, men fortsatt ikke det andre. Deretter trues folket av utslettelse, men berges ut av det egyptiske Holocaust og føres gjennom ørkenen til det lovede land. Der når fortellingen og historien et klimaks under kong David – og Salomos tempel.

Men her skjer et dramatisk vendepunkt i Det gamle testamente. Folket faller stadig lengre bort fra Guds ord og vilje, urettferdigheten vokser, og folket åpner for fremmede guder. Først går Nordriket under, senere faller også Jerusalem og Sørriket, og restene av folket føres i eksil i Babylon – landet fader Abraham en gang brøt opp fra. Ved Babylons bredder sitter restene av folket og gråter over løftene til Abraham som var blitt oppfylt, men som de selv hadde ødelagt.

Og her skjer det som Moltmann har innprentet i meg og mange andre, at i dette Holocaust, i denne ødeleggelsen, kommer Gud med sitt løfte om håp og en ny fremtid. Gud står ved sitt løfte til Abraham, det har han

vist gjennom at de ble oppfylt, mye mer oppfylt enn Abraham kunne fatte. Når menneskene i sin demoniske selvdestruksjon ødelegger oppfyllelsen av løftene, står Gud likevel ved sitt ord og sine løfter. De gjelder fortsatt. De gjelder enda sterkere. Løftene transformeres til nytt håp, ny fremtid og fornyede løfter.

I Babylon transformeres Guds løfter til et fremtidig Guds rike, på jorden og i evigheten. Messias, Guds Sønn, Fredsfyrsten, er underveis. Et Guds rike som omfatter alle verdens tungemål og folkeslag. I det babylonske Holocaust fødes troen på Kristus og Kirken. Derfor reiser Gud opp sitt folk på ny, og løftene som menneskene hadde forsøkt å ødelegge, er større og sterkere enn de noensinne har vært. Og ja, de gjelder også oss, nå i dag.

«Hope is anticipated joy»

Da Jürgen Moltmann høsten 2018 ble utnevnt til æresdoktor i teologi ved MF, brukte han et nytt begrep om Håpets teologi: «Hope is anticipated joy». Slik er troen som overvinner verden, et gledelig håp som vi opplever allerede her og nå. Og slik er han selv også blitt. Som guttunge var han nok det vi i dag kaller en «nerd», innadvendt og ofte i sine egne tanker. Som ung mann opplevde han krigens aller verste grusomheter og ble meget alvorlig. Men gleden fikk stadig større rom. Gleden i Kristus ble stadig mer levd glede. Som aldrende mann er det denne gleden som preger ham mer enn alt annet. Han kan fortsatt bli alvorlig, for det er det all grunn til i vår tid. Men Kristi glede og det evige livs glede preger også nuet og dagen i dag mer enn noe annet. Det merkes meget godt på ham.

For å si det med andre ord, er innholdet i det kristne håpet gleden i Jesus Kristus. Det er frelsesvissheten og tryggheten vi har som kristne. Håp er gleden over det som skal komme, og som vi opplever på forhånd. Her og nå. Tro er håpet og vissheten om at det til slutt går bra. Gud vil nyskape oss, nyskape vår verden. Fremtiden vår er sikret, og den er god. Det kan vi glede oss over allerede

nå. «Hope is anticipated joy». Vi får gleden på forskudd. I min smerte, i mitt tungsinn, i min lidelse har jeg håpet om at fremtiden blir bedre. Det er troen som har overvunnet verden. Troen som allerede her og nå har overvunnet døden.

For i Jesu oppstandelse fra de døde har også vi vår oppstandelse. Jesus bryter døden og det ondes makt. Da har vår oppstandelse allerede begynt. Vi vet at døden ikke har det siste ordet. Himmel og jord forvandles, og den forvandlingen har allerede begynt. Jeg selv og vi alle forvandles i troen på Jesu oppstandelse. For Jesus Kristus har det siste ordet, ikke verden. Fremtiden er god. Det er håp. Det gir håp og glede allerede nå. *Det* er troen som har overvunnet verden. Amen.

Fremtidstroen har fortrenget evighetshåpet – det er et falskt håp

På denne tiden i fjor spurte jeg Moltmann hva som kjenneretegner håpet: Hvordan ser håpet ut, hvordan er det strukturert, og hvem er håpets subjekt og objekt? Jeg skrev at her i Norge brer mørket seg utover landet nå i oktober – selv om det er altfor mildt i forhold til årstiden. Det går heldigvis bra med min egen familie, og i vårt hjørne av Europa kan vi leve relativt normalt, tross krig og pandemi. Han svarte:

God morgen, Idar, nå går jeg rett på sak, til håpet: Til slutt – den nye begynnelsen [*Im Ende - der Anfang*]. Dette er det kristne håpet, at vi til slutt alltid finner en ny begynnelse. Håpet har sitt grunnlag i erindringen om Jesu slutt – som var hans nye begynnelse ved oppstandelsen fra de døde. Håpet gjenoppretter alt det som vi erfarer som «slutt». Håpets Gud nyskaper alltid en ny, livsens begynnelse. I døden vekker han oss opp til nytt liv i den kommende verden. Kristent håp er et gudsrikehåp for både den fremtidige himmelen og

den fremtidige jorden. Begge to! I lange tider har kirkens himmel-/evighetshåp fortrenget fremtidshåpet på Guds rike i både himmelen og på jorden. I den moderne verden har på sin side fremskrittstroen fortrenget evighets-håpet. Begge to er falske håp: Jesu budskap om at Guds rike er kommet nær, blir gjennom oppstandelsen reelt og nærværende. Oppstandelseshåpet som trosser døden og alle ødeleggende krefter, blir grunnen til et dennesidig, historisk håp om et nærværende, reelt Guds rike.

Eskatologisk differanse

Kjære Jürgen. Du skriver altså at oppstandelseshåpet som «trosser døden og alle ødeleggende krefter, blir grunnen til et dennesidig, historisk håp om et nærværende, reelt Guds rike». Her er vi to «ett hjerte og én sjel», min venn. Med «historisk håp» mener du jo det faktiske, real-eksisterende håpet som vi har her og nå. Du mener nok også at Guds rike blir realisert her og nå, i vår virkelighet. Spørsmålet mitt er på hvilken måte vi kan regne med Guds rikes realisering i vår reelle nåtid og den dennesidige fremtiden?

Jeg tror nok det er riktig å bruke begrepet «eskatologisk differanse» her. At Guds rike allerede nå er en realitet – samtidig er det ennå ikke virkelighet. Dette fører umiddelbart til spørsmål om Kirkens vesen. Og jeg spør meg om ikke også Kirken selv har en «eskatologisk differanse» innebygget i sitt vesen?

Svaret:

Vi kan skille mellom ulike tider. Vi har krigens «steinharde tid», vi har den «blytunge tid» fra depresjonen, men også «den gylne tid» der vi erfarer helbredelse, fred og velstand. Hvorfor skulle vi ikke kunne oppleve en Guds rikes «gyllen tid» i vår egne dennesidige verden? En Guds rikes «gylne tid» som også er et Guds løfte om og starten på den «nye skapelse»? Jeg tro det. Jeg snakker ikke gjerne om forgjengelighet, men mye heller om begynnelse. Det er begynnelsen som binder sammen «allerede nå» og «ennå ikke». «Enhver begynnelse har en iboende magi» [*jedem Anfang wohnt ein Zauber inne*], dikter Hermann Hesse. Kjære Idar, jeg ønsker deg helt personlig en «gyllen tid» fremover. Din Jürgen.

Til slutt i denne brevvekslingen spurte jeg ham hva en mann på nesten 100 år fortsatt kan håpe på. For håper man da på jul, bursdag og et nytt år? Eller kanskje på å møte sin Skaper?

Min kjære Idar, dette intervjuet har du gjort på en meget medfølelse måte. Jeg blir rørt og beveget av tankene du gjør deg mellom spørsmålene. Og jeg forstår din kjære Sabine meget godt når du forteller at hun ble rørt til tårer av å lese. Det siste spørsmålet ditt er så absolutt det vanskeligste. Jeg vil likevel forsøke å svare på det. Jeg håper på å få kunne feire jul sammen med Susanne og Wilhelm. Jeg håper på å få feire bursdagen min den 8. april med de vennene jeg fortsatt har. Jeg håper på å få oppleve slutten på pandemien og krigen, og at både rike og fattige, unge og eldre blir solidariske med hverandre. Jeg håper helt personlig for min egen del på å få en enkel død, og få

Teologi og spiritualitet

oppleve tilgivelse og helbredelse når jeg vekkes opp. Mitt eget dødsøyeblikk blir den nye bursdagen min inn i det evige liv og den evige skapelse. Og jeg er helt viss på at Elisabeth venter på meg. Jeg omfavner både Sabine og deg og velsigner dere begge. Din Jürgen.

Jeg avsluttet samtalen for denne gang med å fortelle ham at denne samtalen har gitt meg varme følelser og gode erindringer. Og den har gitt oss alle «et vakkert innblikk i ditt liv, din tro og din teologi».

På vegne av oss i Skandinavia takker jeg deg aller hjerteligst for samtalen. I Norge og Skandinavia har vi blitt stadig bedre kjent med deg og satt stadig større pris på deg. Slik kommer det til å være i mange, mange år fremover. Du har beriket og inspirert oss. Takk.

Etterord

Etter å ha avsluttet samtalen, vendte jeg meg igjen til pakken i posten. Jeg hadde latt den ligge uåpnet, nå hentet jeg frem papirkniven. En ny bok. *Weisheit in der Klimakrise. Perspektiven einer Theologie des Lebens*, heter den. «Visdom i klimakrisen, perspektiver på en Livets teologi.» Så det opptar ham altså nå, like før han selv fyller 100 år. Han er opptatt av at vi skal ta vare på Livet og Skaperverket. Han kunne ha pensjonert seg for 35 år siden, men formaner og oppmuntrer oss fortsatt til å bruke troen og teologien som gode forvaltere. Typisk Moltmann.

Idar Kjølsvik er professor ved Nord universitet, Levanger.



Håpet er skjørt
som markens blomster.

Henrik Ibsen



Problemet håp

Gabriel Marcel (1889–1973)



Jeg er ikke lenger i tvil. Lykken i morges er et mirakel. Jeg har for første gang opplevd en tydelig nåde. Det er en fryktelig ting å si, men sånn er det.

Endelig er jeg omsluttet av kristendommen – i det dypeste dyp. Glad for det! Men mer skal jeg ikke skrive.

Og likevel føler jeg et slags behov for å skrive. Føler meg stammende barnslig ... dette er i sannhet en fødsel. Alt er annerledes.

Nå kan jeg også se veien gjennom mine improvisasjoner. En ny metafor, motsatt av den andre – en verden som var der, helt til stede, og endelig kan jeg berøre den. (...)

Jeg vender tilbake til problemet håp. Det synes meg å være slik at betingelsene som gjør det mulig å håpe, strengt tatt er de samme som gjør det mulig å fortvile. Døden er som springbrettet til et absolutt håp. En verden uten død ville være en verden der håp bare eksisterte, på larvestadiet. (...)

I dette øyeblikk har jeg merket meg et problem. Kan man ikke innvende at håp er en livsfaktor og bundet til livet som sådan? Svarene ligger, tror jeg, i å vise at hvis så er tilfelle, er det slik i den grad livet selv forstås ontologisk. Alt dette er nokså vanskelig, men det er et spørsmål som må stilles. Sjelen i seg selv synes for meg som en mellomliggende term mellom liv og håp.

Journal métaphysique
«En metafysisk dagbok»
5. mars, 9. og 10. desember 1931
Oversatt av KD for SEGL



De teologiske dydene tro, kjærlighet og håp, malt mellom 1495 og 1505 av ukjent kunstner fra Umbria, Italia.
Metropolitan Museum of Art, New York.
Foto: © Alamy Stock Photo

Vivian Boland OP

Passionate Virtue

A Reflection on Christian Hope

For Karl Rahner SJ the Christian experience, often spoken about simply as 'the faith', can just as easily be described as 'the hope'. As we talk about living the faith, passing on the faith, introducing people to the faith, defending the faith, celebrating our faith, so we can say all these things substituting the word 'hope' for 'faith'. We are called to live the hope, to pass on the hope, to introduce people to the hope, to defend the hope, and to celebrate our hope. This consideration of the virtue of hope is based mainly on Thomas Aquinas's consideration of it which in turn is constructed from the traditions he received from Scripture, from philosophers and from earlier Christian authors.

SE Human passions (desire, fear, anger, and so on) and the theological virtues (faith, hope and charity) may seem a long way from each other. They are in fact a long way from each other within the structure of the *Summa theologiae* of Aquinas. In his sweeping vision, however, the fundamental passion of love, *amor*, which is rooted in the natural world, in animals and even in inanimate creatures, reaches from there in some kind of continuity right up to the greatest thing possible for the human being, the theological virtue of charity, *caritas*, with its accompanying gift of wisdom. A similar sweep is to be seen in his account of hope, *spes*, which is also in the first place a passion of the human animal but, in its highest manifestation, a theological virtue.

The extraordinary vision of the *Summa* traverses all human engagement with reality, from the lowest and humblest reactions to the highest possible human responses in the theological virtues. Famously, Aquinas says that grace does not replace nature but brings

it to perfection and we see this fundamental principle in practice in this vision, reaching from the lowest and most ordinary activities of human nature to the highest and most extraordinary instances of graced created activity.

The principle of analogy recognises some common aspect or relationship on each level of reality which supports our use of common terms for those different levels. Beginning from our animal nature Aquinas constructs an account of hope which reaches ultimately to God. On its simplest level, hope might be concerned with something very basic like food whereas on the highest level it is about our desire for God as the one in whom our complete good is to be found and from whom help in achieving that good may reliably be sought.

Hope's object

As a passion, hope is 'a movement of appetite' aroused by the perception of a certain kind of object, an object with the following characteristics (see *Summa theologiae* I.II 40,1):

- it is something *good* – fear, *timor*, rather than hope is the response appropriate to an object which is evil
- it is a good which is still in the *future*, not yet attained – a good thing attained provokes the response of delight, *gaudium*, rather than hope
- it is in some way *difficult* to attain – a person may desire a future good without adverting to the difficulty involved in attaining it: this is why desire, *desiderium*, is a concupiscible or impulsive passion, simple and straightforward, whereas hope, adding the note of difficulty or challenge, is a more vigorous irascible or contending passion
- it is a future good, which is difficult but yet *possible* to attain – if the object were impossible to attain the appropriate emotional response would be despair, *desperatio*.

The object of hope is therefore a future good, difficult but possible to attain. Further reflection expands our understanding of hope's object. A person comes to possess the thing they hope for either through their own resources or through the help of agencies external to them. The person must direct their hope not just towards the actual good for which they are striving but also towards the agency whose help will be required if the good desired is to be attained. This has great importance for Aquinas's later account of theological hope.

In scholastic terms this twofold object of hope is spoken of as the *formal terminative object*, in which hope's inclination comes to rest, and the *formal motivational object*,

which inspires confident striving. The terminative object is the good desired: this is loved and therefore hoped for. The motivational object is the agency whose help will be required if the good is to be attained: this is hoped in and therefore loved.

Josef Pieper points out that hoping for the attainment of something through one's own resources involves the virtue of magnanimity (*On Hope*, Ignatius Press, 1986, pp.27–30). Along with the passion of hope, and the theological virtue, there is also, therefore, an acquired or natural virtue of hope, which is born from the interaction of magnanimity, a virtue allied with courage, and humility, a virtue allied with temperance.

Irascibility – assertiveness, contention – is certainly found in animals who must be regarded, therefore, as having hope in some sense. Aquinas believes this can be seen in the behaviour of animals who go after something if there is some hope of catching it but simply ignore it if it is clearly impossible to catch. Even at the animal level, then, there is an instinctive hope, found also in the animal nature of human beings.

Animals behave as if they see the future. They do not, in fact, but they behave as if they do because the divine intellect, which gives them their natural instincts, does foresee the future and they operate under the guidance of that divine intellect. This way of understanding the natural world is present already in Aquinas's fifth way of demonstrating that there is a God (*Summa theologiae* I 2,3; I.II 40,3).

Experience, inexperience and ersatz hope

For Oscar Wilde experience is the name we give to our mistakes. For Aquinas experience is a cause of hope because people's ability is enhanced through experience and it becomes possible for them to act with greater ease. He quotes the ancient Roman author Vegetius according to whom 'no one is afraid of undertaking what he trusts he has learned thoroughly' (*Summa theologiae* I.II 40,5).

Repeated performance makes conduct easier, Aquinas says, a point which is central to his understanding of dispositions, *habitus*, as principles or sources of human action.

Intellectual maturity also facilitates action. Experience may lead a person to see that some things are possible which before he would have considered impossible. But it can also do the opposite, showing a person that what he once regarded as possible is in fact impossible for him. It is because of their experience, says Aristotle, that elderly people find it difficult to hope. They have come to see their limitations and the consequent impossibility for them of many things (*Summa theologiae* I.II 40,5).

In the same way inexperience and stupidity can seem to give rise to hope because they obscure the judgement which would recognise the real difficulty, or even the impossibility, of some things. On this point Aquinas follows Aristotle in saying that the young and the drunk manifest some of the characteristics of hope.

The young person looks to the future and has little interest in the past, is short on memory but thrives on hope, is full of spirit, warmth and expansiveness, and is keen to attempt difficult things. Young people believe in the possibility of overcoming the difficulties and dangers they may face because they have not yet suffered setbacks or experienced obstacles in the pursuit of their goals. The drunken person is like the young person on two counts, Aquinas says. The drunk is full of warmth and high spirits and so discounts danger and failure. Secondly, being as it were foolish and stupid – drunkenness being a state of temporary stupidity – they do not take the trouble to deliberate but believe in the possibility of whatever it is they seek. To a greater or lesser extent what is involved in drunken hope is a loss of contact with reality.

Although these attitudes show us what hopefulness looks like they are not necessarily virtuous in the young person and they are certainly not so in the drunk person. It is the appearance of hope rather than the real thing that we see in them. The strength of the young and the inebriated is only apparent because they remain inexperienced and/or ignorant of their shortcomings.

Thus, inexperience can sometimes generate what looks like hope. But hope has been described, by Josef Pieper, as the secret of eternal youth, despair as the tragedy of premature senility and presumption as the comedy of prolonged infantility. Theological hope is certainly the secret of eternal youth since we are forever young when looking towards eternity.

Hope helps us in action, then, intensifying our efforts in two ways. The awareness of difficulty calls forth concentration on our part. Aquinas notes that even des-

peration can sometimes cause people to make a supreme effort. In the second place, hope causes pleasure, and this makes for more effective oper-

ation. A sense of security may make us underestimate the difficulty we are facing and in this way the sense of security that hope brings might hinder rather than help action (more about this below). When the task seems less arduous, we have less reason to hope, and we may not put as much energy into striving for what we want. Strictly speaking, however, security seems more connected with fear, focused on avoiding what is evil, whereas hope is focused on achieving what is good. In life, unfortunately, fear is often much stronger than hope which means that the balance of good and evil in the world is as it is not only because so much evil is done but also because, through fear, and through a lack of hope, so much good is not done.



Theological hope is certainly the secret of eternal youth since we are forever young when looking towards eternity.

Hope as a theological virtue

Aquinas' analysis of hope begins therefore at the level of our sensitive nature and he warns against confusing the passion of hope, *spes*, with the theological virtue which is also called *spes*. Simply as a passion, hope cannot have God as its object whereas the virtue of hope, in our spiritual nature, does have God as its object.

The highest good towards which a person can direct their hope is the complete fulfilment of their own being in the full expression of all their powers. This complete fulfilment or happiness is called by Aristotle *eudaimonia*, well-being, and by Aquinas *beatitudo*, blessedness. In the Christian understanding, this limitless good is eternal life, our perfect fulfilment, to be found only in the possession of God. This is the state of those who are in heaven 'seeing' God (*Summa theologiae* I.II 2,8; 3,8; II.II 17, 2 in c and ad 1).

For a person to attain this good, divine help is clearly necessary. Even the possibility of hoping for this as our all-fulfilling good is itself a gift from God: 'the free gift of God is eternal life' (Romans 6.23). We can effectively will the goal of Christian life only in an attitude of theological hope, that is of complete confidence in God and reliance on him. But it is an attitude we receive as a grace, as one of the fundamental gifts of the Christian life (1 Corinthians 13.13).

This highest of human hopes not only reveals the same pattern as the passion of hope – seeking a future good that is difficult but not impossible to attain – but its object is also twofold, terminative and motivational. If God is our eternal happiness, God is also the agency through whom we hope to find that happiness. The Christian tradition came to speak of 'hoping for God from God', *sperare Deum a Deo*. This is one of the reasons why hope is described as a 'theological' virtue (*Summa*

theologiae I.II 62,1): it reaches to God who is the ultimate measure by which human acts are considered good, it is in our spiritual nature and, like faith and charity, it is a gift which takes the form of a disposition placed in us, a stable capacity for acting (see *Summa theologiae* II.II 17,1–5).

Because God himself is the object of our quest hope knows no mean: we cannot hope too much in God, just as we cannot believe too much in God and nor can we love God too much. As a passion, of course, hope is a mean between despair and presumption, keeping a balance in relation to future difficult goods. But as a theological virtue it is not a mean: it puts us directly in touch with God as our supreme good and the one who will help us to achieve it.

There may be other material objects of our hope just as there are many material objects of our faith, things



Simply as a passion, hope cannot have God as its object whereas the virtue of hope, in our spiritual nature, does have God as its object.

we believe with theological faith even though God is its direct object. We believe in other people and things – in Our Lady, and in the Church, for example – because of their relationship with God.

Similarly, good things we seek from God which are not actually God Himself may be objects of properly theological hope when we seek them with reference to our eternal happiness with God (II.II 17,2 ad 2). Good things which are less than the supreme good can be secondary objects of our hope and other agencies in whom we place our confidence can also therefore be secondary objects of our hope.

Our hope of sharing the glory of God's kingdom includes the hope that that kingdom will begin to be realised in this world. Christians hope for liberation from all that hinders the fulness of life. Far from justifying a turning away from this world, hope is the basis of all Christian involvement in this world and its history, in

education and health care, in development work and in the promotion of social, economic and political progress.

The certainty of hope

God's power and mercy are the source of our confidence that what we seek, and what has been promised to us, we will in fact attain. This makes our hope to be not just a kind of reasonable optimism but an unfailing certainty.

How is this certainty to be understood? Certainty is properly a quality of a knowing power but according to Aquinas the certainty of a knowing power may be extended to anything upon which that power acts so as to move it infallibly towards its goal. Just as the processes of nature are certain under the rule of the Divine Mind, and gain this certainty not from themselves but from God, so the movement of hope is certain because it follows on the certain movement of faith which is a virtue of the human being's knowing power. Of course, the certainty of faith itself is a unique case, involving as it does the influence of God's grace on our whole spiritual nature as rational and free creatures.

Hope enjoys what has been called a 'tendential certainty', a kind of 'affective certainty', an experienced or lived confidence. The characteristic assurance of Christian hope is the security of being effectively directed and carried by God towards the destiny God has appointed for us and wants us to reach in due time. At the same time Aquinas believed that some people may fail to attain beatitude in spite of their hope. Since God is completely faithful to his promises, and fully capable of actually carrying them out, nobody can ever fail to be saved unless they deliberately refuse to accept and use God's free gift of salvation. Human freedom can always introduce sin as an obstacle to such attainment. Herbert McCabe OP, in his catechism of Catholic teaching, puts it this way: 'by hope, we are confident that God plans to bring mankind to the Kingdom in Christ and that only by unrepented grave sin can we exclude ourselves from it'

(*The Teaching of the Catholic Church*, Catholic Truth Society, London, 1985, n.170).

The Christian can be certain in their hope of eventual salvation, therefore, not because of any strength or determination they find in their own natural capacities but because the divine power and generosity will never fail. As long as we continue to rely on God, our hope is certain. If we turn to rely primarily on ourselves or on other agencies which are less than God, then hope loses its assurance. We can be sure that we will find eternal happiness if we continue on the right way. We cannot be sure that we will continue on the right way, but we trust in God and in God's goodness that he will continue to lead and guide us.

Hope for the salvation of all?

To love others is to hope for their good as other selves, says Aquinas. We hope for the salvation of all people since we are called to show mercy and love to all. It would be impossible to love someone and not hope for their eternal fulfillment. A book on this question by Hans Urs von Balthasar remains controversial (*Dare we hope "That all men be saved"? With a Short Discourse on Hell*, Ignatius Press, San Francisco, 1988). Some interpret his argument as a claim that hell is empty. He says that because we are all under the judgment of Christ, we can hope that all will be saved. In fact, the obligations of charity – that we are to love all men and women – imply that we must hope that all will be saved. We do not know either that all are saved (the heretical view that is termed *apocatastasis*) but nor do we know that some are damned. The gospel calls us to a decision with irrevocable consequences but as Christians we have hope and not knowledge about the outcome of the judgment. Augustine thought he knew that some are damned, an error which Balthasar says threw sacred history out of balance and had unfortunate consequences for the history of theology (op. cit., pp.65–72).

The testimonies of saints and mystics, most of whom were not formed in the Augustinian schools, witness to another view (Balthasar, *op. cit.*, pp.97–113). Because God's love is stronger than any resistance to it, hope for all is permitted. Paul's wish to be cut off from Christ for the sake of Israel expresses a recurring Christian insight (Romans 9.3; Galatians 3.13). His descent into hell means that hell too belongs to Christ. Charity requires me to love unreservedly, which is possible only if I continue to hope for the salvation of all. Balthasar cites Edith Stein saying that, while it is possible to remain perpetually closed to God's love, the likelihood of this is 'infinitely improbable'. Divine freedom can 'outwit' human freedom without neutralizing or destroying it. There are no limits to God's love which is not only the basis of our hope but also the most serious thing that exists (*op. cit.*, pp. 164, 176, 218–221). Aquinas worked within the Augustinian tradition but was saved from its worst consequences by his conviction that because mercy is the root of all God's works, God's justice can only be a mode of that mercy.

Mary, our hope?

'Mother of Hope' is one of the titles for Mary added to the Litany of Loreto by Pope Francis in 2020. It is not a new idea, although its addition to the Litany under this title is new. The *Salve Regina*, one of the best known and frequently used prayers to Mary, addresses her as 'our life, our sweetness, and our hope'. To address her in that way is not uncontroversial among Christians, troubling especially for Protestants, to whom it seems to include her within the object of theological hope in a way that risks, if not some kind of blasphemy, then a threat to the unique mediatorship of Christ, the fact that he alone is

the world's redeemer, by whom also Mary is redeemed, and so he alone is the world's 'hope'.

Mary's faith always has the character of hope, of trust in the reliability of God's promises. It is for this that Elizabeth praised her at the Visitation: 'blessed is she who believed that there would be a fulfilment of what was spoken to her by the Lord' (Luke 1.45). We can see in Mary's *Magnificat*, and in her life, the same pattern of hope that structured the faith of the prophets and believers before her: because of what God has done in the past, God's promises for the future are reliable and so his people can live with joy, freedom and confidence in the present.

We see in Mary's life the deepening of her hope through the difficulties she experienced. As St Paul put it, 'suffering produces endurance, endurance produces character, character produces hope, and hope does

not disappoint us because God's love has been poured into our hearts through the Holy Spirit who has been given to us' (Romans 5.3–5). This is supremely true of the one who was overshadowed

'by the power of the Most High' (Luke 1:35). She keeps all in her heart and ponders it. She remains faithful to her son through the years of his childhood and public ministry. She encourages others to do whatever he tells them. She is with him on Calvary and with the apostles at Pentecost, showing clearly how her sufferings had produced endurance and her endurance had strengthened her hope. As she entered more deeply into the dark night of faith, so her hope too was deepened as, like Abraham, she 'hoped against hope' (Romans 4.18).

Mary is our hope in the twofold way in which she is Mother of the Church, as a model or exemplar of the Christian life, showing us what it involves and how to do it, and as an agent of salvation, active in co-operating



The characteristic assurance of Christian hope is the security of being effectively directed and carried by God towards the destiny God has appointed for us and wants us to reach in due time.

with her Son in the work of redemption and salvation. The liturgy for the Feast of the Assumption emphasises the first of these. Mary is our hope because she shows us what we shall be:

... today the Virgin Mother of God was assumed into heaven as the beginning and image of your Church's coming to perfection and a sign of sure hope and comfort to your pilgrim people.

In the second way, Mary is 'our hope' as someone who collaborates in her Son's mission. This may seem startling, but we believe it about all the saints, else why bother praying to them? As a theological virtue, the virtue of hope has God as its direct object. But just as our faith in God includes faith in other persons because of some relationship they have with God, so our hope in God includes other persons in whom we can place our hope because of their relationship with God, their particular vocation and place in God's plan. Clearly this is true in the first place of Mary.

In his catechism already referred to, Herbert McCabe says that the principal expression of the virtue of hope is our prayer (op. cit., n.171). If prayer is the principal act of the virtue of hope, and we pray to Mary for what we need in many different circumstances, then, on the strength of her special role in redemption, we can refer to her as 'our hope', one through whose agency we hope to receive the help we need to move closer to the fulfilment of our deepest desires.

In *Spe salvi*, his encyclical letter on the virtue of hope, Benedict XVI speaks of prayer as the first setting in which we learn and practise hope. Prayer, he says, is the school of hope in which our lies and illusions are

exposed and our desires are purified. In prayer we remember that only God forgives and if there is no God to forgive us then we must take refuge in lies and in false worlds. But because there is God, and God forgives, we can live in the truth and so in freedom and in love. This is what we discover through prayer, the school of hope. To the extent that Mary is not only with us when we pray, but is herself the object of our devotion and prayer, to that extent she is also therefore 'our hope'.

In Thomas Aquinas's phrase, prayer is 'the interpreter of desire' in which we articulate what it is we hope for from God and that it is from God that we hope for it. 'Rejoice in your hope,' Paul says to the Romans, 'be patient in tribulation, and be constant in prayer' (Romans 12:12). Once more we can see in these lines a portrait of Mary, a woman who rejoiced in her hope ('my soul glorifies the Lord who has done great things for me'), was pa-

tient in tribulation ('Mary kept all these things in her heart'), and was constant in prayer (Acts 1.14).

Mary is present with the infant Church after the Ascension as they pray

in expectation of the gift of the Father promised by Jesus (Luke 28.49, 53). Christians pray with Mary, the mother of Jesus, as the first disciples gathered to pray with her. But Christians also pray to her as the mother to whom they were entrusted by Jesus as he died on the cross. She is the mother of the beloved disciple, and we are, each of us, the beloved disciple (John 19.27). The oldest known prayer to Mary is a petition which already acknowledges her as someone in whom the Christian believer can place their hope:

Beneath your compassion,
we take refuge, O Theotokos [God-bearer]:
do not despise our petitions in time of trouble:



Hope makes the future present and means delight in the thing hoped for, Aquinas says, reckoning that thing as already present even as we still wait patiently for it.

but rescue us from dangers,
only pure, only blessed one.

The *Memorare*, a prayer to Mary attributed to Bernard of Clairvaux, begins on a note of confidence in her protection and assistance:

Remember. O most gracious Virgin Mary, that never was it know that anyone who fled to your protection, implored your aid or sought your intercession was left unaided. Inspired with this confidence we fly to you ...

These traditions of looking to Mary and placing trust and hope in her are thus very ancient and have taken many forms over the centuries. The general idea is that to be a 'client' of Mary is to lay claim to her particular attention and assistance. The principle *lex orandi, lex credendi* – that what we find ourselves saying in our prayer reveals what we believe – shows us that it has been part of the faith of the Church from the beginning to regard Mary as being within the object of theological hope. Of course this is all God's grace, hers entirely through the redeeming work of her Son in which he enables her to participate and to collaborate in a unique way.

Presence and absence, already and not yet

It might be objected that the closer one is to eternal happiness, the greater one's goodness ought to be, whereas hope seems to require that a person be quite far from perfect happiness. The implication of the objection is that the further the distance, the greater the difficulty facing hope's fulfilment, and so the further we are from God the more virtuous the hope. Aquinas replies that because it still awaits its ultimate object, the virtue of hope is indeed imperfect. But as regards its motivation it is perfect, since it is in cleaving to God that the human being becomes perfect and cleaving to God as a friend

who will help is what makes hope a virtue in the first place. Hope implies, then, not a distance from God but a union with God even when we are still waiting patiently (Romans 8.25; *Summa theologiae* II.II 17.1).

By hope we already cling to God as a friend who is present and ready to help. When we reflect that hope is a virtue for this life only, it will be even clearer that whatever perfection it has, can only be found in this life. Hope makes the future present and means delight in the thing hoped for, Aquinas says, reckoning that thing as already present even as we still wait patiently for it. In those aspects of hope which make it part of human perfection, this virtue must have been in Christ. Nobody clung to God, trusted the Father, or relied on him more than Christ did. Yet Aquinas believes that the imperfection involved in hope, its 'not-yet-ness', cannot be attributed to Christ any more than faith in its imperfection can be attributed to him (cf. *Summa theologiae* III 7,4).

'If for this life only we have hoped in Christ, we are of all people most to be pitied' (1 Corinthians 15:19): thus, Saint Paul in the chapter of 1 Corinthians where he speaks at length about resurrection and hope. Can we add: 'if for the next life only we have hoped in Christ, then of what value is our hope here and now?' A proper understanding of hope falls between the two extremes of presumption, thinking we have already arrived, and despair, thinking we will never arrive. Likewise, it falls between the extreme of neglecting the needs of this world on the ground that our hope is a purely spiritual and heavenly one, and engaging in such a way with the needs of this world that we forget the spiritual and eschatological orientation of the Christian life. Hope is the theological virtue that reminds us most clearly that we are *viatores*, we are travellers or pilgrims. 'We have here no lasting city,' as the Letter to the Hebrews puts it, 'but we look for one that is to come' (Hebrews 13:14). But we are pilgrims in this world, helping to construct its history.

So, we hope to be ‘there and then’, with Christ, in heaven. But this theological hope to be ‘there and then’ enables us to be ‘here and now’ in a new way, with a different kind of freedom, a different sense of responsibility, a different level of confidence. The alternative eschatology of re-incarnation would see human experience as a series of lives lived ‘here and now’, one succeeding to the other. The Christian vision, on the other hand, informed by faith and hope, enables us already to live here from the power of another place and already to live now from a power that is to come. It promises resurrection rather than re-incarnation, ‘a new heavens and a new earth’. As we look to the coming of that Kingdom, the virtue of hope enables us to live it already, not removing us from our ‘here and now’ but enabling us to live here and now in a new way. ‘We are God’s children now’, is how the First Letter of Saint John speaks about the Christian hope, even though ‘it does not yet appear what we shall be’ (1 John 3:1) – now, already, and not yet.

What Josef Pieper calls the *status viatoris*, our condition as travellers or pilgrims, is not just a historical condition but is a spiritual and even a metaphysical one. As creatures we are suspended between the nothing out of which we are made and the eternal life for which we are destined. So we live a profound and strange tension as we journey from nothing to eternal life. Human experience is fundamentally a journey, a pilgrimage, a return from exile, letting go and coming to be, departing and arriving – and so all those Biblical texts and events which concern journeys, pilgrimages, wanderings, exodus, searching, exiles and returns inform how we understand hope.

The end of hope

‘Love never ends’, St Paul says in 1 Corinthians 13.13. Whereas faith ceases in the brightness of face-to-face

vision, and hope passes away with entry into what God has prepared for those who love him, charity endures and comes to its perfection in the heavenly kingdom. Faith and hope are virtues proper to this life, pointing beyond what they contain and make present, promising clearer vision and deeper union.

On this termination of faith and hope Aquinas says that acts and virtues are specified by particular objects, and if their particular object is removed or ceases to be, then that act or virtue also ceases. The specifying object of hope is a future good, difficult but possible to attain. If the object loses even one of these characteristics, the human being’s active relation to it can no longer be termed hope. As long as personal beatitude remains a future good, arduous yet possible of attainment, the appropriate activity of the person in relation to it is theological hope, hope in the eventual attainment of that fulfilment

through God’s help. But if the principal object of hope is achieved and is now present then the theological virtue ceases to exist.

People in heaven cannot be said to hope for themselves because their happiness is fully present. Those who are enjoying the vision of God, still hope for the beatitude of others, for divine help for themselves, for the consummation of all things, and so on, but their own perseverance in beatitude is no longer an object for hope. ‘The blessed do not have hope for the continuation of their beatitude because they have the reality itself’ (*Summa theologiae* II.II 18,2 ad 2). There can be no sin in one so involved with God and so beatitude, once attained, cannot be lost.

Because of the love they have for us, the blessed in heaven can be said to hope for those who are still pilgrims in this world. So, there is great sense in praying to them who continue to hope for us. If ‘the principal expression of the virtue of hope is our prayer’ (Aquinas,



Christian hope is, above all, realistic. It is not a matter of looking for ‘pie in the sky when you die’.

Compendium Theologiae pars II, caput III and *Summa theologiae* II.II 17,4), why pray to the saints if our fate is unknown or irrelevant to them? Their hope in our regard is not the theological virtue strictly speaking, Aquinas believes, but rather something springing from the love which exists in the communion of saints (*Summa theologiae* II.II 18,2 ad 3).

Hope and faith, because they belong to our present condition, always have something of imperfection whereas charity involves no such imperfection. It is why Saint Paul says that of these three the greatest is love. When it has become perfect in heaven, charity includes the perfection of faith in complete vision and the perfection of hope in complete communion.

Conclusion

Christian hope is, above all, realistic. It is not a matter of looking for 'pie in the sky when you die'. While looking to future glory it knows that the way is hard that leads to life. But because it is hope it sets out, confident that Christ will not desert those who follow his way. Hope does not remove the difficulty of the way or the horrors of suffering and death, of failure and sin, of disappointment and loss. On the contrary, hope encourages and strengthens us to respond to the demands of love, the continual dying to ourselves to which baptism calls us, to stand with Christ as we carry our cross and together with him, with Mary, and with all who hope in God, to work to build the kingdom of God, now and for eternity. It is the theological virtue in which a humble and perfectly natural desire, for the good yet to come, finds its crowning expression.

Vivian Boland er dominikanermunk, prest og professor ved det pavelige universitetet Angelicum i Roma.



Det å håpe, det er noe underlig,
ja noe meget besynderlig.

Knut Hamsun



Detalj fra taket i kirken Santo Spirito dei Napoletani, Roma. Foto: © Stefano Valeri | Dreamstime.com

Behöver vi härlighetsteologin?

Men utan tro är det omöjligt att behaga Gud.
Ty den som kommer till Gud måste tro att han är till
och belönar dem som söker honom.

Hebr. 11:6 (Folkbibeln)

Begreppet "härlighetsteologi", skall inte förväxlas med den debatt om härlighetsteologi som uppstod under reformationstiden. I Sverige har man de senaste decennierna talat om "framgångsteologi" medan man i Norge kallat samma sak för "härlighetsteologi".

SE Den är förknippad med ett flertal olika teologiska strömmar, åsikter och känslor. Den har blivit kontroversiell men också delvis förvanskad, inte minst genom den tidvis högljudda mediala bevakningen. Personligen har jag inte använt mig av någon av dessa benämningar för den undervisning jag och Livets Ord bedrivit. Jag håller inte med om dem. Vi har istället använt uttrycket "trosförkunnelse" eller "trosundervisning" som ett samlande begrepp.

Den karismatiska "trosförkunnelsen" blev mer känd under 1970-talets vitt spridda protestantiska karismatiska rörelse i USA. Den ville vara ett slags korrektiv gentemot en alltför yvig och fantasifull protestantisk karismatisk spiritualitet. Syftet var bland annat att stärka förankra karismatisk tro och spiritualitet i Bibeln. Den hade sina rötter i, och var en utlöpare av 1950-talets pentekostala teologi och erfarenheter, med pingstförkunnaren Kenneth E Hagin som främsta förespråkare. Han hade, åtminstone delvis, blivit influerad av E.W.

Kenyon. Hur stor denna influens var är omtvistat. Den märks dock tydligt när det gäller synen på helande och på människans delaktighet i gudomlig natur genom den nya skapelsen i Kristus.

I Sverige var det främst församlingen Livets Ord med sin bibelskola och sitt vidsträckta internationella missionsarbete, med mig som pastor under 30 år, som kritiserades för "framgångsteologi".

Mitt perspektiv i denna artikel är mer Livets Ords utveckling än begreppet "härlighetsteologi" i stort. "Härlighetsteologi" kan ge associationen att himlen redan har landat på jorden och att allt där finns tillgängligt här och nu. Så har jag aldrig trott eller undervisat.

Varför framträdde då detta på skandinavisk mark? Under 1970- och 80-talen fanns det, inte minst bland ungdomar, ett stort behov och en stor längtan att lära känna Jesus personligen, och att tränga in i Guds ord på ett djupare sätt, och då inte bara genom formell teologisk utbildning. Det fanns en längtan att mer existentiellt få

erfara den verklighet som Bibeln beskriver, framförallt utifrån berättelserna om Jesu liv och tjänst samt om den unga kyrkans liv och tillväxt.

Det fanns behov av bibelskolor för vanliga troende lekmän. Hos många var bibelkunskapen klen. Bibelns innehåll verkade svårtillgängligt och det liv den unga kyrkan levde var främmande för det moderna sinnet. Framförallt handlade detta om Bibelns beskrivning av den övernaturliga dimensionen av det kristna livet, av Andens liv. Detta var något som den internationella karismatiska rörelsen försökte peka på och förmedla genom sin betoning på den Helige Andes liv och gåvor.

Trosförkunnelsens innehåll och fallgropar

”Trosförkunnelsen” ville försöka ge både en systematisk och praktisk kunskap omkring detta, som vi menade var grundat i Guds ord, vars löften var beseglade i Kristi blod. Vi ville betona en objektiv grund i försoningen, Guds överlåtelse till sitt förbund, som en balans till en mer subjektiv, emotionellt betonad pentekostal och karismatisk upplevelse-spiritualitet. Baksidan av detta blev dock en alltför förenklad och selektiv framställning av delar av den kristna tron där vissa delar blev överbetonade.

En mer populistisk kritik beskrev trosförkunnelsen som en teologi som betonade själviska motiv och en grundlös illusion omkring att tro på Gud för att få pengar, hälsa och välbefinnande. Alltså något som tycks vara raka motsatsen till en traditionellt sund teologi omkring Jesus, korset och den kristna försakelsen i Jesu fotspår. Denna förenklade kritik menar jag är en karikatyr. Jag inser att det fanns flera felaktiga överbetonningar. Vi var unga, entusiastiska, hänfödda och ibland alldeles för enkelspåriga. Dessa ensidigheter och överdrifter på olika områden kunde leda till besvikelse och sår hos människor som satt sitt hopp till detta och inte tyckte att det fungerade. Detta är djupt beklagligt.

Bakgrunden till de protestantiska väckelse- och förnyelserörelserna är den protestantiska reformationen.

Det var en tid då bibel-, frälsnings- och kyrkosyn förändras radikalt. Inte minst uppstod många splittringar, ett fenomen som har fortsatt tills idag.

På protestantisk mark tonades kyrkobegreppet ner och blev mer icke-sakramentalt. Tron blev mer och mer individualiserad, genom den protestantiska synen på Skriften allena, tron allena, nåden allena och Kristus allena, som den primära grund igenom vilken man får kunskap om frälsningen och gemenskap med Gud. Bibeln tog kyrkans plats.

Ur detta utvecklades en mer individualistisk pietism och så småningom en starkt erfarenhetsbaserad pentekotalism. Denna utveckling sker i kritisk diskontinuitet i förhållande till det gamla, där uppbrott och nystart betraktas som något mer eller mindre självklart och positivt. Det måste dock påpekas att i frikyrklig miljö fanns också en stark, utvecklad gemenskapsidentitet utlevd i den lokala församlingen. Men, när det gäller både läror och spiritualitet så fanns tendensen till över-individualism.

Den alltifrån reformationen framväxande mer individualistiska, erfarenhetsbaserade biblicismen, med en ecklesiologi som i sig öppnar för nya rörelser och samsfundsbyggnader, är den miljö vari ”framgångsteologin” måste både förstås och kritiseras. Mycket av det som kritiseras, inte minst ecklesiologiskt, nämligen utbrytningar och nystarter, är trots allt ett kontinuerligt protestantiskt fenomen.

Det vi önskade förmedla

”Trosförkunnelsen” fokuserar på att uppliva den enskildes trosliv genom att i Skriften upptäcka och därmed mer uppskatta vem Gud är och vad han har gjort för oss i Kristus. Själva centrum handlar om vad Gud har gjort för människan genom Jesu gärning på korset och vad som ges fritt, av nåd, åt dem som i tro och förtröstan kommer till honom. Det är främst Gudsordet/Evangeliet som uppväcker en levande tro på Kristi gärning i den kristnes

liv. Detta sker genom Andens livgivande hjälp. De löften Gud har gett i sitt Ord, genom det nya förbund han slutit med oss i sitt eget blod, är eviga löften mellan Gud och hans folk. Dessa löften vill han infria. Genom den Helige Andes närvaro, och kraften i Evangeliet, väcks tron och tillförsikten till Gud hos de troende som öppnar sig för Guds tilltal. Det skapar en förtröstan att Gud alltid är med oss, som en fader med sina barn, eller en herde med sina får, i alla situationer och omständigheter. Han lämnar eller överger oss aldrig, hur det än kan se ut för stunden.

Dessa löften har sin grund i ”det saliga bytet” då Jesus på korset trädde in i vårt ställe och tog vår synd, vår skuld, våra sjukdomar, vår dom och död och blev ”gjord till förbannelse” för att Abrahams välsignelse skulle bli Guds barns arvedel, Gal.3:13,14. ”Han fullgjorde vad vi borde och blev vår rättfärdighet”, för att citera en känd psalm. Detta saliga byte påverkar och befruktar på olika sätt alla livets områden, andligt, psykiskt, socialt, även politiskt och ekonomiskt och innebär, inte bara vår överlåtelse till Gud utan främst hans kärleksfulla överlåtelse till oss.

Synen på Guds kärleksfulla trofasthet är både utgångspunkt och centrum för ”trosundervisningen”, att Guds ord och löften till oss väcker tron på en Gud som verkligen finns och kärleksfullt och konkret vill möta oss på alla områden av våra liv idag. Han upplivar och utmanar vår tro och förtröstan på honom och vill mer och mer helga våra liv för att vi skall bli mer och mer lika hans Son, Jesus Kristus. Med andra ord, det kristna livet är verklighetsförankrat här och nu och betoningen ligger inte enbart på det kommande livet. Det finns en levande gemenskap och kommunikation mellan Kristus, kyrkans huvud, och varje lem i hans kropp.



”Härlighetsteologi” kan ge associationen att himlen redan har landat på jorden och att allt där finns tillgängligt här och nu. Så har jag aldrig trott eller undervisat.

Hur mycket finns tillgängligt i detta liv?

De frågor som uppstår och som skapar kontrovers är *hur mycket* av det som Gud genom Kristus har utfört på korset för oss kan man anta gäller alla, här och nu?

Syndernas förlåtelse är givet till oss i detta liv genom Jesu död och uppståndelse, men om Jesus också tog våra sjukdomar och svagheter på sig på korset, finns det då inte också helande givet åt oss idag? Är Jesu helanden av alla dem som kom till honom enbart tecken som pekar på och får sitt genomslag först i det himmelska livet, eller är de en indikation på att helande ges som gåva även idag? I så fall när och hur?

Här lägger ”trosförkunnelsen” betoningen vid att Guds löften, på grund av hans kärlek och omsorg om oss, också gäller detta livet. Inte minst med hänvisning till hur Jesus i evangelierna mötte människors behov och hur han befallde sina apostlar att bota de sjuka och befria de betryckta. Vi ser det också i Apostlagärningarnas unga kyrka.

Trosförkunnelsen menar, och så undervisade också vi, att genuina omvändelser, under och tecken, helanden och befrielse, borde förekomma mer frekvent än vad vi ser idag i vår sekulariserade tid. Kristenhetens sekularisering och förvärldsligande har bidragit till ett slags främlingskap och andlig förflamning inför den andliga verkligheten. Detta kan brytas genom att man genom hjärtats omvändelse återvänder till den tro som Jesus så klart uppmanar sina lärjungar att leva i. Att i tro och förtröstan öppna sig för Guds gåvor och ingripanden i livets alla förhållanden gör den kristna tron mer autentisk och verklig.

Detta synsätt följer den pentekostala väckelseinriktade spiritualitet som talar om väckelsens möjligheter i varje tid och dess nödvändighet idag, och de mirakulösa besökelse, ingripanden och kraftgärningar som då ska åtfölja Evangeliets förkunnelse, allt efter Bibelns mönster

och Jesu löften. Denna betoning, angående vad som är givet och tillgängligt för de troende idag, kan dock leda till en alltför ensidig överbetoning som kan spära ur.

”Trosförkunnelsen” kan alltså ses som ett försök att framhäva och försvara Guds konkreta ingripande och agerande för sina barn i denna världen idag. Nämligen att han verkligen är nära, immanent, här och nu, och har omsorg på ett konkret sätt och med sin Ande leder och hjälper sina barn, sin kyrka idag. Det är också ett försök till försvar gentemot teologisk relativism och indifferentism och en sekulär fatalism som urholkar hoppets realiteter. Men, omedvetet tonas hoppet ändå ner och betoningen blir alltmer på detta liv.

Frågor och problem som uppstår

Här skiljer sig uppfattningar åt och teologiska motsättningar uppstår. Vad innebär Jesu seger på korset och hans uppståndelse i realiteten? Hur mycket kan vi vänta oss här på jorden och hur mycket kommer att bli verklighet först där, i himlen? Ett levande hopp ger ju vissheten att trots allt som inte sker i våra liv här, som präglas av lidande och motgångar, så finns en glädjefull visshet om de himmelska verkligheterna kvar. Hoppet ser fram emot Konungens återkomst i härlighet. På samma sätt som det finns en längtan inom varje människa efter frid, ja, efter Gud själv, så finns det inom varje kristen en längtan efter alltings fullbordan, efter den härlighet som skall uppenbaras, den fullkomning som en gång skall förverkligas då tron skall bytas i åskådning fullt ut och Gud bli allt i alla. Risken finns att det kommande tonas ner i förhållande till förväntan på det närvarande.

Det som blir problematiskt gäller *hur* Gud handlar med oss människor i detta livet. Förenklade svar på detta kan väcka anstöt. Det kan bli ett system som gränsar

till ett slags automatik. Gud hör bön, men vad händer när bönesvar ändå tycks utebli, t.ex. ett uteblivet helande? Om, som Jesus säger, tron kan förflytta berg, vad händer då berget står kvar? Är jag inte tillräckligt troende, inte tillräckligt lydig Gud, eller helt enkelt inte accepterad av honom? Dessa frågor, om de står obesvarade, kan skapa en tung börda och ett utanförskap som kan skada.

Utgångspunkten var att uppmuntra och uppliva till en levande tro, inte att tron skulle upplevas som en tung börda, ett krav. Den är ju en gåva. Ändå blev det tyvärr ibland så. Här lyckas inte ”trosförkunnelsen”, om den inte modifieras och harmonierar de bibelord där Jesus utmanar oss att tro, med insikten om tron som ett mysterium, samt med en ökad förståelse av lidandet.

Tron blir lätt resultatnriktad och blir då en krampaktig lydnadshandling mer än en nådefull förtröstan och överlåtelse åt Gud i nuet, oavsett bönesvar.

Att det skulle ha funnits ett förakt för svaghet och för sjuka vill jag däremot bestämt avfärda. Så har det inte varit och jag har själv många gånger predikat just om detta. Att

förvränga uppmuntrandet till att tro Jesus om ett helande, till att det skulle betyda att om du inte är frisk så är det ditt eget fel eller så är det ett Guds straff, är groteskt. Detta har inte förkunnats i de sammanhang jag verkat i eller känner till. Tvärtom har man velat behandla sjuka människor med respekt och kärlek.

Synen på ekonomi

Ett annat exempel är undervisning om ekonomi. Med utgångspunkt från ett antal bibelsammanhang finns en undervisning om att Gud välsignar också vår ekonomi. Detta utifrån tanken att om vi söker Guds rike först så skall också allt annat tillfalla oss. Denna undervisning blev i vissa fall extrem och urspårad, där en del amerikanska förkunnare lovade guld och gröna skogar ifall



De löften Gud har gett i sitt Ord, genom det nya förbund han slutit med oss i sitt eget blod, är eviga löften mellan Gud och hans folk. Dessa löften vill han infria.

man gav rikligt i kollekten. Framförallt under de första åren, men även senare, fick vi besök av amerikanska förkunnare. En del var duktiga och balanserade. Andra gick alldeles för långt i sina idéer och flera av dem kunde vi efter samtal och ifrågasättanden inte bjuda in igen.

Den kärna av undervisning vi tog till oss, var att pengar i sig självt inte är ont, utan något nödvändigt för det mänskliga livets fortbestånd. Inte minst är det medel för att främja evangeliets förkunnelse och Guds rikets utbredande. Inte heller var det fel att kristna hade tillgångar. Frågan var vad man i slutändan gjorde med dessa medel och vilken inställning man hade till att vara kärleksfull och generös. Skriften uppmanar oss att ge till de fattiga och man kan inte ge det man inte har. Änkans skärv är lika viktig som de förmögna gåvor. Däremot avvisade vi att fattigdom var en dygd i sig. Det finns mycket bibliskt material att lyfta fram som talar om att bistå den fattige och att hjälpa både enskilda människor och hela nationer genom att höja deras levnadsstandard till en mänsklig nivå. Vi ansåg det självklart att fattigdom måste avhjälpas.

Här har min syn förändrats, då jag mer insett hur den fattigdom och det utgivande som Jesus genomgår i sin nedstigning i inkarnationen, i sitt liv och på sin väg till korset, är vårt föredöme. Vi uppmanas att följa honom på hans lidandes väg. Alltså har fattigdom, framförallt den frivilliga, en starkare ställning och ett egenvärde i sig i Guds frälsningsekonomi, än vad jag förut hade förstått. Frivillig fattigdom kan genom sitt exempel bryta det stigma av skam som förknippas med fattigdom.

I en tillvaro ofta präglad av tvivel och pessimism möter Jesus oss i och genom sin Kyrka. Genom Andens kraft vill han förmedla, inte bara ord, utan det konkreta liv som orden representerar. Det blir en erfarenhetsbaserad tro som utgår ifrån att Gud är verklig och nära och villig att möta oss. Det är alltså här, i spänningen emellan teori och fakta, emellan överklighet och verklighet, emellan det uppenbara och det fördolda, emellan det naturliga och det övernaturliga, emellan idag och i framtiden som "trosundervisningen" har velat ge både

en förklaringsmodell och ett handlingsprogram, ett sätt att leva.

Men, och här kommer också kritiken in, det finns brister, överdrifter och direkta heresier, samt en gemensam protestantisk bristfällig grundsyn på Kyrkans väsen som inte håller måttet, och som därmed genom sina brister skapar olika problem. Det saknas en djupare insikt i kyrkans identitet som sakramental, med autentisk apostolicitet, historicitet och katolicitet. Det är en nödvändig och solid grund som saknas. All spiritualitet behöver ett ramverk, en kultur, att växa i men också att korrigeras av. Detta finns på ett unikt sätt nedlagt i den katolska kyrkan och är en gåva till alla kristna.

Bibelsyn och människosyn

När det gäller *bibelsyn* och *bibelbruk* så har den s.k. "härlighetsteologin" sin bakgrund i protestantisk frikyrklig biblicism. Betoningen ligger på den relation som beskrivs mellan Gud och människa och på den realism i vilken Jesus och den unga kyrkan levde ut sin tro, med dess övernaturliga inslag. Är detta något för dagens människor eller bara en antik och överspelad världssyn? Gentemot sekulära uppfattningar och ideologier och liberaliserande teologier har "trosförkunnelsen" en mer klassisk konservativ bibelsyn. Den gäller frågeställningar om Gud existens, huruvida Gud överhuvudtaget talar med oss människor, om han konkret griper in i våra enskilda liv idag, och om han är en Gud som konkret svarar på bön. Men den gäller även om våra heliga skrifter och vår kristna tradition överhuvudtaget är sanna och därmed tillförlitliga och allmängiltiga eller inte. För en sekulariserad människa som avfärdar detta, blir naturligtvis själva idén att Gud svarar på bön, leder våra liv och till och med kan gripa in övernaturligt i dem, något som liknar sagor eller nonsens. Samtidigt ligger det en risk i att kristna med en konservativ bibeltro, utifrån övertygelsen att Bibeln verkligen är Guds sanna ord, inte inser att detta att vilja vara trogen Guds Ord inte

innebär att jag automatiskt har förstått Bibeln rätt. Den individualistiska protestantiska bibelsynen kan göra att individen skapar sitt eget "magisterium", samtidigt som den avfärdar den historiska kyrkans erfarenhet. Därmed öppnar man dörren för ett antal olika spekulativa tolkningar som löper stor risk att spåra ur.

När det gäller *människosyn*, så har synen att människan är Guds medarbetare hårdtagits. I gudsligheten finns människans skapande förmåga. I "härlighetsteologi" har just detta att Gud talar och skapar pressats till att människan också genom att tala Guds ord kan skapa, inte på samma sätt, men med befallande ord tilltala olika situationer och problem. Det blir en alltför långt dragen likhet. Detta skiljer sig ifrån Nya testamentets uppmaning att tala det som är sant, uppbyggligt, värdigt, som apostlarnas undervisning hänvisar till, inte minst aposteln Jakob.

Människan har genom skapelsen ett adelsmärke och har genom Jesu försoningsverk upprättats till sin forna status. Hon har av nåd återfått rätt ställning inför Gud genom att hon har blivit rättfärdiggjord i Kristus. En ensidig förkunnelse om att "inte vara under domen" utan vara identifierad med Guds rättfärdighet, för att bryta med felaktig skuld- och mindervärdighetskänslor och skrupler, förminskar det faktum att man faktiskt fortfarande är en ovärdig syndare. Det finns naturligtvis många bibliska exempel på stor frimodighet i både bön och trosvisshet. Men brist på omvändelse och ödmjukhet kan göra att man inte rannsakar sina egna egentliga och tämligen själviska motiv för att vilja få bönesvar. Bibelns löften förvandlas till rättigheter i ett avtal som man kan hävda, istället för en stor och underbar gåva man ödmjukt tar emot. Attityden i relationen med Gud kan bli tonårsmässigt självsäker. Tryggheten i barnskapet hos Gud, vissheten



Trosförkunnelsen menar, och så undervisade också vi, att genuina omvändelser, under och tecken, helanden och befrielse, borde förekomma mer frekvent än vad vi ser idag i vår sekulariserade tid.

om förbundsvälsignelserna har en baksida som resulterar i en frimodighet som blir övermod. Detta riskerar att radera ut sund och ödmjuk Gudsfruktan. Detta skapade en mer elitistisk syn som kritiserade och dömde ut andra kristna. Det gav också legitimitet åt nya oberoende församlingsbildningar. Här inträffade med tiden en förändring, då Bibelns syn på enhet vid slutet av 1990-talet började uppmärksammas mer, och insikten om behovet av att närma sig andra kristna ökade.

Lidandets plats

Det finns inom trosförkunnelsen en bristfällig syn på lidandet, dess egentliga orsak och funktion. Kortfattat kan man säga att "härlighetsteologi" försöker fungera som ett slags förklaring på lidandet. Det är här ett amerikanskt kulturellt inflytande visar sig, nämligen något som snuddar vid att Gud skulle skydda oss ifrån allt som gör ont och om vi tror på honom sker oss inget ont. Detta är naturligtvis inte sant. Efter ett tiotal år, i mitten av 1990-talet insåg jag också

mer på allvar hur vi brast i vår förståelse av lidandets stora betydelse. Vi hade redan från början, vi startade 1983, upplevt yttre motstånd, förlöjligande och även direkta hot och förföljelse. Vi hade aldrig den synen att om vi tror så slipper vi allt lidande. Däremot undervisade vi att om "vi står emot Satan, skall han fly ifrån oss" vilket innebar att man gjorde andligt motstånd, inte passivt underordnade sig lidandet. Men, ju mer man läser NT desto mer ser man hur lidande är en integrerad del av det kristna livet, att lidandet konkret kan verka fram en mer helgad karaktär och bli något man med glädje kan acceptera. Vi kan få följa Jesus på hans lidandes väg, hur svårt det än verkar. Lidandet blir även ställföreträdande i den meningen att det lidande vi tåligt bär verkligen

bygger upp Kristi kropp. Detta var inte något vi förstod, men steg för steg kom en förändring i undervisningen.

Angående spiritualitet, var den främst karismatisk/pentekostal medan Livets Ords ecklesiologiska grund faktiskt skulle kunna ses som mer "episkopal", d.v.s. i den bemärkelsen att vi erkände ämbeten utifrån Pauli undervisning i Ef. 4:11–12. De var naturligtvis inte traditionellt förankrade i någon apostolisk succession, utan var mer ett lutherskt arv. Flera ledare inom Livets Ord var liksom jag f.d. lutherska präster. Senare ledde detta till en dragning åt det katolska.

Den amerikanska modellen av kongregationalism och evangelikal symbolisk tro på nådemedlen var inte intressant för oss, trots att den är frekvent förekommande i svensk frikyrklig miljö.

Den karismatiska spiritualiteten gav utrymme för karismerna, enligt 1 Kor, kapitlen 12 och 14, där bland annat både tungotal, profetia och helande nämns och uppmuntras. I förhållande till andra nyare karismatiska rörelser var nog Livets Ord något mer återhållsamt och blev därför ibland kritiserat för att inte låta Anden verka helt fritt. Profetians nådegåva förekom och det fanns sådant som var anmärkningsvärt mitt i prick, medan annat var mer själviskt, i form av mänskligt önsketänkande. Samtidigt finns det gott om vittnesbörd av människor som känt sig berörda, uppbyggda och ibland också helade av sådana tilltal.

Finns det ändå något att lära?

Sammanfattningsvis kan sägas att trosundervisningen i Livets Ords tappning startade med buller och bång, likt många protestantiska väckelserörelser gjort. Många ungdomliga misstag gjordes, men församlingen mognade steg för steg, i spiritualitet, kyrkosyn och lära. Faktum

är att när missionsarbetet växte så tvingade detta trosrörelsen att koncentrera sig till det centrala och väsentliga i förkunnelsen. En del överdrifter slipades bort och det ekumeniska intresset ökade. Behovet av att förankra sig mer historiskt ledde också – för en del av oss – till ett större uppskattande av den historiska kyrkan och behovet av dess undervisning, struktur och erfarenhet. Detta ledde i sin tur till en upptäckt och större uppskattning av Katolska kyrkan och en längtan efter djupare enhet med Kristi kropp, något som oroade en del av rörelsen.

I en katolsk kontext, med en erfaren och djupt rotad andlig kultur och en apostolisk auktoritet genom ett levande magisterium, skulle många överdrifter snabbare ha blivit korrigerade. Med detta sagt, finns det trots allt saker som "trosförkunnelsen" kan bidra med, inte minst om den renas och får ett katolskt perspektiv, nämligen kärleken till Jesus och till Guds ord, en förväntan att An-

den skall leda och verka i vår vardag och en iver att nå människor med Evangeliet om Jesus Kristus som Guds kraft till frälsning. Det snäva perspektivet måste dock breddas och förtröstan på Gud fördjupas men den realistiska ansatsen behållas om den kristna tron skall vara autentisk.

Redan som protestant läste jag med stor behållning dominikanen Yves Congar, om hans syn på Anden, om Kyrkan, Bibeln och traditionen, om ekumenik och om lekmännens plats. När det gäller ekumeniken, ställer han stora krav på saklighet i samtalen. Han menar att vidhållandet av "Sola Scriptura" är en barriär för enheten mellan katoliker och protestanter. Utan att förstå någons bevekelsegrunder, menar han, kan man inte förstå deras slutsatser, vad de faktiskt försöker att säga. Man bör därför inte ha en polemiskt debattlysten inställning, något som ärvts sedan reformationens teologiska




I "härlighetsteologin" har just detta att Gud talar och skapar pressats till att människan också genom att tala Guds ord kan skapa, inte på samma sätt, men med befallande ord tilltala olika situationer och problem. Det blir en alltför långt dragen likhet.

Teologi og spiritualitet

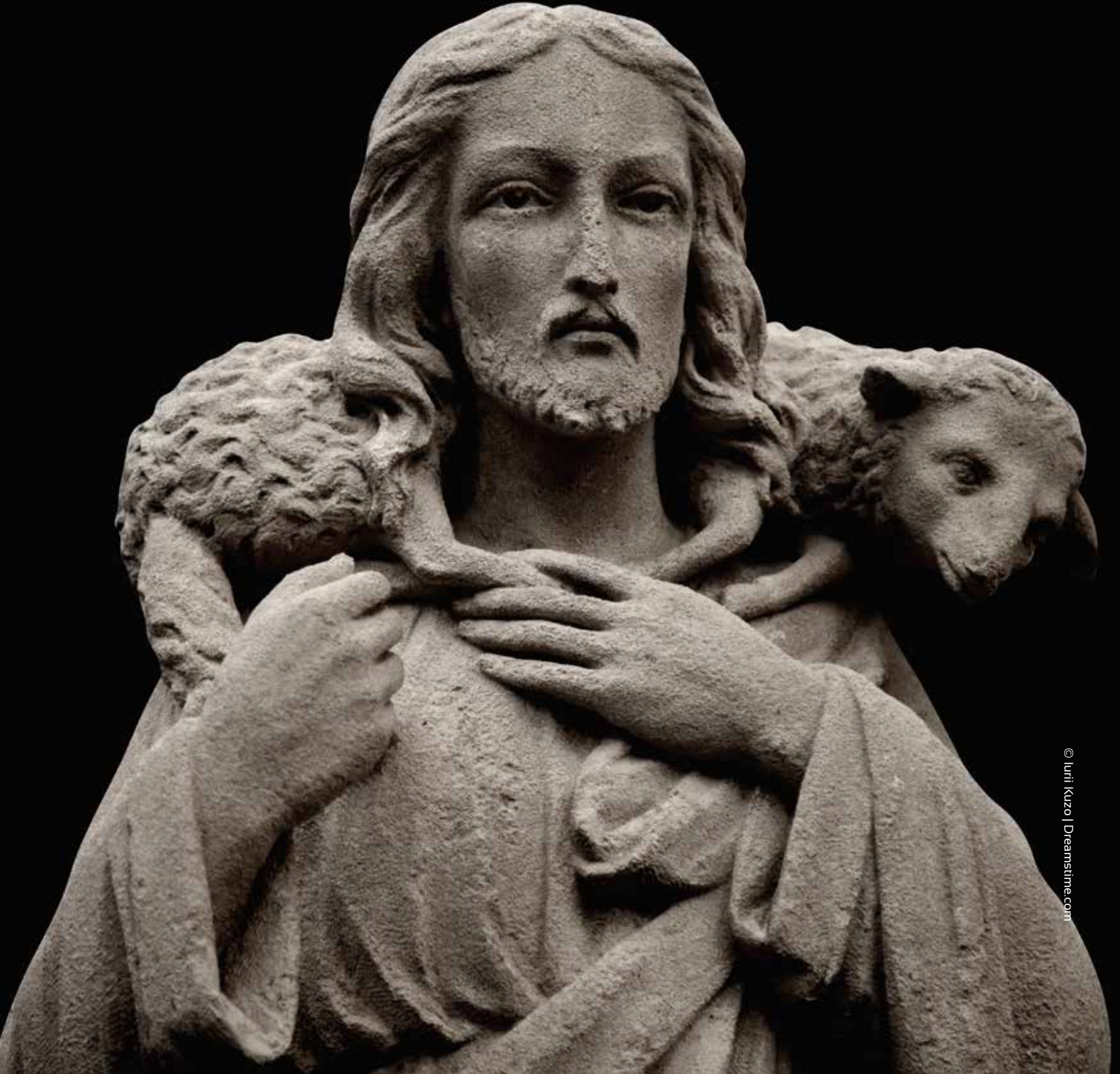
strider, med den skyttegravsmentalitet som då uppstod. Denna misstänksamhet gör att man inte bryr sig om att försöka förstå den andre, eftersom man mest vill hitta håll i motståndarens argumentering.

Congar menar att man måste hålla tillbaka den egna försvarsviljan och avhålla sig ifrån triumfalism samt vara villig till noggrant lyssnande och autentisk dialog, hur jobbigt det än kan vara. Då finner man varandra och ser de brister båda parter bär på, som måste renas för att en djupare enhet skall kunna uppnås. Denna hållning, med en balans mellan sanning och kärlek är den Katolska kyrkans speciella gåva till alla kristna. Den ställer också speciella krav på katolikers förmåga att samtala med alla sina ”kringspridda bröder”, även med dem som man menar har en främmande eller felaktig teologi.

Ulf Ekman er grunnlegger av menigheten Livets Ord i Uppsala, Sverige. Han er utdannet cand.theol. og cand.fil. og trådte inn i Den katolske kirke i 2014.

 Håpet er den ulykkeliges
annen sjel.

Goethe



Ragnar Misje Bergem

Må vi tro at alle blir frelst?

Gud er, i en viss forstand, alt. Spørsmålet er bare i hvilken forstand.

SE Kristne bekjenner at Gud er skaper av himmel og **GL** jord. De tror at Gud er allmektig og allestedsnærværende, at han gir liv til alle ting og er deres ytterste formål. De tror at han er alle tings eksistens og essens, at det er i ham vi lever, beveger oss og er til. Kristne tror at Kristus gjorde det mulig at alle kan bli Guds barn og slik få en nærhet til Gud lik den Gud har til seg selv.

Panteisme er derfor ikke helt fremmed for den kristne tradisjonen: Man kan vise til Johannes Scotus Eriugena, til Maximus Bekjenneren, til Bonaventura, eller kanskje til Mester Eckhart. Hos Eriugena former det platoniske *exitus-reditus*-skjemaet hele kosmologien: Gud er alt, og fra altet går alle ting ut, og til altet skal alt vende tilbake. Hos Maximus er Kristus skapelsens begynnelse og slutt, og Bonaventura insisterer at det Platon kalte idéene (prinsippene som bestemmer hva tingene virkelig er), egentlig er Guds tanker.

Det er en vanlig misforståelse at den kristne tro sier at vi befinner oss på en jord her nede, og at det finnes en

Gud der oppe som bryr seg om oss, som griper inn i historien for å styre den etter sin vilje, og som kan dømme og frelse. Dette bildet er ikke langt fra sannheten, men likevel skjevt. Å snakke om en Gud «der oppe», i vertikal avstand fra en jord «her nede», er å snu alt på hodet. Det er å behandle verden som en selvstendig sfære og Gud som et mektig vesen hvis relasjon til verden er mer eller mindre tilfeldig.

Betydelige kristne tradisjoner har ansett Gud som mye mer innvevd i våre liv enn som så. Når Thomas Aquinas sier at Guds nærvær i alle ting følger av hans skaperhandling (ST I Q8), må dette slå begge veier: Gud er nær alle ting fordi han har skapt dem, men det at noe som helst finnes, må også forstås som en konsekvens av Guds nærvær. Om dette nærværet skulle forsvinne, vil våre liv øyeblikkelig opphøre. Det er ikke uten grunn at G.K. Chesterton hevdet at Frans av Assisi gikk på hendene ut av hulen etter sin omvendelse; endelig så han at alle mennesker, bygninger og levende vesener hang som over

en avgrunn. Det er utelukkende Guds nådefulle nærvær som forhindrer at hele kosmos faller.

Å snakke om Gud handler altså ikke om å innsirkle tanken om et mytisk vesen i en overnaturlig virkelighet «der oppe», men å eksponere begrepene mot det som gir eksistens til og følgelig er i alle ting. Gud er ikke en ting blant ting, et objekt i vårt meningsunivers. Gud er det som alle ting har del i, men som de likevel aldri kan eie.

Det følger at et kristent syn på skapelsen utelukker enhver idé om at vår verden er et selv-tilstrekkelig system, som om vi egentlig er oss selv nok. Igjen og igjen har kristne – i tråd med Dekalogens forbud mot avgudsdyrkelse – fastholdt at det skapte *ikke* er Gud. Men det betyr ikke at motsatt nektelse, altså at Gud *ikke* er det skapte, gjelder uten forbehold. For om Gud er den absolutte virkelighet, behøver ikke Gud å definere seg i opposisjon til det skapte. Som Nikolaus av Cusa påpekte, vil ethvert forsøk på å fremstille Gud som «en annen», en som er definert i sin forskjell fra skapelsen, nødvendigvis være å behandle Gud som noe skapt; det ville vært å behandle Gud som én ting blant andre ting.

Jeg understreker denne noe «panteistiske» tendensen i kristen tro for å komme til hva jeg tror er den omstridte kjernen i nyere teologiske diskusjoner om alles frelse. Læren om alles frelse, også kjent som læren om alle tings gjenopprettelse («apokatastasis panton», Apg 3,21), har fått et oppsving i ledende teologiske miljøer. Det kan fremstå som oppsiktsvekkende, for det er egentlig en mindretallsposisjon, i alle fall i den vestlige tradisjon etter Augustin.

Mest kjent i dag er David Bentley Harts forsvar for læren i boken *That All Shall Be Saved* (2019). Hart er en dominerende skikkelse i angloamerikansk teologi; en uortodoks ortodoks teolog med forbløffende intellektuell

rekkevidde og språklig kapasitet. Selv om diskusjoner om læren om alle tings frelse ikke er ny i kristen teologi (jeg skal spare både meg selv og leseren for en historisk gjennomgang – se heller Ilaria L. E. Ramellis *A Larger Hope?*), er Harts bok bemerkelsesverdig, om ikke annet fordi den er nesten irriterende insisterende på lærens gyldighet.

Harts argumenter er kjente: Selve tanken om at Gud skulle la noen gjennomgå evig pine, er ikke bare uforståelig; det er moralsk problematisk, så forkastelig at den som forfekter den, nærmest må klandres for det. Hvis kristne derimot faktisk tror at Gud er god og allmektig, og hvis skapelsen virkelig ikke var mislykket, må konsekvensen være at Gud kommer til å frelse alle.

Det kan være fristende å tro at Hart egentlig bare vil utvanne troen og gjøre den spiselig for alle, men det er langt fra sannheten. Hart fører et polemisk, men likevel rasjonelt argument for at den kristne tro *nødvendigvis* impliserer denne læren. Kristne *må* tro at den inkarnerte Kristus vil utrydde enhver menneskelig motstand mot Guds altomfattende kjærlighet. Dette er ikke en liberal oppdatering til samtidens krav, men et universalistisk program som insisterer på at «hvert kne skal bøye seg og hver tunge skal bekjenne Gud» (Rom 14,11).

Tross en diskutabel påstand om at læren om *apokatastasis* var nærmest universell i den tidlige kirken, og noen korte diskusjoner av relevante bibeltekster, er Harts argument først og fremst dialektisk og spekulativt. Og det er rett at vi står overfor et spekulativt problem. De som avviser tanken om alles frelse, insisterer både på Guds frihet og menneskets frihet: Gud er fri til å dømme som han vil, og mennesket har frihet til både å velge og å avvise Gud. Å nekte denne friheten vil være å gjøre Gud til en despot som krever at vi underkaster oss hans plan, går argumentet.



Å snakke om en Gud «der oppe», i vertikal avstand fra en jord «her nede», er å snu alt på hodet. Det er å behandle verden som en selvstendig sfære og Gud som et mektig vesen hvis relasjon til verden er mer eller mindre tilfeldig.

Motargumentet handler også om menneskets frihet, men med motsatt fortegn: Hvis Gud virkelig er skaper av alle ting, hvis det er slik at alle ting er avhengige av Gud og bare eksisterer i den grad de speiler noe av Guds godhet, kan man i det hele tatt tenke seg at det er mulig å velge Gud vekk? Fra hvilken posisjon kan et slik valg tas når enhver tenkelig posisjon er gitt oss av Gud? Rett nok erfarer vi at vår menneskelige vilje lar oss velge ting som går på akkord med hvem vi er, men er viljen vår så fullstendig løsrevet fra vår natur at vi kan velge vekk det som er selve betingelsen for vår eksistens? Vi har mulighet til å velge vekk våre liv, men kan vi velge vekk den som gir selve livet?

Hart griper tyren ved hornene og fastslår at dette siste argumentet for *apokatastasis* rett og slett er udiskutabelt. Ikke bare avviser han forsvarerne for evig pine; han innrømmer at han har liten tålmodighet for teologer som Hans Urs von Balthasar, som i *Was dürfen wir hoffen?* (1986) («Hva kan vi håpe?») argumenterte for at kristne kan tillates å *håpe* at alle blir frelst. Hart mener at hvis vi tror at alles frelse er den beste måten frelseshistorien kan ende på, er vi også nødt til å tro at Gud faktisk vil gjøre det som er best, og trenger derfor ikke lenger «håpe». Som kristen bør man ikke engang tørre å *tvile* på at alle blir frelst.

Selv om argumentene for alle tings frelse er overbevisende, drister jeg meg til et aldri så lite forsvar for Balthasars posisjon. Jeg tør påstå at striden om alles frelse til syvende og sist handler om det forholdet som, i rammen av katolsk teologi, gjelder mellom «nåde» og «natur». Siden Henri de Lubacs studie *Surnaturel* (1946), har moderne teologi blitt klar over det endrede forholdet mellom naturen og nåden i vestlig teologi. De Lubac viste hvordan senmiddelalderens teologi innførte et skille mellom «natur» og «overnatur» (eller «nåde»),

slik at skapelsen ble sett som et selvstendig system med egne naturlige formål. Naturen var «ren», mens vårt overnaturlige formål, altså vår frelse, ble forstått som noe som ble gitt fullstendig utenfra.

I dag er mange teologer – ikke bare katolikker – enige med de Lubacs analyse. De forsøker å forstå naturen, altså skapelsen, som noe som allerede er preget av nåden. Guds frelse er ikke en ren ekternalitet. Den slår ikke ned som en komet fra en annen verden. For nåden «ødelegger ikke naturen, men fullender den», ifølge Aquinas (ST I, 1, 8). Med andre ord finnes det en gjenklang av nåden i naturen, selv om nåden tilfører noe nytt. Når mennesket gis fellesskap med Gud, er det alltid, et eller annet sted i mennesket, noe som bekrefter at dette fellesskapet alltid har vært dets bestemmelse. Og slik må det jo være, skulle man tro. For selv om skapelsen har en egen integritet, eksisterer den jo på grunn den samme Gud som inviterer til fellesskap med seg selv.

Denne lille omveien er nødvendig fordi jeg har en anelse om at teologer i praksis trekker denne avvisningen av den «rene naturen» så langt at de går mot en spekulativ

sammensmelting av nåden og naturen. Harts argument for alle tings frelse handler egentlig om at naturen er forutbestemt til nåde, at skapelsens endemål er frelse. Det er rett og slett utenkelig at noe skapt ikke blir frelst.

Som antydnet i begynnelsen av denne teksten, er det en styrke ved dette argumentet. Gud er, i en viss forstand, alt – altså i den forstand at alle ting eksisterer fordi de har del i Guds vesen og fordi de har Gud som ytterste formål. Men hvis det betyr at alt ved skapelsen *utelukkende* peker direkte på Gud, mister vi muligheten til å befatte oss med en beskrivelse av verden som ikke bare handler om Gud. Alle ting kan speile Gud på ulike vis, men er de *kun* speil – har de ingen integritet ut over å være speil?



Harts argumenter er kjente: Selve tanken om at Gud skulle la noen gjennomgå evig pine, er ikke bare uforståelig; det er moralsk problematisk, så forkastelig at den som forfekter den, nærmest må klandres for det.

Selv hvis våre liv allerede er berørt av nåden, viser Guds handlinger seg også som *nyskapende*, som noe som forvandler oss og tar oss inn i et nytt liv vi ikke hadde før. Det impliserer at vi allerede hadde et skapt liv, et liv som i seg selv også hadde noe godt ved seg. Her mener jeg vi kan finne støtte for Balthasars forsiktighet. For hvis vi sier at alle av *nødvendighet* blir frelst, sier vi egentlig at naturen *logisk* impliserer nåden. Og det, tør jeg påstå, impliserer panteisme som utfordrer skapelsens integritet.

Hart har rett at det er vanskelig, om ikke umulig, å tenke at et menneske kan avvise Gud absolutt. Hvis idéen om evig fortapelse skal ha mening, må den ikke forstås som en absolutt avvisning, men som sjelens kontinuerlige, endeløse reise vekk fra Gud. C.S. Lewis traff derfor spikeren på hodet da han i *Den store skilsmissen* beskrev helvete som en uendelig stor by der folk flytter lengre og lengre vekk fra hverandre. Det finnes ikke én ubetinget avvisning av Gud, men heller ingen rasjonell nødvendighet i at en slik reise vekk tar slutt.

Dette er grunnen til at Balthasar bare forstår læren om alles frelse som et *håp*. Hart fnyser av en slik beskrivelse. Han finner det er uholdbart å påstå at Gud kan både frelse og fordømme til fortapelse, og deretter, som et lite

addendum, holde en knapp på at han frelser alle. Men Balthasars påstand er ikke at vi skal slenge på alles frelse som et optimistisk tillegg. Nei, håpet om alles frelse er en viktig bestanddel i selve det kristne håpet. Dette håpet kan likevel ikke fullstendig begrunnes i en spekulasjon eller rasjonell dialektikk.

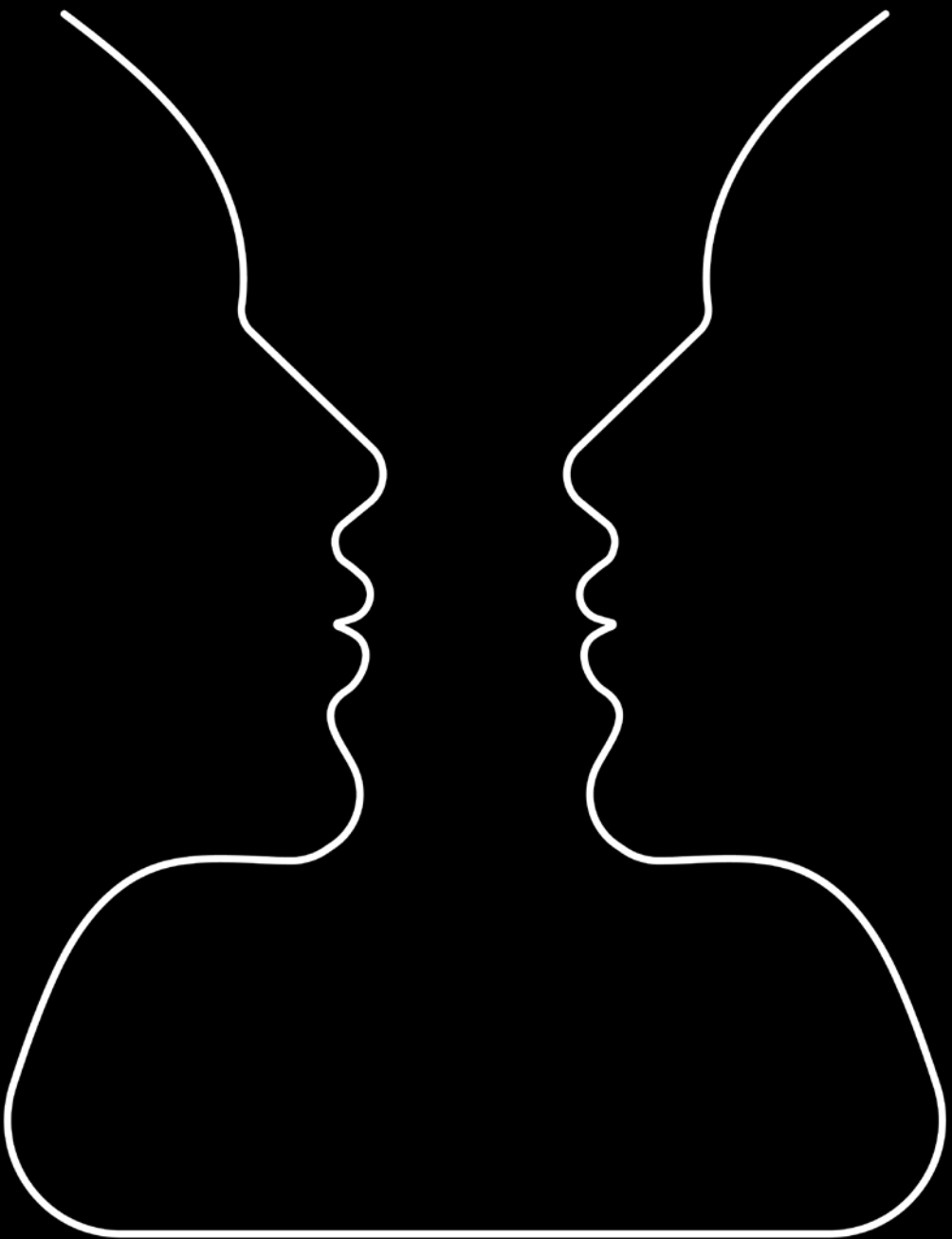
Det er derfor diskusjonen om alles frelse også beror på den kristne kirkes kontinuerlige refleksjon om Guds åpenbaring og frelsende handlinger. Det er bare ved å reflektere over denne åpenbarings form, og følge dens «bane» i det kristne livet, at vi kan ane hvor det hele leder. Det finnes en reell diskusjon, som er vanskeligere enn det Hart innrømmer, om hvordan Skriftens vitnesbyrd om frelsen skal tolkes. Men på dette punktet tror jeg likevel både Hart og Balthasar har rett: Selv om menneskets ferd henimot avgrunnen kan synes å være endeløs, kan vi – nei, *bør* vi – håpe at Guds tålmodighet er mye lengre enn som så.

Ragnar Misje Bergem er førsteamanuensis i systematisk teologi ved MF vitenskapelig høyskole.



Håpet er
en risiko man må ta.

Georges Bernanos



Magdalene Thomassen

Spor av Gud

i Emmanuel Levinas' filosofi

Jeg har satt som overskrift «Spor av Gud i Emmanuel Levinas' filosofi». Så kan en umiddelbart undre seg; hvorfor spor av Gud, bare?

SE Tanken om *sporet* dreier seg kanskje om å søke å **GL** *si det uutsigelige*. For hvordan kan vi meningsfullt uttale noe om Gud? *Gud* – dette grensesprengende ordet som peker langt utover vår begrensede virkelighet hvor vi ser som i et speil, som i en gåte. Selv når vi erfarer Gud som virkelig og nær, ja *nærere meg enn jeg er meg selv*, støter vi samtidig på denne grensen for hva og hvordan dette kan utsies, hva vi egentlig kan vite, hva vi kan uttrykke i språket. Og andre ganger erfares jo Gud slett ikke nær. Opplevelsen av *Guds fravær* er en erfaring selv hos de største helgener, ja, kanskje nettopp hos dem, de som allikevel forblir trofaste. I opplevelsen av fraværet – hvordan tenke og omtale Gud da?

For Levinas og flere med ham i filosofien etter andre verdenskrig, blir spørsmålet om Guds fravær påtrengende: Hvordan tenke Gud etter Auschwitz, og, kan vi dagsaktuelt tilføye, etter en uendelig rekke av terrorhandlinger og krigskatastrofer. Det «ondens problem» har fulgt jødisk-kristen tenkning opp gjennom århundrene og

trenger seg på, nå kanskje mer enn tidligere, når hele verden og derved også dens lidelser bare er et tastetrykk unna. Tanken om et *spor* av Gud, bare, antyder allerede opplevelsen av dette fraværet – like inntil «Guds død», vil noen hevde.

Men før jeg går videre inn i denne tematikken, la meg plasserer Levinas i historien.

Biografiske elementer

Levinas er født 12. januar 1906 i Kaunas, Litauen (da Russland), i en praktiserende jødisk familie. Det var et stort jødisk samfunn i Litauen på den tiden, med et levende kulturelt miljø. Levinas vokste opp med daglig studie av den hebraiske Bibelen, og han sier selv at denne lesningen har «i stor grad og uten at jeg har vært klar over det, spilt en avgjørende rolle for min måte å tenke filosofisk, det vil si å tenke rettet mot alle mennesker».¹ Også den russiske litteraturen, spesielt Dostojevski, var

under oppveksten en kilde til mening og livsfortolkning. I tillegg var jo tiden preget av omveltende politiske hendelser: Da første verdenskrig brøt løs i 1916, flyttet familien midlertidig til Ukraina, hvor de ble værende også gjennom den russiske revolusjon i 1917. De flyttet tilbake til Litauen i 1920.

17 år gammel, i 1923, begynner Levinas universitetsstudier i Strasbourg i Frankrike. Fem år etter, i 1928–29, følger han Husserls forelesninger i Freiburg og et seminar med Heidegger. Filosofisk sett ble Levinas altså tidlig formet i den fenomenologiske filosofiske tradisjonen, og han var av de første som introduserte denne skoleretningen i Frankrike.²

Han bosetter seg i Frankrike, og blir fransk statsborger i 1930.

Så kommer Hitler til makten, og så kommer krigen. Levinas er krigsfange fra 1940–45 og overlever bare på grunn av sin status som fransk militær. Hele hans opphavsfamilie er blant de nesten 200 000 litauiske jøder som utslettes i Auschwitz. Kone og barn overlever i skjul i et kloster i Frankrike

Krigserfaringen, og ikke minst hva som ble avslørt etterpå når det gjelder viljen til, og det konkrete forsøket på, å utslette det jødiske folk – et forsøk som nesten lyktes, må vi si; seks millioner jøder ble tatt livet av i Auschwitz – ligger som et uomgjengelig bakteppe for Levinas' filosofi deretter. Allerede i 1934 skrev han en klar-synt artikkel om hitlerismens despotiske trekk.³ Etter krigen blir ikke krigens redsler et formulert tema – men i hele hans filosofiske prosjekt, i kjerneområdene for det han filosofisk er opptatt av å beskrive, kan vi spore hvordan denne erfaringen av nazismens umenneskeligheter klinger med.

Så går jo livet også videre. Fra 1945 til 1961 er han rektor ved den jødiske høyskolen i Paris, École Normale Israélite Orientale, hvor han allerede hadde undervist siden 1929. Levinas var hele sitt voksne liv en sentral person i jødisk intellektuelt liv i Frankrike. Et offentlig universitetsprofessorat fikk han først da han var 55 år;

i Poitiers fra 1964, deretter i Nanterre fra 1967, og så ved Sorbonne fra 1973. I 1979 går han av med pensjon, men han fortsetter å skrive helt frem til sin død. Levinas dør 25. desember – juledag – 1995, nesten 90 år gammel.

Så langt livsløpet. Jeg vil i det som følger, først si litt om utgangspunktet og rammene for Guds-spørsmålet i Levinas tenkning; dernest gå veien om det som er hovedfokus gjennom hele hans forfatterskap, nemlig den sosiale relasjonen, møte mellom meg og en annen; for derigjennom å komme frem til tanken om *sporet* og Guds-idéen slik Levinas utforsker den.

Et fenomenologisk filosofisk prosjekt

Om enn Levinas var praktiserende jøde, understreker han ofte at han arbeider som *filosof*, ikke som teolog. Der teologien er en refleksjon og et systematisk studium av gudsoppfatninger, religiøse forestillinger og praksiser innenfor en bestemt religion, så vil filosofien ha et ikke-konfesjonelt utgangspunkt. Filosofien vil seg *allmenn*, og Guds-spørsmålet studeres med utgangspunkt i begreper knyttet til fellesmenneskelige situasjoner og fenomener. En reflekterer for eksempel over hvordan Gud overhode kan tenkes, over muligheten for en guds erfaring og hvordan denne kan beskrives, over hvilke konkrete situasjoner som kan gi et religiøst perspektiv mening. Levinas understreker:

... mitt utgangspunkt er absolutt ikke teologisk. Dét er viktig for meg. Det er ikke teologi jeg bedriver, men filosofi.⁴

Vi hører igjen at hans anliggende er å utforme en tenkning «rettet mot alle mennesker», å formulere en guds erfaring som kan gi mening utover enhver konfesjonell tilhørighet.

Nå har jo Gud i stor grad vært borte fra moderne filosofi. Et etter hvert klassisk uttrykk for dette er

Nietzsche's formulering, her hentet fra boken *Den muntre vitenskapen*, hvor han skriver:

Det sinnsyke mennesket løp midt gjennom flokken av tilskuere og gjennomboret dem med sitt blikk. «Hvor er Gud?» ropte han, «jeg skal si dere det! Vi drepte ham – dere og jeg! Vi er alle hans mordere! [...] Gud er død!»⁵

Modernitetens tro på at fornuften og vitenskapen vil kunne fri oss fra all «metafysisk overtro», har vært dominerende og bidratt til den sekulariseringen vi har vært vitne til i Vesten de siste århundrene. Men så viser det seg at et kart med slike enkle dikotomier – religion eller sekularisme – ikke synes å stemme med terrenget: Allerede i flere tiår nå har en snakket om en *post-sekulær* tid i Vesten. Religion og religiøse spørsmål har også fått fornyet relevans i et samfunn som desidert er blitt flerkulturelt og flerreligiøst.

Innenfor fagfilosofien har vi sett et nesten forbløffende oppsving av interesse for Guds-spørsmålet de siste vel femti årene, like til at det er blitt omtalt som en «religiøs vending» i filosofien. Vendepunktet tror jeg ganske presist kan dateres til 1961 og utgivelsen av Emmanuel Levinas' første hovedverk *Totalitet og Uendelighet*.



I arbeidet med Levinas' tekster fremstår den religiøse dimensjonen ved denne tenkningen som både original og tvetydig. Det er som om ordet «Gud» baner seg vei inn i tekstene, innimellom, som i forbifarten, selv der hvor Gud eller religion slett ikke er tema. For Levinas presenterer ingen teori om Gud, om Guds vesen eller attributter, slik tradisjonen ofte har gjort. En gudstenkning blir etter hvert mer eksplisitt i arbeidene hans, men alltid i form av å peke på *en menneskelig erfaring* som gjør at ordet «Gud» kan streife en, falle en inn, få mening.

Levinas skriver som nevnt innenfor en fenomenologisk filosofisk tradisjon, og karakteristisk for fenomenologisk filosofi er at den tar utgangspunkt i *det konkrete*: Erfaringer av konkrete menneskelige fenomener beskrives fra forskjellige vinkler for å vise hvordan de kan forstås, hvilken mening, hvilket betydningsinnhold som kan komme til syne i disse fenomenene. Levinas kommenterer selv sitt utgangspunkt slik:

En abstrakte idé om Gud kan ikke belyse en menneskelig situasjon. Det er det motsatte som er tilfelle.⁶

Det er ved å utforske det menneskelige at Levinas viser til hvordan det er mulig å tenke Gud på meningsfullt vis. Å tenke menneske og å tenke Gud er hos Levinas uatskillelige momenter i én og samme tanke-bevegelse.



Gud er i Levinas' tenkning *transcendent* i radikal forstand.

Det transcendent, det *overskridende*, ikke bare overskrider vår vante verden, men går utover ethvert begrep og enhver kategori overhode. En sann transcendens, slik Levinas formulerer det, bryter utover selve *væren*. «Væren» må her forstås ikke bare som den verden vi erfarer og lever og er til i, men som en slags innelukkethet, en innestengthet i værenshorisonen og parallellt en innestengthet i meg selv – en eksistens hvor der ikke finnes noe forstyrrende *ytre*, ikke noe som kan bryte inn i det vi kjenner og behersker. Med andre ord: Væren er der hvor der ikke er noen åpning for det som overskrider – transcenderer – den immanente meningshorisonen vi umiddelbart fortolker våre erfaringer innenfor.

En transcendens «annerledes enn væren» betegner da noe helt og holdent *fremmed* som jeg ikke kan underlegge meg, noe radikal *annet* som bryter inn i og bryter opp alt jeg kan gjøre til mitt eget. Hvor og hvordan kan en slik transcendens, en slik absolutt fremmedhet, erfares?

Det skjer, sier Levinas, i møte med den Andre, det andre menneske. Vi må altså se på hva som kjennetegner dette møte for å nærme oss hva spor av en transcendent Gud kan bety hos Levinas.

Den sosiale relasjonen – anrop og ansvar

Levinas' kanskje mest kjente metafor, *Ansiktet*, betegner nettopp dét ved den andre som går utover det kjente og utover enhver kategori: Det er «Uendeligheten» som avtegner seg i den andres Ansikt.

«Ansiktet» betegner det ved den andre personen som jeg aldri kan *begripe*, i betydningen forstå ved hjelp av almene begreper. Den andre som viser seg i Ansiktet, kan ikke generaliseres som et allment medmenneske – den andre er alltid unik. Levinas spiller på dobbeltbetydningene i språket når han understreker at den andre ikke bare er den

jeg ikke kan begripe, men samtidig den jeg aldri kan «gripe», i betydningen dominere eller underlegge meg. Ansiktet fremviser

menneskets sårbarhet, utsatt for voldens mulighet, for lidelse og død. Men Ansiktet fremviser også noe som vi aldri kan gjøre vold på eller utslette, nemlig det Levinas kaller den Andres «alteritet» eller annethet – nettopp dette fremmede som går utover hva vi kan definere og kategorisere, som overskrider det å være ganske enkelt et eksemplar av arten «menneske». Annerledes uttrykt; den Andre transcenderer den naturlige, fysiske verden. Den Andres transcendens tilsvarende hans eller hennes unike menneskelighet.

Utover det velkjente, utover det vante, bryter den Andre inn i livet mitt som en forstyrrelse, som en uro som ikke lar meg i fred. «Ansiktet» kaller meg utover meg selv og mitt eget liv i verden. I den forstand er den andre min læremester: *Bare den andre* kan lære meg at jeg ikke er alene og selvtilstrekkelig, men er del av et

menneskelig fellesskap. *Bare den andre* kan utfordre meg, kan kalle meg frem til et liv som er *mer* enn det Levinas betegner som en lykkelig og «uskyldig egoisme». Derfor skylder jeg den andre alt, skriver Levinas. Og det er slik den andre kaller meg til ansvar.



Levinas beskriver ansvaret som ubestemt og uendelig: Jeg er ansvarlig for «alt og alle», ansvarlig «for den andres skyld» og for «hele universet», ansvarlig like til å «gå inn i den andres sted». Et slikt grenseløst og ubegrunnet ansvar er selvfølgelig ikke noe jeg kan ta på meg – det er et ansvar som er umulig å oppfylle, det vil si; som ikke står i min makt.

Beskrivelsene viser med all tydelighet at det her ikke kan dreie seg om moralfilosofiske prinsipper eller retningslinjer for handling. Så hva kan det dreie seg om da?

Først og fremst dreier Levinas' analyser seg om å beskrive hvordan, i men-

neskets konkrete situasjon, det er mulig at *menneskelighet* – humanitet – oppstår i verden; det dreier seg om hvordan det spesifikt menneskelige kan forstås.⁷

Møte med den andre beskrives som en situasjon hvor jeg-et blir til som subjekt og individualiseres i en bevegelse av *ren åpenhet* for det andre menneske: Jeg berøres av den andre på et nivå forut for kunnskap, vurderinger og handling. I det direkte og umiddelbare møte med en annen person, ligger ansvaret der som en menneskelig *mulighet*, som muligheten for å gå utover seg selv og den naturlige «kampen for livet». Den andre *setter meg fri*; frir meg fra den selvfølgeligelige og i seg selv legitime oppattheten av mitt eget liv.

Ansvaret blir i denne tenkningen først og fremst et *svar*, et svar som fremkalles i det sosiale møte hvor henvendelsen fra den andre *treffer* meg. Ved dette beskriver



Å tenke menneske og å tenke Gud er hos Levinas uatskillelige momenter i én og samme tanke-bevegelse.

Levinas et *passivt* subjekt, et subjekt som forut for valget og friheten tar ansvar like til offeret, like til å gi sitt liv for en annen. Dette mulige svaret – *muligheten for det gode* – er menneskets menneskelighet. Det er en mulighet som viser seg, som kommer til syne, sier Levinas, «om enn likegyldigheten er statistisk dominerende».⁸

En slik mulighet kan ikke ha sitt opphav eller sin opprinnelse i meg, i min vilje eller i mine vurderinger. Levinas uttrykker det som at den «kommer til meg utenifra» og forut for ethvert moraliserende «bør», ved at den andre *vekker* meg. Ansvar, som ikke har sin opprinnelse i jeg-et, viser at mennesket bestemmes av noe utenfor seg selv: Jeg blir til som subjekt ved en annen. Åpenheten for det Gode, menneskets menneskelighet, består da ikke først og fremst i hva vi gjør, men i hva vi *lar skje* med oss; ikke i hvordan vi berører, men at vi *lar oss berøre*.

Levinas bruker ofte bilder og formuleringer fra Bibelen. Ansvar knytter han til profetens svar når Gud kaller og profeten sier: «Ja, her er jeg – send meg». Ansvar knyttes altså til språket, til sam-talen, til Ordet.

Det Levinas kaller *det opprinnelige Ordet* – Guds ord, kanskje – *høres* bare i den sosiale relasjonen, beskrevet som en ansvarsrelasjon. Som språklig uttrykk er det profetiske utsagnet en tale-handling, et «performativ», et utsagn som utfører noe, som får noe til å skje i verden. Det profetiske vitnesbyrde er en lydhørhet, en tilgjengelighet for dette som kommer til meg som en fortstyrrelse utenifra. Svaret har ikke sin opprinnelse i meg, men det er jeg selv som uttaler det: *Slik sett forenes påkallelse og svar i det profetiske vitnesbyrde som selve definisjonen av menneskets menneskelighet*. Det er i denne tvetydige betydningsdimensjonen at Gud kanskje kan spores.



Det er «Uendeligheten» som avtegner seg i den andres Ansikt.

Det trefoldige sporet

Tanken om *sporet* peker på den usikre flertydigheten og ambivalensen i Levinas' forsøk på å innsirkle en mulig tenkning om Gud. Vi er langt unna enhver triumfalistisk skråsikkerhet her.

Levinas' tekster beskriver også gudserfaringen som *mulighet*. Som nevnt sier han egentlig ikke noe særlig om Gud, her er ingen teori eller avhandling om Gud; her er bare denne diskret, tilbakeholdte og møysommelige innsirklingen av hvordan ordet Gud kan bety noe, kan ha mening for oss.

Denne tilbakeholdenheten når det gjelder å uttale noe om Gud, gjenspeiler kritikken av en gudstenkning som gjør Gud til et tanke-objekt og reduserer Gud til det vi kan formulere i språket som noe vi kjenner, noe vi «mestrer». Når Levinas i hele sitt forfatterskap understreker at Gud må tenkes som uavhengig av og fri fra

«væren», så betyr det selvfølgelig ikke at han tenker at Gud ikke er i betydningen *ikke finnes*. Det han vil formidle er at *Gud*, for ikke

å bli gjort til en *avgud*, må tenkes som absolutt annerledes og adskilt fra vår immanente virkelighet. I Levinas' beskrivelser er det Gud som kommer utenifra som brudd, som uro og forstyrrelse. Slik sett tenker Levinas en Gud som ikke er i verden, men som kan spores som en *hendelse* i verden. Hvor og hvordan, er hva tanken om sporet vil utforske.



Et *spor* – det er *det tvetydige nærværet* av noe som er *fraværende*. Sporet viser til noe(n) som er gått forbi, noen som har vært der; det er altså ikke et *ingenting*. Men samtidig er sporet ikke et *noe*, det representerer ikke noe håndfast nærværende i verden, vi vet aldri helt hva sporet viser til – vi vet bare at sporet viser til noe(n) som har grepet inn i verden nettopp ved å sett spor.

Sporet er alltid beheftet med en ambivalent usikkerhet (... har noen vært her? ... har noen gått forbi? ... hvem?... er det et spor?).⁹ I denne usikkerheten åpner begrepet om sporet muligheten for å tenke noe – noen – som, siden det ikke er tilstede, heller ikke kan settes på begrep eller tingliggjøres, objektiveres. Sporet – nærværet av et fravær – er knyttet til en erkjennelse av en annen art enn teoretisk viten. Så hvor kan vi da støte på dette sporet? Nettopp i det som skjer i den sosiale relasjonen, i den sammensatte relasjonen av anrop og ansvar.

Sporet – nærværet av et fravær – har en trefoldig karakter hos Levinas:¹⁰

1. *Sporet anes i den andres ansikt:* «Ansiktet» slik det fremstår som annerledes, fremmed, transcendent, er ikke Guds bilde eller avbilde, understreker Levinas. Menneskets Ansikt har en betydning i seg selv. Men i den betydningen anes en Annen enn den andre, *en tredje* som påkaller meg og vender meg mot det Gode. Tanken om sporet av Gud i den Andres Ansikt er tanken om at Gud passerer i denne vendingen *fra* en higen etter Gud selv *til* en lydhørhet for kallet fra det andre mennesket.

2. *Sporet beveger det innerste av jeg-et i møte med den andre:* I denne lydhørheten – eller lydigheten – hvor jeg tas ut av meg selv, i denne passive åpenheten for det Gode, avtegner sporet av Gud seg i det innerste av subjektiviteten, i det som gjør meg til nettopp meg – unik.

3. *Sporet vibrerer som et overskudd av mening i språket:* I det språklige uttrykket for kallet og svaret, i den profetiske tilgjengelighetens «Ja, her er jeg», i en beredvillighet som går utover alt vi kan ville eller makte, utover den naturlige værens logikk, bryter *spor av uendelighet* inn i språket og klinger med som en alltid overskytende meningsdimensjon.

Det er i *denne trefoldige bevegelsen* at sporet av Guds absolute transcendens går gjennom verden. Det er tanken

om sporet som gjør det mulig å *tenke Gud i selve bevegelsen* eller bevegeligheten av en hendelse, noe som skjer eller passerer, og som altså ikke *er* i substansiell forstand.

Ved disse tre fasettene av sporet tenker Levinas Gud på en og samme tid som radikalt *adskilt* fra verden og samtidig intimt *forbundet* med verden – intimt forbundet med *menneskenes* verden. Sporet, kan vi si, er spor av en Gud som har trukket seg tilbake og overlatt verden i menneskenes varetekt i ansvaret, men som samtidig kan spores helt nær, i lydhørheten oss imellom. Gud som fravær er «et fravær som fortsatt forstyrrer»,¹¹ et fravær som berører, som bibelsk sagt er «hos menneskene i deres elendighet».

Tvetydigheten og tilbaketrekningen som ligger i denne dynamikken mellom *nærvær* og *fravær*, betyr at idéen om Gud ikke påtvinger seg. En lesning av Levinas vil kunne vaksinere mot enhver fundamentalisme.

En *kan* følge Levinas' tenkning og la det bli med analysene av nærhetsrelasjonen og menneskets menneskelighet. Men vi *kan* også gå videre til

Guds-idéen, til tanken om Gud som en meningsfull mulighet som *betinges* denne menneskeligheten. Dette er hva Levinas viser oss ... blant annet.

Til avslutning

Så reiser det seg jo også mange spørsmål i denne lesningen. Kanskje det fremste spørsmålet for meg berører hvilken *relasjon* vi utfra en slik tenkning kan ha til Gud.

Det kan synes som at for Levinas er den eneste mulige gudsrelasjonen den som kommer til uttrykk i Matteus 25,34–40:

Det dere gjorde mot en av disse mine minste [som var sulten, tørst, fremmed, syk, i fengsel], gjorde dere mot meg.



Sporet – nærværet av et fravær – er knyttet til en erkjennelse av en annen art enn teoretisk viten.

For Levinas er i alle fall ingen gudsrelasjon mulig der relasjonen til den Andre neglisjeres.

Men videre kan en lese det som at Levinas beskriver relasjonen til Gud først og fremst som *det i meg som ikke kommer fra meg selv*. Siden det er sporet av Gud som vender meg mot den andre, så er det *alltid allerede* en gudsrelasjon der. Enten vi vet det eller ikke, enten vi gjenkjenner den eller ikke, enten vi bekjenner oss til den eller ikke, er vi berørt av Gud, som beveger oss til å tjene Ham i vår neste og i bønn og tilbedelse. I lesningen av Levinas kan en altså tenke at sporet av Gud treffer oss i selve vår eksistens, i livet selv; at vi alltid allerede er berørt av Gud og nettopp derfor har muligheten til å gjenkjenne påkallelelsen fra den Andres Ansikt og åpne oss for det Gode. *Slik sett er Gud oss nærmere enn vi er oss selv*.



Post scriptum: Under arbeidet med dette foredraget kom jeg over et sitat jeg en gang har notert, det er av salige pave Benedikt, den gang kardinal Ratzinger. Sitatet fremsto som en bro over til en katolsk tenkning rundt noe av det som Levinas beskriver. Så la meg – i dialog mellom søsken – avslutte med dette sitatet fra Joseph Ratzinger:

Den vesentlige form for kristen gudsdyrkelse heter dermed med rette eukaristi, takksigelse. (...) Et kristent offer består ikke i å gi noe som Gud ikke ville ha hatt uten oss, men i at vi blir helt mottagende og lar oss helt gripe av ham. Å la Gud handle i oss – det er det kristne offer.»¹²

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

Anvendt litteratur

Av Emmanuel Levinas

- «Sur les 'Idées' de M.E.Husserl», i *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, /1929, nr. 3–4, s. 230–265.
- La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930) (Paris: Vrin, 6. utgave, 1989).
- «Martin Heidegger et l'ontologie», i *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932, nr. 5–6, s. 395–431.
- «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», i *Esprit*, 1934, nr. 26, s. 199–208. Ny utgave: Paris: Payot & Rivages 1997.
- De l'Existence à l'Existant* [1947] (Paris: Vrin, oppdatert 2. utgave [1978], 1990).
- De Dieu qui vient à l'Idée* (Paris: Vrin 1982). 2. utgave 1986; pocket 1992.
- Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard 1982). Pocket 1990.

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

Liberté et commandement (Paris: Fata Morgana [1994] 2008).

Av øvrige

- Nietzsche, Friedrich: *Den muntre vitenskapen* [1882], til norsk ved Øystein Skar (Oslo: Spartacus 2010).
- Ratzinger, Joseph: *Innføring i kristendommen* [1968] (Oslo: St. Olav forlag 1993).
- Thomassen, Magdalene: «Menneskets menneskelighet. Frihet og ansvar i Emmanuel Levinas' filosofi», i *SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn*, 2019 (Oslo: St. Olav forlag), s. 103–109.

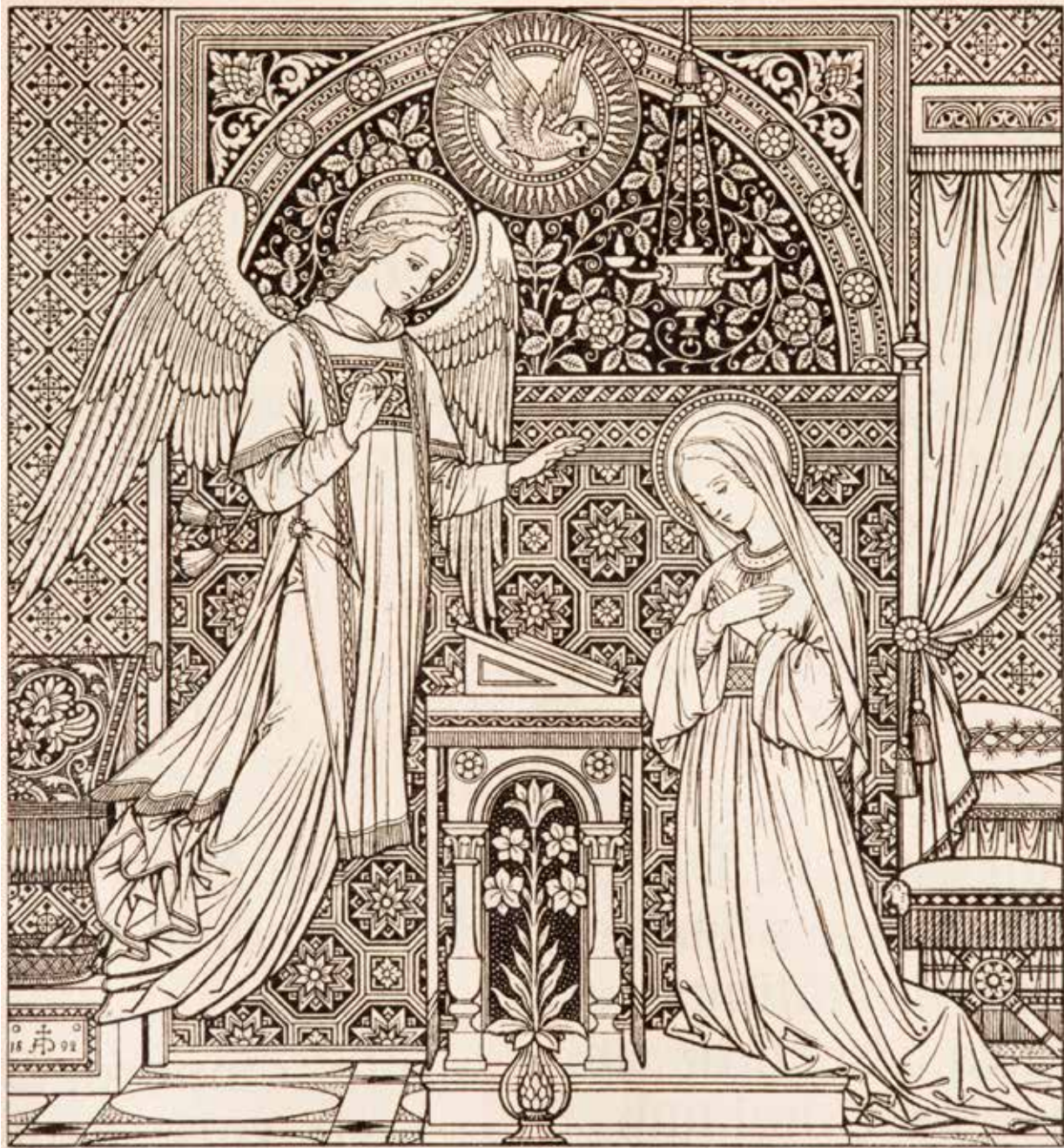
Noter

- 1 *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard 1982, pocket 1990), s. 14–15.
- 2 Se artiklene «Sur les 'Idéen' de M.E.Husserl», i *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, /1929, nr. 3–4, s. 230–265; «Martin Heidegger et l'ontologie», i *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932, nr. 5–6, s. 395–431. Se også avhandlingen *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* [1930] (Paris: Vrin, 6. utgave, 1989).
- 3 «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», i *Esprit*, 1934, nr. 26, s. 199–208. Ny utgave: Paris: Payot & Rivages 1997.
- 4 «Transcendance et hauteur», i *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1962, nr. 3, s. 61–101, ny utgave i *Liberté et commandement* (Paris: Fata Morgana [1994] 2008), s. 59–92 og Discussion s. 93–117; s. 116.
- 5 Nietzsche, Friedrich: *Den muntre vitenskapen* [1882], til norsk ved Øystein Skar (Oslo: Spartacus 2010), seksjon 125, s. 135 sq.
- 6 *Liberté et commandement* (Paris: Fata Morgana [1994] 2008), s. 116.
- 7 Thomassen, Magdalene: «Menneskets menneskelighet. Frihet og ansvar i Emmanuel Levinas' filosofi», i *SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn*, 2019 (Oslo: St. Olav forlag), s. 103–109.
- 8 *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Grasset 1991), s. 10.
- 9 Sml. «La Trace de l'Autre», i *Tijdschrift voor Filosofie*, september 1963, nr.3, s. 605–623. I *De l'Existence à l'Existant* [1947] (Paris: Vrin, oppdatert 2. utgave [1978], 1990), s. 187–202.
- 10 For en utdypning av denne fortolkningen av «sporet», se Thomassen, Magdalene: *Traces de Dieu dans la Philosophie d'Emmanuel Levinas* (Paris: Cerf 2017).
- 11 «Dieu et la philosophie», i *Le Nouveau Commerce*, 1975, nr. 30–31, s. 97–128, nyutgitt i *De Dieu qui vient à l'Idée* (Paris: Vrin [1982] [2. Utg. 1986], pocket 1992), s. 93–127; s. 115.
- 12 Ratzinger, Joseph: *Innføring i kristendommen* [1968] (Oslo: St. Olav forlag 1993), s. 248.



Håpet er lengselens blomst,
troen er visshetens frukt.

Honoré de Balzac



Litografi av ukjent kunstner, fra et Missale Romanum 1892. Skannet original: © Jozef Sedmak | Dreamstime.com

Joseph Ratzinger

Godt at du er til!

Tro som *eu-angelion*

Kristendommens historie begynner med ordet *χαῖρε*, «gled deg» – dette er, ifølge Lukas, ordet engelen begynner sin bebudelse av Jesu fødsel til Maria med (Luk 1,28). For Lukas setter dette ordet, som åpner Jesu og dermed den kristnes historie, programmatisk navn på det kristendommen er i sitt vesen.

SE
GL Han gjentar og varierer denne begynnelsen, nå mer detaljert, i fortellingen om Jesu fødsel, der engelen sier til hyrdene: «Jeg forkynner dere en stor glede» – *χαρὰν μεγάλην*. Og her har ordet «forkynne» ennå på et helt eget vis betoning på gleden, på det å gjøre glad, på det gode, for her brukes det betydningsfulle greske ordet som ble til selve navnet på det kristne budskapet og dets sentrale litterære uttrykk, nemlig *εὐαγγελίζομαι* – «Jeg forkynner dere et *eu-angelion*», et godt, gledelig budskap; hele setningen er altså formelig gjennomsyret av glede, av en følelse av en ny begynnelse som må komme til å forandre alt.

At ordet *evangelium* betyr «gledelig budskap», hører til de tingene som er blitt hengende nesten i alles minne fra religionsundervisningen eller fra en eller annen preken. Men oftest sammenligner vi med melankoli eller også forbitrelse denne innbydende etiketten med vår faktiske erfaring som kristne, og med det inntrykket kristne gir – med gledesløsheten, med den innestengte

skrupuløsiteten, med det sjelelige trangsynet, som står for oss som den sterkeste gjendrivelsen av det kristne. Følelsen av at kristendommen liksom skulle være en motsetning til gleden, inntrykket av det innestengte og triste, er sikkert en langt større grunn til avkirkeliggjørelsen i vår tid enn alle de teoretiske problemene som møter troen i dag. Den som pirrende og inntrykksfullt ga uttrykk for dette, var Friedrich Nietzsche: «Hele den absurde resten av kristen fabling, begrepsoppspinn og teologi angår oss ikke; den kunne være tusen ganger mer absurd, og vi ville ikke løftet en finger mot den.» «Man har til nå angrepet kristendommen på en gal og ikke bare genert måte. Så lenge man ikke opplever kristendommens moral som en stor forbrytelse mot livet, gjør dennes forsvarere godt spill. Spørsmålet om kristendommens bare 'sannhet' ... er virkelig et mindre relevant anliggende så lenge spørsmålet om den kristne morals verdi ikke er berørt.»¹ Og hvordan ser opprøret mot det kristne verdisynet ut? I hvilken retning sikter

det? To tekststeder gjør det tydelig hva det handler om for Nietzsche: «Hva har vært den største synd på jord til nå? Var det ikke dens ord som sa: 'Ve dem som ler her'?» Det andre tekststedet lyder slik: «Ja: Blir dere ikke som små barn, kommer dere ikke inn i himmeriket. (Og Zarathustra pekte oppover med hendene.) Men vi vil heller slett ikke til himmelen: Vi er blitt menn – så vi vil ha jorderiket.»² Dette klinger igjen når den unge Albert Camus i verket han sendte som søknad til Universitetet i Alger, der han mot Kristi ord om at «mitt rike ikke er av denne verden», holder sin egen bekjennelse: *Notre royaume est de ce monde* – «Vårt rike er av denne verden»³.

Dermed har vi funnet nerven i problemet: Har ikke kristendommen forbudt oss treet i midten av hagen og dermed i grunnen forbudt alt? Den franske psykiatrien var ved utgangen av det 19. århundre preget av uttrykket *maladie catholique* («den katolske sykdommen»):

Med dette mente man den spesifikke nevrosen som man gjerne ser vokse frem av en kuende pedagogikk hvor det fjerde og det sjette bud helt absorberer mennesket, og autoritetskomplekser og renhetskomplekser gjør det ute av stand til å bli fri

overfor seg selv, slik at uegennyttighet degenererer til tap av jeg-et og til å nekte seg selv kjærlighet, og troen blir til krampaktig uforløsthet i stedet for til forløsning.

Men nå må vi da også, for å være rettferdige, gå veien til ende i den andre retningen. Nietzsches forehavende – å sette Dionysos', de sterkes og de fryktløses moral, opp mot den korsfestede og hans dyder overfor svake, mot «bitterhetens moral» – gjør at han, som motsatt til det «dydige gjennomsnittsdyret» (som han kaller det), finner opp et «sjelsideal» som «naivt, det vil si av overstrømmende fylde og makt, leker med alt som til nå het hellig, godt, uangripelig, guddommeligt». Dette er



Meningen er forutsetningen for livet; den endelige meningsløsheten gjør ende på livet. Den som ikke lenger kan gjøre rede for noen mening, vet seg heller ikke lenger berettiget til å gi videre menneskelivet: Den fornektelsen av fremtiden som vi i stor grad opplever i dag, er det logiske resultatet av meningskrisen vi står i.

moralen til vaktene i konsentrasjonsleirene, en moral som i skummelt og nærmest profetisk detalj forberedes og skisseres av Nietzsche; en verden for de grusomme og voldelige, som forblir meningsløse for seg selv. For meg er Albert Camus' vei mer saklig og gjør større inntrykk: «Mitt rike er av denne verden», lyset og solen i hans afrikanske hjemland gjør denne «verden» konkret, en verden som det måtte være den største glede å gå inn i, å omfavne, å besitte. Men allerede det tidlige verket *L'énvers et l'endroit*, som oppsto omtrent samtidig med den begeistrede beskrivelsen av et bad om morgenen i lys og vann i essayet «Les nocés», skildrer også den motsatte erfaringen: nemlig dikteren i Praha, i en by der han ikke forstår et menneske, en by hvis skjønnhet for ham blir til et mørkt fengsel. Byen med det fremmede språket, den fullstendige ensomhetens og meningsløshetens by blir til symbol for menneskelivet i denne verden: Huset av en

by, hvis språk vi ikke kan, bygd inne i en dødsens ensomhet – til slutt blir dens skjønnhet til hån, og fangen drukner i absurditetens avgrunn. La oss deretter se på vår egen erfaring, på den banale hverdagen som omgir oss. Ett blick på magasiner

i kiosken er nok for å se at menneskeheten har fjernet seg grundig fra det franskmennene kalte «katolsk sykdom». Den kjenner ikke lenger noen forbudte trær. Men er menneskeheten blitt frisk? Er den blitt fri? Løsslupenhetens avantgarde sier det selv, som man kan lese i så mang en reportasje: Vemmelsen og kjedsomheten eter dem opp – ufriheten er bare blitt større.

Hva er det altså med mennesket? I alle fall synes det med gleden å ikke være så lett – ikke slik selv mange av fedrene ved Det annet vatikankonsil forestilte seg det. Når man ser nøye på det, virker det som om utveien er stengt til alle sider. Tukt og utukt virker som om de gjør

mennesket til slave, tar fra det gleden og gjør det tomt. Kan ikke mennesket hjelpes? Har Camus rett i at når man ser det an i lyset, er det eneste man kan gjøre, å innrømme at mennesket er et absurd vesen hvis eneste sjanse består i å akseptere det absurde: å alltid rulle Sisyphos' sten opp igjen, selv om man vet godt at den alltid kommer til å rulle ned?

Før man blir stående ved en så grusom og ødeleggende diagnose, må man begynne å spørre seg for, se seg rundt, på nytt – nei, mennesket kan slett ikke bli stående ved det å holde seg selv for absurd; det er laget sånn at det må finne mening i ting for i det hele tatt å kunne leve. Meningen er forutsetningen for livet; den endelige meningsløsheten gjør ende på livet. Den som ikke lenger kan gjøre rede for noen mening, vet seg heller ikke lenger berettiget til å gi videre menneskelivet: Den fornektelsen av fremtiden som vi i stor grad opplever i dag, er det logiske resultatet av meningskrisen vi står i. Slik blir det tydelig at det her ikke dreier seg om ekstra krydder til det menneskelige livet, men at urten «mening», som er minst i nær slekt med

urten «glede», er identisk med livskjernen. La oss derfor igjen spørre etter gledeserklæringen som står som tittel over kristendommen. Hvordan er det med den? Hva er dens egentlige innhold? La oss helt forsiktig begynne med en språklig observasjon. Ordet *evangelium* betyr «gledelig budskap», sa vi. Men selv om dette nå oftere (og dermed også betydningsfattigere) blir oversatt med «godt nytt», har ikke dette opprinnelig den søte, harmløse klangen som vi hører. Ordet hadde på Jesu tid først og fremst funnet veien inn i språket til datidens politiske teologi: De keiserlige ediktene, som alltid kom fra Keiseren, ble betegnet som «evangelium», selv når det for de pårørende ikke umiddelbart var noen god nyhet. *Evangelium* betyr altså «keiserbudskap», det er noe



Evangelium betyr altså «keiserbudskap», det er noe majestetisk ved ordet, ikke noe billig føleri – budskapet er gledelig fordi det kommer fra Ham som holder verden sammen, også når disse budskapene ikke alltid er innlysende.

majestetisk ved ordet, ikke noe billig føleri – budskapet er gledelig fordi det kommer fra Ham som holder verden sammen, også når disse budskapene ikke alltid er innlysende.⁴ Når et menneske, Keiseren, påberoper seg å være Gud og derfor erklærer sine budskaper for evangelier, er det nettopp å påberope seg noe man ikke er på en måte som uttrykker menneskenes selvforherligelse. Men når han som folk holdt for å være tømmermannens sønn, trer inn i denne språkbruken, blir det foregående både tatt opp og overvunnet: Jesu budskap er evangelium ikke fordi vi umiddelbart liker det eller fordi det er behagelig eller fornøylig, men fordi det kommer fra ham som har nøkkelen til sann glede.

For mennesket er sannheten ikke alltid bekvem, men bare sannhet gjør fri og friheten glad. Men nå må vi spørre mer nøyaktig: Hva gjør egentlig mennesket glad? Om mennesker som virker særlig uforløste, som ånder

mangel på glede, sier man gjerne: «Han liker ikke seg selv», for dermed å uttrykke den største mulige skakkjørtheten overfor tilværelsen – for hva eller hvem skal den vel like, som ikke er ens med seg

selv? Her viser det seg noe svært viktig: Egoisme er riktignok naturlig for mennesket og noe som er der helt av seg selv, men det er på ingen måte å akseptere seg selv. Det første må man overvinne, det andre må man oppsøke, og det hører til de farligste av kristne pedagogers og moralisters feil at de ikke sjeldent har blandet sammen disse to tingene og dermed fremprovosert et ja til seg selv, men dermed bare desto grundigere styrket egoismen som det fornæktede selvets hevn. Her ligger ikke minst roten til det franskmennene kalte *maladie catholique*: Den som kun vil være overnaturlig, kun uselvvisk, blir til slutt jeg-løs, men alt annet enn uselvvisk. Det siste Bernanos lar sin landsbyprest notere i dagboken sin, er dette: «Det er lettere enn man tror å hate seg selv. Nåden

består i det at man tilgir seg selv. Men hvis all stolthet i oss var død, da ville det vært nådenes nåde å elske seg selv ydmykt som et annet, om enn så ubetydelig, av de lidende Kristi lemmer.» Fra denne setningen av legger det seg en dyp fred over den ellers så tungsindige dagboken. Til slutt blir noe av det evangeliske merkbart, noe av gleden som kommer fra det glade budskap. Mennesket er virkelig forløst når det kan elske seg selv som del av Kristi lidende lemmer, liksom selvforglemmende, fritt og dermed i sann harmoni med seg selv.

La oss si det enklere og mer praktisk: Roten til menneskets glede er dets harmoni med seg selv. Den som kan akseptere seg selv, har lykkes i det avgjørende ja-et – lever i ja-et. Og bare den som kan akseptere seg selv, kan også akseptere du-et, og verden. Grunnen til at et menneske ikke aksepterer den andre, og ikke kommer på det rene med ham, ligger i det at han ikke liker sitt jeg, og derfor ikke i det hele tatt kan akseptere et du.

Men nå støter vi på noe merkelig: Å være ute av stand til å akseptere jeg-et gjør at man blir ute av stand til å akseptere du-et, det så vi. Men hvordan kommer et menneske til det å la jeg-et gjelde, å si seg enig med det? Det kanskje uventede viser seg: Mennesket alene kan ikke det i det hele tatt. Det kan ikke på egenhånd finne fred med seg selv. Menneskets jeg blir bare akseptabelt for det ved at det først er akseptert av et annet jeg. Det kan kun elske seg selv hvis det først er elsket av en annen. En mor gir ikke kun fysisk liv til sitt barn, men først fordi hun opptar barnets gråt i sitt smil og forvandler den, gir hun ham liv fullt ut. Først ved det at livet blir akseptert og forefinnes som noe akseptert, blir det mulig å akseptere. Mennesket er det merkelige vesen som ikke bare trenger den fysiske fødselen, men også anerkjennelse



Den kristne gleden gjelder nettopp også de som strever og har det tungt, de som her ikke har noe å le av – dette Jesu ord, som Nietzsche anså som «den største synd», er i sannhet et uttrykk for det at evangeliets glede virkelig lodder dypt og også når dit hvor menneskehetens forskjelligartede lykkesmeder kommer til kort og deres ord blir hule.

for å kunne bestå. Det er dette som ligger til grunn for fenomenet hospitalisme (såkalt). Hvis den første harmonien med tilværelsen nektes en, hvis den psyko-fysiske enheten er revnet, den som gjør at «ja, det er godt at du lever», sammen med livet synker dypt ned i underbevisstheten, da er fødselen selv avbrutt, da er tilværelsen ikke helt konstituert.⁵ Men ikke bare hospitalismen har sitt grunnlag her, men vår generasjons rystelser har sine røtter her: Revolusjonens magi er for lengst ikke bare opprør mot urettferdigheter som kan bøtes på, men en innvending mot selve tilværelsen som ikke har erfart å bli akseptert, som ikke vet seg akseptert og dermed ikke mulig å akseptere. For at mennesket skal kunne akseptere seg selv, må det ha blitt fortalt det: Godt at du er til – fortalt ikke med ord, men med hele den eksistensakten som vi kaller kjærlighet. Det er jo kjærlighetens vesen å ville den andres eksistens, å liksom fremkalle den på

nytt. Nøkkelen til jeg-et ligger i du-et; veien til du-et går gjennom jeg-et.

Og her kommer så det alt-avgjørende spørsmålet på banen: Er det sant når noen sier til meg: «Godt at du er til»? Er det virkelig godt? Kan ikke vedkommendes kjærlighet som ønsker meg, muligens

være en tragisk feiltagelse? Hvis kjærligheten som oppmuntrer meg til å være, ikke beror på sannhet, da må man til slutt også forbanne kjærligheten som bedrar meg, som holder fast ved noe som egentlig heller burde bli ødelagt. Man kunne i høyeste grad belyse dette tragiske dilemmaet ut ifra den moderne livserfarings fortellere, som Sartre og Camus, men også ut ifra det nye venstres holdninger. Også uten at dette skjer, er følgende tydelig: Den tilsynelatende så enkle handlingen å like seg selv, ha det godt med seg selv, gir faktisk opphav til spørsmålet om hele verdensaltet. Det gir opphav

til spørsmålet om sannheten: Er det godt at jeg er til, er det godt at ting i det hele tatt er til, er verden god? Hvor få er vel de menneskene som i dag våger å svare ja fra hjertet på dette spørsmålet – å tro at det er godt at de er til. Dette er grunnen til angsten og trøstesløsheten som tydelig får overtaket hos så mange. Kjærligheten alene er ikke nok. Hvis sannheten er imot den, er den forgjeves. Først når sannheten og kjærligheten stemmer overens, kan mennesket bli lykkelig: Det er først sannheten som gjør fri.⁶

Innholdet i det kristne evangeliet lyder: Gud synes at mennesket er så viktig at han selv led for det. Korset, som for Nietzsche er det avskyelige uttrykket for den kristne religionens negative karakter, er egentlig kjernen i evangeliet, i det glade budskap: Godt at du er til – nei, nødvendig at du er til. Korset er godkjennelsen av vår tilværelse, ikke med ord, men med en handling så fullkomment radikal at den lar Gud bli kjød og trenger kuttende inn i dette kjødet – at den for Gud er verdt å dø for i hans menneskevordne Sønn. Den som elskes slik at den andre identifiserer sitt liv med kjærligheten og ikke lenger er rede til å leve uten denne kjærligheten, den som elskes inntil døden, den vet seg virkelig elsket. Men hvis Gud elsker oss slik, da er vi i sannhet elsket! Da er kjærligheten sannheten og sannheten kjærlighet. Da lønner det seg å leve. Men nettopp dette er evangeliet. Og derfor er det nettopp som et korsbudskap at det er et gledens budskap for den som tror; det eneste glade budskap, som tar tvetydigheten fra all annen glede og gjør den verdt å glede seg over. Kristendommen er i sin kjerne glede, gjør i stand til å være glad – det *χαίρει* («gled deg») som det begynner med, uttrykker hele dens vesen.



Den troende er aldri alene. Ikke bare at han vet seg ledsaget av et hørende som alltid står åpent for ham, men han vet at han har bak seg det store samfunnet av dem som til alle tider har gått den samme veien, og som blir som søsken for ham – Augustin, Frans av Assisi, Thomas Aquinas, Vincent av Paul, Maximilian Kolbe er ingen fortidens størrelser. I troen lever de, taler til oss, forstår oss, vi forstår dem.

Den kristne tro er «gledelig budskap», evangelium; i sin kjerne, i hele sitt vesen. Nå gjenstår det å spørre: Hvordan kan kristendommen i dag bringe oss sin befriende, gledende kraft? Først er det noe som må være klart: Kristentroens gledende karakter avhenger ikke av kirkelige arrangementers effektivitet. Kirken er ikke en forening for gledeproduksjon, hvis verdi står og faller på dens humoristiske aktiviteters suksess.

Når en slik forenings arrangementer er kjedelige og uten humor, er den overflødig. Det den gir av livsglede, ligger i dens arrangementer. Men det kristne budskaps kraft når dypere. Forpliktelsen i det å være elsket, som gjør vårt eget liv verdt å leve, forblir selv om dens budbringere av seg selv ikke får i stand mye – presten er ingen komiker, selv om det ikke kler ham dårlig om han kan det også, for den dype gleden i hjertet er samtidig den sanne forutsetningen for humor og humoren

derfor i så måte virkelig en troens målestokk. En menneskelig kjærlighets verdi opphører ikke fordi om de elskende er utilgjengelige for hverandre: Først fangen i Russland kan fullt ut merke hva vissheten om å være ventet og elsket hjemme, betyr. Så også evangeliet: Dets glede treffer roten av

vår tilværelse og viser sin kraft ikke minst i det at det bærer oss når alt annet rundt oss blir mørkt. Den kristne gleden gjelder nettopp også de som strever og har det tungt, de som her ikke har noe å le av – dette Jesu ord, som Nietzsche anså som «den største synd», er i sannhet et uttrykk for det at evangeliets glede virkelig lodder dypt og også når dit hvor menneskehetens forskjelligartede lykkesmeder kommer til kort og deres ord blir hule.

Gitt dette blir følgende spørsmål igjen: Hva kan og skal Kirken gjøre for at vi blir oss evangeliets glede bevisst? Selvsagt kan man ikke her stille i stand en katalog over enkelte pastorale muligheter: Her skal jo mulighetene ligge åpne uten at man legger føringer for den kristnes fantasi. For vi gir med slik innskrenkning på mange måter avkall på det viktigste, for den kristnes humor (som kommer fra den forløsende bevisstheten om å være akseptert) skulle egentlig, ubemerket i vår humorløse, harde, teknifiserte verdens hverdag, vært måten evangeliets glede stråler ut på. La oss snakke om det man kan kalle det tjenstlige, det offisielle. Her ville jeg nevnt to ting:

Kirken skjenker mennesket festdagen, og det er noe annet enn fritid?. Å ikke arbeide gjør alene ingen festdag. Dette hører med til problemene med dagens samfunn: at det riktignok har fått grundig nok av tilbedelse av arbeidet, men ikke kan finne

det andre, som ville vært fritid, brudd på det vante, slik at fritiden for dagens samfunn gradvis blir truende og uhyggeligere enn arbeidet. Men hva utgjør en festdag? Nettopp det at den ikke beror på det vi beslutter; at den ikke

er noe selvprodusert igjen, men gitt, at den stammer fra en bemyndigelse som vi ikke selv har gitt. Det hører til festdagen at den ikke er vilkårlig, den er det vi ikke selv frembringer, men som er gitt oss. Videre: Til festdagen hører en vedvarende realitet som gjør at den fra å være en pause blir til en virkelighet av en annen art. Til slutt burde en tredje ting nevnes: Dette andre kan bare være en festdag i egentlig forstand når det beror på en bemyndigelse til å være glad. Festdagen er et uttrykk for det at vi mottar tiden ikke bare fra himmelgemenes bevegelse, men fra menneskene som har levd og elsket og lidt før oss – at menneskenes tid altså er menneskelig tid. Og



Der hvor det er mangel på glede, hvor humoren dør, der er Jesu Kristi ånd helt sikkert ikke. Og omvendt: Glede er et tegn på nåden. Den som fra dypet av hjertet er munter, den som har lidd og ikke mistet gleden, han kan ikke være langt fra evangeliets Gud, hvis første ord på terskelen til Den nye pakt lyder: Gled deg!

enda dypere er det uttrykk for det at vi mottar tiden i ytterste instans fra Ham som bærer altet. Det er det helt andres innbrudd i vårt liv – tegnet på at vi ikke er alene i denne verden.

Festdagen på sin side ga opphav til kunsten; den hensiktsløse skjønnheten, som nettopp er så uendelig trøstende fordi den ikke trenger å være til nytte for noe, og heller ikke er oppstått på grunn av en beregnet fritidsverdi. Her kunne man begynt å hente fra historien og spørre: Hvordan ville en verden være hvor den skjønnheten som vekket troen, tørket inn? Men la oss snakke i nåtiden: Hver liturgi skulle egentlig være et stykke festdag, bære i seg noe av det muntre, forløsende, gratis ved en sann festdag – befrielse fra det egenprodusertes tvang og inn i det svaret som allerede venter oss, og som vi kun trenger å høre, å akseptere. Hvis det er slik det er, må man jo si: Kirken kommer til å måtte lære på

nytt igjen å feire festdager og utstråle festdagens glans. Dens bukk for den rasjonelle verden har her i de siste årene vært altfor dypt; i det har Kirken fra-røvet seg et stykke av sitt eget. Kirken skal innby oss til å holde de festene som den bevarer i sin tro,

og den kommer med det til å kunne gjøre glade (et stykke på vei) også dem for hvem dens budskap rasjonelt sett forblir utilgjengelig.

For det annet: Troen skjenker fellesskap, overvinner ensomhet. Den troende er aldri alene. Ikke bare at han vet seg ledsaget av et hørende som alltid står åpent for ham, men han vet at han har bak seg det store samfunnet av dem som til alle tider har gått den samme veien, og som blir som søsken for ham – Augustin, Frans av Assisi, Thomas Aquinas, Vincent av Paul, Maximilian Kolbe er ingen fortidens størrelser. I troen lever de, taler til oss, forstår oss, vi forstår dem. Den som er levende rotfestet

i troen, lar seg ikke bekymre av det tungsindige bildet Albert Camus tegner, han som til sist hadde følelsen av at alle menneskelige forhold var som når to mennesker snakker med hverandre gjennom veggene på en telefonkiosk: helt nær, men allikevel ugjennomtrengelige, ugjennomsiktige for hverandre. Når et menneske i tro har åpnet sitt dypeste dyp, er det ikke lenger ugjennomtrengelig. Selv om man ikke kjenner hverandre for øvrig, finnes det en kommunikasjon fra grunnen av hvor alle er åpne for hverandre. For så vidt er den muligheten for fellesskap som ligger i troen, noe annet enn den som ligger i en forening eller et parti eller hva som helst annet. Også her kunne man legge til en samvittighetsransakelse for samtidens kirke: I dag søker og trenger mennesker fellesskap mer enn noensinne, nå som de naturlige fellesskapene er brutt og ensomhetens murer blir stadig høyere. Kirken må på nytt reflektere over muligheten for et svar som bor i henne; lære å tilby fellesskap som kan erfares, og åpne menneskene for fellesskap. Hun har en mulighet til å gjøre menneskene glade nettopp på dette området – å virkelig gjøre det må Kirken lære enda mer enn det som har funnet sted til nå.

Dette fører til en siste bemerkning. Kirken lider i dag under stridighet mellom partier og meninger, og for de kristne blir det stadig vanskeligere å finne seg til rette i den og skille sanne fra falske profeter. Temaet vårt har svært mye å gjøre med skjelning av åndene. En av grunnreglene for skjelning kunne man formulere slik: Der hvor det er mangel på glede, hvor humoren dør, der er Jesu Kristi ånd helt sikkert ikke. Og omvendt: Glede er et tegn på nåden. Den som fra dypet av hjertet er munter, den som har lidd og ikke mistet gleden, han kan ikke være langt fra evangeliets Gud, hvis første ord på terskelen til Den nye pakt lyder: Gled deg!⁸

Teksten er kapitlet «Glauben als Vertrauen du Freude – Evangelium» («Tro som tillit og glede – evangelium») i boken *Theologische Prinzipienlehre – Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München: Erich Wewel Verlag 1982). Oversatt for SEGL av Ingvild Cecilia Aavitsland.

Noter

- 1 Sitert etter H. De Lubac: *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott* (Salzburg 1950), s. 95; Nietzsche: *Werke* (Leipzig 1899 ff.), første sitat XV s. 328, andre sitat XV s. 327 (fra året 1888).
- 2 Lubac, s. 241 og s. 391; *Also sprach Zarathustra*, s. 386 og s. 459.
- 3 A. Camus: *Essais* (Bibl. De la Pléiade 1965), s. 1225; vgl. G. Linde: *Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus* (Münster 1975), 20 ff.
- 4 G. Friedrich, *εὐαγγέλιον* i: ThWNT II 705–734, bes. 721 f.
- 5 Jeg baserer denne tanken på J. Piepers skarpsindige analyser i *Über die Liebe* (München 1972), bes. 38–66.
- 6 Jeg har forsøkt å utdype denne sammenhengen noe utførligere i mitt bidrag «Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung», i L. Scheffczyk (red.): *Erlösung und Emanzipation* (Freiburg 1973), s. 141–155.
- 7 Jf. J. Pieper: *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (München 1964).
- 8 Jf. kapitlet om Den hellige ånd i boken min *Der Gott Jesu Christi* (München 1976), s. 85–93.



Veggmaleri i El Paisnal, San Salvador, malt av Isaiás Mata & ASTAC (2006).
Foto: © Rachel Heidenry | Creative Commons.

Ole Jakob Løland

Frigjøringsteologien

Hvor ble den av?

På 1970- og 80-tallet skapte den latinamerikanske frigjøringsteologien store overskrifter og ble verdenskjent for sin radikalisme. Som kirkelig og katolsk bevegelse ble den entusiastisk omfavnet og intenst motarbeidet av ulike aktører innenfor kirke og samfunn. I dag hører vi lite om frigjøringsteologien – så hvor ble den av?

SE Gustavo Gutiérrez sa en gang at bak enhver europeisk teolog står et bibliotek, mens bak en frigjøringsteolog står et undertrykt folk. I dag vil kanskje onde tunger innvende at mens det undertrykte folket har blitt pinsevenner, så har frigjøringsteologene endt opp på bibliotekene. Der står deres tykke bøker og historiske minner om tapte kamper i Den katolske kirken så vel som i latinamerikanske samfunn. Idet frigjøringsteologene kastet seg inn i kampen om innflytelse i Den katolske kirken, så tapte de både kampen om de fattige i slummen og kampen om teologien i kirken. De fattige som var målet for frigjøringsteologenes pastorale program, valgte karismatiske grupper fremfor basismenighetene. Og innad i Den katolske kirken satte pave Johannes Paul II sitt pontifikat med kardinal Joseph Ratzinger i Troskongregasjonen en effektiv stopper for spredningen av frigjøringsteologiske ideer.

Selv om denne karikaturen forteller noe av sannheten om hvor frigjøringsteologien ble av, så er den

kirkelige og samfunnsmessige betydningen av den frigjøringsteologiske bevegelsen langt større og mer kompleks enn som så. At en kirkelig bevegelse ikke lenger skaper overskrifter i pressen, er ikke i seg selv et argument for at den ikke lenger øver innflytelse på troslivet i Den katolske kirken. Og at fattige latinamerikanere i hopetall har valgt pinsekristendom mens frigjøringsteologiske basismenigheter har tapt tilslutning, henger også i liten grad sammen.

Motstand og manglende appell

Frigjøringsteologien var uansett aldri stor nok som bevegelse innad i Den katolske kirken i Latin-Amerika til å noen gang nå ut til flertallet av de fattige. Den var i utgangspunktet en minoritet, og dens vekst på 1970-tallet ble brutalt stoppet av autoritære militærregimer i regionen som forfulgte ledere og grupper inspirert av frigjøringsteologi. Det skulle lite til for å bli forfulgt. Under

det siste argentinske militærdiktaturet (1976–1983) kunne det være nok å bo i en fattig bydel i Buenos Aires og være i besittelse av en spesifikk bibeloversettelse: *La Biblia Latinoamericana*. Etter demokratiseringsbølgen i Latin-Amerika på 1980-tallet hadde frigjøringssteologien som bevegelse altfor få finansielle ressurser og tilhengere i Den katolske kirken til å vinne på det religiøse markedet som åpnet seg mer og mer opp i takt med en liberalisering og demokratisering av samfunnene. Dernest var frigjøringssteologiens program om stortilt sosial mobilitet for materiell utjevning i regioner i verden med de største klasseskillene, unektelig ambisiøst. I tillegg virket en demytologisert kristendomsforståelse hvor mirakler snarere ble forstått som menneskelig solidaritet enn som overnaturlig inngripen i en verden fylt av ånder og demoner, fremmed på mange latinamerikanere. Frigjøringssteologien var på sett og vis for intellektuell og sekulær. Dernest var den for moralsk orientert mot andre menneskers behov til å ha appell i møte med religiøse forhåpninger om åndelige erfaringer og mirakler her og nå.¹ Den utgjorde et betydelig brudd med katolsk folkereligiositet og fremvoksende pinsevekkelser.²

At kardinal Ratzinger og Troskongregasjonen i «Instruksen» fra 1984 pekte på frigjøringssteologien som en mulig fare for kirken, ledet til en ytterligere marginalisering. Fra da av var forhåpningene om hegemoni i Den katolske kirken i Latin-Amerika borte, og aktører knyttet til frigjøringssteologien ble mer og mer avhengige av at enkelte biskoper og andre ledere ga dem særlig beskyttelse for å fortsette sitt arbeid. Skal kirken redusere innflytelsen til frigjøringssteologer som har blitt utnevnt til biskoper, så er oppsplitting av bispedømmet en effektiv måte å gjøre det på, slik som Vatikanet gjorde i 1989 med erkebiskopen av São Paulo, Paul Evaristo Arns (1921–2016).³



Frigjøringssteologien var en radikaliserings av katolsk sosiallære gjennom latinamerikaneres fortolkning av implikasjonene av kristen tro etter Det annet vatikankonsil.

I min biografi om den katolske teologen Lidio Dominguez fra Paraguay forteller jeg hvordan denne frigjøringssteologen som er i eksil i Hønefoss, blir kontaktet av sin tidligere lærer fra presteseminaret i Buenos Aires, kardinal Eduardo Pironio (1920–1998), som på vegne av Vatikanet utnevner ham til rådgiver for pave Johannes Paul II før den nyvalgte pavens reise til Mexico i anledning den latinamerikanske bispekonferansen i Puebla.⁴ I samtalen med den polske paven møter Dominguez en sterk skepsis til marxismen, men også en mottakelighet for hans syn på marxister som mulige allierte i kampen mot fattigdom og materiell nød. Frigjøringssteologen ville unngå at pavens taler resulterte i skarpe angrep på marxismen, og fokuserte i sine utkast til hans preken på sosiale rettigheter og den relative verdien av privat eiendomsrett i lys av fellesskapets beste.⁵ Mens menneskerettighetene i Latin-Amerika ble krenket av

høyre-radikale militærregimer med ulike former for støtte fra USA, ble de samme rettighetene undertrykt av kommunistiske regimer i Øst-Europa. At disse to kontekstene

ga opphav til vidt forskjellige tolkninger av marxistisk tenkning hos den paraguayanske frigjøringssteologen og den polske paven, bør ikke forundre noen. Enkelte vil se på Johannes Paul II som en motstander av frigjøringssteologien, men bildet er ikke entydig. For påvirkningen kan sies å ha gått begge veier – både fra Roma til Latin-Amerika og motsatt.⁶ Frigjøringssteologien ble aldri formelt fordømt,⁷ selv om den offisielle kritikken av den i Troskongregasjonens «Instruksen» var katastrofal for bevegelsens utbredelse. Samtidig kan man spørre seg om det ikke snarere var en karikatur av frigjøringssteologien enn den virkelige frigjøringssteologien som ble kritisert i instruksen, som etter alt og dømme i hovedsak ble forfattet av kardinal Ratzinger.⁸



Graffiti fra Arambala, Morazán i El Salvador, år 2000.
Foto: © Rachel Heidenry | Creative Commons.

Sekularisering av frigjøringsteologien

Frigjøringsteologien var en radikaliserings av katolsk sosiallære gjennom latinamerikaneres fortolkning av implikasjonene av kristen tro etter Det annet vaticankonsil. Bispekonferansen i Medellín hadde allerede i det globale proteståret 1968 staket ut kursen gjennom det som biskopene anså som en oversettelse av konsilet til regionale latinamerikanske forhold. Møtet i Medellín ga offisiell legitimitet til en teologisk fornyelse som allerede hadde funnet sted i menigheter, på presteseminarer og ikke minst i ulike forgreininger av Katolsk Aksjon, hvor katolske lekfolk førte an. I en tidlig fase var det ikke koordinerte aktiviteter, men refleksjoner og praksiser som vokste frem i ulike kontekster, og som fant mer sammenfallende uttrykk på nasjonale kontaktpunkter og regionale møter i kirken. Den katolske kirken var den desidert viktigste institusjonen i latinamerikanske land, og det var gode grunner til

at kirkens orientering mot sosiale spørsmål tiltrakk seg store grupper av samfunnsengasjerte mennesker: Det var en institusjon med en enorm kontaktflate og høy anseelse – gjennom kirken kunne sam-

funnet forandres. Under diktaturene var Den katolske kirken ofte det eneste legitime rommet for noen form for opposisjon – som i Pinochets Chile, hvor det mest effektive arbeidet for menneskerettigheter skjer innenfor kirkens rammer. Men stilt overfor autoritære regimer går utviklingen i kirken etter konsilet i ulike retninger. I enkelte kontekster blir kirken spydspissen for politisk frigjøring, mens den i andre blir medskyldig i undertrykkelsen. Mange aktører tilknyttet frigjøringsteologien blir nedslått og skuffet over biskoper og kirkeledere som i deres øyne svikter menneskeverdet i avgjørende situasjoner. En betydelig andel av dem distanserer seg fra kirken og søker nye allianser og interessefelleskap.



Under diktaturene var Den katolske kirken ofte det eneste legitime rommet for noen form for opposisjon – som i Pinochets Chile, hvor det mest effektive arbeidet for menneskerettigheter skjer innenfor kirkens rammer.

Etter demokratiseringen på 1980-tallet etablerer katolske aktivister som både står nær sine lokale kirker og mer fjernt fra dem, nye rom for sosialt engasjement. Et paradigmatisk eksempel er *Partido dos Trabalhadores* i Brasil, som stiftes av grupper tilknyttet fagbevegelsen, studentmiljøer og katolske grupper inspirert av frigjøringsteologien. I 2002 vinner partiet regjeringsmakt i Brasil med Luiz Inácio «Lula» da Silva som presidentkandidat – en pragmatisk og venstreorientert politiker som gjorde et dramatisk comeback som president da han høsten 2002 vant knepent mot Jair Bolsonaro. Frigjøringsteologen Frei Betto blir en av Lulas rådgivere i utviklingen av Fome Zero-programmet, som rettes inn mot 40 millioner fattige brasilianere. Slike linjer fra et katolsk sosialt engasjement på grasrotplan til venstreorienterte politiske partier ser man i diverse latinamerikanske kontekster. Lulas miljøvernminister Marina Silva ble formet av fri-

gjøringsteologien og sitter i dag på en av nøkkelrollene i forhold til det norske Amazonas-fondet. På denne måten kanaliseres frigjøringsteologien inn i partier, roller og posisjoner som går under andre og mer sekulære

navn. Energien og engasjementet fra frigjøringsteologien kanaliseres altså inn i politiske partier og sosiale bevegelser. I Brasil er de landløses bevegelse et sentralt eksempel, hvor det på landsbygda finner sted jordokkupasjoner med et særlig pastoralt nærvær av katolske prester og andre aktører. På tidlig 2000-tall blir World Social Forum i Porto Alegre i Brasil verdenskjent som en motpol til World Economic Forum i Davos i Sveits. Bak står ulike aktører, blant annet grupper tilknyttet frigjøringsteologien i Brasil.⁹ Fra å være sentre for sosial aktivisme, blir de frigjøringsteologisk motiverte delene av Den katolske kirken en av flere aktører bak slike initiativ. Den sosiale aktivismen blir mer marginal innad i kirken og

del av mer pluralistiske latinamerikanske samfunn der kirken kun er én av flere aktører – og hvor store deler av kirken har trukket seg mer ut av sosiale spørsmål. Den enorme veksten til den katolsk-karismatiske fornyelsen i Latin-Amerika er et talende eksempel på hvilken type katolisisme som engasjerer de store massene. Dette er i stor grad en apolitisk bevegelse innad i kirken som retter blikket innover snarere enn utover.

En annen illustrasjon på frigjøringsteologiens sekularisering er Fernando Armindo Lugo Méndez (1951-), kjent som de fattiges biskop og leder av bispedømmet San Pedro i Paraguay fra 1994 til 2005.¹⁰ I 2006 ber biskopen, som er kjent som «Lugo», om dispensasjon fra bispeembetet for å engasjere seg politisk, og i 2008 stiller han som kandidat i presidentvalget. Han nekter å etterkomme Vatikanets ordre om å trekke seg fra politikken, og pave Benedikt XVI innfrir til slutt hans ønske om laisering. Lugo løses fra sine plikter som biskop i en prosess som kan forstås som en erkentypisk form for nettopp sekularisering. Siden en presidentkandidat etter loven i Paraguay ikke kunne være en geistlig og kirkeretten forbød en biskop å stille til valg, havnet den nasjonale kirken i en skvis. Biskop Mario Melanio Melina forklarte den norske Latin-Amerika-eksperten Vegard Bye:

Vi så jo at folket ville ha ham. (...) Fra nå av økte presset på ham for å stille som kandidat. (...) Og til slutt aksepterte han utfordringen med å si at «jeg ble født for å tjene mitt folk. Om det er dette folket vil, så er jeg beredt». Mange ville ha kirken til å støtte ham åpent, men dette var umulig for oss. Vår sjef er i Roma, og både kirken og konstitusjonen forbyr en prest å påta seg et politisk verv.¹¹

Som en populær kirkeleder tilknyttet frigjøringsteologien, går Lugo ut av presidentvalget i Paraguay som en suveren vinner for venstreopposisjonen i landet. Lugo har imidlertid minimal parlamentarisk støtte som

president, og avsettes i en politisk motivert riksrettssak i 2012. I valget i 2013 velges den tidligere biskopen inn i Senatet som representant for venstrekoalisjonen Frente Guasú, og virker som president for det øverste kammeret i den paraguayanske kongressen fra 2017 til 2018.

Lugo viser hvordan en frigjøringsteolog kan bygge opp en karismatisk autoritet som kirkelig leder for deretter å omsette denne autoriteten i politisk kapital som kandidat i demokratiske valg. Jeg har tidligere argumentert for at frigjøringsteologiens politiske betydning strekker seg langt videre enn som så: Frigjøringsteologien har etterlatt en måte å artikulere forholdet mellom kristen tro og politikk i Latin-Amerika som utgjør en diskurs det er mulig å tilegne seg for ulike politiske aktører. I mine studier av presidenten i Venezuela fra 1998 til 2013, Hugo Chávez, fant jeg interessante referanser til frigjøringsteologien som viste at denne diskursen var en av flere retoriske ressurser som Chávez gjorde nytte av for å bygge sin popularitet.¹² Selv om frigjøringsteologien som sosial bevegelse kan sies å være svekket i ulike latinamerikanske land, så kan den ha vedvarende relevans som referanse og kilde til politisk legitimitet – særlig for venstreorienterte politikere som skal ha appell overfor religiøse velgere i den regionen i verden med høyest andel kristne.

Frigjøringsteologiske impulser i kirken

Fernando Lugo er typisk for frigjøringsteologiens sekularisering, men mer utypisk for sin generasjon av latinamerikanske katolske prester. Kampen om frigjøringsteologien sto først og fremst i generasjonen som den sittende pave Jorge Mario Bergoglio fra Argentina tilhører. Denne generasjonen erfarte opprivende uenigheter etter konsilet i den kalde krigens Latin-Amerika, og Bergoglio var blant dem som satte på nødbremsen overfor reformviljen i kirken. Som provinsial for jesuittordenen fra 1973 til 1979 var han blant minoriteten av tradisjonalistiske ledere for jesuittordenene i Latin-Amerika som nektet å

implementere det fjerde dekretet for promotering av rettferdighet som ble vedtatt på generalforsamlingen i 1974–75. Pave Frans har alltid vært kritisk til frigjøringsteologien. Senest i en tale til den pavelige kommisjonen for Latin-Amerika (CAL) i mai 2022 påsto han at i en tidlig fase av frigjøringsteologien så hadde ikke dens representanter «den minste kjennskap» til «intuisjonen» og «identiteten» til Latin-Amerika.¹³ For paven er det en grunnleggende motsetning mellom kjennskap til latinamerikansk virkelighet og marxisme. Marxismen er noe fremmed for Latin-Amerika og kommer utenfra, hevder han. Denne polemiske tonen har likevel vært unntaket fra en pave som har inntatt en langt mer forsonlig holdning overfor frigjøringsteologien enn sin forgjenger.

I min bok *The Political Theology of Pope Francis* (2023) argumenterer jeg for at selv om pave Frans verken er eller har vært en av frigjøringsteologene, har han likevel tatt opp elementer av den som kirkens overhode.¹⁴

For det første signaliserer Frans en ny tilnærming til frigjøringsteologi ved å omfavne «frigjøringsteo-

logiens far» Gustavo Gutiérrez og kanonisere noen av frigjøringsteologiens fremste ikoner, som erkebiskop Óscar Romero.¹⁵ Anerkjennelsen av martyriet til frigjøringsteologiske ikoner begynte da paven var erkebiskop i Buenos Aires, særlig i markeringene rundt Carlos Múgica, som ble likvidert i 1974. Senere fulgte også anerkjennelsen av frigjøringsteolog og biskop Enrique Angelellis martyrium – lenge fortiet av de mest fremstående katolske ledere i Argentina.¹⁶

For det andre har pave Frans avvist enkelte elementer i latinamerikansk frigjøringsteologi, men akseptert andre av dem – uten å gjøre store poeng ut av at tankegodset stammer fra en kontroversiell teologisk retning. I større grad har han pekt på at elementene kommer fra en latinamerikansk kirkelig tradisjon, ikke minst uttrykt på bispekonferansen i Aparecida i 2007, mens

disse elementene i virkeligheten har dypere røtter i frigjøringsteologien. Dessuten kan Aparecida-konferansen tolkes som en svak tilbakevending til frigjøringsteologiske tendenser etter Santo Domingo-konferansen i 1992.¹⁷ I Aparecida anerkjente de latinamerikanske biskopene igjen basismenighetene, valget av de fattige, de latinamerikanske martyrene og se-dømme-handle-metoden fra Katolsk Aksjon og Medellín-møtet i 1968.¹⁸

Mens pave Frans viser til de nasjonale og regionale bispekonferansene når han peker på en ny økologisk bevissthet i Den katolske kirken, var i virkeligheten frigjøringsteologen Leonardo Boff en av de som var tidligst ute i Latin-Amerika med å trekke de koblingene mellom økologisk tenkning og katolsk teologi som er blitt løftet opp til pavestolens lære i encyklikaen *Laudato Si*.¹⁹ I tillegg er den teologisk funderte markeds kritikken hos pave Frans ny i forhold til foregående paver, og har så

klare likhetstegn med den frigjøringsteologiske nytenkningen omkring teologi og økonomi som fant sted på 1990-tallet, at innflytelsen fra fri-

gjøringsteologien er tydelig. Det er i det hele tatt påfallende innenfor katolske intellektuelle miljøer i Latin-Amerika hvor mye frigjøringsteologi som generelt innlemmes i merkelappen «latinamerikansk teologi».²⁰ Det er få genuint latinamerikanske teologiske retninger i regionen som har blitt så skoledannende som frigjøringsteologien på et akademisk nivå – også internasjonalt. Betydelige deler av dette teologiske tankegodset har blitt god latin med en argentinsk pave, mens andre elementer forblir for kontroversielle til å innlemmes i offisielle teologiske posisjoner i Den katolske kirken. Et interessant eksempel var bispesynoden om Amazonas i 2019, hvor særlig betrodde biskoper og rådgivere fra Brasil i påfallende grad hadde bakgrunn fra frigjøringsteologien.²¹

Det betyr ikke at mer radikale ideer og praksiser fortsatt er virksomme i menigheter eller i ordenslivet, selv



Kirke og samfunn endret seg, og i dag kanaliserer unge latinamerikanere i liten grad intellektuell energi inn i Den katolske kirken.

om det er i randsonen av den latinamerikanske kirken hvor andre bevegelser i dag er så langt sterkere. På 1970- og 1980-tallet var mange basismenigheter i det man kan kalle en karismatisk og nyskapende fase, mens de på 1990-tallet gikk over i en mer fasttømret og konserverende fase.²² Et uttrykk for dette er alle menighetene som i slummen tidligere var spontane trosfelleskap uten prest eller kirkebygg, som i dag har begge deler og nesten ikke er til å kjenne igjen som en basismenighet. De har blitt mer tradisjonelle katolske menigheter i byområder som har reist seg fra regelrett slum til mer regulerte bydeler med asfalt, strøm og innlagt vann. Og i mellomtiden har en stor andel av innbyggerne blitt *evangélicos* – karismatiske protestanter. Men i Brasil møtes representanter for basismenighetene hvert år til et nasjonalt møte som skaper samhørighet og identitet blant menighetene som vokste ut av frigjøringsteologien.

Konklusjon

Leonardo Boff provoserte Vatikanet så sterkt med sin teologi på 1980-tallet at konflikten mellom den daværende fransiskanermunken og Roma ble spilt ut foran verdenspressen. Frigjøringsteologien var i nyhetene. Da enkelte katolske prester, som Camilo Torres, sluttet seg til ELN-geriljaen i Colombia, var det spektakulært og viste noe radikalt nytt. Når frigjøringsteologer som vanlige menighetsprester etter hvert reorienterer engasjementet sitt for fattige ut fra nye mulighetsbetingelser innenfor demokratiene på 1980- og 1990-tallet, skaper ikke det store overskrifter. Og når frigjøringsteologisk inspirerte aktører går inn i politikken, skjer det bak sekulære faner tilpasset en demokratisk logikk. Frigjøringsteologien blir i manges øyne borte, men i virkeligheten endrer den form og karakter. Den sekulariseres i samfunnet etter å ha blitt marginalisert i kirken.

Tross marginalisering har betydelige elementer fra frigjøringsteologien blitt tatt opp i pavestolens offisielle teologi under pave Frans. Lurer man på hvor

frigjøringsteologien har blitt av, er et av de mest interessante stedene å lete nettopp her – i pavens egen teologiske og politiske tenkning. Fordi valget i 2013 falt på en latinamerikaner, har frigjøringsteologiens arv blitt aktualisert på en langt sterkere måte enn hva som var tilfellet tidligere på 2000-tallet.

Til en viss grad er frigjøringsteologi i Latin-Amerika historie. Det er en bevegelse som har hatt sin storhetstid. Epoken da latinamerikansk kirkeliv så en biskop som Óscar Romero eller en teolog som Leonardo Boff, er over. Det var en spesiell periode i latinamerikansk kirkehistorie, og noe av epokens slutt ble manifestert i at generasjonen av frigjøringsteologer som ble verdenskjente teologer eller innflytelsesrike biskoper (til og med kardinaler), ikke ble fulgt av en ny generasjon. Kirke og samfunn endret seg, og i dag kanalisere unge latinamerikanere i liten grad intellektuell energi inn i Den katolske kirken. Mens presteskaper og teologien sliter med rekruttering, vil jeg hevde at religionsvitenskapen og religionssosilogien blomstrer i området. Det er enda et uttrykk for sekularisering – en sekularisering som i brede lag av folket er særlig merkbar i den sørligste delen av Sør-Amerika (*el Cono Sur*).

I en ganske annen forstand blir aldri frigjøringsteologien historie, all den tid det historiske minnet om den dyrkes og holdes vedlike. Martyrer blir ikke glemt, og kontroversielle ideer vil stå i et nytt lys når de vurderes av nye aktører i endrede kontekster.

Ole Jakob Løland er førsteamanuensis ved Universitetet i Sørøst-Norge og dr.theol. fra Universitetet i Oslo (UiO) med delstudier ved Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología i Bolivia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia i Brasil og Universidad Centroamericana i El Salvador. Som postdoktor ved UiO arbeidet han med prosjektet «Det latinamerikanske pontifikat – et resepsjonshistorisk perspektiv». Blant hans bokutgivelser er *The Political Theology of Pope Francis: Understanding the Latin American Pope* (Routledge 2023).

Litteratur

- Brighenti, Agenor: «Aparecida: As supresas, sua proposta e novidades», i *Perspectiva teológica* 39, nr. 109 (2010), s. 307–330.
- Bye, Vegard: *Bolívars uekte sønner. Det nye Sør-Amerika mellom Chávez og Lula* (Oslo: Spartacus 2010).
- Castillo, Daniel P.: «Integral Ecology as a Liberationist Concept», i *Theological studies* 77, nr. 2 (2016), s. 353–376.
- Catoggio, María Soledad: *Los desaparecidos de la iglesia* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno 2016).
- Chesnut, R. Andrew: *Competitive Spirits : Latin America's New Religious Economy* (New York: Oxford University Press 2003).
- Frans, Pave: *Encyklikaen Laudato Si'. Om omsorgen for vårt felles hjem*, oversatt av Anne Bente Hadland (Oslo: St. Olav forlag 2015).
- Hebblethwaite, Peter: «Liberation theology and the Roman Catholic Church», i *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, redigert av Christopher Rowland, s. 209–228 (Cambridge: Cambridge University Press 2007).
- Hewitt, W.E.: «Popular Movements, Resource Demobilization, and The Legacy of Vatican Restructuring in The Archdiocese of São Paulo», i *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 18, nr. 36 (1993), s. 1–24.
- Levy, Charmain: «Influência e contribuição: a igreja católica progressista brasileira e o fórum social mundial», i *Religião e sociedade* 29, nr. 2 (2009), s. 177–197.
- Løland, Ole Jakob: «Hugo Chávez's Appropriation of the Liberationist Legacy in Latin America», i *Relegere: Studies in Religion and Reception* 6, nr. 2 (2016), s. 123–160.
- Løland, Ole Jakob: *Lidio: en uvanlig historie* (Oslo: Spartacus 2009).
- Løland, Ole Jakob: *The Political Theology of Pope Francis: Understanding the Latin American Pope*. Routledge new critical thinking in religion, theology and biblical studies (London: Routledge, Taylor & Francis Group 2022).
- Løland, Ole Jakob: «The Position of the Biblical Canon in Brazil: From Catholic Rediscovery to Neo-Pentecostal Marginalisation», i *Studies in world Christianity* 21, nr. 2 (2015), s. 98–118.
- Maisonave, Fabiano: «Sínodo da Amazônia reenergiza teorias da Teologia da Libertação» (Folha de São Paulo).
- Messori, Vittorio, Salvator Attanasio og Graham Harrison: *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church* (San Francisco, Calif: Ignatius Press 1985).
- O'Shaughnessy, Hugh: *The Priest of Paraguay: Lugo and the Change in Latin America* (London: Zed Books 2009).

Noter

- 1 Som Andrew Chesnut har påpekt: «The type of scenario in which liberationist Catholic priests emphasized social and political liberation over miracles, is almost unimaginable in most Pentecostal denominations.» R. Andrew Chesnut: *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy* (New York: Oxford University Press 2003), s. 43.
- 2 Ole Jakob Løland: «The Position of the Biblical Canon in Brazil: From Catholic Rediscovery to Neo-Pentecostal Marginalisation», i *Studies in world Christianity* 21, nr. 2 (2015).
- 3 W.E. Hewitt: «Popular Movements, Resource Demobilization, and The Legacy of Vatican Restructuring in The Archdiocese of São Paulo», i *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 18, nr. 36 (1993).
- 4 Ole Jakob Løland: *Lidio: en uvanlig historie* (Oslo: Spartacus 2009), s. 244–253.
- 5 Encyklikaen *Laudato Si* siterer fra en av prekenene som Dominguez forberedte – en preken skrevet til urbefolkningen og bønder i Mexico, holdt 29. januar 1979. Pave Frans: *Encyklikaen Laudato Si'. Om omsorgen for vårt felles hjem*, overs. Anne Bente Hadland (Oslo: St. Olav forlag 2015), s. 78.
- 6 For å sitere jesuitten Peter Hebblewaite (1930–1994): «... the influence of the liberation theologians on the theological positions of the Roman Catholic church is everywhere apparent in its official statements.» Peter Hebblethwaite: «Liberation theology and the Roman Catholic Church», i *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, red. Christopher Rowland (Cambridge: Cambridge University Press 2007), s. 197.
- 7 Ibid.
- 8 De påfallende likhetene mellom kritikken som Ratzinger hadde fremført i intervjuer før Troskongregasjonens instruks ble offentliggjort, taler for en slik tolkning. Se intervjuene med Ratzinger i Vittorio Messori, Salvator Attanasio og Graham Harrison: *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church* (San Francisco, Calif: Ignatius Press 1985).
- 9 Charmain Levy: «Influência e contribuição: a igreja católica progressista brasileira e o fórum social mundial», i *Religião e sociedade* 29, nr. 2 (2009).
- 10 Den mest utførlige beretningen på engelsk om Fernando Lugo, er Hugh O'Shaughnessy: *The Priest of Paraguay: Lugo and the Change in Latin America* (London: Zed Books 2009).
- 11 Mario Melanio Melina sitert i Vegard Bye: *Bolívars uekte sønner. Det nye Sør-Amerika mellom Chávez og Lula* (Oslo: Spartacus 2010), s. 213–214.

- 12 Ole Jakob Løland: «Hugo Chávez's Appropriation of the Liberationist Legacy in Latin America», i *Relegere: Studies in Religion and Reception* 6, nr. 2 (2016).
- 13 «Yo recuerdo cuando al inicio de la Teología de la Liberación, que se jugaba mucho con el análisis marxista, sobre la cual el Papa y el General de los Jesuitas reaccionaron muy fuertemente... apareció uno dos volúmenes, sobre la intuición latinoamericana, sobre la identidad latinoamericana para seguir este camino, y casi el ochenta por ciento de las notas estaba en alemán, no tenían ni la menor idea». <https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-en-la-teologia-de-la-liberacion-no-tenian-idea-de-la-realidad-de-america-latina-15080>
- 14 Ole Jakob Løland: *The Political Theology of Pope Francis: Understanding the Latin American Pope*. Routledge new critical thinking in religion, theology and biblical studies (London: Routledge, Taylor & Francis Group 2022), s. 39–68.
- 15 I skrivende stund har kanoniseringsprosessen av tidligere erkebiskop av Olinda og Recife Dom Helder Câmara (1909–1999) også tatt store steg etter pave Frans' initiativ og igangsettelse.
- 16 María Soledad Catoggio: *Los desaparecidos de la iglesia* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno 2016), s. 232.
- 17 En utbredt oppfatning i Latin-Amerika er at CELAM-konferansen i 1992 var en europeisk ydmykelse av latinamerikanernes selvstendige vilje til å tolke sin egen tro og sin egen kontekst. Selv pave Frans har kritisert resultatet av Vatikanets styring av Santo Domingo-konferansen, noe som tilhører sjeldenhetene fra den sittende pave.
- 18 Agenor Brighenti: «Aparecida: As supresas, sua proposta e novidades,» *Perspectiva teológica* 39, nr. 109 (2010), s. 310.
- 19 Som Daniel P. Castillo har vist, er også Gustavo Gutiérrez en viktig foregangsfigur for *Laudato Si* med nøkkelideen om en helhetlig (integral) økologi. Daniel P. Castillo: «Integral Ecology as a Liberationist Concept», *Theological studies* 77, nr. 2 (2016).
- 20 Forfatterens observasjon på ulike akademiske konferanser i Latin-Amerika.
- 21 Fabiano Maisonave: «Sínodo da Amazônia reenergiza teorias da Teologia da Libertação» (Folha de São Paulo).
- 22 Levy; «Influência e contribuição: a igreja católica progressista brasileira e o fórum social mundial», s. 181.

e

Ane Maria Gerdes Døhl

Logikkens uutsigelighet

Det uutsigelige knyttes ofte til mystikken og det religiøse og er gjerne betraktet som uforenlig med analytisk filosofi og logikk. Denne artikkelen fremstiller et logisk system med fire sannhetsverdier i stedet for det klassiske sant/usant, samt en variasjon med fem sannhetsverdier, derav en som står for det uutsigelige. Disse logikkene er relevante både i informatikk og buddhistisk filosofi og viser igjen at det kan dukke opp overraskende forbindelser mellom tro og vitenskap.

S **E** **G** **L** **Mysterier** er en viktig del av den katolske tro. Det finnes elementer ved troen «som er skjult i Gud, og som ikke kan kjennes dersom de ikke blir åpenbart ovenfra» (Sess. III, *De fide et ratione; Den katolske kirkes katekisme* 237). Dette bygger blant annet på Paulus' første brev til korinterne: «Om dette taler vi med ord som Ånden har lært oss, ikke med ord som menneskelig visdom har lært oss. Det åndelige tolker vi med ord som hører Ånden til» (1 Kor 2,13). Vårt menneskelige språk er ikke tilstrekkelig, hverken for å forstå eller for å uttrykke visse sannheter. Det finnes altså sannheter som er uutsigelige, som ikke kan formidles med ord og setninger, men som bare kan mottas gjennom guddommelig åpenbaring.

Dette er en utfordring for analytisk filosofi, den grenen av filosofi som har dominert den engelskspråklige delen av verden det siste århundret, og som forlanger at filosofer bare skal beskjeftige seg med det som kan uttrykkes klart og tydelig, altså det som språket og menneskets fornuft har adgang til. Innenfor analytisk

filosofi er logikk kanskje det strengeste og mest tekniske feltet, hvor begrep helst skal defineres nærmest på en matematisk måte.

Overraskende nok dukker allikevel begrepet om det uutsigelige opp i logikk. Denne artikkelen fremstiller et logisk system med fire sannhetsverdier, *FDE*, som gir en løsning på det berømte løgnerparadokset, og artikulere et nytt «hevnpadoks» som oppstår. En løsning på dette igjen er en variasjon, *FDE*, hvor matematisk logikk møter det uutsigelige.

Sant, usant og løgnerparadokset

Noen setninger er sanne («Teresa av Ávila døde i 1582»), mens andre er usanne («Vatikanet ligger i Paris»). For å bruke «sann» og «usann» på denne måten, er det ikke nødvendig med en fullstendig teori og forståelse av begrepet «sannhet»; i stedet er uttrykkene «sann» og «usann» simpelthen del av den logiske terminologien

for å uttrykke sannhetsverdien til en setning. Er en setning sann, uttrykker den noe om hvordan verdenen er; er den usann, uttrykker den noe som ikke tilsvarer virkeligheten.

Tradisjonelt innenfor klassisk logikk er enhver setning enten sann eller usann. De grunnleggende prinsippene for klassisk logikk tilskrives vanligvis Aristoteles. Det første er kontradiksjonsprinsippet: En setning kan ikke samtidig være sann og usann. Det andre er prinsippet om «det utelukkede tredje»: en setning kan bare være sann eller usann, det finnes ingen annen mulighet. Samlet gir disse prinsippene oss et av den klassiske logikkens hovedtrekk: Det finnes bare to sannhetsverdier: sann og usann. Enhver setning må utelukkende enten være sann eller usann.¹

Til tross for at dette kan virke selvinnsynende, skaper visse setninger vanskeligheter. La oss tenke oss at vi møter en velkjent løgner.

«Jeg lyver!» sier Peer Gynt. Hva er sannhetsverdien til dette utsagnet? Hvis hans påstand er sann, er det sant at han lyver, alt-

så lyver han om å lyve og forteller egentlig sannheten – påstanden er dermed en løgn. Men hvis påstanden er usann, er det ikke sant at han lyver, altså forteller han egentlig sannheten, og påstanden er sann. Det er umulig å fastslå sannhetsverdien til Peers utsagn. Dette er det berømte løgnerparadokset, hvis enkleste formulering er «Denne setningen er usann», og som vestlig filosofi har strevd med i årtusener. Hvis setningen er sann, så er den usann, og hvis den er usann, så er den sann. Dette strider imot de grunnleggende prinsippene i klassisk logikk.

Nye sannhetsverdier

En annen problematisk setning er den følgende: «Det blir regn på 17. mai om fem år.» Er dette sant eller usant? Det er mulig at det regner, og det er mulig at det ikke regner,

men setningens sannhetsverdi blir ikke oppklart før etter fem år. Hvilken sannhetsverdi skal setningen ha i mellomtiden? Ifølge klassisk logikk må jo enhver setning være sann eller usann.

På grunn av dette problemet foreslo Jan Łukasiewicz på 1920-tallet en tredje sannhetsverdi for å betegne det «mulige», og han brøt dermed med prinsippet om det utelukkede tredje.

Etter Łukasiewicz har en hel rekke ikke-klassiske logiske systemer blitt utviklet, derav mange som forkaster Aristoteles' to prinsipper. Flere introduserer en tredje sannhetsverdi, som blir fortolket på forskjellige måter. For å trekke frem noen få eksempler, har denne nye sannhetsverdien blitt brukt for å uttrykke noe ukjent eller udefinert (Kleene 1938), *en mulighet* (Łukasiewicz 1967), *meningsløshet* (Bochvar 1981, Halldén 1949) eller et *paradoks* (Shaw-Kwei 1954, Priest 1979). Disse logiske

systemene tilskriver en ny sannhetsverdi til de vanskelige setningene, som løgnerparadokset.

Selv om det er stor variasjon blant disse systemene, kan de nye tredje verdiene deles i to hovedgrupper: Noen tolkes gjerne ofte som «hverken sann eller falsk» (for eksempel setninger hvis sannhetsverdi er ukjent), andre som «både sann og falsk» (paradokser, hvor noe både er og ikke er).² De to mest kjente systemene er *Strong Kleene K₃*, som har *sann*, *usann*, og *hverken sann eller usann* som sannhetsverdier (Kleene 1952), og *Logic of Paradox LP* med *sann*, *usann*, og *både sann og usann* (Priest 1979).

Fire sannhetsverdier: FDE

En spennende ikke-klassisk logikk er *First Degree Entailment*, eller *FDE*, som har fire sannhetsverdier: *sann*, *usann*, *hverken sann eller usann* og *både sann og usann* (Anderson/Belnap 1975). Den kan bli betraktet som en kombinasjon



Disse logiske systemene tilskriver en ny sannhetsverdi til de vanskelige setningene, som løgnerparadokset.

av K_3 (*Strong Kleene*) og *LP* (*Logic of paradox*), og tilbyr en stor fleksibilitet med å håndtere vanskelige setninger av alle slag.

En kuriositet ved *FDE* er at den viser seg like velegnet for å beskrive databaser så vel som buddhistisk logikk. På 1970-tallet argumenterte logikeren Nuel Belnap for at denne fireverdilogikken var særdeles velegnet til bruk i databaser (Belnap 1977). La oss forestille oss en database med temperaturene målt ved Nidarosdomen hver time siden 1950. Mange forskjellige forskere har arbeidet med å inkludere over 600 000 målinger; man kan lett tenke seg at noen små feil har blitt begått – motsigende verdier kan ha blitt inkludert, og kanskje mangler noen temperaturer. Hvis man antar at temperaturen kl. 11 den 17. mars 1978 mangler, hvordan skal databasen behandle påstanden «Temperaturen ved Nidarosdomen kl. 11 den 17. mars 1978 var 3,2°C». Er denne sann eller usann? Belnap foreslår at denne påstanden bør bli vurdert med den nye sannhetsverdien *hverken sann eller usann*. En tilsvarende løsning finnes med motsigende informasjon – kanskje ble både verdiene 17,2°C og 17,3°C skrevet inn for den 21. september 1997 kl. 15. Hvordan skal databasen vurdere setningen «Temperaturen på det tidspunktet var 17,2°C»? Databasen har grunnlag både for å tro at setningen kan være sann, og for at den kan være usann. Belnap mener derfor at setningen bør gis sannhetsverdien *både sann og usann*, og at en fireverdilig logikk er mye bedre egnet for datamaskiner enn klassisk logikk. En datamaskin kan nemlig være i fire situasjoner:

- S: Datamaskinen vet at en påstand er sann.
- U: Datamaskinen vet at en påstand er usann.
- H: Datamaskinen har ingen informasjon om påstanden.
- B: Datamaskinen har motsigende informasjon om påstanden.

Disse fire mulighetene tilsvarer de fire sannhetsverdiene til *FDE*.

Buddhistisk logikk

I 2010 bemerket Graham Priest at den fireverdige logikken *FDE* også beskriver en type logikk som dukker opp i Theravāda, den eldste retningen innen buddhismen, noe som viser at et fireverdilig system ikke behøver å være så merkverdig. I en av de tidligste komplette samlingene av buddhistiske tekster, *Pālikanon*, finnes et logisk system med fire sannhetsverdier, kjent som *catuskoti* (*tetralema* i Vesten). En påstand trenger ikke å være enten sann eller usann; i stedet finnes det fire muligheter. Her er et eksempel fra teksten *Dīgha Nikāya*, presentert av Jayatilleke (1967):

- (1) En person er helt lykkelig.
- (2) En person er helt ulykkelig.
- (3) En person er både lykkelig og ulykkelig.
- (4) En person er hverken lykkelig eller ulykkelig.

Er ikke dette nærmere våre egne følelsesmessige opplevelser enn den binære klassiske logikken med sine to muligheter? De fleste av oss har nok opplevd både lykkelige og ulykkelige følelser samtidig, eller å ha vært i en følelsesmessig tilstand som hverken fanges opp av «lykkelig» eller av «ulykkelig».

De fleste eksemplene av *catuskoti* i *Pālikanon* kan skrives om slik:

- (1) p er sant.
- (2) p er usant.
- (3) p er både sant og usant.
- (4) p er hverken sant eller usant.

Dette tilsvarer igjen usedvanlig godt den fireverdige logikken *FDE*.

Løgnerens hevn

Dessverre gir ikke tre- eller fireverdige logiske systemer en fullstendig løsning på løgnerparadokset. De fleste av de mange løsningene på løgnerparadokset rammes nemlig av et annet paradoks: «løgnerens hevn», eller «hevnpadokset». Dette er et fenomen heller enn et eget paradoks: Hevnpadokset er det kollektive navnet som gis til ulike nye paradokser som dukker opp etter ethvert forsøk på å løse løgnerparadokset. Jc Beall sammenligner løgner- og hevnpadoksene med uhyret Hydra: Så snart man finner en løsning som kapper hodet av løgnerparadokset, vokser et nytt hevnpadoks umiddelbart frem (Beall 2007).

Et hevnpadoks oppstår også med *FDE*, og det er her det utsigelige fremtrer.

I det logiske systemet *FDE* kan setninger ha fire sannhetsverdier: *sann*, *usann*, *hverken sann eller usann* og *både sann og usann*. For å gjøre det enklere kaller jeg disse verdiene *s*, *u*, *h* og *b*. La oss nå vurdere setningen «Denne setningen er enten *usann* eller *hverken sann eller usann*». Denne kan omformuleres som «Sannhetsverdien til denne setningen er enten *u* eller *h*». Hvilken av de fire sannhetsverdiene kan den ha? Her er det fire muligheter:

- Hvis sannhetsverdien er *s*, er setningen sann, altså må den ifølge seg selv ha verdi *u* eller *h*. Men da kan ikke sannhetsverdien være *s*.
- Hvis sannhetsverdien er *u*, uttrykker setningen noe sant. Men da burde sannhetsverdien være *s*, som den i dette tilfellet ikke er.
- Hvis sannhetsverdien er *h*, uttrykker også setningen noe sant. Da burde igjen sann-

hetsverdien være *s*, som den i dette tilfellet ikke er.

- Hvis sannhetsverdien er *b*, er setningen både sann og usann. Men hverken *s* eller *u* er mulige, dermed kan ikke setningen ha sannhetsverdi *b*.

Med andre ord er ingen av de fire sannhetsverdiene mulige: Et nytt paradoks har grodd på stubben av løgnerparadokset. Selv om det nye paradokset ikke er helt likt løgnerparadokset, er likhetene slående, derav navnet «løgnerens hevn».

Heldigvis finnes det løsninger til dette nye paradokset. En mulighet er å bygge et nytt logisk system med to nye sannhetsverdier: den første er «*hverken s, u, h eller b*», og den andre «*samtlig av s, u, h, og b*». Den første kan kalles *h** og den andre *b**. Dette nye logiske systemet

har seks sannhetsverdier: *s, u, h, b, h** og *b**. Man kan da tillegge setningen som uttrykker hevnpadokset sannhetsverdien *b**, og dermed løse problemet.

Men hva med setningen «Sannhetsverdien til denne setningen er enten *u, h* eller *h**»? Ingen av de seks mulige sannhetsverdiene er tilpasset; hevnerens hevn slår til igjen. Man kan selvfølgelig fortsette ved å foreslå to nye sannhetsverdier på samme måte, *h*** og *b***, men da kan man like lett også bygge «hevnerens hevns hevn». Dette kan så fortsette i all uendelighet. Selv om dette virker som veien der galskap venter, er dette en teknisk mulighet, og uendelige rekker med sannhetsverdier er faktisk ikke nytt innenfor logikk (Cook 2009 og Priest 2014). Imidlertid blir dette ganske fjernt fra vår intuitive forståelse for hva sannhetsverdien til en setning er.



Den mest interessante løsningen på hevnpadokset er å introdusere en ny sannhetsverdi som står for det *utsigelige*.

En forskjellig sannhetsverdi: Det uutsigelige

Den mest interessante løsningen på hevnpardokset er å introdusere en ny sannhetsverdi som står for det *uutsigelige*. Den ble foreslått av Graham Priest, som påpeker at flere buddhistiske tekster viser til en implisitt femte mulighet utenfor de fire mulighetene i *catuskoti* (Priest 2015). Flere ganger benekter Buddha de fire mulighetene når han blir stilt et spørsmål. Dette er ikke på grunn av at spørsmålet er uinteressant eller fordi han ikke vet hva svaret er; i stedet virker det som om ingen av de fire mulighetene i *catuskoti* kan fange opp svaret, at dette gjelder noe som selve språket ikke kan systematisere.

Et eksempel av dette finnes i teksten *Mūlamadhya-makakārikā* (Garfield 1995):

Etter å ha ankommet nirvāna,
er den Seirende Erobreren
hverken sagt å være eksisterende
eller å være ikkeeksisterende
ei heller å være begge, eller ingen av dem

MMK XXV: 17

Ingen av de fire mulighetene som kan uttrykkes, er tilstrekkelig for det som skjer med den «Seirende Erobreren» etter døden. Det fornemmes at svaret er noe annet som selv ikke fireverdig buddhistisk logikk kan fange opp, til tross for å ha dobbelt så mange sannhetsverdier som vestlig klassisk logikk.

Graham Priest formaliserte videre denne femte muligheten inn i et nytt logisk system, FDE_e , hvor e behandles som en femte sannhetsverdi. Dette er en variasjon av FDE med fem sannhetsverdier: *sann*, *usann*, *både sann og usann*, *hverken sann eller usann* og *uutsigelig*. Denne nye sannhetsverdien *uutsigelig* kalles e , da den opprinnelig sto for «empty». Verdien e kan trå inn i de tilfeller hvor språket når begrensinger i det det kan uttrykke, og når de andre fire verdiene ikke er mulige.

Dette gir dermed en ny løsning på hevnpardokset: den problematiske setningen «Sannhetsverdien til

denne setningen er enten u eller h» gis den nye sannhetsverdien e .

Et overraskende potensiale

Dette fem-verdige systemet, som gir plass til det uutsigelige innenfor en formell ramme, kan heldigvis anvendes i andre sammenhenger enn buddhistisk filosofi og matematisk logikk. Det uutsigelige er jo også en viktig del av andre filosofiske tradisjoner enn buddhisme, og dukker opp i daoismen, hos Plotin og hos Wittgenstein, for å nevne noen få eksempler.

Silvia Jonas (2016) gir en god oversikt over det uutsigelige i filosofihistorien, men påpeker at analytisk filosofi har holdt avstand til dette, da det har vært forbundet med mystikk, som analytisk filosofi tradisjonelt har forholdt seg kritisk til. Hennes bok tilbyr tvert imot en systematisk studie av uutsigelighet i analytisk tradisjon. Fordi det finnes løsninger til løgnerparadokset i ikke-klassisk logikk, mener Jonas at det uutsigelige ikke er aktuelt som svar til løgnerparadokset og andre logiske paradokser. Men selv om tre- og fireverdige ikke-klassiske logikker kan håndtere løgnerparadokset, kan de ikke håndtere hevnpardokset. Derimot mener jeg at systemet FDE_e , utrustet med det uutsigelige, klarer dette.

Lignende systemer med fem verdier er også nå under utvikling innenfor informatikken, hvor den nye femte verdien skrives \perp , og brukes når datamaskinen ikke en gang har nok informasjon til å velge mellom de fire mulighetene (Avron/Zamansky 2011, D'Agostino/Solares-Rojas 2022). Selv om dette ikke gjelder det uutsigelige strengt sett, viser det til at resonnering med fem sannhetsverdier, derav en som viser til det som språket vårt ikke kan håndtere, har et potensiale for å kunne anvendes mye bredere enn forventet.

Den katolske tro er fortrolig med mysterier og anerkjenner at både språk og fatteevne har begrensinger. Likeså finnes det uunngåelige paradokser innenfor matematisk logikk og en fornemmelse av at det symbolske

Teologi og spiritualitet

språket heller ikke er tilstrekkelig for å fange opp alle sannheter. Det kan være overraskende at mystikkens utsigelighet dukker opp innenfor matematisk logikk, men det viser kanskje heller til nok en bro mellom tro og vitenskap.

Ane Maria Gerdes Døhl er stipendiat i filosofi ved Universitet i Oslo.

Noter

- 1 Mange setninger, som spørsmål og ordre, har ingen sannhetsverdi, i motsetning til deskriptive setninger og påstander. Derfor foretrekker mange analytiske filosofer å si at det er «proposisjoner» (mer eller mindre det en deskriptiv setning uttrykker) som hovedsakelig bærer sannhetsverdiene.
- 2 Selv om tolkningen «hverken»/«både» er vanlig, er den strengt tatt ikke helt korrekt. Den riktige delingen er mellom henholdsvis «*undesignated*» og «*designated*» sannhetsverdier.

Litteratur

- Anderson, Alan Ross og Nuel D. Belnap. 1975. *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity, Vol. I*. Redigert av Nuel D. Belnap og J. Michael Dunn. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Avron, Arnon og Anna Zamansky. 2011. «Non-Deterministic Semantics for Logical Systems». I *Handbook of Philosophical Logic*, redigert av Dov M. Gabbay og Franz Guenther, 227–304. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Beall, Jc. 2007. «Prolegomenon to future revenge». I *Revenge of the Liar: New Essays on the Paradox*, redigert av Jc Beall. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Belnap, Nuel D. 1977. «A Useful Four-Valued Logic». I *Modern Uses of Multiple-Valued Logic*, redigert av J. Michael Dunn og George Epstein, 5–37. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Bochvar, D.A. og Merrie Bergmann. 1981. «On a Three-Valued Logical Calculus and Its Application to the Analysis of the Paradoxes of the Classical Extended Functional Calculus». *History and Philosophy of Logic* 2 (1–2): 87–112.
- Cook, Roy T. 2009. «What Is a Truth Value and How Many Are There?» *Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic* 92 (2): 183–201.
- D'Agostino, Marcello og Alejandro Solares-Rojas. 2022. «Towards Tractable Approximations to Many-Valued Logics: the Case of First Degree Entailment». I *The Logica Yearbook, 2021*, redigert av Igor Sedlár, 57–76. London, UK.
- Henderson, G.P. og Soren Hallden. 1952. «The Logic of Nonsense». *The Philosophical Quarterly* 2 (9): 378.
- Jayatilleke, K.N. 1967. «The Logic of Four Alternatives». *Philosophy East and West* 17 (1/4): 69.
- Jonas, Silvia. 2016. *Ineffability and Its Metaphysics: The Unspeakable in Art, Religion, and Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan US.
- Kleene, S.C. 1938. «On Notation for Ordinal Numbers». *Journal of Symbolic Logic* 3 (4): 150–55.
- Kleene, Stephen Cole. 2009. *Introduction to metamathematics*. New York: Ishi Press International.
- Lukasiewicz, Jan. 1967. «Philosophical remarks on many-valued systems of propositional logic». I *Polish logic 1920–1939*, redigert av Storrs McCall, oversatt av H. Weber, 40–65. Oxford: The Clarendon Press.
- Nāgārjuna, Jay L. Garfield, Nāgārjuna, og Nāgārjuna. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press.
- Priest, Graham. 1979. «The Logic of Paradox». *Journal of Philosophical Logic* 8 (1): 219–41.
- Priest, Graham. 2010. «The logic of the catuskoti». *Comparative Philosophy: An International Journal of Constructive Engagement of Distinct Approaches toward World Philosophy* 1 (2).
- Priest, Graham. 2014. «Plurivalent Logics». *The Australasian Journal of Logic* 11 (1).
- Priest, Graham. 2015. «None of the Above: The Catuskoṭi in Indian Buddhist Logic». I *New Directions in Paraconsistent Logic*, redigert av Jean-Yves Beziau, Mihir Chakraborty, og Soma Dutta, 152:517–27. New Delhi: Springer India.
- Shaw-Kwei, Moh. 1954. «Logical Paradoxes for Many-Valued Systems». *The Journal of Symbolic Logic* 19 (1): 37–40.



Bønn ved klagemuren, Jerusalem. Foto: © Aronbrand | Dreamstime.com

Torleif Elgvin

Hva slags messiaser ventet Israel på?

Håp om forløsningsskikkelser i bibelsk og tidlig-jødisk tradisjon

Det er et mangfoldig messiashåp som uttrykkes i gammeltestamentlige og tidlig-jødiske tekster. Nytestamentlige tekster må leses i dialog også med tekster som ikke kom med i samlingen av autoritative skrifter.

SE Hvordan ble Jesus forstått utover den nære kretsen av disipler? Mens han virket offentlig, ville mange se ham som «profeten Jesus fra Nasaret i Galilea».¹ Og Jesus bekrefter selv at han er en profet sendt av Israels Gud.² Først da han red inn i Jerusalem på esellet, forsto mange at han også proklamerte seg som den lovede Davids-sønn, ved å realisere et profetord av Sakarja. Men noen ville nok spørre hvordan Jesus kunne være den fredsæle kongen profeten hadde båret bud om.³ Når tempelprestene spør døperen Johannes hva slags gudsendt budbærer han er, er de aktuelle kategoriene «profeten Elia», «profeten» og en «salvet messias av presteslekt».⁴

Et flerfoldig messiashåp

Dermed aner vi at judeernes håp om forløserkikkelser som skulle komme, var flerfoldig. Mange har hørt kristne predikanter si at jødene bare ventet på

en krigersk messiasfyrste – dette stemmer faktisk ikke. I min ferske bok om bibelsk og jødisk messianisme gjennomgår jeg tekster som taler om forløserkikkelser av helt ulik karakter:⁵ krigersk konge; fredsæl konge; profet/profet som Moses; profetisk lidende tjener; endetidens prest som underviser, føres gjennom trengsel og bærer frem sonende offer; en himmelsk forløser med «gjesteopptreden» på jorden; menneskesønn/messias som Guds «visekonge» på jorden; og endetidens menighet som Guds forløsende redskap.

Flere av disse tekstene fra GT og tidlig jødisk tradisjon vil bli diskutert nedenfor. Med unntak av håpet om en krigersk konge, er alle kategoriene relevante som bakgrunn for ulike NT-teksters tolkning av Jesu gjerning.

I min vandring gjennom israeltiske tekster om håp og forløsning aner jeg sporene av Guds vei med sitt folk gjennom historien, og hvordan de skriftlærde stadig aktualiserte tidligere teksttradisjoner for å lese dem i lys av samtidens utfordringer – håpet preges og håpstekstene

formateres mens historien folder seg ut. En historisk-kritisk vandring med tekstene utelukker ikke å se Skriften som Guds ord.⁶

En jordisk konge i Davids bilde

Flere tolkere har hevdet at vi i GT først finner en tydelig messianisme etter 200 fvt., når et apokalyptisk håp om en utopisk fremtid bryter igjennom (Fitzmyer 2007; Collins 2010). Jeg leser tekstene annerledes, men jeg velger å skjelve mellom messianisme før og etter det første tempeles fall i år 587 fvt.

Fra Salomos tid, og så lenge tempelet står, taler håps-tekster og kongssalmer fra Judea om en god konge i Davids bilde.⁷ Det er forventning om en bedre *jordisk* konge, uten noen form for himmelsk natur eller evig opphav. Tekster fra Nordriket viser et aktivt håp om en bedre konge eller fyrste fra *Israels stammer* i nord. Disse tekstene ble etter Nordrikets fall i 722 transformert inn i Juda-rikets kongeideologi (1 Mos 49,8.22–26; 4 Mos 24,15–19; Hos 1,11; se Elgvin 2022, 55–75).

Et typisk eksempel på håpet om en bedre konge når samtidige konger svikter, er Jer 23,5–6, talt rundt år 587.

Se, dager kommer, sier Herren,
når jeg lar rettferd gry for David,
med en konge som styrer,
får innsikt og utøver rett og rettferd i landet.
I hans dager skal Juda bli berget
og Israel bo trygt.
Og han skal få navnet
«Herren Jahve er rettferd».⁸

I hundreårene etter Salomo skildrer flere kongssalmer en konge som styrer nabofolkene med hard hånd.

Jeg gir deg folkene som arv og hele landet i eie.
Du skal knuse dem med jernstav,
slå dem i stykker som pottemakerens krukke.⁹

Herren er ved din høyre hånd,
han knuser konger på sin vredes dag.
Han holder dom over folkeslag, det er fullt av lik,
han knuser hoder vidt utover landet.¹⁰

Davids-kongen og fremmed kongeideologi

Juda-rikets kongstanker blir formulert i aktiv dialog med egyptisk og assyrisk tradisjon. Det viser at skriftlærde i Jerusalem kunne finne allmenn åpenbaring i naborikenes teologi. De ante at Skaperen hadde satt sine spor også blant andre folkeslag. Dette er også uttrykk for teologisk kontekstualisering – i kritisk dialog bruker Israels teologer naboenes ideologi og religiøse tradisjon til å uttrykke Jahves vei med sitt folk (Elgvin 2015, 80–83; 2022, 26–30, 41–43, 78–87).

Et ekko av mesopotamisk tradisjon er tanken om tempelet som Guds hellige fjell, der himmel og jord møtes. Fra Egypt hentes tanken om at kongen kalles «sønn» av guden når han kronas i tempelet, og deretter styrer på Guds vegne. I egyptisk kroningsliturgi gis kongen en guddommelig kunngjøring som utsier: «Du er min sønn, jeg har unnfanget deg i dag.» Mens farao deretter kunne omtales og tiltales som «Atons sønn», er det i Juda bare Jahve som kan tale slike ord til/om kongen som vi finner i Salme 2 og 110, og kongen regnes aldri som guddommelig på noe vis. Salme 2 (6–7) og 110 (3) reflekterer en slik dialog med egyptiske skriftlærde:

«Det er jeg som har avlet min konge på Sion,
mitt hellige fjell».
Jeg vil kunngjøre det Jahve har fastsatt,
han sa til meg:
«Du er min sønn, jeg har født deg i dag».

Heder og ære fikk du den dag du ble 'født'.
På hellige fjell, fra morgenstjernens skjød,
som duggen unnfanget jeg deg.¹¹

Et annet eksempel er Jes 9,6–7, som nytolker profetordet i 7,14 – et ord som i første runde hadde båret bud om en ny prins i David-slekten, men ikke fra kong Akas sin gren:¹²

For et barn er oss født, en sønn er oss gitt,
herreveldet er lagt på hans skulder.
Han er gitt navnene Underfull rådgiver,
Veldig Gud, Evig far, og Fredsfyrste.
Så skal herreveldet være stort og freden uten ende
over Davids trone og hans kongerike.

Ved kroningen fikk en egyptisk farao fem tronnnavn som skulle utsi hvem han var, og hvordan han avspeilet himmelske kvaliteter. I Jesaja 9 synges det på lignende vis om kongen som judeerne venter på. Israelittiske navn kunne utsi hvem Gud er, eller fortelle om bærerens forhold til Jahve. Slik er det også her. Navnene «Underfull rådgiver», «Veldig Gud» og «Evig far» sier ikke noe om kongens metafysiske kvaliteter eller guddommelig natur, men taler om hvem Gud er, og om hans gjerning for denne kongen. Det siste navnet, «Fredsfyrste», viser til kongen og hans styre, noe som utfoldes i v. 7. De foregående versene, 9,2–5, viser at freden først blir vunnet gjennom herjing og krig, som får en ende når Jahve bryter inn og knuser Assyrias hærmakt – det er fortsatt tale om et jordisk rike.

Transformasjon fra eksiltiden

I år 587 går Juda-riket under. Tempelet ødelegges, Jerusalem legges i ruiner, det blir slutt på rekken av konger av Davids ætt. De fleste av folket, med prester og skriftlærde, føres i landflyktighet til Babylon. Spørsmålene er mange: Er det slutt på Davids-kongene? Står ikke Herrens løfter ved lag lenger? Jeremia profeterte at vi skulle

få vende hjem etter sytti år, men får vi da et tempel der offertjenesten kan gjenopptas?¹³ Hvordan dyrker vi Israels Gud i fremmed land, uten tempel eller gudshus for Jahve? Blir veien for judeiske familier i øst en husmenighet der husfaren overtar prestens rolle og Ordet settes i sentrum, slik som 5 Mos 6,4–9, en tekst som sluttformuleres på denne tiden, legger opp til?

I dette århundret transformeres og utvides messias-håpet. Rundt år 545 er det en profettrøst som entrer scenen blant de landflyktige i Babylon. Vi kaller ham gjerne Den annen Jesaja, eller Deutero-Jesaja. Han roper ut et håpsbudskap til sitt folk: Jahve er historiens herre og har kalt perserkongen Kyros til å ta makten, til å sette judeerne fri og la dem vende tilbake til Judea og bygge opp tempelet på nytt.¹⁴ Det er Kyros som er Herrens salvede, han er Jahves utvalgte og nære venn og er kalt til å plante folket på nytt i Judea.

I boken etter Deutero-Jesaja, Jes 40–55, finner vi fire gåtefulle sanger om «Herrens tjener». Den første, Jes 42,1–7, beskriver antagelig Kyros sitt oppdrag: å sette folkeslag fri. Jes 49,1–10 beskriver en profets kamp og vei, mens Jes 50,4–9 og 52,13–53,11 skildrer Herrens lidende tjener. Han er en profetisk skikkelse som går gjennom lidelse og ved sin død bringer soning og forløsning til folket. I mange hundre år vil sangene om Herrens lidende tjener finne ekko og gi farge til jødiske tekster om rettferdige israelitter som må gå gjennom trengsler. Noen tekster identifiserer tjeneren i Jes 53 med messias.¹⁵ I disse seksten kapitlene er håpet om forløsning ikke knyttet til David-slekten, men til den ikke-jødiske kong Kyros og til «Herrens tjener».

Profetbøkene Haggai og Sakarja viser at det ble knyttet messianske Davids-håp til Serubabel, sønnesønn av den landflyktige kong Jojakim og stattholder for Perserriket i den lille tempelprovinen Judea i minst fem år, rundt gjenoppbyggingen av tempelet fra 520 fvt.¹⁶ Sak 4,1–14 skildrer to skikkelser som er salvet og står foran den himmelske Herre, en prest og en fyrste – i første runde gjaldt det øverstepresten Josva og David-sætlingen

Serubabel. Denne teksten blir formativ for håp om flere endetidsskikkelser, eller en prestelig messias i den kommende forløsningstiden. Serubabel forsvant ut av annalene, det ble kanskje for risikabelt for de persiske herskerne å ha en Davids-ætling som sin representant i Judea.

En fredsæl konge

Med David-slektens gjentatte nederlag for babylonerne i årene 605, 597 og 587, vokser håpet om en annenledes konge frem. I sen eksiltid er ikke ordene om en ny prins og konge i Jes 7 og 9 lenger dekkende. Ordene om militær seier over assyrerne i Jes 9,1–7 blir supplert med løftet om en fredsæl og åndsfull konge i Jes 11,1–5:

En kvist skal skyte opp fra Isais stubbe,
et skudd skal spire fram fra hans røtter.
Herrens ånd skal hvile over ham,
ånd med visdom og forstand,
ånd med råd og styrke,
en ånd som gir kunnskap og frykt for Herren.
Han skal ha sin glede i age for Herren,
ikke dømme etter det øynene ser
og ikke skifte rett etter det ørene hører.
Han skal styre de fattige på rett vis
og dømme med rettferd
for de hjelpeløse i landet.
Han skal slå landet med sin munns ris
og drepe de urettferdige
med pusten fra sine lepper.
Rettferd skal være beltet om livet
og troskap beltet om hoftene hans.

Jes 11,1–5 har en jordisk konge fra David-slekten i fokus. Men når disse versene senere suppleres av versene 6–9, om paradisiske kår i messiasriket, ser vi en tydelig transformasjon av messiashåpet: med endetidens messiasfyrste forvandles menneskelivets kår på jorden.

Sluttelig gjør 11,10 det klart at også folkeslagene skal ta del i messiasriket.

Etter at Serubabel forsvant fra scenen, er det neppe politisk realistisk å håpe på en ny Davids-ætling som konge i en judeisk stat. Enten må håpet om en ny konge forskyves til en fjern eller utopisk fremtid, eller det må transformeres og bryte med dennesidige vilkår. I mange tekster blir David primært husket som opphavsmann til tempelkulten og Israels første store sanger (Elgvin 2022, 172–80).

Salme 72 er en kongssalme fra 8.–7. århundre, skrevet i polemisk dialog med kongsideologien i storriket Assyria, som dominerte Midtøsten frem til 630. Slik assyrerkongen styrer hele storriket på solguden Shamash' vegne, skal Juda-kongen styre sitt land etter Jahves oppdrag, til beste for hele folket og de små iblant dem. En gang etter eksilet blir den opprinnelige kjernen supplert med versene nedenfor (Hossfeld og Zenger 2005, 209; Elgvin 2022, 49–54). Judeas konge skal få et navn som prises også blant folkeslagene gjennom alle tider (Sal 72,8–11.15.17b):

Han skal herske fra hav til hav,
fra Storelven til jordens ender.
De som bor i ørkenen, skal bøye seg for ham,
Fiendene hans skal slikke støvet.
Konger fra Tarsis og fjerne kyster
skal sende skatt til ham,
kongene fra Saba og Seba
skal komme med gaver.
Alle konger skal kaste seg ned for ham,
alle folkeslag skal tjene ham.
Kongen skal leve og få av Sabas gull!
Folk skal alltid be for ham,
hver en dag skal de velsigne ham.
De skal velsigne seg ved ham,
alle folk skal prise ham salig.

Sal 72,8 står i dialog med profetordet i Sak 9,9–10, som føyes til Sakarjaboken rundt år 300:

Bryt ut i jubel, datter Sion,
 rop av glede, datter Jerusalem!
 Se, din konge kommer til deg,
 rettferdig og rik på seier,
 fattig er han og rir på et esel,
 på avkommet av et asen.
 Jeg skal gjøre ende på krigsvognene i Efraim
 og stridshestene i Jerusalem,
 krigsbuen skal brytes i stykker.
 Han skal forkynne fred for folkeslagene,
 hans velde skal nå fra hav til hav,
 fra Storelven til jordens ender.

Den kongen Gud sender, er ydmyk og fattig og en klar kontrast til kongene som kriger i generasjonene etter Aleksander den store. Matteus vet hva han gjør når han senere bruker dette verset til å tolke Jesu inntog i Jerusalem (21,1–10). Når Jahve gjør ende på våpen og krig, kan Davids-kongen bli et signal for fred mellom folkeslagene. Hans velde er «fra hav til hav», et uttrykk som i Amos 8,12 betyr «fra Middelhavet til Dødehavet», men som nå nytolkes til å bety «fra Middelhavet til den persiske Gulf». Messiasriket overskrider historiens vanlige kår mellom riker og folkeslag.

En prestelig forløser

Prestene i Israel ble salvet når de ble innviet til sin gjer-ning (2 Mos 29,7.21.29), og «messias» betyr 'den som er salvet'. Ifølge visjonsberetningen i Sak 4 står den jordiske øversteprest foran den himmelske Herre. Disse tekstene baner vei for profetord og visjoner der presten får en viktig rolle i forløsningstiden.

Vi går en liten omvei og følger en tekst om folkets leder i forløsningstiden som blir lest på nytt om endetidens prest. Den tidlige versjonen av Jer 30,18b–24, bevart på

gresk, venter på en fyrste, antagelig av David-slekten (Jer 10,18.21):

byen skal bygges på ruinene og helligdommen
 reises på rett plass ... Jeg vil samle dem, de skal
 vende om til meg. Folkets stormenn skal lede
 dem, herskeren skal være en av deres egne,
 for hvem er han som vier sitt hjerte til meg?

Den hebraiske Jeremiaboken er 15 % lengre enn den tidligere versjonen som er bevart på gresk. Her ser vi en litt-rær vekst frem til tidlig i det tredje århundre. På denne tiden er øverstepresten både religiøs og politisk leder i den lille tempelprovinsen Judea, og disse versene formuleres på ny, slik at Jerusalems øversteprest blir et forbilde på endetidens prest. I stedet for å tale om en fyrste, taler det sentrale verset nå om en prest som skal våge sitt liv når han trer frem for Jahve i en dristig offerhandling (Jer 30,21–22.24a):

Dets høvding er en av deres egne,
 dets hersker er en av dem.
 Jeg lar ham komme nær og tre frem for meg.
 For hvem vil ellers gi sitt hjerte i pant
 for å nærme seg meg, sier Herren.
 Og da skal dere være mitt folk
 og jeg være deres Gud.
 ... inntil han har satt i verk sitt hjertes planer
 i de siste dager ...

Termene «tre frem for» og «komme nær» peker på prestens offertjeneste overfor Jahve. Denne presten setter sitt liv på spill når han går inn i Jahves nærvær. Teksten utsi-er ikke om han ender med å gi sitt liv. Men prestens gjer-ning baner vei for et fornyet paktsforhold mellom Jahve og hans folk, og dette skal skje «i de siste dager».

Det er kanskje på denne tiden, mens øverstepresten er leder i Judea, at den gamle kongssalmen 110 suppleres med v. 4: «Herren har sverget og angrer det ikke: 'Du er

prest på evig tid, på Melkisedeks vis'» (Hossfeld og Zenger 2011, 146–7; Elgvin 2022, 45–7).

Teksten fra Jeremia 30 får en fortsettelse rundt 170 fvt. Det er urolige tider med krig og blodige forfølgelser i Judea. I løpet av få år får Daniel 7–12 og Sak 12–14 sin endelige form i lys av Judea-folkets dramatiske lagnad. Sak 13,7–9 er kanskje fra denne tiden.

Sverd, slå til mot min nære venn,
mot mannen som står meg nær,
sier Herren over hærskaene.
Slå hyrden så sauene blir spredt
når jeg løfter min hånd mot de små.
Ja, det skal skje i hele landet, sier Herren,
at to tredjedeler skal utryddes og omkomme,
men en tredjedel skal bli igjen.
Denne tredjedelen fører jeg gjennom ild,
jeg renser dem som en renser sølv,
jeg prøver dem som en prøver gull.
De skal rope mitt navn, og jeg skal svare dem.
Jeg skal si: «De er mitt folk»,
og de skal svare: «Herren er vår Gud».

I 175 fvt. blir øverstepresten Hananja III (gresk: Onias) drept på svikefull vis, og den helleniserende Jason tar hans plass. Hananjas sønn, Onias IV, flykter fra et korrump tempel til Egypt, der han bygger et alternativt tempel for Jahve i Heliopolis, Solens by, slik de mente det var profetert i Jesaja 19.¹⁷ Jerusalem herjes så to ganger av syrerkongen Antiokus IV, som snart forbyr sann Jahvekultus, setter et Zeus-alter i tempelet og forfølger dem som ikke vil innordne seg etter gresk tro og kultur. Dette provoserte frem makkabeeroppøret, som i løpet av få tiår førte til et selvstendig judeisk rike under makkabeiske/hasmoneiske prestefyrster.

For meg er Sak 13,7–9 et profetord om øverstepresten Onias som vil bli drept, og herjingene og forfølgelsene som skulle følge. Etter to hundre år blir ordet reaktualisert når en annen hyrde blir ført mot døden og flokken

hans blir spredt. For Markus oppfylles disse versene når Jesus tas til fange under dødens fortegn og disiplene flykter.¹⁸

To Qumran-tekster (tekster fra Dødehavsrullene) taler om endetidens prest, som underviser med myndighet, føres gjennom trengsel og samtidig står nær Guds trone. Den ene lyder slik:

[Stor er] hans visdom, og han vil bære frem
soning for alle i sitt slektledd,
han vil bli sendt til alle sitt folks barn.
Hans ord er som himmelens ord,
hans lære er etter Guds vilje.
Hans evige sol skal skinne, dens ild brenne til
jordens ender og skinne i mørket.
Så skal mørket forsvinne fra jorden og tåken
fra landjorden.

De vil tale mot ham,
bringe frem mange løgner,
komme med tomme anklager
og snakke foraktelig om ham.
Hans slektledd vil være ondt og fordervet,
vold og bedrag skal råde.
I hans dager skal folket gå seg vill
og virre omkring.¹⁹

Jes 50 og 53 har gitt farge til denne visjonen av endetidens salvede prest, som underviser som ingen annen, går gjennom trengsel, bærer frem offer for folket og blir redskap for å fornye skaperverket. Her er det linjer til Hebreerbrevet, det NT-skrift som tolker Jesus som endetidens prest som bringer forløsning til Israel og folkeslagene.

Guds visekonge på jord

Dan 7 skildrer en sønn av menneskeslekten som kommer med skyene og innsettes til å styre på Guds vegne, over

alle nasjoner og folkeslag. Teksten dateres gjerne til tidlig i det andre århundre fvt. (Dan 7,13–14):

Med himmelens skyer kom
 en som var lik en menneskesønn.
 Han gikk bort mot den som var gammel av
 dager og ble ført fram for ham.
 Han fikk herskermakt, ære og rike,
 alle folk og nasjoner og tungemål
 skal tjene ham.
 Hans herskermakt er evig og skal ikke forgå,
 hans rike går aldri til grunne.

Forskerne strides om menneskesønnen er en engleskikkelse, et symbol for Israels folk, eller en individuell messias. Jeg tolker denne skikkelsen som Israels messias, som blir gitt en universell fullmakt. Den eldste tolkningen vi kjenner til, fra rundt 100 fvt., leser Dan 7,13–14 som messiasfyrsten:

Himmel og jord skal adlyde hans salvede,
 alt som er i dem
 skal følge de hellige englers bud.
 ... Herrens ånd vil hvile over de fattige,
 med sin kraft vil han fornye de trofaste.
 ... Han vil sette fanger fri, åpne blindes øyne
 og reise opp de nedbøyde.
 ... Herren vil gjøre mektige gjerninger,
 ... lege de sårede, oppreise de døde
 og forkynne det gode budskap
 til de undertrykte.
 Han vil mette de fattige, lede de forvillede,
 og gi mat til dem som sulter.²⁰

Teksten skildrer en messias med all makt og Gud som det drivende handlende subjekt når messiastidens tegn utfoldes på jorden – tegn som Jesus bekrefter i sitt svar til Døperen i Matt 11,1–4. Det nærmeste tekstlige ekko av

«Himmel og jord skal adlyde hans salvede», finner vi i Matt 28,18: «Meg er gitt all makt i himmel og på jord».

En krigerisk og seirende fyrste

Håpet om en seierrik krigende fyrste ble ikke glemt. *Salomos Salmer* er en samling salmer fra midten av det første århundre fvt., skrevet av lekfolk som kanskje sto fariseerne nær. I de siste to salmene synges det utførlig om Messias, Davids sønn. Han er en herlig konge som skal bygge opp Sion og landet på nytt, og vise sin makt vis-à-vis folkeslagene. Noen sentrale vers lyder slik:

Han skal ødelegge lovløse folkeslag
 med ordet fra sin munn,
 med sin røst
 driver han hedningefolkene på flukt ...
 Han dømmer folkeslag
 med visdom og rettferd,
 folkene tjener under hans åk.²¹

Flere Qumran-tekster fra det andre til det første århundre fortolker skriftord om Davids-sønnen som en krigende leder (Elgvin 2022, 236–41). Jes 11,1–5 blir utlagt slik:

[Skriftordet taler om] Davids [rotskudd], som skal stå frem ved tidenes ende [og seire over] sine fiender. Gud vil støtte ham med [ånd] og kraft [og gi ham] en herlig trone, med krone og kongskappe. [Gud vil legge en kongest]av i han hånd, han skal herske over folkeslagene, også Magog [og hans hær skal underlegges ham], med sverdet skal han styre folkene.²²

I noen av disse fremtidsvisjonene finner vi fyrsten og endetidens salvede prest side om side, en to-messias-forventning med Sakarja 4 som en viktig referanse. Når det puritanske Qumran-samfunnets hovedkatekisme

blir redigert rundt 100 fvt., formaner medlemmene til å leve slik lederne byr dem, «inntil profeten står frem sammen med Arons salvede og Israels salvede».²³

Guds folk som redskap til forløsning

Dan 7,13–14 skildrer en mektig sønn av menneskeslekten, og her er det en individuell forløser det fortelles om. Men i neste avsnitt, v. 15–27, er det *Guds folk* som er den jordiske aktør når historien folder seg ut mot forløsning, og dermed er det tale om en *kollektiv* messianisme (Elgvin 2022, 207).

En Qumran-tekst fra det andre århundre, en endetidsskildring inspirert av Daniels bok, skildrer først en hedensk konge som en slags antikrist. Det er syrerkongen Antiokus Epifanes som er i fokus. Han vil tråkke ned både Egypt og Judea og kalle seg en gudesønn. Men deretter vil Guds folk stå frem som endetidens store aktør på jorden:

Da skal Guds folk reises opp,
og alle får fred for sverdet.
Deres rike skal være et evig rike,
alle deres veier er rettferdige,
De skal dømme landet i rettferd,
alle skal holde fred.
Sverdet skal vike fra jorden,
alle rikene skal ære Guds folk.
Den store Gud er deres styrke,
han selv skal føre deres kriger.
Deres velde skal være et evig velde,
dyp og avgrunner [skal beve for dem].²⁴

På lignende vis tenkes det i den første versjonen av Qumran-samfunnets katekisme. Før løftet om en profet og to messiaser legges til, er det Samfunnet (de som snart får en base i Qumran) som er det hellige og sonende gudsnærvær på jorden.

Samfunnets rådsforsamling skal være grunnfestet, de skal være en evig plante, et hellig hus i Israel, et allerhelligste sted for Aron. De er de sanne vitner om Guds dom, de utvalgte som Gud har glede i, de skal bringe soning for landet og straffe de ugudelige. De er *hjørnesteinen og muren som er testet* (Jes 28,16), med en grunnvoll som aldri skal rokkes eller fjernes fra sitt sted. Her er det hellige nærvær for Aron og hans sønner, de som kjenner rettferdighetens pakt og lar offerduften stige opp.²⁵

Også i Apostelgjerningene møter vi en kollektiv messianisme, der messias-folket er Guds redskap på jorden. I Apg 4,23–33 møter vi både en salvet Herrens tjener og hans menighet som aktør i messiastiden.

Himmelsk forløser med gjesteopptreden her nede

Nå skal vi se på noen tekster der forløseren kommer fra himmelen og lysets barn her nede har en mer passiv rolle.

I Hebreerbrevet møter vi presteskikkelsen Melkisedek, kjent fra 1 Mos 14,17–20 og Salme 110,4, som forbilde for Jesus og hans offergjerning. Hebreerbrevets ukjente forfatter var antagelig en prest eller levitt som tolket Jesu gjerning i lys av tempelprestenes offertradisjon.

Tre Qumran-skrifter og en jødisk apokalypse fra nytestamentlig tid (2 Enok) kan vise oss hvordan Hebreerbrevets forfatter tenkte om Melkisedek. I disse fire skrifterne, som tidsmessig strekker seg fra andre århundre fvt. til sent i første århundre evt., lærer vi at Melkisedek er sjefengelen som leder Guds himmelske hær, den som leder kampen mot Mørkets fyrste. I Guds himmelske helligdom har han et prestelig embete og sørger for at røkelsen stiger opp foran Guds trone. Han har himmelsk natur, han er gud-lik.

I den tematiske bibelkommentaren 11QMelchizedek blir flere bibelvers som taler om *elohim* og *el* (ord som



Bilde 1: Veksten av det hasmoneiske rike, 167–67 fvt. Fra Elgvin 2022, 2023.

betyr «Gud» eller «himmelsk vesen»), tolket dithen at de handler om Melkisedek:

I de siste dager skal frihet ropes ut for de fangne, Melkisedek lar dem vende tilbake. De skal bli fri fra alle sine overtredelser ... det blir gjort soning for alle lysets barn, dem som hører Melkisedek til ... *Nådens år* er Melkisedeks år ... I Davidssalmene synges det om ham, *elohim står blant de gudlike og dømmer midt blant «gudene»* (Sal 82,1). Det er han som står for Guds dom og gjengjeldelse, han vil berge lysets barn fra Belial og hans åndehær. Alle rettferds engler vil støtte ham, han mønstrer alle englene ... Når han som bærer bud om fred, roper ut, *Din elohim er konge* (Jes 52,7), da taler han om Melkisedek, som frir sine ut fra Belials hånd.²⁶

Det er på denne bakgrunn vi bør forstå Hebreerbrevets ord om Melkisedek: «prest for den høyeste Gud» (1 Mos 14,18; Hebr 7,1). Han er prest for evig, han er «uten far og uten mor, uten ættetavle, hans dager har ingen begynnelse, livet hans tar ikke slutt, han er og blir prest for alltid», han får «det vitnesbyrd at han lever» og er ikke dødelig, han er prest ut fra kraften i et liv som ikke forgår (Hebr 5,10, 6,20, 7,2–3.8.15–16). Slik kan han være et forbilde for Jesus, som er «prest for evig, på Melkisedeks vis».

11QMelchizedek leste Sal 110,1–4 som Guds tiltale til Melkisedek, og v. 4 ble lest slik: «På mitt bud er du prest for evig, Melkisedek» (Aschim 1999, 136–7). Denne bibelkommentaren og Hebreerbrevet leste antagelig 1 Mos 14 om en jordisk gjesteopptreden av den himmelske Melkisedek. Er det også derfor det sies at «Jesus for en kort tid var stilt lavere enn englene» (Hebr 2,9)? Vi aner også hvorfor det er så viktig for forfatteren å understreke at Jesus er «mye større enn englene, med et navn som er større enn deres» (Hebr 1,4, sml. 1,5–14).

En av mine studenter spurte meg: «Om du har rett i at Hebreerbrevet tenkte slik, er ikke plassen ved Guds høyre hånd allerede opptatt før Jesu himmelfart?» Mitt svar var at i så fall vil Melkisedek med glede vike plassen for ham som er Sønnen.

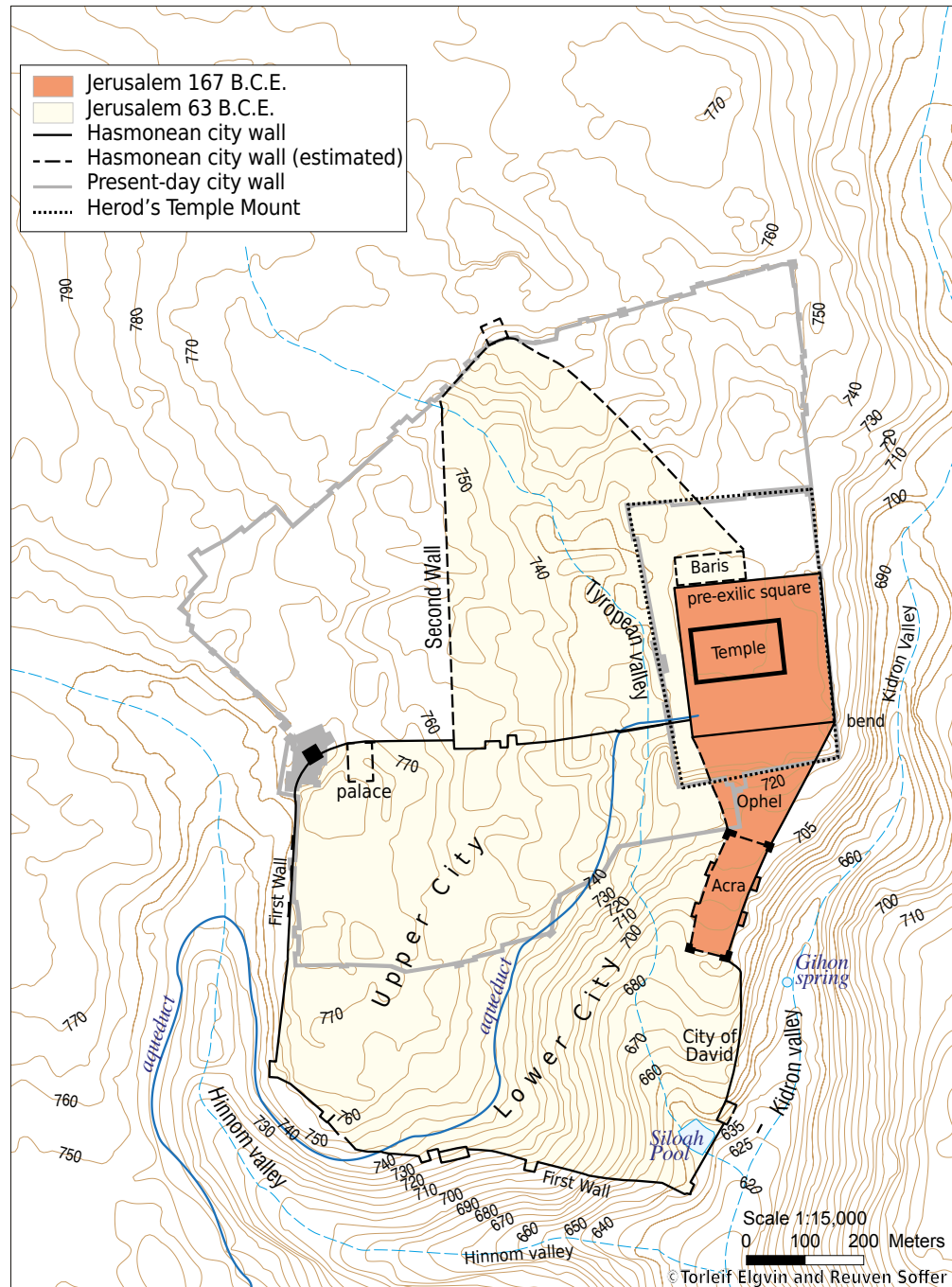
Messias – allerede nå og enda ikke

I nytestamentlig eskatologi er det et «allerede nå» og et «enda ikke». Guds rike er kommet nær, mens det endelige gjennombrudd gjenstår. Bryter dette skjemaet med jødisk messianisme? Som jeg ble spurt den gang jeg underviste i min sønns jødiske 7. klasse i Jerusalem: «Om han fra Nasaret virkelig var messias, hvorfor brakte han ikke da messianske kår til hele Israels folk?»

Men 150 år før Jesus finner vi en to-trinns messianisme blant sentrale kretser i Judea. Makkabeeroppørret fra 167 fvt. førte til et judeisk rike under hasmoneiske prestefyrster. Etter å ha vært underkuet av storriker i fire hundre år, vokser en liten tempelprovins til en ti ganger så stor judeisk stat. Landet bygges, tempelet utvides, Jerusalem forskjønnes, og innvandrerne strømmer til fra øst og vest. Bilde 1 og 2 viser hvordan Judea ekspanderte og Jerusalem vokste i løpet av hasmoneertiden. Det er ikke rart at tilhengerne kunne se fyrstene som små messiaser, mens andre var mer kritiske til hasmoneisk maktbrynde.

Første Makkabeerbok beretter historien med hasmoneerne som helter. Her finner vi to hyllingskvad som synger om opprørslederen Juda Makkabeeren og hans bror Simon, overprest og fyrste fra 142–135, etter at de er gått til sine fedre.²⁷

(om Juda Makkabeeren)
I sine mektige gjerninger
var han som en løve,
lik en ungløve som brøler mot sitt bytte ...
Han gjorde livet bittert for mange konger ...



Bilde 2: Jerusalems vekst i hasmoneertiden. Fra Elgvin 2022, 2023.

Til evig tid skal vi velsigne hans minne ...
Hans ry nådde like til jordens ender.

Det var fred i landet i Simons tid ...
Til Middelhavets kyster åpnet han vei,
han utvidet grensene for sitt folk
og la landet under seg ...
Folket dyrket sin jord i fred,
jorden gav grøde
og trærne på marken bar frukt ...
Hans strålende ry nådde til jordens ender.
Han brakte landet fred
og Israel gjenglødt av jubel og glede.
Ja, alle satt trygt,
hver under sitt vintre og fikentre,
og ingen skremte dem mer.
Angriperne ble borte fra landet,
kongenes makt var knust.²⁸

Kvadene viser til ord fra Første Mosebok, profetene og salmene om messias og forløsningstiden: Hasnoneerne har åpenbart realisert mye av messiasløftene, selv om den fulle oppfyllelse gjenstår. Også her finner vi at messias-tidene har et «allerede nå» og et «enda ikke».

Sluttord

Håpstekstene er mangfoldige. Israels skriftlære tar bevisst vare på tekster om ulike endetidsskikkelser, noen av tekstene står i skarp kontrast til andre. Det kan se ut som Israels Gud legger kortene slik at løsningen ikke er entydig. Han forbeholder seg retten til selv å velge når og hvordan han legger ut kortene som viser trumf. Som Lucy sier i Narnia-serien: «Aslan er ingen tam løve. Han er en vill løve, han gjør det *han* vil, ikke det vi tenker at han burde gjøre.» Hans Olav Mørk sier det slik i en av sine salmer: «Det ropes ut i stormer og orkaner at han er sterk og hellig, vill og fri» (*Norsk salmebok* nr. 648).

Forløsningens vei påvirkes også av hans folks liv, vandel og lydighet, slik et talmud-avsnitt om messias får frem:

Rabbi Josva satte to vers opp mot hverandre: *Se, med himmelens skyer kommer en menneskesønn* (Dan 7,13), og *Se, din konge kommer til deg, fattig er han og rir på et esel* (Sak 9,9). Hvordan kan begge gjelde messias? – Hvis folket har levd rett, vil messias komme med himmelens skyer; hvis ikke må han komme fattig og ridende på et esel.²⁹

Israelittiske skriftlære nytolker gamle ord for folket i sin samtid, i lydhørhet til Israels Gud. Det nye testamente viser oss at nytolkningen fortsatte, nå ved jødiske skrifttolkere som så at mange lysstråler fra Den hebraiske bibel ble samlet gjennom et prisme med Jesus fra Nasaret i fokus. Gamle ord om kongen eller messias fikk ny mening i lys av Kristus-hendelsen og apostolisk åpenbaring (ord som «Du er min sønn, jeg har født deg i dag» i Salme 2 og 110).

Jeg har personlig lært å ha respekt for jødiske frender, som gjerne kan se Jesus som en profet, men ikke som en messias med himmelske kvaliteter. Den mest bibel-lære lærer jeg har hatt, Moshe Weinfeld, svarte en gang på spørsmål om sin tro:

Om jeg ikke var født som jøde, ville kanskje din kristne tro ligget meg nærmest. Men jeg klarer ikke å se at Jesus oppfyller messiasprofetiene i Den hebraiske Bibel, derfor blir jeg nok værende i min jødiske kontekst.

Med tekstene fra GT og tidligjødisk tradisjon går vi på en felles vei før synagoge og kirke etter hvert skiller lag, med ulike svar på spørsmålet om Jesus er messias og om han har guddommelig natur.³⁰

Torleif Elgvin er emeritus professor i bibelske og jødiske studier ved NLA Høgskolen Staffeldtsgate, og nå professor II i religionsvitenskap ved NLA Høgskolen.

Referanser

- Aschim, Anders: «Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews», i *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, red. Carey C. Newman, James R. Davila, Gladys S. Levis, JSJSup 63 (1999), s. 129–47.
- Collins, John J.: *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans 2010).
- Elgvin, Torleif: *Mine lepper spiller fløyte. Jødiske bønner for Jesus* (Oslo: Verbum 2003).
- Elgvin, Torleif: «The Individual Interpretation of the Servant Songs», i *Mishkan* 43 (3/2005), s. 25–33.
- Elgvin, Torleif: «Hvordan lese gammeltestamentlige tekster», i *Theofilos* 7 (2015), s. 76–87.
- Elgvin, Torleif: *Warrior, King, Servant, Savior: Messianism in the Hebrew Bible and Early Jewish Texts* (Grand Rapids: Eerdmans 2022).
- Elgvin, Torleif: «Messiahs and Redeemer Figures in Postexilic Texts», i *Scripture and Theology: Historical and Systematic Perspectives*, red. Tomas Bokedal, Ludger Jansen, Michael Borowski (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2023), s. 57–88.
- Fitzmyer, Joseph A., SJ: *The One Who Is to Come* (Grand Rapids: Eerdmans 2007).
- Granerød, Gard: «A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology», i *Vetus Testamentum* 60 (2010), s. 323–36.
- Hossfeld, Frank-Lothar og Erich Zenger: *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51–100* (Minneapolis: Fortress 2005).
- Elgvin, Torleif: *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150* (Minneapolis: Fortress 2011).
- Justnes, Årstein: *The Time of Salvation: An Analysis of 4QApocryphon of Daniel ar (4Q246), 4QMessianic Apocalypse (4Q521 2), and 4QTi-me of Righteousness (4Q215a)*. (Frankfurt: Peter Lang 2009).

Noter

- 1 Matt 21,11; 21,46; 6,15; Mark 6,15; Luk 7,39; 24,19; Joh 6,14; 7,40; Apg 3,22.
- 2 Mark 6,4par; Luk 13,33.
- 3 Sak 9,9–10.
- 4 Joh 1,19–25; sml. Matt 11,9; 14,5; 21,26; Luk 3,15.
- 5 Elgvin 2022 (med mer utførlig diskusjon av tekstene jeg skriver om her og deres datering). Elgvin 2023 er en kortere versjon om tekster fra etter-eksilsk tid.
- 6 Om et slikt syn på Skriften, se Elgvin 2015.
- 7 Mange forskere er usikre på hva vi kan vite sikkert om Judea og Jerusalem i 10.–8. århundre. Jeg grunngir mitt syn i tett dialog med nyere israelsk bibelforskning og arkeologi (Elgvin 2022, 1–25, 30–41).
- 8 Jer 23,5–6, i den greske versjonen som er tidligere enn det som blir hebraisk standardtekst. Profetien spiller på kongensnavnet Sidki-Ja (*Jah[ve] er min rettferd*), og Sidkia, konge i 597–587, hadde ikke svart til navnet sitt.
- 9 Sal 2,8–9. «Hele landet» tilsvarende bedre lesningen i før-eksilsk tid enn «hele jorden», slik salmen senere kunne tolkes. Jeg gir ofte min egen oversettelse av bibeltekstene.
- 10 Sal 110,5–6.
- 11 Sal 110,3, slik syrisk og gresk bibeltekst tyder på at teksten opprinnelig lød. Den hebraiske teksten er mindre mytologisk formulert, kanskje ble den justert for å vise til krigerske hasmoneerkonger og deres folk og hærer (Elgvin 2022, 41–7). For oversettelsen «avlet» i Sal 2,6, se Granerød 2010.
- 12 Tolkingsrekken om sønnen som skal fødes, går videre gjennom Mika 5,2, den greske oversettelsen av Jesaja rundt 150 fvt., og til Matteus 1. Se Elgvin 2022, 76–87, 98–103.
- 13 Jer 29,10–14.
- 14 Jes 41,2–5.21–26, 44,28–45,7, 46,11, 48,14–15; Esra 1,1–11, 6,3–5.
- 15 Jesajarullen fra Qumran (52,14, 100 fvt.), Targum Jonatan til Jes 53 (ca. 100 evt.), bibelkommentaren Pesikta Rabbati om Messias Josefs sønn (7. århundre evt.) (Elgvin 2005; 2022, 130–39, 270–74, 303–15); Mk 8,31par, 9,31par, 10,33–34par, 10,45par; Matt 26,28par; Apg 3,18–20.26.
- 16 Hag 2,23; Sak 3,1–8, 4,9, 6,9–13. Se Elgvin 2022, 136–37, 143, 146–49.
- 17 ^{19,18}«Fem byer i Egypt skal tale hebraisk, den éne skal kalles Solens by og Rettferds by. ¹⁹På den dagen skal det være et alter for Herren i egypternes land ... ²⁰og jeg vil sende dem en mann som skal berge dem» (Jes 19,18–21, gresk tekst). «Mannen som skal berge dem», leses om Onias IV, som ledet flukten av en Jahve-tro gruppe til Egypt.
- 18 Mark 14,27par.
- 19 4Q541 frg. 9. Se Elgvin 2022, 88–9, 101–02, 143–44, 148–49; 2022, 241–44.
- 20 4Q521 frg. 2. Se Elgvin 2022, 118–19; 2022, 200–02; Justnes 2009, 194–246.
- 21 Ps. Sol. 17,24–25.29–30. Se Elgvin 2022, 96–98; 2022, 258–62.
- 22 Kommentar til Jesaja, 4Q161 spalte III. En historisk lesning finner en fredsæl fyrste i 11,1–5, men avsnittene rett før taler om krig i Judea.
- 23 Samfunnets Regel, 1QS 9,8. Se Elgvin 2022, 231–36. Med «Qumran-samfunnet» mener jeg en elitegruppe blant esseerne, en gruppe som en gang i 1. århundre fvt. bygget ut senteret ved Wadi Qumran nordvest for Dødehavet, der de fleste Dødehavsrullene ble funnet. Gruppen var også representert andre steder i Judea.
- 24 4Q246 spalte II. Se Elgvin 2022, 207–10; Justnes 2009, 134–49, 162–68.
- 25 Samfunnets Regel, 1QS 8,5–9.
- 26 11QMelchizedek spalte II, 4–25, utdrag. Se Elgvin 2022, 252–55.
- 27 1 Makk 1,3–9, 14,4–15. Se Elgvin 2022, 90–95, 144–7; 2022, 210–27.
- 28 1 Makk 3,4.7.9; 14,4–6.8.10–13. For messianske allusjoner, se bl.a. 1 Mos 49,9; Sal 1,2–5.8–12; 72,11.17; 110,5; Jes 42,4; Mika 4,4/Joh 1,48–50.
- 29 Talmud, Sanhedrin 98a (adaptert tekst).
- 30 En jordisk messias forestilte man seg ikke med guddommelig natur, men når håpstekster taler om nyskapelse og forvandlet natur, kan man spørre hva slags messias som skal åpenbare forløsningstiden. Også tekstene om «Guds visekonge» kan åpne for en «høyere» kristologi, men vi må gå omveien om Visdommen som Herrens røst og medskaper for å se bakgrunnen for nytestamentlig visdomskristologi (Ordspr kap. 1, 3, 8, 9; Sirak 6,22–31, 24; Matt 11,18.25–30; Joh 1,1–14; Kol 1,15–18).



Håp er det eneste gode som er felles for alle mennesker.
De som ikke har noe annet, kan fortsatt håpe.

Thales fra Milet



«Dominikus i bønn» av El Greco (1541–1614), Museum of Fine Arts, Boston.

Ragnhild Marie Bjelland

O, SPEM MIRAM

Dominikus og det vidunderlige håpet

O spem miram quam dedisti mortis hora te flentibus,
dum post mortem promisisti te profuturum fratribus:
Imple Pater quod dixisti, nos tuis iuvans precibus.
Qui tot signis claruisti in aegrorum corporibus,
nobis opem ferens Christi, aegris medere moribus.
Imple Pater quod dixisti, nos tuis iuvans precibus.¹

O, spem miram, «Et herlig håp», ja, «Et vidunderlig håp», sang de, disse Dominikus' første brødre. De var tyngnet av sorg i hjertet etter sin faders død, men ikke uten håp. Noen av dem hadde fulgt ham, andre hadde bare hørt gjetord om denne mannen som hadde lovet å følge dem med sine bønner; «du lovet etter døden å bistå dine brødre».

SE Dominikus (1170–1221) døde fra sine disipler før **GL** hans store og visjonære prosjekt egentlig var kommet ordentlig i gang. Da var han 51 år, denne karismatiske og nytenkende kanniken som etter hvert skulle gi navn til det som den dag i dag er et av Den katolske kirkes største ordenssamfunn, *Ordo Prædicatorum*, «Prekebrødrenes Orden», også kalt Dominikanerordenen.

Den hellige Dominikus var spanjoler, født i Caleruega i Castilla, men hans misjon og livsgjerning utspant seg i områdene rundt Toulouse i Sør-Frankrike, hvor kjettergruppen albigenserne² drev sin egen misjonsvirksomhet. Det rene vanviddets prosjekt var det, antageligvis, å skulle kjempe mot heresiene som rådet den gang, men håpet tviholdt han på.

Anliggendet, det store prosjektet, var å få de villfarne tilbake i Kirkens fold, å møte dem og å få dem i tale der de var.

Kjempet for sitt prosjekt i årevis, hadde han, denne Herrens tjener, før han så noen om helst frukter av sitt engasjement og apostolat. Trodde på prosjektet, gjorde han, han hadde full tillit til Gud og tiltro til sine første følgesvenner medbrødrene.

På evangelisk vis, slik Jesus sendte ut sine disipler, sendte Dominikus dem tillitsfull og håpefull ut, to og to:

Så sendte Jesus de tolv av sted. De skulle forkynne Guds rike og gjøre de syke friske. Jesus sa til dem: Ta ikke med dere noe på veien. Ikke stakk eller veske, ikke brød eller penger, og heller ikke to skjorter.³

Dominikus' første brødre vandret, som disiplene, langs veier og stier, i sol og regn, sommer som vinter, gikk for å forkynne evangeliet for dem de møtte på sin vei. Som Dominikus selv hadde gjort, møtte de menneskene der

de var. De bar minnet om sin grunnlegger i sine hjerter, de bad om hans forbønn:

*Imple Pater quod dixistinos tuis
juvans precibus.*

Oppfyll da, Fader, ditt løfte
og stå oss bi med dine bønner.

Til bønnen hadde Dominikus alltid hatt en aldri svikende tillit, han bad hele dagen og hele natten, utrettelig og standhaftig: «Gud, ha miskunn med synderen.» Håpet preget hele hans bønneliv, det gav ham utholdenhet i den lange ventetiden før han kunne høste frukt av sin apostoliske innsats.

Dominikus' bønn var nært knyttet til kroppens språk, og hans «ni bønnemåter» er velkjente godt utenfor den dominikanske familie: bønn med bøyd overkropp, liggende utstrakt på magen, på knærne, med hendene foran seg, med hendene utstrakt, med hendene løftet mot himmelen, sittende med en bok, gående. Slik ba Dominikus – stående, liggende, bøyende, knelende, gående – kroppens bevegelser kunne lede og hjelpe sjelen til bønn, mente han. I en slik kroppslig, fysisk bønn løftes sjelen til Gud i lovprisning, takksigelse og bønn.

Melismenes språk

Sang, liturgisk sang, var og er fortsatt et viktig element for oss dominikanere – ikke bare i det felles liturgiske liv, men også i den enkeltes private fromhetsliv. Sang er bønn. Formodentlig visste han ikke hvor rett han hadde, Augustin, da han (etter sigende) sa at «den som synger, ber dobbelt» – når man synger, bruker man begge hjernehalvdelene, når man leser, bare den ene.

Opprinnelig ble *O, Spem miram* sunget som et responsorium til lesningsoffisiet.⁴ Som vanlig er med musikk fra middelalderen, har vi liten eller ingen kunnskap om komponisten eller forfatteren. Det vi imidlertid vet

om brødrenes sang, er at en av de første nedtegningene er skrevet over en annen komposisjon der det aller meste av notene og teksten er strøket, mens notelinjer og modus⁵, toneart, er beholdt. Ikke sjelden «stjal» komponister fra hverandre på denne tiden – det var helt greit –, for komposisjon var et håndverk og ordet «plagiat» ennå ikke funnet opp.

Valg av modus legger føringer for stemningsleiet i en komposisjon. Brødrenes håpssang er ikke overraskende komponert i Modus 1, ofte benyttet for å uttrykke glede og tillit.

«Musikken er tekstens lydige tjener», var en kjent devise for middelalderens komponister, og et av virkemidlene de hadde tilgjengelig i sin kompositoriske verkøykasse, var således melismer – flere toner sunget på én stavelse. I *O, spem miram* ser vi mange ord fremhevet på denne måten: *miram, flentibus, mortem, promisisti, fratribus* – «herlig», «gråt», «død», «lovet», «brødre». Disse ordene blir tekstlige nøkkelord i komposisjonen.

*Et herlig håp gav du dem som gråt over din død,
da du lovet etter døden å bistå dine brødre.*

O, spem miram, synger også vi, hans etterfølgere, mer enn 800 år senere. Også vi stoler på hans forbønn når vi forkynner, når vi vandrer omkring og møter med mennesker med et budskap om håp og frelse.

«Kristus blant oss, Kristus i oss»

Vår ordensmagister Gerard Timoner utfordret oss i en preken under generalkapitlet i 2022:

Brødre og søstre, vi er kalt til å leve her og nå og omfavne fremtiden med håp, ikke med optimisme. Optimisme er noe annet enn håp, optimisme kommer fra en grundig vurdering av fremtidsutsikter i forhold til våre egne evner og ressurser.

Ser vi på oss selv, på den dominikanske familie, innser vi at ressursene våre ikke noen måte er tilstrekkelige for oss til å møte fremtidens enorme utfordringer. Så om noen skulle spørre meg om jeg er optimistisk angående vår orden, ville mitt klare svar være: «Jeg er på ingen måte optimistisk, jeg er derimot full av håp!»

O, Spem miram! Det er Gud som er vårt vidunderlige og herlige HÅP, Dominikus er vår urokkelige ledsager og støtte i bestrebelsen på å spre Guds ORD, spre det over land, over hav, ja, utenfor horisonten av vår egen visjon. Kristus blant oss, Kristus i oss, han som er vårt håp om herlighet, slik Paulus skriver i brevet til kolosserne.

«Leve her og nå og omfavne fremtiden med håp, ikke med optimisme ...» *O, Spem miram!*

Vi kjenner alle Bibelens Marta og Maria; Marta som strever i vei, Maria som lytter ved Herrens føtter. Søstrene kan stå som et bilde på det dominikanske kall: Vi skal være både Marta og Maria. Det er i denne friksjonen mellom kontemplasjon og aktivitet at håpet skapes.

Vår bror Thomas av Aquinas (1225–1274) skriver:

Det er bedre å gi andre fruktene av ens kontemplasjon enn bare å kontemplere.

Contemplata aliis tradere. Be for oss, at vi bevarer håpet, hellige Dominikus!

Ragnhild Marie Bjelland er dominikanerinne ved Katarinahjemmet i Oslo og utdannet sanger fra Rogaland Musikkonservatorium og Statens operahøgskole. Hun er medlem av Dominikanerordenens internasjonale musikkommisjon.

Noter

- 1 Et herlig håp gav du dem som gråt over din død, da du lovet etter døden å bistå dine brødre. / Oppfyll da, fader, ditt løfte og stå oss bi med dine bønner. / Mange syke har du brakt legedom, store under har du gjort. / Bring også legedom til sjel og sinn som Kristi sendebud til oss. / Oppfyll da, fader, ditt løfte og stå oss bi med dine bønner.
- 2 Albigenserne, også kalt katarene, var en gnostisk sekt som holdt til i området omkring Toulouse og Albi. De trodde på flere guder, men tilba bare én. De var dualister og hevdet at jorden og all materie var skapt av djevelen.
- 3 Luk 9,2
- 4 I dag brukes det like ofte i en noe forkortet versjon som prosesjonsantifon til kompletorium eller vesper.
- 5 En *modus* er en modal toneart (kirketoneart), forløperne til våre vanlige dur- og moll-tonearter. All musikk skrevet i middelalderen er «modal», som gjerne kan oversettes med «måte», «egenart» eller «ganglag».



Augustin

Troen og håpet

Man kan vel ikke håpe på noe man ikke tror på? Derimot er det mulig å tro noe man ikke håper på. For hvilken kristen tror ikke at de ugudelige straffes? Men samtidig håper han det ikke. Og den som tror at dette kan ramme ham selv og ser fram til det med gru, lever nok mer i frykt enn i håp.

SE Dikteren skjelner mellom disse to tilstandene når han sier: «La den som frykter, få lov til å håpe.»¹ Men en annen og større dikter bruker ordet feil når han sier: «Hadde jeg bare vært i stand til å håpe på en slik grusom smerte.»² Noen filologer bruker dette sitatet som eksempel på feil ordbruk, idet de sier at han her har brukt «håpe» istedenfor «frykte».

Tro kan derfor knyttes både til det som er godt og det som er ondt, for man kan ha tro både på det gode og det onde. Men troen i seg selv er ikke ond, men god. Den er opptatt av det som var, det som er og det som kommer. Vi tror for eksempel at Kristus døde – det har vært; at han sitter ved Faderens høyre Hånd – det er nå; og at han skal komme for å dømme levende og døde – det skal skje i fremtiden. For øvrig angår troen ikke bare oss selv, men også andre. For eksempel tror enhver om seg selv at han har en begynnelse og ikke har vært til fra evighet av. Det samme tror han både om andre mennesker og mange

andre ting. Ja, vår tro omhandler ikke bare mennesker, men også englene.

Men håpet omfatter bare det som er godt, det som ligger foran og det som støtter opp om håpet. Troen er derfor annerledes enn håpet, ikke bare i ord, men også i sitt vesen. Men noe har de likevel til felles, at begge deler omhandler ting vi ikke kan se. Kjente forsvarere av den katolske tro har henvist til Hebreerbrevet, der troen sies å være «bevis for det vi ikke ser» (Hebr 11,1 – 1978-oversettelsen).

Men hvis noen sier at han har trodd noe han verken har hørt selv, fra andre eller hørt argumentert for, men som åpenbart har hendt, er ikke det så utenkelig at man skal korrigere vedkommende og si at «du har sett og altså ikke trodd». Derved vil man si at det man tror, ikke sees. Nei, vi synes det er bedre å anvende begrepet «tro» i samsvar med hvordan det brukes i Guds ord, om det vi ikke kan se. Skulle imidlertid noen si at han ikke grunner sin tro på ord eller vitner eller gode argumenter, men

bare på opplagte bevis, kan man ikke innvende mot ham at «du har sett, derfor kan ikke dette kalles tro». Man kan nemlig ikke si at det man tror på, må være noe man ikke kan se. Men det er bedre at vi anvender begrepet «tro» slik det brukes i de hellige ord,³ nemlig for å beskrive det vi ikke ser. Når det gjelder håpet, sier apostelen: «Et håp vi alt ser oppfylt, er ikke noe håp. Hvordan kan noen håpe på det de ser? Men hvis vi håper på noe vi ikke ser, da venter vi med tålmodighet» (Rom 8,24–25). Når vi derfor tror at fremtiden vil bringe oss noe godt, er det det samme som å håpe på det.

Hva skal jeg så si om kjærligheten? Uten kjærlighet er ikke troen til noen nytte, og uten kjærlighet finnes det ikke noe håp. Apostelen Jakob sier jo: «Også de onde åndene tror det – og skjelver!» (Jak 2,19.). De håper jo ikke og de har ingen kjærlighet, men desto større frykt, idet de tror at det som vi håper og elsker, skal hende. Derfor roser og priser apostelen Paulus den tro som er virksom i kjærlighet (jf, Gal 5,6) – men uten håp kan den ikke bestå.

Derfor finnes det ikke kjærlighet uten håp eller håp uten kjærlighet, ei heller noen av dem uten tro.

Den hellige Augustin av Hippo (354–430) er den viktigste av de vestlige kirkefedrene. Han skrev sannsynligvis *En håndbok om tro, håp og kjærlighet* like etter 420.

Teksten er et kapittel fra den norske utgaven av Augustins *Håndbok*, ført utgitt i serien *Vidnesbyrd af Kirkefædrene* i 1884. Nyutgitt med innledning og revidert oversettelse ved Dagfinn Stærk i 2013 på Luther forlag. Ny utgave er planlagt på Efram forlag. Gjengitt med tillatelse.

Noter

- 1 Marcus Annæus Lucanus, 39–65 e.Kr. Sitatet er fra *Pharsalia* (Borgerkrigen), om krigen mellom Julius Cæsar og Pompeius.
- 2 Virgil (Publius Vergilius Maro), 70–19 f.Kr. Sitatet er fra *Æneiden*, om Æneas flukt fra Troja og hans ferd til Italia.
- 3 «Hellige ord» – latin *Sacra eloquia* – et uttrykk Augustin ofte bruker om Bibelen.



Elendige har ingen annen legedom enn
håpet.

William Shakespeare



Den kanadiske kunstneren Timothy Schmalz' «Monument til migranter» på Petersplassen i Roma.
Foto: © Sviatlana Zyhmantovich | Dreamstime.com

Kultur og samfunn



«Et forrædersk territorium»

Håp i et psykoanalytisk perspektiv

En pasient fortalte meg om sin sterke fortvilelse over å aldri tørre å gjøre det han hadde lyst til, av frykt for å ikke bli så lykkelig som han ønsket, eller for å ikke klare å innfri sine egne forventninger. Engstelsen for å ikke oppleve det han håpet på, var så stor at han heller lot være å forsøke. Denne ulykkelige stillstanden var ledsaget av dagdrømmer om og savn etter hva han en gang skulle få til. Men til syvende og sist gjorde han seg få erfaringer.

SE Også selve terapien kunne bli en slik fortvilet opplevelse. Han følte at han måtte huske alt som ble sagt fra konsultasjon til konsultasjon, at han måtte få med seg dialogen nøyaktig, slik at han kunne opparbeide seg nok kunnskap til å endre de depressive tankemønstrene sine. Først da kunne han ta steget ut i livet. Andre ganger opplevde han en euforisk tilstand i timene, som en herlig dagdrøm, en pause fra det egentlige livet der ute. Dette var nok i liten grad til hjelp for ham.

Den norske psykoanalytiker Jon Morgan Stokkeland beskriver hvordan Arne Garborg i diktsyklusen *Haugtussa* (1895) på lignende vis formidler at drøm og fantasi spiller en avgjørende rolle i Veslemøys livsutfordringer som ung kvinne, men også at hun i drømmene fristes til å unngå eller forvrenge virkeligheten.¹ I boken *Drømmetydning*² beskriver Freud nettopp dette fenomenet. Menneskets drømmer og fantasier kan være illusjoner som blir en flukt fra virkeligheten, hevder han, men samtidig er det nettopp drømmen og fantasien som kan

skape kontakt mellom den indre virkelighet og den ytre realitet.

Fantasiens potensiale

I psykoanalytisk teori og praksis kan hovedessensen sies å være å finne ord som åpner for forbindelser mellom den indre og ytre verden, slik at det potensiale som ligger i fantasien vår, har en forbindelse med virkeligheten. I denne sammenheng kan pasientens *håp* representere en slik realistisk, forløsende kreativitet. På den andre siden kan håpet ta form av en illusorisk flukt og bli en potensiell bomvei. Håpet, påpeker den Harvard-baserte analytiker Harold Boris, kan faktisk *begrense* vekst, siden det kan gi opphav til «uproduktiv fantasi»³, altså en flukt:

Det krever en tro på det ukjente som en mulighet. I en verden der vi er for knyttet til ideen at alt skal være sikkert, er *mulighet* som heftet

til betong. Vi sitter da igjen med spørsmålet hvordan vi kan skape muligheter uten å i samme prosess skape et stup man uunngåelig vil falle fra – hvordan vi kan finne grensen mellom tro og galskap, slik at vi kan styrke og støtte *mulighet* uten å rasere essensielle forankringer i virkeligheten.⁴

Den amerikanske psykoanalytikeren Marilyn Charles hevder sågar at vi som terapeuter beveger oss inn på «forrædersk territorium»⁵ om vi har *tro* med oss inn i forhandlingene mellom håp og frykt, galskap og mulighet. Troen på muligheter – håpet – kan åpne for noe nytt og godt, men alternativt medføre at man overgir seg til ødeleggende krefter.

Terapirommet er et rom for håp og nytteløshet, mulighet og fortvilelse. Psykoanalysen søker å finne en vei i dette vanskelige terrenget, og som terapeut må jeg finstemme min kapasitet til å bygge en grunn der håp kan bli en mulighet.

Håpet og jakten på sannheten

Ifølge den innflytelsesrike engelske psykoanalytikeren Wilfred Bion (1897–1979) er det jakten på sannheten som gir mental vekst.⁶ I drømmer og fantasier kan smertefulle tap og erfaringer få symbolske former med farger og dybder som gjør at vi utholder smerten.⁷ Med andre ord vil våre erkjennelser bli mer sanne når kontakten mellom den indre verden (for eksempel drømmen) får ord og settes i sammenheng med levde erfaringer i den enkeltes liv.

Bion er således en viktig læremester om vi søker å forstå hvordan fortvilelse også kan skape håp – eller mening. Han hadde selv kjent redsel og fortvilelse på kroppen i skyttergravene under første verdenskrig, da han med egne øyne så medsoldater bli sprengt i fillebiter. Kanskje var det disse erfaringene som gjorde at han innså at det er ved å lære av de indre og ytre erfaringene – også

de vonde – at det finnes håp: Håpet skapes når vi binder sammen indre og ytre sanseerfaringer gjennom språket.

Bion, som også jobbet med psykotiske pasienter, utviklet de motstående begrepsparene «K» og «- K», der «K» står for *knowledge*; «L» og «- L», der «L» står for *love*; samt «H» og «- H» der «H» står for *hate*.⁸ Ved disse abstrakte begrepene ønsker han å favne noe av den menneskelige søken: Vi søker *kunnskap* (K), vi søker *kjærlighet* (L) og et *ærlig sinne* (H) når noe er urett. Med begrepet «attacks on linking»⁹ introduserer han hvordan - K, - L og - H står for det motsatte, altså det som blir en forstillelse: Det usanne - K og - L er det som fører oss bort fra hverandre, - H er hatet som ikke har bunn i sann urett, men kanskje egen bitterhet.

Denne tenkningen er basert på hvordan spedbarnets tilknytning til mor i en førspråklig verden er et dynamisk samspill der sanseintrykk skal forstås på så mange plan. Barnets verden er et konglomerat av sanseintrykk som med mors oppmerksomme tilstedeværelse sorteres, utholdes og forstås – mors *reverie* (drømmelikkende utholdenhet) rommer barnets sanseintrykk og følelser. Dette handler om mer enn bare å forstå barnets gråt som sult. Mor vil i sitt samspill med barnet også gi et emosjonelt ladet og adekvat gjensvar som gir barnet næring, ro og økt fornemmelse av sammenheng. Man kan si det slik at mors evne til fantasi bærer i seg barnets mulige tenkningsrom eller tilværelsesrom i livet.

Erfaringens kraft

Hvordan skal så dette forstås og anvendes i klinisk sammenheng? En av Bions sentrale termer er «without memory and desire».¹⁰ For å forstå våre pasienter, sier han, må vi lytte «uten minne eller begjær». Det som utfolder seg, må få skje uten at vi som terapeuter har et mål med timen. Vi må fri oss fra å kjenne på *ønsker* på vegne av pasienten. Det er ikke her hjelpen ligger. Det å møte den enkelte handler i større grad om å lytte, vente, forsøke å

forstå hva som ligger *bak* ordene: Hva er det som er sant her og nå?

Jeg og min pasient kan *erfare* både K og - K og L og - L i vårt samvær, og det som kan gi oss håp, er nettopp at det *kan* finnes kjærlighet og ikke-kjærlighet. Noe kan være sant, og noe kan være ikke-sant. Ved å sirkle rundt Bions begreper kan jeg altså i samspill med pasienten søke å finne noen nye rammer for hvordan vedkommende bærer seg ad i sine relasjoner, og ikke minst – via dette – lete etter og prøve å forstå sammenhengen mellom hvordan hans eller hennes indre verden henger sammen med den ytre virkeligheten: Hva er det *sanne* i det som beskrives om verden eller en relasjon?



Det sunne og sanne håpet oppstår når vi *erkjenner* våre erfaringer. Håpet ligger i å *erfare*.

Torunn Landrø er lege og psykoanalytiker med bakgrunn fra Institutt for psykoterapi.

Noter

- 1 Jon Morgan Stokkeland: «Å heller vil eg med augo sjå ... Garborgs 'Haugtussa' lest med Freud, Klein og Bion», i *Tidskrift for norsk psykologforening* 09/2018.
- 2 Sigmund Freud: *Die Traumdeutung* (Leipzig und Wien: Franz Deuticke 1900). Norsk utgave: *Drømmetydning*, oversatt av Trond Winje (Cappelen Damm 1992).
- 3 Se Winnicott, D.W.: *Playing and Reality* (London: Penguin Books 1971).
- 4 Harold Boris: «On hope: Its nature and psychotherapy», i *International Review of Psycho-Analysis*, 3(2)/1976, s. 139–150. Min oversettelse.
- 5 Engelsk: «treacherous territory». Marilyn Charles: “On Faith, Hope, and Possibility”, i *Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 31(4)/2003, s. 687–704.
- 6 Se for eksempel Bion, W.R.: “Attention and Interpretation” (London: Tavistock Publications 1970).
- 7 Stokkeland 2018.
- 8 Se for eksempel hans bøker *Learning from Experience* (London: Karnac Books 1962), *Elements of Psycho-Analysis* (London: William Heinemann Medical Books Ltd 1963) og *Transformations* (London: Maresfield Reprints 1965).
- 9 Bion, W.R.: “Attacks on linking”, i *The International Journal of Psychoanalysis*, 40/1959, s. 308–315.
- 10 Bion, W.R.: “Notes on Memory and Desire”, i *The Psychoanalytic Forum*, 2/1967, s. 272–3, 279–80.



Sametromme, en såkalt runebomme, fra Troms eller Nordland. Gitt av Johan Ernst Gunnerus til Kongelige Norske Videnskabers Selskab i 1773, etter at han fikk den av en prest i Nord-Norge. Mange runebommer ble beslaglagt av prester og øvrige myndighetspersoner i løpet av 1600- og 1700-tallet, da bruk av det rituelle instrumentet ble regnet som avgudsdyrking. Foto: Åge Hojem | NTNU Vitenskapsmuseet | CC BY 2.0

Turid Sylte

Med samisk ånd i speilet

Oppgjøret med uretten overfor samene reiser spørsmål ved en protestantisk tro som har preget Norge lenge. Å ta samisk tro på alvor kan gi både storsamfunn og enkeltmennesker innsikter som kan endre oss.

SE
GL «Inndelingen av verden i overnaturlig og naturlig som har vært sentral i vestlig tenkning, har ført til ideen om at naturen er fri for ånd», skriver Sannhets- og forsoningskommisjonen i rapporten den leverte til Stortinget 1. juni i år. Slik har det ikke vært i samisk tenkning, skriver kommisjonen:

Samisk kultur har tradisjonelt hatt et egalitært syn på naturen. Alt hang sammen med alt i naturen, og skulle behandles med respekt og ansvar. Denne virkelighetsforståelsen var grunnleggende forskjellig fra den hierarkiske forståelsen av verden som preget den tenkning som kom inn med senmiddelalderens vitenskap. Siden har den preget kristendomsforståelsen. I den forståelsen har skillet mellom ånd og materie vært viktig; det åndelige har stått øverst, det materielle nederst.¹

Hva denne tenkningen i vestlig kultur kan ha betydd, og betyr, er et spørsmål vi gjerne kan nøste i.

En urett som lever videre

Det er lett å tenke at det oppgjøret Stortinget har lagt opp til, skal handle om å rydde opp og reparere noe i forholdet mellom det norske samfunnet og samene. Rapporten forteller om smertefulle tap og sår, som mange fortsatt bærer, fra en hard fornorskingspolitikk og også etterdønninger som til dels har skapt skiller samer og familier imellom.

I 1997 slo Kong Harald fast i sin tale ved åpningen av Sametinget det året at «Den norske stat er grunnlagt på territoriet til to folk, nordmenn og samer». Kongen understreket at samisk historie er tett flettet sammen med norsk historie, og beklaget uretten den norske stat har påført det samiske folk. Kongen fortsatte:

Den norske stat har derfor et særlig ansvar for å legge forholdene til rette for at det samiske folk skal kunne bygge et sterkt og levedyktig samfunn. Dette er en hevdvunnen rett basert på samenes tilstedeværelse i sine områder som går langt tilbake i tiden.²

Denne talen understreket innhold i innstillingen som Samerettsutvalget kom med i 1984. Arbeidet til utvalget, ledet av Carsten Smith, førte også til at Grunnloven i 1988 fikk inn paragraf 110 a (nå 108), som lyder slik:

Det påligger statens myndigheter å legge forholdene til rette for at den samiske folkegruppe kan sikre og utvikle sitt språk, sin kultur og sitt samfunnsliv.

Selv om kongen har slått fast at Norge er grunnlagt på territoriene til to folk, er det ikke slik at denne grunnholdningen nødvendigvis gjennomsyrrer norske holdninger og handlinger. Norske samer gir uttrykk for at Alta-aksjonen for 40 år siden førte til viktige endringer, men at mye gjenstår, med Fosen-saken som et ruvende eksempel.

Et utbredt problem er også hets mot samer. Senest i september kom en undersøkelse som viste at én av fire kommentarer til samisk tematikk på Facebook var negative. Den bygde på analyse av 200 000 kommentarer på Facebook-sidene til politiske partier, medier og et utvalg offentlige Facebook-sider, og ble lagt fram av Amnesty International.

Kan det være at dette oppgjøret likevel handler om mer enn å reparere? Hvis vi også retter blikket mot oss selv, mot storsamfunnet med sin kultur og tro: Hva om det dypest sett må til et oppgjør med vårt syn på virkeligheten, preget av protestantisk tro og levemåte? Og at

et slikt oppgjør kan være en vinning ikke bare for samer, men ikke-samer og samfunnet vi lever i?

Feilslått

Presten Bierna Leine Bientie sier dette i artikkelen «Etter fordømmelsen» i Vårt Land i midten av september: «Den teologiske tenkningen blir så feil i møte med det samiske.» Han nevner som eksempel at det å forholde seg til vindguden *Bieggolmai* ikke er hedenskap.

«Det handler om vinden som en kraft vi må forholde oss til. Men tradisjonell teologisk tenkning om kraft er at hvis det ikke er Gud, er det en avgud, og da må det avvises med én gang», sier Bientie.³

Han understreker at å være lydør i møte med natur og omgivelser ikke er hedenskap: «Det er ærbødighet, og jeg er takknemlig for at jeg har med meg det.» Bientie er

en pioner i å ta det samiske inn i Den norske kirke. I mange år var han prest i det sørsamiske miljøet. Han har joiket innstiftelsesordene til nattverden

og vist fram dåpsbarnet ikke bare til menigheten, men også fjellene. Han kaller det en helbredelsesprosess å gjøre dette, men legger ikke skjul på at det har kostet og krevd mye, ikke minst å riste av seg følelsen av at det han gjør, er uhørt og i strid med bildene han vokste opp med av at sjamaner, joik og runetrommer var koblet til djevelen.

For den som har hatt en bedehusoppvekst, er noe av tankemåten gjenkjennelig, selv om den ikke har hatt like gjennomgripende følger for et helt folk. Også i norske lavkirkelige miljøer har det vært bølger av forbud mot å bruke trommer – i sin tid også fiolin. Å avfeie dette nå er antagelig enkelt i de fleste miljøer. Men er det tatt oppgjør med det store behovet for å definere rett tro, rett lære og rette åndelige stiler?



Han har joiket innstiftelsesordene til nattverden og vist fram dåpsbarnet ikke bare til menigheten, men også fjellene.

Teologen og forskeren Tore Johnsen drøfter et interessant eksempel i sin doktorgrad om samisk natursentrert tro.⁴ Han forteller om da Den norske kirke i 2013 diskuterte om den skulle vedta en liturgi for husvelsigelser. En slik liturgi ble vedtatt, men ifølge Johnsen ville de færreste «ta med ildtang i de teologiske spørsmålene» som dette «paranormale» feltet brakte med seg.⁵ Johnsen mener samisk tro ble demonisert på grunn av luthersk tro og tankegods.

Rett lære, rett tro

Einar Molland skriver i sin lærebokklassiker fra 1953, *Konfesjonskunnskap*, noe om hvert kirkesamfunns konfesjonelle egenart. Der skriver han at «av alle kirkesamfunn er den lutherske kirke den hvor læren har det mest avgjorte primat framfor kultus, forfatningsformer og ethos». Han nevner også at lutherdommens egenart er bestemt av at den sto i en kamp på to fronter, mot Den katolske kirke på den ene, og mot det Luther kalte «svermere» på reformasjonens venstre fløy.⁶

Om Den katolske kirke skriver Molland at det er kirkeforfatningen og kirkeretten som er det primære, og at kirken rommer alle religiøse livsformer. Molland beskriver den som «etter sitt vesen inklusiv og synkretistisk».⁷

Den ortodokse kirke betrakter seg selv som vokter av den rette læretradisjon fra oldkirken, men ifølge Molland er læren ikke noe skarpt avgrenset system. Han skriver at «klart definerte lærepunkter ikke spiller den samme rolle som f.eks. i den vestlige katolisisme eller i lutherdommen», og at det «er langt større spillerom for individuelle teologiske oppfatninger enn i Romerkirken». Molland peker på at tradisjonen etter ortodoks oppfatning er en levende strøm og kan romme store divergenser i

teologien. Han skriver også: «I gudstjenesten møtes den himmelske og den jordiske menighet.»⁸

Sannhets- og forsoningskommisjonen skriver at mange samer kom like tidlig i kontakt med kristendommen som den norrøne befolkningen gjorde, og nevner kontakt med både katolsk og ortodoks tro. Den skriver at før reformasjonen på 1500-tallet var middelalderens katolisisme tolerant overfor samisk religion, med sin sakramentale forståelse av verden:

Det gjaldt for eksempel forståelsen av forholdet mellom levende og døde, det guddommelige uavgrensede tilstedeværelse og troen på hellige gjenstander og steder. De katolske ritualene spilte en stor rolle i folks hverdagsliv, og velsignelsesformularene i ritualene ble viktige og fungerte uavhengig av de liturgiske

handlingene som prestene utførte. Etter reformasjonen ble disse religiøse praksisene forbundet med katolsk tradisjon, og den

folkelige bruken av ritualene ble forbudt og betraktet som avgudsdyrkelse.



... før reformasjonen på 1500-tallet var middelalderens katolisisme tolerant overfor samisk religion, med sin sakramentale forståelse av verden.

Samiske og ortodokse likheter

Det er lett å se likheter i ortodoks kristentro og samisk verdenssyn og åndelighet. I ortodoks kristentro har inkarnasjonen en mer gjennomgripende betydning enn i den protestantiske troen, noe som påvirker forholdet til det materielle og naturen.

Den svenske forfatteren og pinsepastoren Peter Hall-dorf har i mange år vært en viktig formidler av ortodoks teologi i Norden. I et intervju med Vårt Land i 2023 ble han spurt om hvorvidt den samiske tanken om at naturen er besjelet, er samme impuls som i ortodoks tro.

Halldorf svarte at det tror han, og viste til at rent ontologisk er virkeligheten én. Han nevnte den ortodokse teologen Philip Sherrard og sa:

Sherrard har formulert det slik: Hvis vi ikke forstår at én i treenigheten, det inkarnerte Ordet, er blitt en del av skapelsen – og at *forholdet* mellom Jesu guddommelighet og menneskelighet er av samme *slag* som forholdet mellom Gud og verden, så kommer vi heller ikke til å forstå at Gud er der hvor mennesker er, hvor skapelsen er. Dette er en avgjørende nøkkel til å begripe skapelsens sakramentale vesen og karakter – og på dette planet snakker kristne samme språk som samene.⁹

Filosofiprofessor Torstein Tollefsen er selv ortodoks og sa i et intervju med Vårt Land i november 2022 at han er kritisk til et perspektiv der naturen er tømt for verdi, bortsett fra som en ressurs å bruke.¹⁰ I et vitenskapelig bokkapittel hadde han nylig drøftet behovet for å bevare den rødlistede sommerfuglarten klippeblåvinge,¹¹ ut fra sin lesning av kosmologien hos blant annet kirkefaderen Maximus Bekjenneren, som Tollefsen tok doktorgrad på. Tollefsen mener industrialiseringen gikk sammen med en kristen mentalitet der håpet lå i det evige liv hos Gud, men understreker at det ikke er et ortodokst perspektiv at verden går til grunne, mens Guds rike lever. I den nevnte artikkelen peker han også på at moderne vitenskap er bygd på metafysiske forutsetninger som metodisk utelukker ideen om det transcendent og spirituelle fra den vitenskapelige diskursen.

Ånd og sannhet

Å endre tankespor er ikke gjort over natta. Mye av dette er integrert i hvordan vi lever og tror, og har vært det i flere hundreår i vår vestlige, nordeuropeiske kultur. Men det ville vært spennende å åpne disse perspektivene inn

i sannhets- og forsoningsprosessen. Den som har stått hardt på å ha den rette lære, har et enda større ansvar for å granske seg selv når læren kan ha vist seg å ha vært på villspor og ha ført med seg dyp urett.

I Norge har vi til dels vegret oss for å snakke om ånd, sikkert også av mange gode grunner. Men kanskje er det tid nå for å ta opp et spill og se på vår egen ånd og åndelighet.

Turid Sylte er journalist i Vårt Land og har jobbet spesielt med samiske spørsmål.

Noter

- 1 <https://www.stortinget.no/no/Stortinget-og-demokratiet/Organene/sannhets--og-forsoningskommisjonen/>
- 2 <https://www.kongehuset.no/tale.html?tid=171065&sek=26947&scope=0>
- 3 <https://www.vl.no/reportasje/2023/09/14/etter-fordommelsen/>
- 4 Tore Johnsen: *Sámi Nature-Centered Christianity in the European Arctic* (Lexington Books 2022).
- 5 <https://www.vl.no/religion/2022/10/19/mener-samisk-tro-ble-demonisert-pa-grunn-av-luther/>
- 6 Einar Molland: *Konfesjonskunnskap* (Forlaget Land og Kirke 1953) s. 173–174.
- 7 Einar Molland: *Konfesjonskunnskap* (Forlaget Land og Kirke 1953) s. 87.
- 8 Einar Molland: *Konfesjonskunnskap* (Forlaget Land og Kirke 1953) s. 62–63.
- 9 <https://www.vl.no/kultur/2023/03/18/ser-gudstjenesten-som-en-politisk-kraft/>
- 10 <https://www.vl.no/religion/2022/12/05/den-gjenopprettende-sammenhengen/>
- 11 Torstein Theodor Tollefsen: *Why should we protect the Scolitantides Orion (The Chequered Blue)?*, i Munteanu, Daniel (red.): *Holding fast to the Mystery of Faith*. (Brill Academic Publishers 2022).



賛 協

制意おおたる

黒川 桜まつり

Tro og håp på japansk vis

I år 2000 publiserte japanske myndigheter en statistikk over religionens stilling i landet. Den viste at 106 millioner tilhørte *shinto*,¹ 95 millioner var buddhister, 1,7 millioner kristne, mens vel 10 millioner ble rubrisert som andre, blant dem personer uten religiøs tilknytning. Til sammen blir dette 214 millioner mennesker, noe som er oppsiktsvekkende i et land med 120 millioner innbyggere.

S **E**
G **L** Om Japan ytre sett gir inntrykk av å være et moderne teknologi- og konsumfiksert samfunn, like sekularisert som Europa, er virkeligheten mer tvetydig enn ofte antatt. Riktignok er vesentlige deler av samfunnet, slik som politikk, skole og media, tilsynelatende uten religiøse spor og påvirkning. Ikke desto mindre finnes det et vell av religiøse uttrykksformer som i stor grad preger folks liv, både hverdager og høytid. De fleste hjem har et husalter i stuen hvor døde familiemedlemmer, først og fremst foreldre, daglig minnes og hedres. I ethvert naboskap finnes det en *shinto*-helligdom og et buddhisttempel hvor det er mulig bringe bekymringer til en høyere makt – det kan være studenter som er bekymret med tanke på eksamen og jobbmuligheter, syke som ber om bedre helse, eller gamle som kjenner seg overlatt til ensomhet og nyfattigdom.

Særlig på de store festdagene, som under nyttårsfeiringen, strømmer folk til *shinto*-helligdommer² og templer. Det gjelder også næringsdrivende som bringer

betydelige pengegaver i bytte med religiøse riter som skal sikre dem økonomisk suksess. I tillegg kan det handle om gode råd, for eksempel om «heldige» og «uheldige» dager for å inngå forretningsavtaler, eller hvor det gir god energi å bygge et hus. Når byggingen er kommet i gang, blir gjerne en *shinto*-prest invitert til å gjennomføre en religiøs seremoni. En hvit papirstrimmel, *shinto*-symbolet på guddommelig nærvær, blir festet på reisverket i den hensikt å velsigne byggeplassen og holde onde ånder borte fra det nye hjemmet. Også ved sportsarrangement kan en *shinto*-prest ha rollen som seremonimester. I særlig grad gjelder dette japansk bryting (*sumo*), hvor hver kamp innledes ved at presten, ikledd praktfulle gevanter, gjennomfører et fast, høytidelig ritual.

Felles for alt dette er en fleksibel og praktisk innstilling til religionen. Det handler i liten grad om å slutte seg til bestemte dogmer eller fromhetsidealer, men langt oftere om hva som kan være til hjelp og nytte i folks hverdag. For japanere flest er det høyst normalt

å forholde seg aktivt til flere religioner. Som tallene fra myndighetenes statistikk viser, har *shinto* og buddhismen størst oppslutning. Mange opplever at de to religionene utfyller hverandre: *Shinto* tilbyr riter knyttet til livet og dets ulike faser. Konkret betyr det at barn bringes til *shinto*-helligdommen når de er tre, fem og sju år gamle for å bli velsignet. Mange velger også gifte seg der. Buddhismen gir hjelp i møtet med lidelse og død – de alle fleste begravelsene gjennomføres i regi av en buddhistprest. Men det hender også at de blir forrettet av en *shinto*-prest.

På den bakgrunn opplever japanere ikke synkretisme (religionsblanding) som et problem. Holdningen, ofte ubevisst, er at den åndelige virkeligheten som religionene søker å fange inn, når videre enn det hver enkelt religion er i stand til å formidle, og at det bak mangfoldet av synlige religiøse uttrykksformer finnes en overordnet enhet som enkeltmen-

nesket og dets skjebne er vevet inn. Religionene selv og deres ledere er åpne for denne visjonen om en høyere enhet, helt

siden buddhismen kom til landet på 600-tallet har den i regelen opptrådt i harmoni med *shinto*, den opprinnelige folkereligionen. Derfor finnes bare få tilfeller av religionskonflikt i japansk historie, unntaket har vært når én av disse religionene har søkt politisk makt. Det var tilfellet da en militant og nasjonalistisk shintoisme sentrert om keiserens guddommelige skikkelse, vokste fram sent på 1800-tallet og endte som ideologisk kraft i det fascistiske regimet som førte landet inn i en brutal krig, med totalt nederlag i 1945.

En tredje religion, konfusianismen, ble som buddhismen også tidlig importert fra Kina av den japanske makteliten. Det finnes få konfusianske templer i Japan, religionens rolle har i første rekke bestått i å forme den sosiale orden, moralen og æreskoder. Blant dens viktigste dyder er lydighet og arbeidsomhet; fortsatt dominerer

de skolegang og arbeidsliv. Den som ikke holder mål, påfører seg og familien skam – det gjelder like mye en skoleelev som stryker til eksamen, og en voksen arbeider som mot sin vilje er blitt førtidspensjonert. Det siste er ofte tematisert i japansk film: menn som later som om de går på jobb om morgenen, men blir sittende i en park hele dagen fordi vet at de vil miste ansikt om familie og naboer får vite at de er uten arbeid.

Vanlige japanere forholder seg altså til de religiøse tradisjonene som en bred og sammensatt vev som livene deres er vevd inn i. Selv om den har shintoistiske, buddhistiske og konfusianske fokuspunkter, vil de fleste oppfatte den som en helhet, og gjøre bruk av den som religiøs tolkningshorisont i hverdagens gjøremål og utfordringer – som når en mor formaner barnet sitt om å sitte pent ved middagsbordet, med trussel om å bli gjenfødt som ku i neste liv hvis det ikke spiser pent eller set-

ter spisepinnene oppreist i risbollen de har spist av. En riskopp med spisepinner i varsler nemlig død.

Bare kristendommen står utenfor denne veven,

med sin forkynnelse av Bibelens Gud som den eneste sanne og av Jesus Kristus som eksklusiv vei til frelse. Selv om Bibelen er populær og fortsatt hører til blant bestselgerne på det japanske bokmarkedet, vil mange oppleve kirken som fremmed, preget av vestlig tro og tankegang, uten evne til å rotfeste seg i den stedegne kulturen. Den katolske forfatteren Shusako Endo (1923–96) har tematisert dette i *Taushet*, en roman om forfølgelsen av japanske kristne på 1600-tallet. I den konkluderer Inoue, myndighetenes representant, at kristendommen ikke passer for den japanske jordbunnen, den er som en «sump» som vil få dens stilk og blader til å råtne.³

Det er en utfordring kristne japanere har kjempet med helt siden kristendomsforbudet ble opphevet i 1873, da både katolske og protestantiske misjonærer begynte å strømme til landet. Skyldes det det japanske religiøse



Vanlige japanere forholder seg til de religiøse tradisjonene som en bred og sammensatt vev som livene deres er vevd inn i.



Detalj fra steinhagen i Ryoan-ji tempelet in Kyoto.
Foto: © Hasan Can Balciglu | Dreamstime.com

landskapet og dets absorberende og synkretistiske jordsmonn at kristendommen ikke fått stor oppslutning i befolkningen? Eller henger dette sammen med kristendommen krav om eksklusivitet? Antakelig begge deler. I dag utgjør de kristne mindre enn 1,5 % av befolkningen, halvparten av dem er katolikker. Det tallet har vært stabilt de siste tiårene, tendensen er heller nedgang enn vekst.

Pilegrimstradisjonen

På samme måte som i Europa, opplever også Japan er fornyelse av gamle pilegrimstradisjoner. De illustrerer viktige sider ved japansk tro og religiøs praksis.

For noen år siden gikk vi deler av den tradisjonsrike 88-tempel-ruten på øya Shikoku sør i landet. Ruta går i fotsporene til den legendariske munken Kobo Daishi, mest kjent for å ha brakt *shingon*-buddhismen til landet på 600-tallet. Han skal ha oppsøkt de 88 helligstedene langs de over 1400 kilometerne ruten utgjør. I dag finnes templer og *shinto*-helligdommer på disse stedene, gjerne dypt inne i skogen, omgitt av vakre hager. Pilegrimer, lett gjenkjennelige i sine hvite drakter, har i århundrer gått ruten fra tempel til tempel. Faktisk er denne 88-tempel-vandringen blitt mer populær enn noen gang, blant annet takket være en stadig eldre befolkning som både har økonomi og helse til å ta slike turer. Populariteten kan også skyldes en økt interesse for natur og spiritualitet, ikke ulikt fornyede pilegrimstradisjoner i vår del av verden. Kanskje er det en indikasjon på at den sekulariseringen som tilsynelatende har satt sitt stempel på den generasjonen som nå er i ferd med å bli godt voksen, likevel ikke er så bastant som vi har tenkt, men



Selv om Bibelen er populær og fortsatt hører til blant bestselgerne på det japanske bokmarkedet, vil mange oppleve kirken som fremmed, preget av vestlig tro og tankegang, uten evne til å rotfeste seg i den stede egne kulturen.

rede til å åpne rom for åndelig lengsel og religiøse erfaringer – enten vi bor i Europa eller lengst øst i Asia.

Mange av dagens pilegrimer velger en mindre strabasjøs måte å bevege seg på enn det tilfellet var i tidligere tider. Slik også på Shikoku. Det er ikke uvanlig å bruke buss eller bil for å korte ned avstander; mange velger å stykke ruten opp i kortere etapper som de gjennomfører over flere år. Hele turen er beregnet til å ta 60 dager med 25 km på veier eller stier hver dag.

Vi spurte noen pilegrimer om hvorfor de hadde lagt ut på tur. Ikke mange av dem gav uttrykk for primært å være religiøst motivert eller å ha grundig kjennskap til buddhistisk tro og lære. Derimot la alle la vekt på pilegrimsrutens naturskjønne omgivelser, den estetiske nytelsen av tempelbygg og hager, samt mystikken knyttet til religiøse riter så som bønn og tenning av røkelsepinner. Muligheten for å overnatte på templeres gjestehus; det var en opplevelse i samsvar med tidens krav om økologisk bevissthet og nøkternhet.

For øvrig hadde de fleste pilegrimene vi snakket med, sin historie. Én fortalte at leiligheten hans i Tokyo var trang, og

at kona syntes det var slitsomt å ha ham gående hjemme etter at han var blitt pensjonert. Derfor var begge enige om at det var en god idé at han gikk en lang pilegrimstur. Men det var også noen med bevisste religiøse motiv. Én viste oss likskjorten han brakte med seg. På hvert av de 88 templene sørget han for at den ble påført tempelets offisielle stempel. Iført denne likskjorten mente han å kunne møte døden mindre bekymringsfullt når den tid kom.

Møtet med disse pilegrimene avdekker flere sentrale grunntrekk i japansk trospraksis og spiritualitet. Her skal to av dem nevnes særlig: Først dens praktiske



Bambusskogen Arashiyama.
Foto: © Patryk Kosmider | Dreamstime.com

innretning, dernest den intime forbindelsen mellom religion og natur.

Det første kommer til uttrykk ved at det religiøse finnes tilgjengelig gjennom steder som alle og enhver kan oppsøke. Pilegrimsveien er et åpent og inkluderende sted, både for dem med og uten pilegrimsdrakt, uten krav om bekjennelse eller religiøs bakgrunn. Det krever lite å være religiøs på denne måten, det er opp til den enkelte å tolke erfaringene underveis og til å bestemme hvor veien går videre.

Naturen som hellig arena

Det andre kjennetegnet som pilegrimspraksisen bekrefter, er religiøsitetens dype forbindelse med naturen. Denne oppfatningen har som forutsetning at alt i naturen bærer spor av guddommelig nærvær. Noen steder er mer hellige enn andre, for eksempel et høyt fjell, et gammelt særpreget tre eller en egenartet steinformasjon i sjøen. Fra eldgammel tid er slike steder markert ved hjelp av religiøse symboler, ofte er det bygget en *shinto*-helligdom nær dem som sted for å vise ærefrykt og for å bære fram offergaver. I *shinto* brukes ordet *kami* («gud») både om slike guddommelige manifestasjoner i naturen og om myriaden av guddommelige vesener, blant dem avdøde ånder som usynlig er til stede i naturen og som fra tid annen krever oppmerksom fra sine etterkommere. Slik sørger naturen for sammenheng i tilværelsen, den legger til rette for harmoni mellom levende og døde. Religionen gjør det enkelt å opprettholde denne balansen, den tilbyr riter hvor folk kan innfri sine religiøse forpliktelser, for eksempel i rammen av storslåtte festivaler. Det skal være registrert 200 000 slike festivaler i Japan, de feires én gang i året, og hver av dem har sin lokale utforming.



Skyldes det det japanske religiøse landskapet og dets absorberende og synkretistiske jordsmonn at kristendommen ikke fått stor oppslutning i befolkningen? Eller henger dette sammen med kristendommen krav om eksklusivitet? Antakelig begge deler.

Felles for dem er de har en religiøs grunntone, i regelen knyttet til en *shinto*-helligdom.

Japansk buddhisme har i stor grad tilpasset seg denne forståelsen av naturen. Her er det ikke plass for en gjennomgang av de ulike retningene innenfor japansk buddhisme, hvert tempel er tilknyttet en bestemt sekt – med *zen* som den mest forfinede og *shingon* den mest folkelige med sine magiske formler og riter. Felles for dem alle er at de oppfatter naturen som formidler av åndelig innsikt, noe de berømte *zen*-templene med deres vakre hager er framragende eksempler på. Steinhagen i Ryoan-ji-tempelet i Kyoto er ikke bare en estetisk opplevelse for øyet, den fremste mål er hjelpe den mediterende betrakteren ut av sitt eget skall, bestemt av dennesidige bekymringer og ønsker, og forløses inn i tilværelsens harmoniske helhet, den hagen tegner et bilde av.

Andre templer, både de som tilhører *shingon* og andre sekter, har som nevnt en mer folkelig karakter. Her finnes et talløst mangfold av åndelige vesener, mange av dem forbausende like dem folk kjenner fra shintoismens gudeverden. For folk flest er disse åndevesenenes

opprinnelse eller tilhørighet av liten betydning, om de har røtter i eldgammel indisk eller tibetansk mytologi eller om knytter til stedegen naturmystikk. Det avgjørende er kraften de representerer, den kan både skade og beskytte. Derfor søker de gjerne templene som tilbyr riter, formler og amuletter, takket være disse kan åndene manipuleres til å være støttespillere i hverdagens kamp for et godt og lykkelig liv.

Sårbarhet og død

Hver vår blomster millioner kirsebærtrær fra sør til nord i Japan. De daglige nyhetssendingene på TV følger

blomstringen på veien nordover, slik at folk kan vite når tiden er inne for at de sammen med familie og venner kan dra til parker, utstyrt med pledd og nistepakker, og hvor de etter å ha spist i skygge av kirsebærtrærne, kan ligge på ryggen å se himmelen dekket av blomster. I de mest befolkede byområdene, som i Chuo-parken i Tokyo, sitter og ligger folk så tett at det er umulig å ta seg fram mellom dem.

På japansk kalles denne tradisjonen *hanami*, «blomster-seing», og for mange er den vårens vakreste eventyr, både på grunn av skjønnheten blomstene åpenbarer, og opplevelsen av sosialt fellesskap. Men samtidig har den eksistensiell og religiøse undertone. Blomstringen varer bare få dager, snart vil regn og vind bringe kronbladene til jorden hvor de mister sin glans. Selv det vakreste er sårbart, veien fra vitalitet til død er kort. Det maner dem som ligger på ryggen og beundrer blomstringen, til ettertanke.

Det er slik japanere kjenner naturen som omgir dem. Den er tvetydig, snart vakker med evne til å formidle fred, harmoni, tilhørighet, snart brutal

når jordskjelvet uforutsigbart slår sprekker i jorden, eller når tsunamien nådeløst skyller tårnhøye bølger over land. Noen katastrofer er så veldige at de blir stående i folks minne i lange tider, slik som det store jordskjelvet som rammet Tokyo i 1923 og kostet 140 000 menneskeliv.

Få land er like godt forberedt på naturkatastrofer som Japan. Moderne høyhus er jordskjelvsikret, derfor var skadene i Tokyo forbløffende små etter skjelvet i 2011, som hadde en styrke på 9,0. Tsunamien, derimot, tok 20 000 liv; hadde ikke landet hatt et effektivt varslingsystem, ville dette tallet antakelig vært mange ganger større.

Japan har en beliggenhet som gjør landet særlig utsatt for jordskjelv. Fire såkalte tektoniske plater dypt nede under land og havbunn er stadig i bevegelse. I 2011

støtte to av disse mot hverandre. Forskere mener det er grunn til å frykte at alle fire platene kan komme i bevegelse samtidig. Det vil skape en katastrofe av et helt annet omfang, kanskje vil hele det japanske øysamfunnet synke i havet. TV-stasjoner og filmmakere har vist hvordan dette kan oppleves. Jeg har sett en TV-rapport som illustrerte skadene når glassvinduene i Osakas businessenter knuses og faller i hodet på dem nede på gaten. Et forferdelig blodbad. I 2020 publiserte Netflix filmen «Japan synker». Hvem blir ikke skremt av å se slikt?

I japansk kultur kan denne bevisstheten om sårbarhet lede til en mild idyllisering av døden, slik det skjer når filmer lar samurai-krigere på 1300-tallet vinne ære gjennom heltmodig død på slagmarken, eller når de gjennomfører rituelt selvmord (*seppuku*, også kalt *harakiri*) i solidaritet med klan-høvdingen de har svoret troskap. Japanske forfattere kan formidle en tilsvarende framstilling av selvmordet som en høyverdig og estetisk handling, blant dem Yukio Mishima (1925–70), som tematiserte dette i flere av sine romaner og begikk *harakiri* som

del av en politisk markering.

Forestillingen om det ærefulle selvmordet kan delvis forklare de høye selvmordstallene i Japan. Både for studenter som stryker til eksamen og for forretningsmenn som går konkurs, kan selvmord fortone seg mer ærefullt enn skammen det innebærer å miste ansikt. Men det åpenbart andre like viktige årsaker. Selvmordstallene var på sitt høyeste fra midten av 1990-tallet, da mange merket følgene av økonomiske stagnasjon og økende fattigdom, ikke minst eldre som fant det umulig å leve på en skinn pensjon. Inn på 2000-tallet gikk det årlige antallet selvmord ned, men siden 2020 har det begynt å øke igjen. Fra 2020 til 2022 steg det med 17 %, det skyldes mest sannsynlig COVID-pandemien, som gjorde mange ensomme ekstra sårbare. Hele 70 % av dem er menn,

del av en politisk markering.



Som symbol bekrefter bambusen japansk kultur og spiritualitet samtidig som den formidler enn grunntone i det kristne budskapet: kraften nedenfra til liv og håp.

og selvmord er en ledende dødsårsak til menn i alderen 20–44.

Bambus som håpstejn

I de fleste japanske hager finnes bambus. Et av de mest magiske stedene turister kan besøke i den gamle keiserhovedstaden Kyoto, er bambuslunden i Arashiyama. På stiene inne i lunden skapes en opplevelse av å være omsluttet av en endeløs gulgrønn verden, i hviskende sus og bølgende rytme når vinden setter bambusen i bevegelse.

Bambus er en gressart, en slektning til risplanten og likesom den allestedsnærværende i japansk hverdag. Bambus brukes til gjerder, til hagepyrd og i hushold i form av en rekke redskaper. Som materiale har den en framtreddende rolle i kunsthåndverk og kultur. Den tradisjonelle *shaku hacho*-fløyten er laget av bambus. Det samme er de fleste redskapene som brukes i te-seremonien; de som deltar i den, kommer inn i rommet mens de bøyer seg under en bambusportal. Slik bekreftes seremoniens karakter av enkelhet og nærhet til naturen.

I japansk billedkunst opptrer bambus ofte sammen med furu og plommetre som symboler på naturens livgivende kraft gjennom de ulike årstidene. I forbindelse med nyttårsfeiringen blir inngangen til hus pyntet med bambus og furugrener som uttrykk for ønsket om en velsignelse i det nye året. Det særlige kjennetegnet for bambusen er dens evne til å tåle både stormens vindkast og tyngden av snø som bøyer den til jorden. Som symbol har dette også eksistensielt og religiøst innhold: Den som møter lidelse og undertrykkelse, behøver ikke bli knekket. Det handler ikke om viljeløs og passiv føyelighet, men om en elastisitet som aktivt gjør motstand mot naturen når den truer med å ødelegge.

I zen-tradisjonen vises det gjerne til at bambusen er hul innvendig, og man lar det være et bilde på den indre tomheten meditasjonen skal lede til, en indre opplysning i form av en skjellsettende opplevelse av å være tomt for menneskelig tankevirksomhet og begjær.

Andre hadde oppfattet dette hulrommet som symbol på den beskjedneheten særlig konfusianismen har fremmet som en allmenn dyd. Kristne teologer har gitt uttrykk for lignende tanker, blant dem Masao Takenaka (1925–2006), som så en dyp åndelig mening i bambusens hverdagslige og beskjedne framtoning. Bambusen blomstrer sjelden, og aldri før planten er hundre år gammel. Like stor inspirasjon fant han i bambusens fleksibilitet og uimotståelig kraft, dens eviggrønne blader, og at den i likhet med annet gress har sterke røtter som vokser horisontalt, raskt og med styrke, så uimotståelig at de kan bryte vei gjennom murer.

Takenaka tolket dette i et kristent perspektiv og så til Bibelens forkynnelse av Jesu som «tømte seg selv» (Fil 2,7–8) og valgte korsets vei. Som symbol bekrefter bambusen japansk kultur og spiritualitet samtidig som den formidler enn grunn tone i det kristne budskapet: kraften nedenfra til liv og håp.

Kjell Nordstokke er dr.theol. og professor emeritus i diakoni.

Litteratur

Endo, Shisako: *Taushet* (Oslo: Solum 2019).

Takenaka, Masao: *When the Bamboo Bends. Christ and Culture in Japan* (Geneve: WCC Publication 2002).

Noter

- 1 *Shintō* («gudenes vei») er Japans stedegne religiøse tradisjon. Den kjennetegnes av animistisk tro og praksis og blir gjerne framstilt som en naturreligion, uten grunnlegger eller fast læresystem.
- 2 *Shinto*-helligdommen kalles *jinja* på japansk, *shrine* på engelsk. Tempel (*tera* på japansk) brukes om buddhistiske gudshus.
- 3 Shisako Endo: *Taushet* (Oslo: Solum 2019), s. 234.



Buddhistisk pilegrim prostrerer ved en relikvie av Buddhas tann i Beijing.
Foto: © Mirko Kuzmanovic | Dreamstime.com

Per Kværne

«Håp» og buddhismen

Nå blir de stående disse tre:
tro, håp og kjærlighet.

1 Kor 13,13

Begrepene «tro», «håp» og «kjærlighet» er i kristen tradisjon kjent som de teologiske dyder: «dyder» fordi de oppsummerer det kristne liv i dets fylde, «teologiske» fordi de bare kan manifestere seg i mennesket takket være deres opphav i Gud. Av de tre teologiske dyder skal vi i denne artikkelen først og fremst se på håpet og stille spørsmålet om et lignende begrep finnes i buddhismen.

SE I utgangspunktet er det ikke urimelig å tenke seg at det skulle være tilfellet, ettersom de to religionene har viktige fellestrekk: en grunnlegger som er det ubestridte midtpunkt og fokus helt fra religionens opphav og til i dag; en oppfatning om at livet her og nå ikke er menneskets endelige mål, og at veien til dette målet er pekt ut av religionens grunnlegger; etiske idealer som i all hovedsak er sammenfallende;¹ et klart skille mellom klerus og legfolk; vektlegging av kanoniske skrifter som er normgivende i alle grunnleggende trosmessige spørsmål, og som er blitt definert og kodifisert av konsiler på et tidlig tidspunkt i begge religionenes historie.

Likhetene, også i ritualer, kan være så iøynefallende, i alle fall på overflaten, at de første kristne misjonærene i Tibet på 16- og 1700-tallet – først jesuitter, senere fransiskanere – i begynnelsen var overbeviste om at den religionen de møtte i Tibet, var en lenge avsondret gren av den kristne kirke. Etter hvert forsto de at så ikke var tilfelle, og i likhet med det som etter hvert ble

misjonærenes tilnærming, skal vi i det følgende forbigå overflatiske trekk og forsøke å forstå noe av buddhismens egen trosverden relatert til begrepet «håp». I denne artikkelen skal det i stor grad, men ikke utelukkende, fokuseres på buddhismen slik den praktiseres av tibetanere, både i og utenfor Tibet.

På moderne tibetansk er substantivet «håp» (tib. *réwa*) vanlig.² Ordet brukes imidlertid for det meste i en verdslig sammenheng, som for eksempel i det stadig gjentatte utsagnet blant eksiltibetanere at «Det er vårt håp at Tibet skal gjenvinne sin frihet» (Tibet ble okkupert av Kina i 1950, og delvis selvstyre ble opphevet etter en oppstand i hovedstaden Lhasa i 1959). Dette håpet er motivasjonen for politisk handling, nemlig kampen for et fritt Tibet; det man håper på, er med andre ord å oppnå et politisk mål, nemlig gjenopprettelsen av en tibetansk statsdannelse i en eller annen form. *Réwa* brukes også i mer trivielle sammenhenger, f.eks. som i «Jeg håper det ikke blir regnvær i dag».

Oppvåkningens mulighet

Hvis vi flytter fokus bort fra en sekulær sammenheng, synes det ikke å finnes et ord for «håp» i den tibetanske buddhismen som peker ut over den sekulære betydningen av ordet. I buddhismen generelt skulle det uansett – i alle fall i den eldste tilgjengelige tradisjonen – strengt tatt ikke være rom for «håp», for hele tilværelsen, og spesielt menneskets eksistens, anses å være dominert av tre grunnleggende trekk: lidelse, forgjengelighet og fravær av en evig bestående sjel. Disse tre karaktertrekkene ved all eksistens henger sammen: *lidelsen* er ikke forbigående smerte, men en grunnleggende egenskap som beror på alle tings *forgjengelighet*, det at det ikke finnes noe i vår opplevde verden som er evigvarende; i en viss forstand kan man si at «alt flyter», alt inngår i stadig skiftende konstellasjoner. Dette fører oss til det tredje karaktertrekket, nemlig *fravær av en evig sjel*, eller mer generelt: fravær av en evigvarende komponent i alt som eksisterer. Dette er av særlig relevans for mennesket – et standpunkt som buddhismen inntar i bevisst opposisjon til hinduismen, der den dominerende (men ikke enerådende) oppfatningen er at mennesket har en evig og uforanderlig «sjel» (skt. *ātman*) som ifører seg stadig nye og forgjengelige legemer.

Likevel hevder buddhismen at en «person» i en eller annen form finner en ny eksistens ved avslutningen av livet, og at denne gjenfødselen ikke bare gjelder menneskene: Alle levende vesener gjenfødtes – mennesket igjen som et menneske, eller som et dyr eller andre vesener. Omvendt kan et dyr gjenfødtes som menneske, særlig hvis det har vært et menneske i et tidligere liv.

Det er disse tre egenskapene ved tilværelsen som dominerer menneskelivet, og det samme gjelder et fjerde element, nemlig «handling»/«gjerning» (skt. *karma*), en

dynamisk kraft som sørger for kontinuitet i denne tilsynelatende evigflytende tilværelsesstrømmen. Som vi skal se, er det karma som er den direkte årsaken til at alle levende vesener, også menneskene, vandrer fra liv til liv. Det finnes imidlertid noe som er en absolutt motsetning til disse tilværelseselementene, nemlig «Oppvåkning» (skt. *bodhi*). Dette er den direkte, klare, altomfattende innsikt i tilværelsens innerste natur, ledsaget av et fullkomment fravær av sinne, begjær og mental formørkelse, i buddhismen kalt «de tre gifter». En slik tilstand er, når den først er oppnådd, uforanderlig og gir ikke grunnlag for ny gjenfødelse i verden. Buddhistene hevder at i vår tidsalder ble Oppvåkning først oppnådd av den indiske prinsen Siddhartha Gautama for omtrent 2500 år siden; han ble derfor kjent som Buddha, «Den Oppvåkne». Om Oppvåkning sier Buddha: «Det finnes noe som ikke er født, som ikke er blitt til, som ikke er

laget eller sammensatt.»³

Det er vissheten om at Oppvåkning er en realitet, som gir buddhistene et tillitsfullt håp om å unnsnippe gjenfødslenes smertefulle rundgang – i sjeldne tilfeller her og nå, i dette liv, eller i det minste i en kanskje ikke altfor fjern fremtid.

ste i en kanskje ikke altfor fjern fremtid.

Som nevnt tror buddhister at alle vesener tilbringer liv etter liv i ulike legemer, enten som menneske eller som andre vesener. Karma er virksomt etter følgende prinsipp: Alle handlinger, tanker og viljesakter innebærer en dynamikk som frembringer et resultat, nemlig en bevegelse mot det endelige målet, som er Oppvåkning; og på samme måte vil onde, negativt ladete handlinger og så videre føre til det motsatte, nemlig mental formørkelse og dermed gjenfødelse i et legeme enda fjernere fra Oppvåkning. I utgangspunktet tenkes karma å fungere nærmest mekanisk; handlingenes, tankenes og viljesaktenes iboende dynamikk og nødvendige konsekvenser



Det er vissheten om at Oppvåkning er en realitet, som gir buddhistene et tillitsfullt håp om å unnsnippe gjenfødslenes smertefulle rundgang – i sjeldne tilfeller her og nå, i dette liv, eller i det minste i en ranskje ikke altfor fjern fremtid.



Bønnehjul langs en pilgrimsrute i Lhasa, Tibet.
Foto: © Atosan | Dreamstime.com

kan man ikke unnsnippe fra, men vanligvis tas det et viktig forbehold: Karma er, ifølge skriftene, ikke en automatisk virkende kraft. Buddha skal ha sagt: «Det er intensjonen som er handlingen ... Intensjonen kommer først, og deretter kommer den handlingen som vi utfører med kropp, tale eller tanke.»⁴

Karma har ikke bare betydningen «handling», men også «resultatet av handling», og er derfor noe som kan akkumuleres. For å nå en tilstand der forutsetningene for Oppvåkning er til stede, må man, ifølge det man kan kalle «klassisk» buddhistisk tankegang, en tankegang som er formulert i de tidligste buddhistiske tekstene og fortsatt er dominerende blant de fleste buddhister, med flid samle «god karma» og unngå alt som kan føre til oppsamling av «dårlig karma».

Tro og tillit

Dette bildet kompliseres imidlertid av det faktum at tidlig buddhisme på ingen måte var strengt rasjonalistisk. Den hadde også en utbredt relikvie-

kult som ikke gir mening med mindre man forutsetter et element av «tro». Kulen rundt Buddhas relikvier (og av relikvier til andre fremtredende representanter for hans lære) er blant de eldste og mest konstante elementer i buddhistisk religiøs praksis. Stedene der relikvier var bevart, ble meget tidlig pilegrimsmål, og å gjennomføre en pilegrimsferd ble – og blir fortsatt i dag – ansett for å være en god handling og en kilde til positive impulser i retning av Oppvåkning. Relikviene kan, som i kristendommen, være rester av den hellige personens legeme, men også gjenstander knyttet til personen, som klær eller andre eiendeler, eller steder knyttet til spesielle hendelser (fødsel, død osv.). Relikviene kan naturligvis sees på som symboler, som påminnelser om Oppvåkningen som Buddha oppnådde, men det kan være



Et daglig uttrykk blant tibetanere er *nyingdsjé*, ordrett «Medlidenhet!», ved synet av noe – dyr eller menneske – som rører dem og vekker til live en følelse av medlidenhet.

vanskelig – kanskje umulig – å skjelne mellom relikviene og Buddha som person. Selv om Buddha etter sin død strengt tatt ikke lenger befinner seg i verden, ettersom han i kraft av sin Oppvåkning har uttømt alle impulser til videre handling, blir denne «filosofiske» læresetningen likevel motsagt av buddhistisk rituell praksis. Relikviekulden inspireres og vedlikeholdes av forventning om at relikviene har en iboende, umiddelbar velsignelsesbringende kraft, og denne forventningen gjør det vanskelig å skille mellom «tro» og «håp». «Tro» er, slik relikviekulden illustrerer, et grunnleggende element i buddhismen og henger uløselig sammen med den autoritet som Buddha har i kraft av å være «guders og menneskers læremester».⁵

I kristendommen skjelnes det mellom «tro» og «håp». Kanskje kan man si at «tro» først og fremst er et kollektivt begrep i den forstand at det er en erkjennelse som er

definert av Kirken, mens «håp» har et innhold som i større grad er definert av individet. I buddhismens troslære mangler som nevnt begrepet «håp», men det finnes et begrep

for «tro» (skt. *shraddhā*). Det tilsvarende tibetanske ordet er *dépa*, som har en klar religiøs og individrelatert konotasjon. Den kollektive tro blir best gjengitt i buddhismen med begrepet «læren» (skt. *shāsana*), det vil si Buddhas lære i hele dens eviggyldige fylde. «Læren» kan ikke diskuteres, den er forankret i historien og i kanoniske tekster, mens den individuelle «tro» (skt. *shraddhā*), derimot, oftest er situasjonsbestemt og rettet mot en person og kan forstås som «tillit». Det finnes også et tredje begrep, skt. *dharma*, som omfatter både den evige læren og individets tillit til den og praktisering av den. *Dharma* er vanskelig å oversette, men er avledet av en verbalrot *dhr-*, som har grunnbetydningen «å holde fast». I buddhismen er *dharma* derfor både en sannhet som er evig og

urokkelig, og en praksis, en livsførsel som er rettet mot Oppvåkning.

Tro eller tillit er derfor et grunnleggende element i buddhismen og motiverer ikke bare pilegrimsreiser, men også enkle, gjentatte rituelle handlinger som mange buddhister utfører hver eneste dag – også slike handlinger er *dharm*. Eksempler på slike handlinger blant tibetanere er å benytte håndholdte «bønnehjul», som består av et håndtak og en liten trommel som inneholder en lang papirstrimmel påskrevet en standardbønn hundrevis eller tusenvis av ganger, eller å holde store bønnetromler i roterende bevegelse; å dekorere hustak med «bønneflagg» med påtrykte bønner; å prostre gang på gang foran statuer av Buddha; eller å foreta en rituell omvandring (*sirkumambulasjon*) av templer, klostre eller ulike hellige steder, samtidig som man holder sitt eget bønnehjul i uopphørlig bevegelse. Alle slike handlinger må motiveres av håp eller tillit til at de genererer «god karma», for hvis en slik motivasjon ikke er til stede, er handlingene nytteløse. En religionshistoriker ville kanskje si at handlingene har en soteriologisk, det vil si frelsesrettet hensikt, og at det derfor blir fullstendig feil å karakterisere dem som magiske eller mekaniske.

Bodhisattvaene og «paradiset»

Slike handlinger utføres altså i det håp at de vil bidra til at man blir født i gunstige omstendigheter i det neste liv, nemlig som menneske. Det dreier seg imidlertid om håp, ikke visshet. *Intensjonen* er avgjørende, selv om den ikke alltid er presist formulert. Særlig håper buddhister å gjenfødtes der Buddhas lære forkynnes og praktiseres, slik at de kan fortsette ferden mot menneskets høyeste mål, nemlig Oppvåkning, for mennesket – i alle fall noen

mennesker – kan, bedre enn andre vesener, forstå betydningen av å strebe mot Oppvåkning. Slik kan vandringen i liv etter liv, en tilstand som naturnødvendig er preget av smerte, forgjengelighet og tomhet, bringes til opphør.

Denne forestillingen deles av de aller fleste buddhister, men blant tibetanere og i viktige buddhistiske strømninger i Øst-Asia modifiseres den oftest av en tro på én eller flere aktivt handlende buddhaskikkelser som er forskjellige fra den historiske Buddha som levde og virket i India for rundt 2500 år siden. Her dreier det seg om såkalte «Oppvåkningsvesener» (skt. *bodhisattva*) som har oppnådd – eller står på terskelen til å oppnå – Oppvåkning, men som motivert av en uendelig medlidenhet med alle levende vesener, har valgt å fortsette å være til stede i fødslenes kretsløp for å hjelpe levende vesener til å nå Oppvåkning. Dette er av spesiell betydning for menneskene, ettersom de, fremfor alle andre vesener, har et

potensiale til å oppnå den frelsende forløsning. Bodhisattvaer kan manifestere seg i vår verden, men de tenkes samtidig å residere i himmelske, paradislignende verdener der de er lydhøre for menneskenes

bønner, håp og tro, og der Buddhas lære forkynnes klarere enn i vår verden, slik at de som gjenfødtes der, lett kan oppnå Oppvåkning. Å bli gjenfødt i et slikt paradis er derfor noe som er gjenstand for et intenst håp blant mange tibetanere, japanere og kinesere, og mange resiterer bønner daglig at de må bli gjenfødt der ved sin død. Her har vi å gjøre med et håp som i det minste typologisk kan sammenlignes med det kristne håp, så meget desto mer som det blant tibetanere stundom uttrykkes et håp om å forenes i en slik verden etter døden med mennesker de er spesielt nært knyttet til. Det er ikke tale om et evig liv, men likevel om en verden der «døden skal ikke være mer, heller ikke sorg eller skrik eller smerte» (Åp 21,4).



Slike handlinger utføres altså i det håp at de vil bidra til at man blir født i gunstige omstendigheter i det neste liv, nemlig som menneske. Det dreier seg imidlertid om håp, ikke visshet.

Spesielt for tibetansk buddhisme er den sterke troen på at en bodhisattva kan velge å manifestere seg som et menneske, og at dette mennesket kan fortsette å reinkarneres som sådant gjennom århundrer og dermed på en direkte måte formidle sitt velsignelsesrike nærvær i verden. Tibetanere, i alle fall det store flertallet blant dem, anser Dalai Lama for å være en slik bodhisattva, og dette forklarer deres betingelsesløse tro og tillit til ham.

Å praktisere *dharma*

Ifølge Paulus står kjærligheten i en særstilling i forhold til tro og håp: «Men størst av alt er kjærligheten» (1 Kor 13,13). Denne kjærligheten er pålagt de kristne av Kristus og har sitt forbilde i ham: «Dette er mitt bud at dere skal elske hverandre, likesom jeg har elsket dere» (Joh 15,13). Vi har sett at også i buddhismen er tro og håp nært forbundet. Spørsmålet er om kjærlighet står i en lignende særstilling i buddhismen, slik den gjør i kristendommen. Det begrepet i buddhismen som sannsynligvis kommer nærmest det kristne kjærlighetsbegrepet, er skt. *karunā*, som best kan gjengis med «medlidenhet». Som vi har sett, er det denne ubegrensede medlidenheten eller medfølelsen med alle levende vesener som er en bodhisattvas fremste egenskap, og det er denne medfølelsen som gir grunnlag for håp og tro blant menneskene. Samtidig kreves det – og dette understrekes sterkt i tibetansk buddhisme – at menneskene så langt de formår må utøve den samme medlidenhet mot sine medskapninger. Den rangeres derfor minst like høyt som tro, om ikke høyere. Et daglig uttrykk blant tibetanere er *nyingdsjé*, ordrett «Medlidenhet!», ved synet av noe – dyr eller menneske – som rører dem og vekker til live en følelse av medlidenhet.

I tibetansk buddhisme er det som nevnt en overbevisning om at det i menneskene finnes et potensiale til å

oppnå Oppvåkning. Dette er et potensiale som riktignok sjelden blir benyttet fullt ut. Enkelt sagt: Mennesket har et potensiale til å oppnå det høyeste gode (og dermed selv bli fullkomment «gode»), men de fleste er ikke i stand til å realisere denne muligheten, og derfor fortsetter de å generere negativ karma, onde og skadelige tanker, ord og gjerninger og forspiller derved menneskelivets enestående mulighet til å strebe mot Oppvåkning. Så hender det likevel at en buddhist gradvis – eller plutselig – erkjenner at bare en radikal og vedvarende endring i hele ens livsform, tankegang og prioriteringer kan endre den jevnt nedadgående spiralen mot en fysisk smertefull og intellektuell formørket eksistens i neste liv. I mange tilfeller er det helt på sin plass å snakke om en plutselig «omvendelse», men oftere er det en gradvis erkjennelse som får mulighet til å vokse mot slutten av livet. Da er tiden kommet for å fokusere på «gode handlinger», ikke

minst av rituell karakter; kanskje vil man om mulig legge ut på en pilegrimsferd eller daglig tilbringe mange timer i tempelet, men uansett hvilke handlinger man velger å

utføre, bæres de opp av tro og av håp, i tillit til at de ikke vil være uten virkning, men øke ens forråd av god karma. Dette kaller buddhistene «å praktisere *dharma*».

Neo-buddhismen

Her kan det være på sin plass med en ekskurs og se på et fenomen som kan kalles «neo-buddhisme», en form for buddhisme som har vokst frem i Vesten i løpet av de siste hundre år. Etter at Dalai Lama og andre høytstående åndelige ledere flyktet fra Tibet i 1959, har «neo-buddhismen» vokst, og buddhismen i Vesten er blitt sterkt preget av tibetansk buddhisme.

Forskjellen fra tradisjonell buddhisme er såpass markant at det er berettiget å bruke termen



Et viktig særtrekk i neo-buddhismen er en sterk betoning av buddhismens intellektuelle innhold, til fortrenghet for det rituelle og devosjonelle.

«neo-buddhisme». Dette er ikke ment å være en nedsettende karakteristikk, for buddhismen, i likhet med alle andre religioner, endrer seg og tilpasser seg over tid. Et viktig særtrekk i neo-buddhismen er en sterk betoning av buddhismens intellektuelle innhold, til fortrenghet for det rituelle aspektet. Dette henger sammen med en overbevisning om at buddhismens lære – i motsetning (hevdes det) til hva tilfellet er med andre religioner – kan bevises vitenskapelig, at den stemmer overens med moderne naturvitenskapelig og psykologisk forskning, og at den derfor er overlegen andre religioner. Noen vestlige buddhister vil hevde at buddhismen i virkeligheten ikke er en religion, men en filosofi eller en psykologisk innsikt. For enkelte fungerer den som en terapi for å oppnå mental balanse, overvinne depresjon og så videre. Heller ikke dette bør overraske, for det er ikke uvanlig at tilhengere av en religion reserverer bruken av begrepet «religion» til *andre* religio-

ner. Et eksempel på dette er den innflytelsesrike reformerte teologen Karl Barth (1886–1968), som avviste «religionene» som «menneskelig strev»; det kristne budskap er derimot ikke en religion, men Guds direkte tale til menneskene gjennom Kristus.

Det finnes vestlige buddhistiske munk og nonner, men på samme måte som blant tibetanere, har relativt få avlagt de høyeste ordinasjonsløftene.⁶ Graden av engasjement blant det vestlige legfolket varierer sterkt, fra å delta fra tid til annen på seminarer og retretter til en altoppslukende interesse som kommer til uttrykk i daglig meditasjon og en dypt devosjonell tilknytning til bestemte lamaer. Felles for flertallet av vestlige buddhister er at de har liten eller ingen kunnskap når det gjelder det tibetanske språk, og – noe som er langt mer fundamentalt – de praktiserer sjelden den rituelle religiøsitet som karakteriserer flertallet av tibetanske buddhister. I



Sannsynligvis har de fleste vestlige buddhister et håp, en forventning, om at deres meditasjonspraksis og deres møte med lamaer skal tilføre livet en ny og rikere dimensjon. Fokus synes derfor å være dette livet, her og nå.

stedet betones intensive perioder (regelmessig eller sporadisk) av meditasjonspraksis, noe som blant tibetanere og i asiatisk buddhisme generelt i svært liten grad er tilfelle blant legfolk – meditasjon er i det store og hele forbeholdt munk og nonner.

Neo-buddhismen avviser selvsagt ikke Oppvåkning. Sannsynligvis har de fleste vestlige buddhister et håp, en forventning, om at deres meditasjonspraksis og deres møte med lamaer skal tilføre livet en ny og rikere dimensjon. Fokus synes derfor å være dette livet, her og nå. Til dette kan det innvendes at mange vestlige buddhister er påvirket av ulike tradisjoner i buddhismen som hevder at Oppvåkning faktisk bare er å finne i øyeblikket. Dette gjelder spesielt den japanske zen-buddhismen og dens kinesiske forløpere, men også enkelte tibetanske tradisjoner.

Denne strømmingen innen buddhismen forutsetter et spesielt filosofisk grunnlag, formulert som den såkalte «middelveien» (skt. *mādhyaṃika*) der alle begreper tømmes for innhold gjennom ulike dekonstruksjonsprosesser. Uansett har denne filosofien (i alle fall i sin

tradisjonelle form) ikke plass for «håp», for også «håp» er et begrep og må derfor tømmes for innhold og deretter oppløses.⁷

Håpet som berøringspunkt

I Den katolske kirke har religionsdialog stått på den offisielle agenda siden Det annet vaticankonsil. Når det gjelder dialog mellom Den katolske kirke og representanter for buddhismen, har det ikke manglet engasjement fra katolsk side. Men resultatene, i form av en reell dialog om felles spørsmål, er uteblitt. Dette har sammenheng med at de to religionene, til tross for visse likheter, ikke

stiller de samme spørsmålene når det gjelder menneskelivets natur og mening i tilværelsen. En dialog ender lett i en diskusjon omkring inkommensurable størrelser, og det har vært et ønske om å unngå dette. Dialogmøter mellom vestlige teologer og sekulære filosofer og naturvitere på den ene siden og buddhistiske lærde (oftest munkar) på den andre har i hovedsak kun ført til høviske omgangsformer og gjensidig uttrykk for god vilje – naturligvis en verdi i seg selv, men god vilje burde under enhver omstendighet være en selvfølge.⁸ Hva kan så legges til grunn for et reelt berøringspunkt mellom de to religionene? Åpenbart ikke en felles intellektuell (teologisk, filosofisk) plattform, for den eksisterer ikke. Den norske misjonæren Karl Ludvig Reichelt (1877–1952) forsøkte å finne frem til en teologi som kunne bygge bro til visse strømninger i kinesisk buddhisme, men lyktes til syvende og sist ikke.⁹ Kanskje kan kristne og buddhister bare finne frem til hverandre på grunnlag av en fellesmenneskelig, eksistensiell opplevelse, nemlig *håp*, uansett hvor forskjellig de to religionene definerer og formulerer innholdet av håpet?

Per Kværne er professor emeritus i religionshistorie og tibetolog, Universitetet i Oslo, og katolikk.

Litteratur om buddhismen på norsk

- Brekke, Torkel (red.): *Buddhas fortellinger* (Oslo: De norske bokklubbene 2001).
- Brekke, Torkel: *Hva er buddhisme* (Oslo: Universitetsforlaget 2014).
- Jacobsen, Knut A.: *Buddhismen* (Oslo: Pax 2000).
- Kværne, Per og Jens W. Borland: «Buddhisme», i *Store norske leksikon* (på nett, oppdateres fortløpende).

Noter

- 1 Se Østnor, Lars (red.): *Mange religioner – én etikk?* (Oslo: Universitetsforlaget 1995).
- 2 Buddhistiske termer blir her oppgitt i sanskrit (forkortet «skt.») i en tillempet translitterasjon der lange vokaler markeres. Termer som er best kjent fra tibetansk, oppgis på tibetansk i fonetisk form.
- 3 *Buddhas fortellinger*, s. 281.
- 4 *Buddhas fortellinger*, s. 262.
- 5 Mer om buddhistisk relikviekult i Germano, David og Kevin Trainor: *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia* (Albany, NY: SUNY 2004).
- 6 Et eksempel på en europeers vei til full ordinasjon som munk i den tibetanske tradisjonen, er George B.J. Dreyfus i selvbiografien *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk* (Berkeley: University of California Press 2003).
- 7 Mādhyamika oppsto på 300-tallet e.Kr. i India og fikk stor betydning for buddhismen i Tibet, spesielt i den såkalte *gelugpa*-skolen som Dalai Lama tilhører. Fordi den tar sikte på å nå en erkjennelse hinsides begreper, har den (paradoksalt nok) gitt opphav til ulike tolkningstradisjoner som har ligget i sterk polemisk opposisjon til hverandre. Se Williams, Paul: *Mahāyāna: The Doctrinal Foundations* (London/New York: Routledge 1989).
- 8 Jeg har forsøkt å formulere noen tanker om dette dilemmaet i «Frans av Assisi og Den katolske kirkes religionsdialog», i Kværne, Per og Anne Helene Utgaard (red.): *Hellig uro: 50 år etter Det annet vatikankonsil* (Oslo: Emilia Press 2012).
- 9 Om Reichelt, se Thelle, Notto R.: *Karl Ludvig Reichelt: Misjonær mellom øst og vest* (Oslo: Verbum 2022).



Santa Cecilia, freske i Sant Georg-rapellet i Purga Lepoglavska, Kroatia.
Foto: © Zatlatic | Dreamstime.com

Kunst og litteratur



Fra *Brideshead Revisited* (1981), hvor Anthony Andrews og Jeremy Irons spiller henholdsvis Sebastian og Charles.

Jan Schumacher

Is there in truth no beauty?

Charles: «Jeg antar at de forsøker å få deg til å tro en skrekkelig masse tøv?»

Sebastian: «Er det tøv? Jeg skulle ønske det var det. Det høres noen ganger fryktelig fornuftig ut for meg.»

Charles: «Men min kjære Sebastian, du kan da virkelig ikke *tro* på alt det der?»

Sebastian: «Kan jeg ikke det?»

Charles: «Jeg mener det med julen og stjernen og de tre kongene og oksen og eselet.»

Sebastian: «Å jo, jeg tror på det. Det er en nydelig tanke.»

Charles: «Men du kan ikke tro på en ting fordi det er en nydelig tanke.»

Sebastian: «Men det gjør jeg. Det er slik jeg tror.»

Evelyn Waugh:
Gjensyn med Brideshead
(Gyldendal 2017)

«Is there in truth no beauty?» Slik innleder den engelske presten og poeten George Herbert et dikt i samlingen *The Temple* (1633). Spørsmålet er i slekt med påstanden om at man ikke kan tro på en ting fordi det er en nydelig tanke. Med sin penn kjempet Herbert i sin samtid mot religiøse billedstormere. De var ute etter å rykke opp med roten alle tilløp til poetiske prydplanter. Duften, mente de, var forførende og saften giftig. Å hevde at det fantes en snarvei til hjertet gjennom poesien, var for puritanerne ensbetydende med å undergrave det alvor, den klarhet og fremfor alt den entydighet som skulle kjennetegne formidlingen av guddommelige sannheter i skrift og tale. Den eneste vei til hjertet gikk gjennom fornuft og logiske slutninger.



I Evelyn Waugh's roman *Brideshead Revisited* fra 1947 er det en moderne, sekulær stemme som forsvarer fornuftens hegemoni: Er religionen «tøv» – noe som det er ene og alene fornuftens sak å avgjøre – så hjelper det ikke å sminke den med juleidyll: engler og hyrder, okse og asen.

En slik påstand stod imidlertid langt fra uimotsagt i de årene Waugh utviklet sitt forfatterskap. Man kunne nevne Dorothy Sayers, T.S. Eliot, J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis og C.K. Chesterton – sistnevnte er faktisk indirekte

tillagt en rolle i Waugh's roman. Felles for dem var at de ikke ville gi seg på at diktningen rommet evner og egenskaper som var i stand til å finne veier til menneskehjertet og til og med vinne det. «A verse may find him who a sermon flies / and turn delight into a sacrifice», het det hos Herbert. Hvordan går det til at et hjerte lar seg rive med, endog er i stand til å gi seg hen, i hvert fall for en stakkert stund? Helt fra begynnelsen av 1800-tallet stod spørsmålet sentralt i den litterære tradisjonen på de britiske øyer.

Teologen John Coulson tok opp dette i en viktig bok fra 1981. *Religion and imagination*, het boken, som jeg tilfeldig snublet over i en bokhandel i Cambridge tidlig på 1980-tallet. Coulson viser hvorledes ordet «imanasjon» fra romantikken av kom til å stå sentralt både i litterær og teologisk debatt, noe som knapt er karakteristisk for kontinentet. På norsk oversettes det gjerne med 'innbilning' eller 'fantasi', noe som vi gjerne assosierer med en evne eller egenskap som tilligges visse mennesker – i større eller mindre grad (han/hun har en «frodig» fantasi). Det beste eksemplet på hva dette ordet kan stå for i teologisk sammenheng, måtte være det første verset i Hebreerbrevet: «Troen er et pant på det vi håper, et bevis for det vi ikke ser.» I den tradisjonen Coulson beskriver, handler det ikke bare om leseren evne til å la seg rive med, men om poetens «magiske» evner til å gjennom språket å fremstille en verden som vi ikke ser, men som gjør oss seende.

«Men du kan ikke tro på en ting fordi det er en nydelig tanke.» Coulsons bok dreier seg om hvordan denne forestillingen kom til å vinne terreng, og hvilke følger den fikk for teologien, den teoretiske og ikke minst den praktiske. Bruddet mellom religion og imanasjon må heles.

John Henry Newman er en sentral figurant i Coulsons fremstilling. Boken har da også en undertittel som hen-spiller på ett av Newmans sene verker: *In Aid of a Grammar of Assent*, noe som på norsk ville hete noe i retning av «En grunnleggende innføring i tilslutning». I denne boken undersøker Newman hvorledes det kan gå til at mennesker kommer til tro, hva en slik prosess kan sammenlignes med, og ikke minst det urimelige i å tenke seg troen som en konklusjon på en rekke av resonnementer der fornuften hele veien passer på. Å hevde at imanasjonen er en upålitelig og useriøs sjelsevne («faculty»), gir ingen mening. Bibelen er jo langt fra en systematisk-teologisk



... det er noe ved katolsk fiksjon som gjør at den ikke beskjeftiger seg med det religiøse i allmenne kategorier. I stedet fremstilles Gud i det partikulære.

traktat. Den er et litterært verk, som vesentlig består av fortellinger og metaforer, og kirken er et liturgisk rom og ikke et auditorium. Newmans betydning bestod i å innse hvorledes det å komme til tro henger nøye sammen med språkets ressurser. Det Newman hadde i tankene, var tro som en livsomveltende prosess, eller en «betingelsesløs overgivelse» (for å anvende en boktittel fra Waugh).

Agnostikeren Charles Ryder ble aldri klok på sin venn Sebastian Flytes katolisisme. Hverken i denne episoden helt i starten av deres vennskap, ei heller da de tar avskjed i et kloster i Nord-Afrika, endestasjonen i Sebastians *via Dolorosa*. «Sebastians tro forblev en gåte». For agnostikeren fortøner den seg som en blanding av barnslig lekfullhet og foreldede absurditeter, som noe som rettmessig hørte hjemme i barnekammeret.

Nå er ikke *Gjensyn med Brideshead* en roman om familien Flyte. Den er en minnebok, *Kaptein Charles Ryders sakrale*

og profane memoarer, som bokens undertittel lyder. «Mitt tema er minner», slik heter det i den poetiske innledningen til romanens tredje del: «alltid med meg ... lik du-

ene på Markusplassen ... minner – denne vingede skare som svedde rundt meg en grå morgen i krigstid» (s. 263). I denne skaren av profane og sakrale minner dukker det også opp alternative tolkninger av Sebastians tro – er den noe annet enn rene nykker? –, samt skjebnen til familien hans, for ikke å forglemme forfallet til det staselige Brideshead. De fremsettes av de samme feilbare og gåtefulle menneskene i halvt gåtefulle, halvt uforståelige vendinger og trenger seg på Charles hjerte. Enkelt sagt taper Charles kampen mot «tøvet», til sist må han gi opp sin prinsipielle motstand mot at presten skal kalles til dødsleiet der Sebastians far ligger. «Presten tok det lille sølvskrinet opp av lommen og talte på latin, berørte den døende mannen med en oljedott, avsluttet det han måtte gjøre, la vekk skrinet og gav den siste velsignelse».

Brått og uventet senker Charles garden; for første gang går en bønn over leppene hans, og «en frase kom til meg fra barndommen om forhenget i templet som revnet i to stykker fra øverst til nederst.»

Hva er det med katolske romaner? Jeg mener den norske kritikeren Gordon Hølmebakk traff spikeren på hodet. I en innledning til en samling noveller av Flannery O'Connor påstod han at det er noe ved katolsk fiksjon som gjør at den ikke beskjeftiger seg med det religiøse i allmenne kategorier. I stedet fremstilles Gud i det partikulære. Dette grepet, mente Hølmebakk, var av uvurderlig verdi for litteraturen: Det dramatiserte den menneskelige sjel. *Gjensyn med Brideshead* er et godt eksempel på et slikt grep.

Jan Schumacher er kirkehistoriker med vekt på middelalderens historie. Han har også skrevet inngående om forholdet mellom teologi og litteratur.



Hanne Rinholm

Håp, musikk og eksistens

Håpet er lysegrønt, sies det. Lysegrønt signaliserer positive forventninger, vekst og nytt liv. Jeg vil i tråd med filosofen Lars Svendsen (2023) hevde at håpet er mangefasettert, og at det også opptrer i mørkere nyanser. I sin bok om håp skriver han: «Ordet 'håp' synes å ha ganske ulik betydning og valør for ulike mennesker. (...) 'Håp' kan brukes på mange ulike måter i et mangfold av kontekster, fra det ytterst trivielle til det dypt eksistensielle» (Svendsen, 2023, s. 14).

SE Den tsjekkiske forfatteren, politikeren og dissidenten Václav Havel knytter håp til mening. Han skriver at håp ikke nødvendigvis dreier seg om en overbevisning om at noe skal «gå bra», men snarere at det skal «gi mening», uansett hvordan det går (Havel, 1991, s. 181). Det å oppleve livet som meningsfullt til tross for de uønskede og ofte tragiske hendelsene som livet måtte by på, kan forstås i lys av Wittgensteins begrep om aspektpersepsjon. Det handler om evnen til å endre perspektiv. Håpet ligger da mer i *blikket* på disse hendelsene enn på de faktiske hendelsene i seg selv. Det har å gjøre med hvordan individet tolker og vektlegger ulike aspekter ved hendelsene (Svendsen, 2023, s. 118).

Et liknende syn fremmes av den østerriksk-jødiske psykiateren Viktor E. Frankl (2018), som i sin bok *Vilje til mening* beskriver hvordan han på mirakuløst vis overlevde tre år i nazistenes fangeleirer ved å finne mening i en ytre sett håpløs tilværelse. Han antok selv i ettertid at han hadde hatt omtrent fem prosent sjanse til å overleve.

Gjennom å innta et profesjonelt blikk på situasjonen ut over offerposisjonen han var pålagt, klarte han å endre perspektivet. Han fant håp ved tanken på å kunne bruke erfaringene fra konsentrasjonsleirene i sin egen fremtidige psykoterapeutiske praksis. Frankl arbeidet siden ut fra en tese om at alle mennesker har muligheten til å påvirke sin livssituasjon gjennom den holdningen de inntar til både sine medfødte talenter og begrensninger og de ytre omstendighetene de står i.

Frankl og Havel formidler et eksistensielt syn på håp. Delvis dreier dette seg om å håpe på tross av omstendighetene og også forholde seg til de mørkere sidene ved menneskelivet. Det kan skje viljestyrt eller gjennom transformasjon av håpet gjennom endringsprosesser. Det betyr ikke at dette håpet er mindre, tvert imot. På en måte skinner håpet enda klarere og har større betydning der det er som mørkest. Jeg er i dette essayet spesielt interessert i denne typen eksistensielt håp. Det er et håp for det dennesidige, selv om det

også kunne handle om hva som skjer etter døden, og det for Havel (1991) også gjør det. Men det skal jeg altså ikke diskutere i dette essayet. Det at jeg her setter søkelyset på det eksistensielle håpet, betyr ikke at det Svendsen kaller «trivielle» former for håp ikke har noen verdi. Hans-Georg Gadamer (2000, s. 218) kaller håpet «en grunnstruktur i vår livsbevissthet» som innebærer at vi «sender utkast mot fremtiden». Håpet har dermed en funksjon som en del av vår sansning og erkjennelse av verden og bidrar til å skape fremdrift og mening i livet. Gadamer tilføyer at håpet gjør oss i stand til å bære livets byrder. Han fremhever slik også håpets betydning som kilde til trøst og livsmot når livet blir vanskelig. Gadamer bekrefter med dette hvordan alle mennesker opplever ulike former for håp, fra det hverdagslige til det eksistensielle, i ulike livssituasjoner og livsfaser. Det eksistensielle håpet knytter jeg til tenkning omkring eksistensiell musikkopplevelser og diskuterer ved hjelp av konkrete musikkopplevelser.

Havels og Heideggers eksistensielle håp

Det var tider i Havels (1997) liv da ytre omstendigheter kunne tilsi at livet ikke var verdt å leve, og at han like gjerne kunne dø. Gjennom disse opplevelsene, for eksempel da han var fengslet sammen med andre dissidenter, gikk det opp for ham at håp ikke kommer fra de ytre omstendighetene eller avhenger av at det rasjonelt sett er grunn til å håpe. I stedet innså han at håp er et eksistensielt fenomen knyttet til opplevelsen av at livet har mening uansett hvilke ytre omstendigheter man står i. Det betyr at kilden til håp ikke ligger i det objektet som tilsynelatende vekker håp. Håpet henter ikke sin livgivende kraft fra dette objektet. Det er omvendt: Håp gir liv til og opplyser objektet. Havel hevder derfor at kilden til håp i eksistensiell forstand er metafysisk. Dypest sett,



Frankl og Havel formidler et eksistensielt syn på håp. Delvis dreier dette seg om å håpe på tross av omstendighetene og også forholde seg til de mørkere sidene ved menneskelivet.

bak alle psykologiske faktorer, kulturelle betingelser og ytre omstendigheter, er håp knyttet til menneskehetens erfaring med sin egen væren i verden den er kastet inn i, og, ironisk nok, til bevisstheten om menneskets dødelighet.

Menneskets bevissthet om døden, den mest ekstraordinære dimensjonen ved livet på jorden, fremkaller redsel og ærefrykt, men er samtidig nøkkelen til et fullverdig liv, hevder Havel. Denne bevisstheten er en utfordring til mennesket om å virkelig være det skapelsens mirakel som det selv mener at det er. Døden gir mennesket en mulighet til å overvinne den ved å se forbi den og trosse den gjennom meningsfulle handlinger. Uten en slik erfaring av transcendens, som han beskriver som en fundamental, åndelig erfaring, har verken håp eller menneskelig ansvar noen mening (Havel, 1997, s. 240–242). Det er tydelig at Havel, i alle fall delvis, er påvirket av Martin Heideggers tenkning.

Heidegger (2018, s. 321) innleder sin korte drøftelse av fenomenet håp i *Væren og tid* med spørsmålet: «Hvordan kan man finne en tidslig mening i den bleke ustemtheten som preger den 'grå' hverdagen?» Her kommer det frem at også Heidegger knytter håp til mening. Han er imidlertid mer opptatt av mulighetsbetingelsene for håp og den eksistensielle meningen med selve det å håpe, enn av håp som retter seg mot noe spesifikt. For Heidegger er *stemninger* den grunnleggende måten vi er i verden på, og håpet er å betrakte som en stemning. Stemninger er knyttet til hva vi opplever som betydningsfullt. Uten stemninger ville vi ikke ha noen grunn til å orientere oss mot noe fremfor mot noe annet. Ulike stemninger åpner for ulike erfaringsmuligheter. Vi må dermed være i en håpefull *stemning*, vi må være *stemt* mot håpet, for å erfare at verden gir rom for håp (Svendsen, 2023, s. 131–132). Håpet, som

«gjør alt lettere», kan ifølge Heidegger bare erfares i modus av «den oppløftende stemningen» (Heidegger, 2018, s. 322). I denne stemningen fremtrer verden som et felt av muligheter.

Heidegger skriver at håpet «er forbundet med lasten i modus av å være-‘vært’», og at «(d)en oppløftede (eller bedre: oppløftende) stemningen er ontologisk bare mulig i derværens ekstatiske-tidslige forbindelse til sin egen kastede grunn» (Heidegger, 2018, s. 322, parentes i original). Dette kryptiske utsagnet forstår jeg som at det bare er i en tilstand hvor vi er i kontakt med og smertelig klar over betingelsene for vår væren i verden, som blant annet handler om vår sårbarhet og dødelighet, at vi er i stand til å åpne opp for den oppløftende stemningen som gjør håp mulig. Håp, sårbarhet og dødelighet hører sammen.

Heidegger (2018, s. 131) antyder at vi må være i stand til å bli herre over og derved kunne endre stemningene våre, uten at han sier noe om hvordan dette skal skje (Svendsen, 2023, s. 132). Jeg foreslår at stemningsendringer kan skje gjennom eksistensielle musikalske erfaringer som fører til transformasjon av vårt syn på oss selv i verden, og dermed også kan bidra til å fremkalle og transformere håp.

Teaterets og musikkens eksistensielle mening og opprinnelse

Havel (1997) er også inspirert av Heidegger (2000, 2018) når han som dramatiker beskriver dramaets og teaterets eksistensielle mening og opprinnelse. Han ser det slik at dramaet og teateret, som håpet, har utspring fra de samme kildene som religiøsitet og spiritualitet springer ut fra, nemlig menneskets bevissthet om betingelsene for sin egen væren i verden og undringen over meningen

med det hele, inkludert det som angår menneskets endelighet. Teateret sier noe om verden som helhet og om den menneskelige eksistensen. Havel skriver: «Et stykke på ikke mer enn to timer presenterer alltid et bilde av hele verden og prøver å si noe om det». Videre skriver han: «I teateret blir værens umålelige rikdom og ufattelige kompleksitet komprimert til en konsis kode – en slags forkortelse – som har til hensikt å ekstrahere noe essensielt om vår tilværelse og formidle det til et publikum» (Havel, 1997, s. 251–252, min oversettelse). Med røtter i eldgamle ritualer og symboler utforsker teateret verden med et mål om å påvirke den – men med estetisk flertydighet, på kunstens vis. Det hører til teaterets egenart at det henspiller til og formidler mangetydige meninger. En handling som vises på scenen, utstråler alltid et bredere budskap, uten at det nødvendigvis uttrykkes gjennom ord. Havels tenkning om teateret har også relevans for

annen kunst, ikke minst musikk. Disse idéene svarer på mange måter med tenkningen om eksistensiell musikalsk erfaring, som jeg skal komme tilbake til.

Havel fremhever videre teateropplevelsens kollektive karakter, hvor skuespillere og publikum går gjennom erfaringen sammen, og hvor fellesskapsopplevelsen er en viktig del av erfaringen. Også musikketnologen Christopher Small (1998) er med sitt begrep *musicking* opptatt av musikkens sosiale og eksistensielle mening. *Musicking* innebærer at musikk ikke først og fremst handler om ting eller verk, men snarere kan beskrives i verbform, den er noe mennesker *gjør* sammen. Small hevder med støtte i Gregory Batesons tenkning at *musicking* er et ritual som utforsker, bekrefter og feirer relasjoner på et biososialt nivå og gjennom kroppsspråk som er dypere og mer komplekst enn verbalspråket. Relasjonene mellom utøvere og publikum og alle som deltar i den musikalske hendelsen, utgjør



Menneskets bevissthet om døden, den mest ekstraordinære dimensjonen ved livet på jorden, fremkaller redsel og ærefrykt, men er samtidig nøkkelen til et fullverdig liv, hevder Havel.

for Small musikkens mening og endemål. Small skriver: «Disse relasjonene fungerer som metaforer for ideelle relasjoner mellom mennesker, mellom individet og samfunnet, og mellom mennesket og verden – både den naturlige og den overnaturlige» (Small, 1998, s. 13, min oversettelse). Musicking er dermed en måte å kjenne verden på, en verden av relasjoner i all deres kompleksitet (Small, 1998, s. 50).

Musikken som mangespektret meningsunivers

I sin tenkning om musikken som mangespektret meningsunivers, er den danske musikkpedagogen Frede V. Nielsen (1998) ikke så opptatt av musikkens sosiale funksjoner. Det han beskriver, er hva som skjer i møtet mellom musikk og menneske, altså den individuelle musikkopplevelsen. Han ser musikk som bestående av ulike lag som utgjør et potensial

for ulike typer meningsdannelse. Nielsen foreslår at disse lagene kan være akustiske, strukturelle, kroppslige, spenningsmessige, emosjonelle og

eksistensielle eller åndelige. I sin modell over konseptet skisserer Nielsen hvordan de ulike lagene er plassert i sirkler innenfor hverandre med de eksistensielle og åndelige lagene innerst (Nielsen, 1998, s. 136). I musikkopplevelsen korresponderer disse lagene med tilsvarende lag i mennesket. Musikken muliggjør ulike følelser, opplevelser og erfaringer som spenner over et spekter fra å være opptatt av musikkens ytre lag, for eksempel dens kjennetegn og strukturer, til å kjenne på dens indre lag, som innebærer at man kan bli dypt berørt av den. Med andre ord spenner spekteret av musikkopplevelser fra det hverdagslige og konkrete til det eksistensielle og åndelige. Nielsens konsept understøtter slik idéen om musikalisk erfaring som eksistensiell erfaring. Likevel er det ikke slik at en musikkopplevelse alltid befinner seg ett



Med røtter i eldgamle ritualer og symboler utforsker teateret verden med et mål om å påvirke den – men med estetisk flertydighet, på kunstens vis.

sted på spekteret av gangen. De ulike meningslagene hører sammen fordi de *høres* sammen, ifølge Nielsen (1998, s. 135). Hvilke lag eller klynger av lag som blir vesentlige for oss i det enkelte tilfelle, avhenger av mange kontekstuelle forhold, som vår fortrolighet med musikken, lyttesituasjonen og vår samlede livsfornemmelse. Ulike mennesker kan derfor ha helt ulike opplevelser av den samme musikken. I tillegg sier Nielsen, som Havel, at det er det et kjennetegn ved estetiske objekter som musikk at de er mangetydige i seg selv, og at de transcenderer, altså viser ut over seg selv (Nielsen, 1998, s. 139, 148). Det innebærer at opplevelsesmulighetene et musikkstykke gir, er svært nyanserte og ofte motsetningsfylte, og at ikke alt som oppleves, lar seg forklare eller kan uttrykkes i ord.

Eksistensielle musikalske erfaringer

Øivind Varkøy (2010) skriver at eksistensielle musikalske erfaringer åpner opp for spørsmål om vesentlige sider ved det å

være menneske. De lar oss kjenne på følelsetilstander og fenomener som livsglede, tilhørighet og håp, men også sårbarhet, dødelighet og ensomhet. Vi erfarer at vi har begrenset kontroll over verden og vår tilværelse. Helt konkret kan vi oppleve dette gjennom kroppslige reaksjoner, som at det går kaldt nedover ryggen eller at vi får gåsehud uten at vi kan kontrollere det. Slike erfaringer kan imidlertid også innebære nytelse, behag, opplevelse av skjønnhet og av dyp mening og oppfyllelse. De lar oss komme i berøring med både høyder og dybder i menneskelivet som bare tilsynelatende er motsetninger, siden høydepunktoplevelsene først får sin fulle mening når de er forbundet med et eksistensielt dyp (Varkøy, 2010).

Filosofen Arne Johan Vetlesen (2004) kaller den kvaliteten en eksistensiell musikalisk erfaring kan gi, for

transcendens. Det innebærer at vi opplever noe som overskrider det vi kan oppfatte gjennom våre sanser, og det er gjerne en opplevelse av å gå opp i noe større (Gabrielsson, 2013, s. 202). Vetlesen viser her til Gadamer's utsagn om at «(d)en egentlige erfaring er den i hvilken mennesket blir seg bevisst sin endelighet» (Gadamer i Vetlesen, 2004, s. 42). Bevisstheten om døden bringer oss til yttergrensen av vår fatteevne. En slik erfaring av transcendens kan føre til at subjektet forstår seg selv i verden på nye måter (Varkøy, 2010, s. 34). Den tyske musikkpedagogen Jürgen Vogt (2012) omtaler verken begrepet «eksistensiell erfaring» eller «transcendens», men knytter musikalsk-estetisk erfaring til begrepet *musikalische Bildung* – «musikalsk danning». Han viser til Hans-Christoph Koller, som hevder at danning alltid er «transformasjon av grunnleggende oppfatninger av menneskets forhold til verden og seg selv» (Koller, 2011, s. 17, min oversettelse). Transformerende musikalske erfaringer kan dermed føre til musikalske dannelsesprosesser. Hva har dette så med håp å gjøre? Jeg vil i det følgende presentere noen eksempler på konkrete musikkopplevelser hvor både transformasjon og håp er i spill.

Eksistensielle musikkrelaterte erfaringer

En annen tysk musikkpedagog, Herrmann-Josef Kaiser (1992), hevder at det ikke finnes noen ren musikalsk erfaring. Siden alle musikalske erfaringsprosesser innbefatter en rekke ytre og indre komponenter ut over det rent musikalske, mener han at betegnelsen *Musikbezogener Erfahrung* er mer presis, altså «musikkrelatert erfaring». Først når vi i etterkant omtaler det «sedimenterte» resultatet av en slik erfaringsprosess, kan vi snakke om musikalsk erfaring (Kaiser, 1992, s. 108–109).

I den svenske musikkpsykologen Alf Gabrielssons (2013) omfattende studie av det han kaller «starka musikkopplevelser», over 1300 i antall, er kapitlene for en stor del inndelt etter hvilke situasjoner de enkelte opplevelsene er knyttet til. Jeg har hentet fem fortellinger om musikkopplevelser fra kapitlene «Musik och existens» (2) og «Musik vid begravning» (3) med særlig relevans for tematikken omkring håp, transformasjon og eksistensiell musikalsk erfaring. Jeg vil kort gjengi fortellingene og diskutere dem underveis i lys av de teoretiske perspektivene jeg har skissert over.

Sterke musikkopplevelser, håp og transformasjon

En yngre kvinne forteller at hun deltok på et seminar med en gitarist som fortalte om flamencomusikken, leste dikt, sang og spilte gitar. Kvinnen opplevde at det – delvis på grunn av denne gitaristens formidlings- evne og utstråling, men også gjennom musikken – hendte noe i det rommet, «det var som man villa gråta», «det bara vibrerade i hela luften», og hun var sikker på at alle som

var der, kjente det. «Det är något som berör en på djupet, något som är viktigt i mig, det känns ... ja, det har med själva existensen att göra, livet. Man blir extra närvarande på något sätt i livet – en förhöjd känsla av att finnas till just nu, just här. (...) Det är allting, liv, död, att existera som människa. All smärta, sorg, passion, glädje. Det är precis som om allt komprimeras i de där tonerna ... man blir otroligt starkt berörd» (Gabrielsson, 2013, s. 195).

Denne skildringen harmonerer med Havel's beskrivelse av hvordan livets rikdom og kompleksitet blir komprimert til en konsis kode i et teaterstykke og derved ekstraherer noe essensielt om vår tilværelse (Havel, 1997, s. 252). Kvinnen uttrykker her nesten det samme som



Musikken muliggjør ulike følelser, opplevelser og erfaringer som spenner over et spekter fra å være opptatt av musikkens ytre lag, for eksempel dens kjennetegn og strukturer, til å kjenne på dens indre lag, som innebærer at man kan bli dypt berørt av den.

Havel sier om teateret, bare om musikk. Hennes opplevelse av at «det hände verkligen nogonting i det där rummet, (...) det bara vibrerade i hela luften» (Gabrielsson, 2013, s. 195), kan videre beskrives som en opplevelse av transcendens. En slik opplevelse går ut over det som anses som vanlig persepsjon og erfaring, og man kan oppleve at man går opp i noe større (Gabrielsson, 2013, s. 202). Opplevelsen kan også forstås som en transformerende musikalsk erfaring (Koller, 2011; Varkøy, 2010), da kvinnen opplevde å bli ekstra nærværende i livet og få en forsterket følelse av å være til «just nu, just här».

En annen kvinne forteller om en musikkopplevelse hun hadde under Dag Hammarskjölds begravelse i Uppsala domkirke i 1961. Representanter fra hele verden var til stede, og stemningen var preget av sorg og forskrekkelse. Hva skulle nå skje med verden? Midt i den bunnløse bedrøvelsen og mørket kom «en gudasänd ängel» – en sopran som sang arien «Jeg vet at min forløser lever» fra Händels *Messias*. Kvinnen forteller at lettelsen og lyset skylte over henne i en varm bølge, og hun forstod: «Det finns hopp!» Siden opplevde hun alltid en spesiell «lyftning» og trøst ved å lytte til denne arien (Gabrielsson, 2013, s. 340).

En tredje kvinne forteller om deres beste venners tenåringsønn som hadde omkommet i en bilulykke. Under begravelsen i den fullsatte kirken, hvor alt først følt bare trist og grått, det var også en tung regnværsdag, ble det spilt et stykke på fløyte. Etter noen takter begynte solen å skinne inn gjennom de flerfargede altervindueene i kirken, og hele kirken ble opplyst. Kvinnen beskriver sin opplevelse som at «man 'lyfter' på något vis och det kändes nogon slags förvåning, lättnad, tröst». Senere så hun i programmet at stykket, som var komponert av Carl Nielsen, hette *Dimman lättar*. Hun følte seg fremdeles trist, men ble sittende igjen med «nogon slags

känsla av 'hopp'?!». Da hun etter en tid hørte det samme stykket spilt igjen på radio, gjenopplevde hun nøyaktig de samme følelsene, og i samme rekkefølge (Gabrielsson, 2013, s. 340–341).

En fjerde kvinne forteller om hvordan solosangen i hennes fars begravelse berørte henne sterkt. Faren hadde vært musiker, så det var viktig for henne at det skulle være noen som «sjöng av klass». Hun fikk anbefalt prestens kone, som til hennes overraskelse viste seg å synge veldig vakkert, hun kunne vært operasanger, ifølge kvinnen. Hun beskriver opplevelsen slik: «Jag blev oerhört tagen och upplyft och helt plötsligt var det ingen begravning längre utan en själarnas samvaro, där säkert even min far var med. Det kändes så» (Gabrielsson, 2013, s. 342).

I den andre og tredje kvinnens fortellinger skjer det en overraskende stemningsendring fra sorg og nedtrykthet til håp gjennom de musikalske bidragene i be-

gravelsene. Begge bruker ord som «lättnad», «lyftning», «tröst» og «ljus», og begge opplever eksplisitt en følelse av håp. Den fjerde kvinnen sier at hun ble «upplyft». Heidegger skriver at «håpet, til forskjell fra den nedtrykkende engstelsen, *gjør alt lettere*», og at det kan erfares gjennom «den oppløftede stemningen» (Heidegger, 2018, s. 322). Selv om Heideggers ordbruk ikke nødvendigvis kan sammenlignes direkte med andres fordi han legger noe eget i visse ord, er det litt pussig at kvinnene her, sannsynligvis ufrivillig, nærmest siterer ham. Det er også interessant at konteksten, en begravelse, som i seg selv innbyr til sorg og mørke tanker, kan være en setting hvor vidunderlige og lyse musikalske opplevelser som gir håp, kan finne sted. Det understøtter Varkøys (2010) utsagn om at høydepunktoplevelsene først får sin fulle mening når de er forbundet med et eksistensielt dyp. Det samsvarer også med Heideggers og Havels forståelse av



I dette essayet argumenterer jeg for at sterke musikkopplevelser kan «stemme» oss så vi blir i stand til å se virkeligheten med nye øyne og slik få øye på håp.

håp som en tilstand som hører sammen med sårbarhet og dødelighet.

Den fjerde kvinnen opplevde at begravelsens karakter endret seg gjennom sangen, den ble for henne til et fellesskap av sjeler der hun opplevde at også hennes far var med. Denne opplevelsen kan forstås i lys av Smalls tanker om at musikkens mening handler om å utforske, bekrefte og feire relasjoner. Disse relasjonene fungerer som metaforer for ideelle relasjoner mellom mennesket og verden, både den naturlige og den overnaturlige, skriver Small (Small, 1998, s. 13). De relasjonene som var i spill i denne musikkopplevelsen, var åpenbart relasjonen mellom sangeren og de tilstedeværende i begravelsen. Samtidig var mer usynlige relasjoner i spill, som relasjonen mellom kvinnen og den døde faren, og mellom de tilstedeværende og deres egne kjære som de hadde mistet. Disse relasjonene ble minnet, bekreftet og feiret gjennom den kollektive musikkopplevelsen.

Den femte og siste opplevelsen jeg skal gjen- gi, er om en kvinne som var kommet til Sverige og følte seg svært ensom og tungsindig i sitt triste, sparsomt IKEA-innrede-

de rom: «Grey, grey, grey – I am dead.» Hun kunne like gjerne vært død, og ingen ville merke det. Av en eller annen grunn satte hun på Mozarts *Requiem* og sank øyeblikkelig dypt inn i en annen verden utenfor ord og tanker, «only the waterfall of sound cascading around and through me». Med ett opplevde hun at hele verden var til stede i rommet hun satt i, som plutselig ikke var grått lenger, men fylt av farger, og at alt var som det var og likevel i perfekt harmoni: «It simply is what it is, nothing more or less (...) That pure existence could be so beautiful!» Hun forteller at opplevelsen førte til en fordypet respekt for musikk og for livet, og til «a personal commitment to quality in life, a strong drive to express myself

through music». Opplevelsen representerte «a total qualitative shift in (her) relating to the world». Denne transformasjonen innebar en bevissthet om at hva vi oppfatter i den grå hverdagen, er bare er en liten prosent av det som finnes. Alt er der om vi bare lar det komme til oss: «By letting go we can have it all! (...) The problems of mankind are his own making and therein lies the key» (Gabrielsson, 2013, s. 199–200).

Denne beretningen inneholder ikke eksplisitt ordet «håp», men den peker tydelig mot det eksistensielle håpet. Fortellingen levendegjør Frankls (2018) tanker om håp, nemlig hans idé om at alle mennesker har muligheten til å påvirke sin livssituasjon gjennom den holdningen de inntar til seg selv og de ytre omstendighetene de står i. Her skjedde det en transformasjon av kvinnens verdenssyn og hennes håp gjennom musikkopplevelsen. Hun innså at det er menneskets perspektiv på verden

som er avgjørende for dets livskvalitet: «therein lies the key». Fortellingen gir også assosiasjoner til Havels (1997) utsagn om at håp er knyttet til menneskehetens erfaring med sin egen væren i verden den er kastet inn i.

Det er et metafysisk håp som kommer utenfra omstendighetene og «gir liv til og opplyser objektet». Både det grå rommet og tilværelsen kvinnen befant seg i, ble opplyst og fikk farger gjennom musikkopplevelsen og hennes nye blick på verden. I begynnelsen av fortellingen kan man nesten fornemme Heideggers spørsmål: «Hvordan kan man finne en tidslig mening i den bleke ustemtheten som preger den 'grå' hverdagen»? Med Heidegger kan det svares at hun gjennom musikken ble hensatt i en håpefull stemning som lot verden fremtre som et felt av muligheter for henne (Heidegger, 2018, s. 321–322).



Det kan se ut til at begravelser er en kontekst som er særlig egnet til å fremkalle eksistensielle musikalske erfaringer som fører med seg håp. Kanskje er det ingen tilfeldighet at jeg fant håpet nettopp i dette materialet.

Musikk og håp

Håp handler ikke bare om å få oppfylt ønsker. På liknende måte som musikken tilbyr opplevelser i et mangespektret meningsunivers, kan også håpet knyttes til et bredt spekter av nyanser av mening. Vi kan oppleve ulike former for håp i ulike livsfaser og livssituasjoner. Syttiåringens mosegrønne håp er et annet enn syttenåringens lysegrønne. Det er et håp rikt på erfaring. Og som Havel og Frankl viser, er det mulig å håpe selv under nærmest håpløse omstendigheter.

I dette essayet argumenterer jeg for at sterke musikkopplevelser kan «stemme» oss så vi blir i stand til å se virkeligheten med nye øyne og slik få øye på håp. I artikkelen «Musikalske mirakler: transcendens i estetiske og religiøse erfaringer» har jeg beskrevet hvordan en særegen klang i en stemme bidro til en slik erfaring (Rinholm, 2022). Kvinnen i den siste fortellingen opplevde å være omsluttet av det hun beskriver som en brusende foss av lyd under lyttingen til Mozarts *Requiem*. Dette klangbadet bidro for henne til opplevelsens sterke virkning. Med Nielsen kan det sies at hele spekteret av lag i musikken, både de akustiske, strukturelle, kroppslige, spenningsmessige, emosjonelle og eksistensielle lagene, ga resonans i kvinnens opplevende kropp, bevissthet og kanskje underbevissthet. Med Heidegger kan det sies at opplevelsen «stemte» henne om og «løftet henne opp i» et lysere stemningsleie. Den ga henne både et nytt syn på livet og på musikkens muligheter for å bidra til livskvalitet, noe som også kan beskrives som en form for håp. Kanskje det med Havel også kan sies at noe av «værens umålelige rikdom og ufattelige kompleksitet» samlet seg i og kom til syne gjennom denne opplevelsen. Med Small kan det sies at klangbadet åpnet opp en verden av relasjoner i all sin kompleksitet for kvinnen.

Jeg har vært inne på at situasjonen den opplevende personen befinner seg i, spiller en rolle for musikkopplevelsen. Det kan se ut til at begravelser er en kontekst som er særlig egnet til å fremkalle eksistensielle musikalske

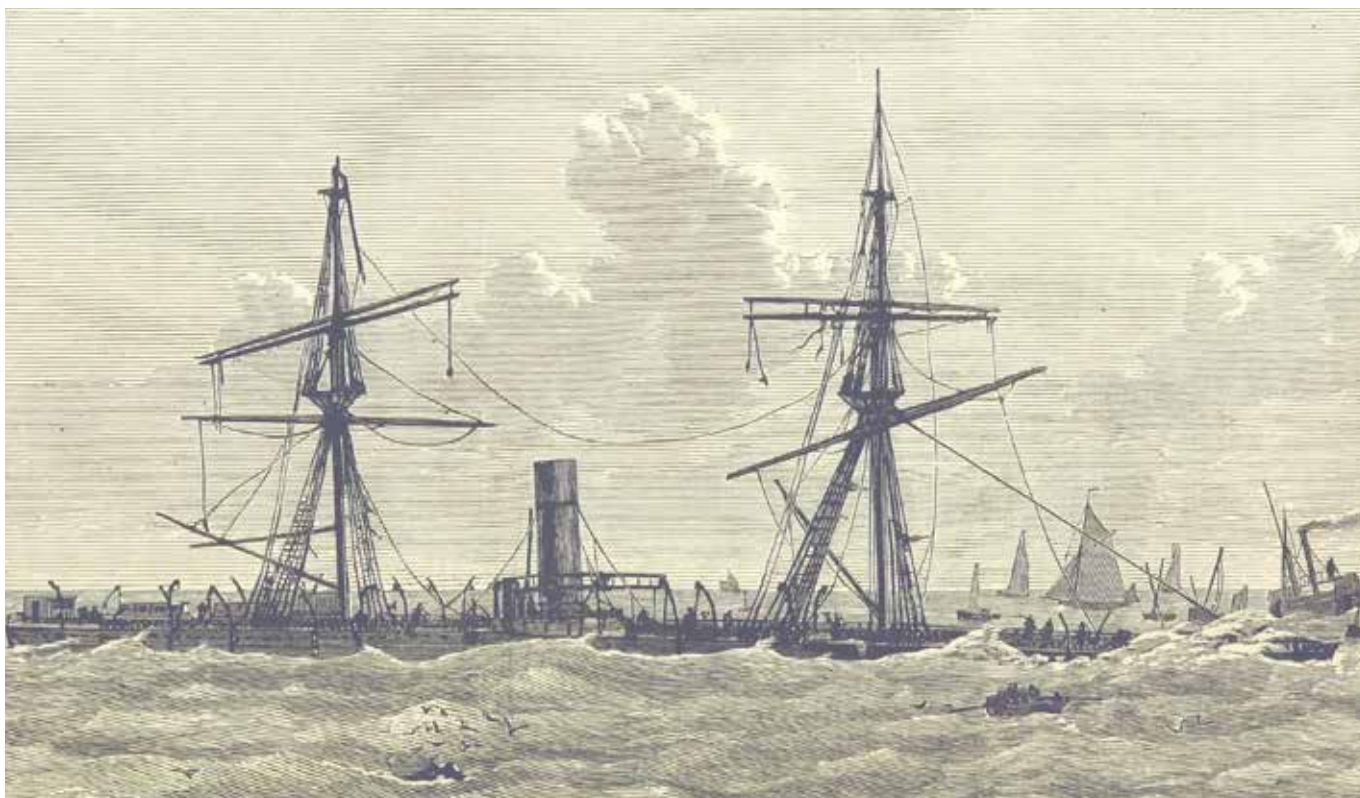
erfaringer som fører med seg håp. Kanskje er det ingen tilfeldighet at jeg fant håpet nettopp i dette materialet.

Mozarts *Requiem* innbyr til å minnes, bekrefte og feire relasjoner til våre døde (Small, 1998) og til undring og kontemplasjon over vår egen sårbarhet og dødelighet. Det er et paradoks at et tema som døden kan gi inspirasjon til å komponere så vakker musikk. Like mye er det et paradoks at døden i særlig grad kan danne konteksten for musikkopplevelser som skaper håp. Begge disse tilsynelatende selvmotsigelsene minner oss om Havels paradoks: at bevisstheten om døden er en forutsetning for et fullverdig liv, og for håp.

Hanne Rinholm er dosent i musikk i lærerutdanningen ved OsloMet – storbyuniversitetet og har blant annet arbeidet som klaverpedagog, korleder, tekstforfatter, komponist og produsent i Norge og Tyskland. Hennes spesialfelt er musikkpedagogisk filosofi.

Referanser

- Frankl, V. E. (2018). *Vilje til mening* (D. Schjelderup, Overs.). Arneberg/Cappelen Damm.
- Gabrielsson, A. (2013). *Starka musikopplevelser*. Gidlund.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Hermeneutische Entwürfe*. Mohr Siebeck.
- Havel, V. (1991). *Disturbing the Peace* (P. Wilson, Overs.). Vintage.
- Havel, V. (1997). *The Art of the Impossible*. Fromm International.
- Heidegger, M. (2000). *Kunstverkets opprinnelse*. Pax.
- Heidegger, M. (2018). *Væren og tid* (L. Holm-Hansen, Overs.). Pax.
- Kaiser, H.-J. (1992). Meine Erfahrung – Deine Erfahrung?! oder: Die grundlagentheoretische Frage nach der Mittelbarkeit musikalischer Erfahrung. I H. J. Kaiser (Red.), *Musikalische Erfahrung: Wahrnehmen, Erkennen, Aneignen* (s. 100–113) (Musikpädagogische Forschung). Die blue Eule. <https://doi.org/10.25656/01:14836>
- Koller, H.-C. (2011). *Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse*. Kohlhammer.
- Nielsen, F.V. (1998). *Almen musikdidaktik* (2. rev. og bearb. udg. utg.). Akademisk Forlag.
- Rinholm, H. (2022). Musikalske mirakler: transcens i estetiske og religiøse erfaringer. I H. Holm & Ø. Varkøy (red.), *Musikk og religion: Tekster om musikk i religion og religion i musikk* (s. 51–71). Cappelen Damm Akademisk.
- Small, C. (1998). *Musicking: The meanings of Performing and Listening*. Wesleyan University Press/University Press of New England.
- Svendsen, L.F.H.S. (2023). *Håpets filosofi*. Kagge.
- Varkøy, Ø. (2010). Musikkopplevelse som eksistensiell erfaring – i kunnskapsløftet. I J.H. Sætre & G. Salvesen (red.), *Almenn musikkundervisning* (s. 23–38). Gyldendal.
- Vetlesen, A.J. (2004). Erfaring. I E.E. Guldbrandsen & Ø. Varkøy (red.), *Musikk og mysterium: Fjorten essay om grensesprengende musikalisk erfaring* (s. 40–48). Cappelen Akademisk.
- Vogt, J. (2012). Musikalische Bildung – ein lexikalischer Versuch. *Zeitschrift für Kritische Musikpädagogik*, 1–25. <https://www.zfkm.org/12-vogt.pdf>



Illustrasjon av vraket SS Deutschland fra 1887.

Erik Tønning

Falskt og ekte håp i G.M. Hopkins'

The Wreck of the Deutschland

Hvilket håp kan vi klynge oss til i en storm? I dette diktet føyer Gerard Manley Hopkins sammen historien om et skipbrudd med sin egen rystende erfaring av katolsk omvendelse for å peke mot et svar.

SE
GL

Hope had grown grey hairs,
Hope had mourning on,
Trenched with tears, carved with cares,
Hope was twelve hours gone (15)¹

Etter en voldsom storm går dampskipet *Deutschland* på grunn utenfor den engelske kysten ved «Kentish Knock», en beryktet sandbanke mellom Kent og Essex, i femtiden natt til den 6. desember 1875. Men om dagen lysner det noe, og fra dekk kan man skimte andre fartøy i nærheten. Det er godt håp om redning, og de tolv timene fra morgen til kveld forsøker mannskapet å signalisere på alle tilgjengelige vis. Så begynner mørket å falle, ennå uten noe svar. Her, i den 15. strofen i Hopkins' dikt om skipbruddet, befinner vi oss i denne skumringstimen hvor håpet selv personifiseres som en gråhåret, sørgekledd, plaget skikkelse, furet i ansiktet av angst og tårer.

Herfra blir det fort verre. Det blåser opp igjen, det snør og hagler, noen klamrer seg til dekk, noen blåser

til havs, noen klatrer opp i seilverket og prøver å holde seg fast der. Strofe 16 forteller om en kraftig og modig sjømann som forsøkte å redde kvinner og barn fra dekk ved å klatre ned etter dem med et tau rundt livet som sikring. Men han blir tatt av en bølge, og den muskuløse kroppen er alt som blir igjen. Hodeløs svinger den som en makaber klokkependel frem og tilbake gjennom de lange nattetimene. Døden ikke bare seirer, døden *skryter*, han trommer vilt om at han finner alle til slutt, og stormen er blitt hans jakthorn:

'Some find me a sword; some
The flange and the rail; flame,
Fang, or flood' goes Death on drum,
And storms bugle his fame. (11)

Men midt i stormen runger det ut én stemme så klar at mange av de overlevende husker det etterpå og gjenforteller historien til *The Times*. Det er gjennom disse

avisrapportene (8.-13. desember) at Hopkins hører om ulykken. Avisartikkelen fremstiller imidlertid dette ropet fra en uvanlig høyvokst nonne – «Christ, come quickly» – bare som nok en form for ytterste desperasjon. Men Hopkins anlegger en ganske annen tolkning:

*She to the black-about air, to the breaker, the thickly
Falling flakes, to the throng that catches and quails
Was calling 'O Christ, Christ, come quickly':
The cross to her she calls Christ to her, christens
her wild-worst Best. (24)*

Ved å påkalle Kristus og omfavne stormen som sitt eget kors, omdøper hun «her wild-worst» til «Best». Dette er det beste som kunne skje med henne. Det er fordi hennes håp nå er blitt et sikkert håp, et urokkelig håp grunnfestet i en urokkelig tro, et «trygt og fast anker for sjelen» (Heb 6,19). Dette håpet peker mot alles håp, verdens håp: «Kom, Herre Jesus!» (Åp 22,20). Håpet har sitt dypeste grunnlag i Guds allmakt, i Hans evne til å oppfylle sine løfter: «Ground of being, and granite of it» (32). Hans forsyn har sendt denne prøvelsen, dette er paradoksalt nok «God's cold» (17, min utheving). Døden får derfor ikke siste ord. Den høyreiste nonnen og de fire andre søstrene dør i stormen natten før den 8. desember, festen for Jomfru Marias ubesmittede unnfangelse:

*Jesu, heart's light,
Jesu, maid's son,
What was the feast followed the night
Thou hadst glory of this nun? – (30)*

Magnificat anima mea Dominum. Likesom Maria er denne tyske nonnen fullt ut blitt Herrens tjenestekvinne, hun har avgitt sitt totale ja til Guds vilje, hun opphøyer Ham med alt sitt vesen. Og det som da følger, er håpets fullendelse, den himmelske bryllupsfesten, Guds evige kjærlige intime nærhet. I «hadst glory of» er det kanskje til og med et øyeblikks hint av Kristus som elsker.

Problemet er bare at vi – du, jeg og Hopkins – har ikke nødvendigvis tilgang på hennes urokkelige håp her og nå. Vi tviler, vi fortviler: Gud kan verken redde meg eller noen andre! Eller omvendt, i vårt hovmod tror vi i det lengste at vi kan slippe å konfrontere stormen og korset, det kommer vel alltid en redningsbåt forbi!

Hopkins' dikt er hele tiden opptatt av den veldige avstanden mellom ham selv som leser og tolker av det som skjedde ombord på «Deutschland», og nonnens rop i stormen:

*Away in the loveable west,
On a pastoral forehead of Wales,
I was under a roof here, I was at rest,
And they the prey of the gales; (24)*

Hvordan kan vi bli i stand til å forstå noe som helst av hennes håp dersom vi forblir avsondret, uprøvd, innhyllt i en passiv ro? Hva kreves av oss for å kunne gripe Guds mening med det som skjedde i stormen?

*Thou martyr-master: in thy sight
Storm flakes were scroll-leaved flowers,
lily showers—sweet heaven was astrew
in them. (21)*

Gud sender her snøflakene gjennom stormen som profetiske skriftruller med et himmelsk budskap fra Ham selv, de daler ned som en skur av liljer, nesten som en slags konfetti over et brudepar! Er ikke dette bare latterlig? Og nærmest en hån mot stormens ofre? Hopkins mener ikke det. Men han har satt seg fore i dette diktet å vise hvor radikal en perspektivendring som faktisk må til for å tolke disse fem nonnens død:

*Fivel the finding and sake
And cipher of suffering Christ.
Mark, the mark is of man's make
And the word of it Sacrificed. (22)*

De fem kvinnene står her for Kristi fem sår, de er merket av og frembærer Hans lidelse og offer i sin egen kropp og blir slik til en kode («cipher») som andre kan tyde. Men hvordan? Nøkkelen ligger i Guds rolle som «martyr-master».

Jeg åpnet denne teksten med historien om skipbruddet, men de første ti strofene av Hopkins' dikt nevner ikke ulykken i det hele tatt. Dette forvirrer ofte leseren: Skulle ikke dette handle om «The Wreck of the Deutschland»? Men det Hopkins gjør i første del av diktet, er å beskrive selve forutsetningen for at han kan forstå noe som helst av disse hendelsene. Og forutsetningen er at han selv har vært gjennom en indre storm som har kvestet og malt ham nesten i stykker, helt til han lot seg mestre av Gud:

1

THOU mastering me
God! Giver of breath and bread;
World's strand, sway of the sea;
Lord of living and dead;
Thou hast bound bones and veins in me,
fastened me flesh,
And after it almost unmade, what with dread,
Thy doing : and dost thou touch me afresh?
Over again I feel thy finger and find thee.

2

I did say yes
O at lightning and lashed rod;
Thou heardst me truer than tongue confess
Thy terror, O Christ, O God;
Thou knowest the walls, altar and hour and night:
The swoon of a heart that the sweep and the hurl
of thee trod
Hard down with a horror of height:
And the midriff astrain with leaning of, laced with
fire of stress.

3

The frown of his face
Before me, the hurtle of hell
Behind, where, where was a, where was a place?

Vi merker oss umiddelbart de mange språklige frempekene her mot skipbruddet: «sway of the sea», «lightning», «the midriff astrain with leaning». Det som skjer her, er at idet Hopkins leser om skipbruddet, så velter minnene om hans eget omvendelsesøyeblikk over ham, den gangen da han selv stod overfor Guds vrede, Hans svepe og Hans fryktelige åsyn på den ene siden og evig fortapelse på den andre, uten noen fast grunn under føttene. Avisrapportene gir ham et kraftig sjokk, han er plutselig tilbake der han var da han gav sitt liv til Kristus uten forbehold: «dost thou touch me afresh? / Over again I feel thy finger and find thee». Det er jo dette som er grunnen til at han befinner seg der ute på den fredelige walisiske landsbygden, ved jesuittenes teologiskole i St. Beuno's: «I did say yes». Ja, jeg innrømmer det, jeg sa ja. Og her er du igjen, Mester, og minner meg på det. For bare én omvendelse er aldri nok: «Wring thy rebel, dogged in den / Man's malice, with wrecking and storm» (9). Det er vår stae onde vilje som gjør opprør og må knuses av stormen.² Og dette er nåde:

Beyond saying sweet, past telling of tongue,
Thou art lightning and love, I found it, a
winter and warm;
Father and fondler of heart thou hast wrung:
Hast thy dark descending and most art merciful
then. (9)

Her har vi igjen denne uutsigelige, rystende intimiteten dypt inne i Guds mørke, som bare kan gripes etter hjertet er krystet rent: «Father and fondler of heart thou hast wrung» (min utheving). For ekte håp handler i siste instans om den radikale muligheten for å bli omskapt til et vesen som Gud kan dele sitt eget liv med i evighet:

et skaperstykke som Gud er tilfreds med og faktisk kan glede seg over som en god og trofast tjener (Matt 25,23).³ Derfor må vi også håpe på å bli smeltet om og hamret som glødende jern på ambolten: «With an anvil-ding / And with fire in him forge thy will» (10).

Og slik ser verden ut i håpets lys:

5

I kiss my hand
To the stars, lovely-asunder
Starlight, wafting him out of it; and
Glow, glory in thunder;
Kiss my hand to the dappled-with-damson west:
Since, tho' he is under the world's splendour and
wonder,
His mystery must be instressed, stressed;
For I greet him the days I meet him, and bless
when I understand.

Plutselig, midt i et dikt fullt av storm og terror og desperasjon, kommer en Hopkins full av barnlig glede dansende over de walisiske heiene mens han slenger smellkysst til stjernene og til solnedgangen og gløder av glede over herligheten i et tordenskrall. Alt oser av Gud! Gud er «under the world's splendour and wonder» (ja, under tordenen også). Dette er en verden hvor alt rimer, hvor skaperverkets innerste natur eller «instress» både svarer på og kalles frem av Guds mysterium. Hans «stress», Hans kraft eller trykk mot eller testing av skaperverket, finner sin høyeste respons i menneskets lovprising. «Stress» er naturligvis også et begrep innen lyrikanalyse (rytmen i trykktunge versus trykksvake stavelser) og peker mot dette diktet selv som et forsøk på å finne et særegent språk for denne lovprisingen. Slik kan jeg-et hilse og møte Gud overalt og opphøye og vel-signere Ham med hele sin forstand.

Lenge før vi møter den høye nonnen og hennes siste rop, har vi dermed blitt nøye forberedt på å forstå henne gjennom håpets språk:

We lash with the best or worst
Word last! How a lush-kept plush-capped sloe
Will, mouthed to flesh-burst,
Gush! –flush the man, the being with it, sour or sweet,
Brim, in a flash, full! –Hither then, last or first,
To hero of Calvary, Christ's feet–
Never ask if meaning it, wanting it, warned of it–men go. (8)

Som vi har sett, ble nonnens siste ord til hennes «Best». I denne strofen tar Hopkins utgangspunkt i den intense, overveldende smaken av en fullmoden slåpetornspomme. I det øyeblikket du tar den til munnen og biter gjennom skinnet, flommer smaken gjennom hele deg. Sødmen fyller deg til randen, i alt ditt vesen. Dette er åpenbart en metaforikk som peker tilbake mot visjonen av en guds-osende verden i strofe 5. Men bildet er også mer komplekst her. Vårt beste ord – vårt endelige ja til Kristus – kommer i innhøstningstimen, når vi står overfor døden. Hvis vi har modnet riktig, så vil dette ja-ordet la Kristus strømme gjennom oss og fylle oss fullstendig. Senere i diktet skal altså nonnens rop forstås nettopp på denne måten, som håpets sødmefylte fullendelse. Men metaforen i denne strofen har også en tvetydighet, for en slåpe som ikke er riktig moden, smaker bittert. Hvis det siste ordet er «nei», så er det heller bitterheten som vil overstrømme hele mennesket. Og alle mennesker kommer hit, til Kristi føtter, for å be om nåden Han sanket for oss på Golgata – eller for å vende seg fra Ham. Øyeblikket kan komme når som helst, uten advarsel som en tyv i natten, uansett hva vi mener om saken, og uansett hva vi tror at vi selv vil.

Men denne mulige kontrasten mellom den høye nonnens siste ja-ord og «de andre» åpner et vanskelig spørsmål som Hopkins ikke skygger unna i dette diktet. Hvilket håp gjenstår for alle de andre ombord i «The Deutschland»? Hvordan tolker vi deres skjebne i håpets lys, med håpets språk?

31

Well, she has thee for the pain, for the
 Patience; but pity of the rest of them!
 Heart, go and bleed at a bitterer vein for the
 Comfortless unconfessed of them—
 No not uncomforted: lovely-felicitous Providence
 Finger of a tender of, O of a feathery delicacy, the
 breast of the
 Maiden could obey so, be a bell to, ring of it, and
 Startle the poor sheep back! is the shipwrack then a
 harvest, does tempest carry the grain for thee?

Her blir den høye nonnen som et kirketårn og ordene hennes til en klokkeklang som setter støkk i alle som hører dem. Gjennom henne kan den gode hyrden kalle fårene hjem til seg igjen i siste liten. Skipbruddet er likevel blitt en innhøstingstime.

Spørsmålstegnet på slutten av denne strofen understreker at dette er dikterisk spekulasjon, en undring over forsynets mysterier – vi kan jo ikke ha noen direkte innsikt i forholdet mellom et enkeltmenneske og Gud *in extremis*. Men at alle har en sjanse, at alle har et håp, det kan vi vite. Neste strofe vender tilbake til Guds allmakt som selve håpets grunn:

32

I admire thee, master of the tides,
 Of the Yore-flood, of the year's fall;
 The recurb and the recovery of the gulf's sides,
 The girth of it and the wharf of it and the wall;
 Stanching, quenching ocean of a motionable mind;
 Ground of being, and granite of it: past all
 Grasp God, throned behind
 Death with a sovereignty that heeds but hides, bodes
 but abides.

Det er bare når vi ser Gud som «Ground of being, and granite of it», at vi kan finne nådens verk midt i katastrofen:

The goal was a shoal, of a fourth the doom to be
 drowned;
 Yet did the dark side of the bay of thy blessing
 Not vault them, the million of rounds of thy mercy not
 reeve even them in? (12)

I siste instans tar Hopkins' dikt mål av seg til å tolke og formidle den høye nonnens håp nettopp for å gi andre del i det. Han kaller på leseren som en kirkeklokke. Hører vi, innenfra den stormen vi selv står i?

Erik Tønning er professor i engelsk litteratur og kulturkunnskap ved NLA Høgskolen.

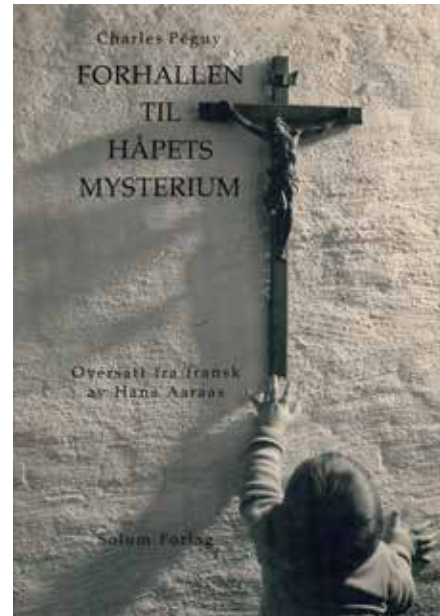
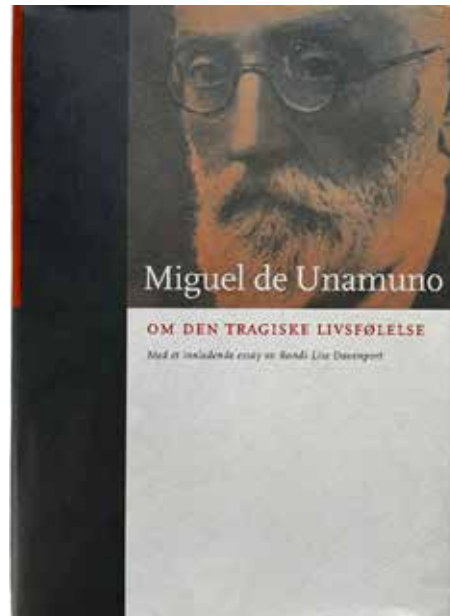
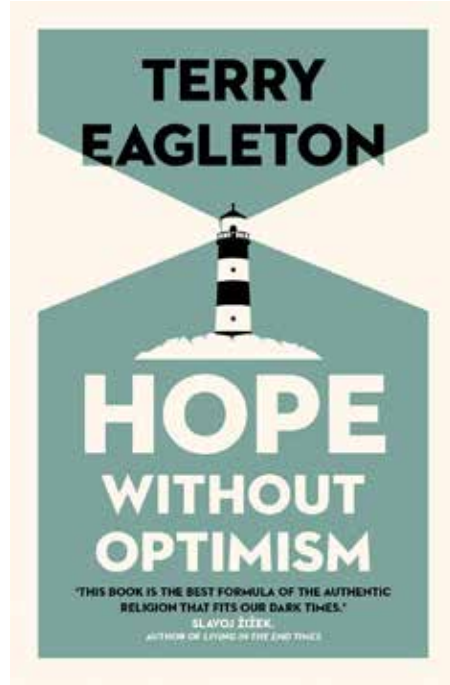
Noter

- 1 Diktet er tilgjengelig på denne nettsiden: <https://www.poetryfoundation.org/poems/44403/the-wreck-of-the-deutschland>. Tekstreferansene henviser til strofenummer.
- 2 Peter Milwards utmerkede kommentarverk, som fortsatt kan anbefales til alle som vil dykke dypere ned i dette diktet, peker på en liturgisk allusjon her, fra bønnen *Secreta* fjerde søndag etter pinse i den tradisjonelle latinske messen: «Graciously compel even our rebellious wills to serve thee.» Peter Milward: *A Commentary on G. M Hopkins' "The Wreck of the Deutschland"* (Tokyo: The Houseido Press 1968), s. 55.
- 3 For en utbrodering av dette temaet, se C.S. Lewis' preken «The Weight of Glory» (1941).



Det oppstår tomhet
der håpet dør.

Leonardo da Vinci



Øivind Varkøy

Håp, overskridelse og foregripelse

Fra Svendsen via Eagleton og Unamuno til Péguy

Jeg tilbringer gjerne av og til noen timer med britiske krimserier på TV. Nå senest serien *Happy Valley* (nrk.no). Et omdreiningspunkt i denne serien er politibetjent Catherines sorg over datteren Becky, som har tatt sitt eget liv. Den siste episoden i den foreløpig siste sesongen av *Happy Valley* avsluttes ved at Cathrine, som så ofte før, oppsøker Beckys grav. Det zoomes inn på gravstenen, hvor det står skrevet: «In God Is My Hope».

SE Mange av oss deler dette håpet. Men hvordan forstå håpsbegrepet? Brevet til hebreerne 11,1 har muligens voldt flere enn meg fortolkningsproblemer. I min barndom var det 1930-oversettelsen som gjaldt: «Men tro er full visshet om det som håpes, overbevisning om ting som ikke sees.» I min ungdom ble dette i 1978-oversettelsen til: «Troen er sikkerhet for det som håpes, visshet om ting en ikke ser.» I min barndoms og ungdoms pinsemenigheter var det ingen tvil om at vi ikke bare måtte *håpe*; vi måtte *tro*. Vi måtte være overbevist og sikre. Vi måtte ha visshet. Da jeg i voksen alder leste 2011-oversettelsen: «Troen er et pant på det vi håper, et bevis for det vi ikke ser», ble det egentlig ikke så mye bedre. Jeg er neppe alene om å oppfatte *pant* som et juridisk konsept, en sikkerhet for eksempel i forbindelse med opptagelse av boliglån. Kan altså troen ses som noe som tjener som sikkerhet for at håpet skal bli oppfylt? Mens troen er bevis for det vi ikke ser, hva er da håpet?

Lars Fr.H. Svendsen

Jeg vet ikke hva Catherine tenker der hun står foran gravstenen til Becky og leser «In God is My Hope». I boken *Håpets filosofi* (2023) gjør Lars Fr. H. Svendsen, professor i filosofi ved Universitetet i Bergen, det imidlertid klinkende klart at han er ikke blant dem som holder seg med et slikt håp. Håp er ikke det samme som å ønske, ei heller som å ville eller å drømme, sier Svendsen. Håpet fordrer en viss rasjonalitet, og selv om det ofte omtales som en følelse, og selv om det «utvilsomt har en emosjonell side, er det vel så knyttet til fornuft som følelser».¹

I tidligere bøker har Svendsen tatt for seg både ondskapens, ensomhetens, kjedsomhetens, frihetens, arbeidets og løgnens filosofi. I årets bok argumenterer han for en slags håpets gylne middelvei. Svendsen konstaterer at «Det hersker uenighet om 'håp' overhodet lar seg definere på en tilfredsstillende måte».² Man kan gi eksempler på noe vi kaller håp, «men vi verken kan eller må angi en definisjon med nødvendige og tilstrekkelige

betingelser».³ Utopisk tenkning og politisk radikalitet har han liten sans for. Som den liberal-konservative tenkeren han må kunne sies å være, holder Svendsen god avstand til det mest omfattende verket som er skrevet om håp: *Prinsippet håp* av den tyske marxisten Ernst Bloch. Slik Svendsen ser det, tilhører nok Bloch dem som «... håper på for mye og er villig til å gjøre for mye for å se det virkeliggjort».⁴

For Svendsen er håp uten moderasjon en oppskrift på politisk katastrofe. Det er en synsmåte som absolutt kan ha noe for seg. Overspente utopister skal man vokte seg for, enten de er av politisk eller religiøs støpning. Men Svendsens posisjon, håpets liberalisme, får samtidig noe «distinkt fylkeskommunalt» over seg, som Bernhard Ellefsen sier i sin omtale av Svendsens bok i *Morgenbladet*.⁵ Og når Svendsen henter eksempler på håp fra ukrainsk motstand mot russisk angrepskrig, kan man saktens undres over hvordan dette passer inn i et håpsideal hvor det er fornuften og realismen som skal styre. I så fall burde vel den russiske overmakten fått ukrainerne «til å heise hvert sitt hvite laken ved første syn av en russer»?⁶

I en verden hvor klimakrisen overskygger det meste, hva kan vi håpe på? Svendsen har liten sans for en Greta Thunberg som i sin berømte Davos-tale i 2019 sa: «Jeg ønsker ikke at dere skal være håpefulle. Jeg ønsker at dere skal føle panikk.» Dette er en retorikk som ifølge Svendsen maner mer til en lammende frykt enn til håpefull aktivisme. NRKs kritiker Anne Katrine Straume spør imidlertid i sin omtale av Svendsens bok om vi kanskje nå er «ved det øyeblikket i historien da vi ikke har tid til museskritt og moderasjon, men må la oss rive med av revolusjonens resolute røst?».⁷ I alle fall bør vi forholde oss til at mange av de store utfordringene våre samfunn i dag står overfor: klimakrisen, naturmangfoldskrisen og

oppmerksomhetskrisen (for å nevne noen), ikke uten videre kan ses isolert fra den markedsliberale middelveien Svendsen synes å foretrekke.

Svendsens sekulære perspektiv på håp betyr at «for eksempel Augustin, Thomas Aquinas, Søren Kierkegaard og Gabriel Marcel ikke blir behandlet i den utstrekning enkelte ville ønske».⁸ Svendsen anerkjenner riktignok at «mange som er opptatt av håp, knytter dette håpet til det hinsidige».⁹ Videre at «også brorparten av det som er skrevet om håp i filosofiens historie, (er) knyttet til det hinsidige».¹⁰ Han reiser selv spørsmålet om det da ikke er en alvorlig mangel å unnlate dette? Men siden han ikke kan se noen reell mulighet for et liv etter det jordiske, konkluderer han for sin del med at «forestillinger om et hinsidig liv – eller bistand fra en overnaturlig makt i dette liv – er å betrakte som ønsker snarere enn som håp».¹¹ Et problem med det religiøse håpet er dessuten, slik

Svendsen ser det, at det kan fortrenge det sekulære: «... jeg argumenterer for at det evige eller religiøse håpet fortrenger det sekulære eller timelige håpet – himmelriket tømmer jorden for mening».¹²

Selv om Svendsen avviser det religiøse håpet, ofrer han allikevel plass på å drøfte hvordan Immanuel Kants filosofi er et forsøk på å redde den dogmatiske metafysikken på en ikke-dogmatisk måte. Kant argumenterer for at vi må tenke oss at Gud eksisterer, og at det finnes en eksistens etter dette livet – hvis livet skal gi mening for oss. Det betyr, slik filosofen Theodor W. Adorno ser det, at Kant erkjenner hvor uutholdelig den eksisterende verden er, og derfor forsøker han, mot all fornuft, å mobilisere et håp. Adorno hevder imidlertid at Kants håp er en form for ønsketenkning. For Adorno gir verden etter *Auschwitz* oss ikke lenger noe å håpe på. Det eneste håp han holder muligheten åpen for, er et håp der vi verken kan vite eller forestille oss hva vi håper på. Dette «tomme



Som den liberal-konservative tenkeren han må kunne sies å være, holder Svendsen god avstand til det mest omfattende verket som er skrevet om håp: *Prinsippet håp* av den tyske marxisten Ernst Bloch.

håpet» tilsvarer det Svendsen omtaler som *radikalt håp*; den blotte muligheten for at noe godt vil oppstå.¹³

Adornos posisjon blir for radikal for Svendsen: «Vi må ikke nødvendigvis akseptere Kants og Adornos beskrivelse av verdens trøstesløse tilstand».¹⁴ Samtidig åpner han for tanken om at når håp forutsetter en reell mulighet, så må denne reelle muligheten forstås subjektivt «ut fra hva den enkelte oppfatter som reelt mulig». ¹⁵ Det er da vi kan snakke om et transcendentalt håp, «en bestemt type orientering mot verden som muliggjør spesifikke håp». ¹⁶ Filosofen Martin Heidegger taler i denne sammenhengen om *stemning*. Kanskje kan man da si at man som kristen er i en gitt stemning, hvor verden fremtrer «som et bestemt felt av muligheter». ¹⁷ Dette bestemte feltet av muligheter ser åpenbart ganske annerledes ut enn Svendsens felt. Samtidig kan vi enes om at «I håpet ligger en ydmykhet, en anerkjennelse av at mye av det som er av stor betydning for oss i tilværelsen, er hinsides vår kontroll». ¹⁸

Svendsen er altså bekymret for at «prisen for å håpe på evigheten er å måtte avskrive alt reelt håp for dette livet». ¹⁹ Da kan man fra et kristent perspektiv selvsagt si: Ja, det religiøse håpet kan fortrenge det sekulære. Det er det ikke vanskelig å finne både historiske og dagsaktuelle eksempler på. Men det må ikke. Det er det heller ikke problematisk å finne vitnesbyrd om. Slik sett fremstår Svendsens religionskritikk som overfladisk og banal. Og idet religionen forsvinner ut av interessefeltet, forsvinner en betydelig side ved fenomenet håp ut av boken. Når Svendsen også er kritisk til politiske utopier og andre vidløftige ideer, fremstår håpet som en jordnær, fornuftig følelse som ikke er spesielt sterk, men likevel nødvendig for et balansert liv.

Idet Svendsen i sine undersøkelser markerer avstand til både det utopiske og det metafysiske håpet, kan det synes som om han tilhører dem som, slik den spanske

forfatteren og filosofen Miguel de Unamuno formulerer det, kun tenker med hjernen, «mens andre tenker med hele kroppen og hele sjelen, med blodet, med benmargen, med lungene, med magen, med livet». ²⁰ Da ender man, fortsatt ifølge Unamuno, raskt opp som definisjonsmaker (på tross av at Svendsen kvier seg for å definere håp ...), eller refleksjonsatlet. Og de av oss som ikke umiddelbart slår oss til ro med «standpunktet til de ... som tilhører *den sentrale strømmingen i samtidens europeiske tenkning* ... [som] med forsett lukker øynene for ... den tragiske livsfølelsen», ²¹ vil nok dermed kunne finne Svendsens håpsbegrep både begrenset og begrensende.

Terry Eagleton

Bernhard Ellefsen bemerker i sin omtale av Svendsens bok at han finner den britiske litteraturforskeren Terry

Eagletons bok *Hope Without Optimism* mer interessant enn Svendsens bok. Jeg deler det synspunktet. Eagleton undersøker håpets utopiske, så vel som religiøse dimensjoner.

Som katolikk og marxist

forholder Eagleton seg, i motsetning til Svendsen, nært til det Unamuno kaller filosofiens tragiske problem; «å forene de intellektuelle behov med hjertets behov og viljens behov». ²²

Ifølge Eagleton bryter jødisk-kristen tenkning forbindelsen mellom håp og fremskritt. Riktignok er det slik at det kan være fremgang i historien fra tid til annen, men dette må ikke forveksles med forløsning. Historien som helhet beveger seg ikke stadig nærmere den Allmektige og en strålende finale. I *Det nye testamente* er Guds fremtidige rike ikke å forveksle med fullbyrdelsen av historien som helhet, en triumferende avslutning på en stadig vandring oppover: «Man kan faktisk hevde at en del av det som forsvinner når den kristne læren om



Som katolikk og marxist forholder Eagleton seg, i motsetning til Svendsen, nært til det Unamuno kaller filosofiens tragiske problem; «å forene de intellektuelle behov med hjertets behov og viljens behov».

håp blir den sekulære ideen om fremgang, er nettopp dens tragiske dimensjoner».²³

Når det gjelder de tre såkalte teologale dydene tro, håp og kjærlighet, bemerker Eagleton at de alle tre også finnes i korrumperte versjoner: Tro kan bli til godtroenhet, kjærlighet til sentimentalitet og håp til selvbedrag. For håpets del betyr dette at det ikke nødvendigvis er dumt å håpe forgjeves, men at det er dumt å ha et urimelig håp. Håp er et begjær rettet mot et vanskelig oppnåelig gode. Håp blir dermed begjær pluss forventning. Dermed har den marxistiske tenkeren Ernst Bloch, som Svendsen ikke ofrer noen oppmerksomhet, et godt poeng når han fremhever at håp må læres.²⁴

Av de tre teologale dydene har håpet kommet dårligst ut når det gjelder vitenskapelig utforsking, sier Eagleton. Dette på tross av at de tre dydene er nært beslektet. Eagleton referer i denne sammenhengen til både St. Augustin, Thomas Aquinas, Immanuel Kant og John Stuart Mill. St. Augustin skriver at det ikke finnes noen kjærlighet uten håp, intet håp uten kjærlighet, og verken håp eller kjærlighet uten tro. Ifølge Thomas Aquinas kommer tro og kjærlighet rent logisk sett før håp, mens det både for Immanuel Kant og John Stuart Mill er slik at det er håpet om at Gud finnes, som postulerer hans eksistens.

Videre fremhever Eagleton at det er konsensus blant teoretikere om at man ikke kan håpe på noe man er sikker på vil skje. Håp og sikker kunnskap ser ut til å være gjensidig utelukkende. Eagleton poengterer at også for Paulus er håpets gjenstand unnvikende, men at han i minste gir det Guds navn. Kristne kan aldri definere nøyaktig hva det er de håper på. Merkelig nok blir det da slik at håpet i seg selv er sikkert, men dets objekt er uklart. Hvis vi visste nøyaktig hva vi håpet på når vi snakker om en annen fremtid, ville håpets objekt ikke vært tilstrekkelig fjernt fra det vi ser rundt oss, og dermed ikke annerledes nok fra dagen i dag. Og Eagleton minner om teologen Karl Rahner som ser på håp som en radikal oppgivelse av selvet, en forpliktelse overfor det

man erkjenner å være utenfor ens kontroll og beregning. I denne forstand ligner håp på tro. Kristne ser på Guds rikes komme med visshet, samtidig som man fortsatt ser på det å håpe på det som en dyd.

Eagleton hevder, i liket med Svendsen, at håp ikke er det samme som optimisme. Når Abraham setter kniven mot strupen på sønnen sin, har han håp, men man vil le nøle med å beskrive ham som en optimist.²⁵ Når Jahn Teigens synger: «Optimist, jeg vet det går bra til sist ...», er det altså bedre å lytte til den australske musikeren Nick Cave:

Håp og optimisme kan være ulike, nærmest motsatte krefter. Håp oppstår fra erkjent lidelse og er den trassige og motstridige gnisten som nekter å la seg bli slukket. Optimisme kan på den annen side være fornektelsen av denne lidelsen, en frykt for å møte mørket, en mangel på bevissthet, en slags blindhet for det virkelige.²⁶

Eagleton diskuterer videre hvordan den franske filosofen Alain Badiou taler om håp i form av sikkerhet, og tro i form av overbevisning, og hvordan det samme gjelder hans kollega Jean-Luc Nancy, som skriver at tro er tillit, og tillit i sterkeste forstand. Kristendommen lærer at tro er noe annet enn fullstendig kunnskapsbasert sikkerhet. Allikevel er det en form for visshet. Kristne har håp fordi fremtiden i en eller annen uutgrunnelig forstand har mening. Kilden til håpet ligger i Gud. Håp i denne forstand er ikke et spørsmål om ønsketenkning, men en gledelig forventning. Det er troen på at frelsen til syvende og sist er i Guds hender, men at Guds veier er uransakelige, som lar den troende håpe – uten triumf. Håp for den kristne tro er grunnet i Guds kjærlighet og barmhjertighet. Dette blir sett på som sikkert fordi det ligger i hva det er for Gud å være Gud. Ikke bare er Guds rike nødt til å komme, men det har allerede i prinsippet kommet ved Jesu oppstandelse, poengterer Eagleton. På

grunn av den oppstandne Kristus har håpet så å si allerede skjedd. Fremtiden er sikret av fortiden. Det handler om det kristne håpet på overvinnelse av døden. Slik blir håpet den sprekken i nåtiden som fremtiden kan skimtes gjennom. For den kristne «er det å ha tro på Gud som oppreiste Jesus fra de døde, å ha grunnlag for håp om at menneskeheten selv til slutt vil gjennomgå en slik transformasjon».²⁷ Også i det dennesidige er det nøktern realisme å håpe at tilstanden vår kan bli kraftig forbedret. Det er ikke slik at alt vil bli bra, men alt kan bli bedre.

Miguel de Unamuno

I boken *Om den tragiske livsfølelse hos mennesker og folkeslag* hevder Miguel de Unamuno (2001) at vi tror fordi vi håper, ikke omvendt. Å tro er å ville tro. Å tro på Gud er å ville at han finnes:

Å tro på Gud er å lenges etter at han finnes, og det er i tillegg å handle som om han fantes ... Av denne lengselen etter guddommelighet oppstår håpet; av håpet troen, og av troen og håpet, kjærligheten.²⁸

Langt fra både Svendsens tankemessige tørke og Eagletons «understatements» og sarkasmer, fortsetter Unamuno sin poetisk-filosofiske refleksjon:

Kjærligheten håper, den håper alltid uten noseninne å bli trett av å håpe, og kjærligheten til Gud, vår tro på Gud, er fremfor alt håp på Ham ... Om troen er håpets substans, er håpet i sin tur troens form ... Kjærligheten får oss til å tro på Gud, som vi håper på, og som vi venter det fremtidige liv fra; kjærligheten får oss til å tro på det som håpets drømmer skaper for oss. Troen er vår lengsel etter det evige, etter Gud, og håpet er Guds lengsel, det eviges lengsel i oss, vår guddommelighets lengsel ... Håpet er

troens lønn. Bare han som tror, håper virkelig, og bare han som håper, tror. Vi tror kun på det vi håper på, og vi håper kun på det vi tror på.²⁹

Et særlig interessant aspekt ved Unamunos tenkning er drøftingene hans av hvordan lengselen etter troen, dette håpet, er en estetisk følelse. Estetikken, dvs. kunsten, gir denne lengselen form, hevder han, selv om kunsten aldri fullt ut kan tilfredsstille dette håpet: «Slik som sannheten er den rasjonelle erkjennelsens mål, slik er skjønnet håpets mål.»³⁰

Charles Péguy

I skarp kontrast til Svendsens påstander om at det religiøse håpet fortrenger det dennesidige håpet, og at forestillingen om det evige tømmer jorden for mening, forbinder Unamuno i likhet med Eagleton håpet på Gud med håpet på menneskene, og kjærligheten til Gud med kjærligheten til menneskene. Denne koblingen er også ekstremt tydelig i den franske poeten og filosofen Charles Péguy's diktverk *Forhallen til håpets mysterium*.³¹ Gud trenger menneskene, og det er når de deler hans forlattethet og angst, at han åpenbarer seg som håp. Péguy starter tenkningen sin i den konkrete solidaritet med folket, og knar dette helt til ånden blir kjød og kommer til uttrykk i det kristne mysteriet.

I innledningen til sin norske gjendiktning av Péguy's verk redegjør Hans Aaraas for hvordan den franske originalteksten direkte oversatt har tittelen *Forhallen til den annen dyds mysterium*. Denne tittelen henspiller på de tre velkjente teologale dydene tro, håp og kjærlighet. Mens Paulus fremhever kjærligheten som den største dyd, setter Péguy håpet fremst. I diktverket lar han sågar Gud selv uttrykke dette: «Den tro jeg setter høyest, sier Gud, er Håpet»³²:

Men håpet, sier Gud, det forbauser meg.
Selv meg.

Det er virkelig forbausende.
At de stakkars barn ser hva som skjer og like-
vel tror at i morgen
går alt bedre.
At de ser hva som skjer i dagens verden og
likevel tror at i morgen
tidlig går det bedre.
Det er virkelig fantastisk, det er i sannhet
min nådes største
underverk.³³

Håpet er den teologale dyd som kanskje er den mest vel-
behagelige for Gud:

Håpet ser det som ennå ikke er og som skal bli.
Det elsker det som ennå ikke er og som skal
bli.³⁴

Et sentralt poeng for Péguy blir så at Gud på sett og vis
har utlevert seg til oss:

Mysterienes mysterium, som ligger under
mysteriene selv, Han har lagt i våre hender, i
våre svake hender, sitt evige håp, I våre for-
gjengelige hender. I våre syndige hender.³⁵

Og videre:

Et håp har Gud båret.
Den ubetydeligste av syndere kan rive ned el-
ler reise opp
Et håp har Gud båret.
Og det er av oss Gud venter
At vi skal reise opp eller rive ned et håp han
har båret ...
Gud *har bruk* for oss,
Gud *har bruk* for sin skapning.
Han har så å si dømt seg slik,
dømt seg til dette.³⁶

Slik tegner Péguy opp noen ganske andre perspektiver
på håpet som fenomen enn de innledningsvis nevnte
fortolkninger av relasjoner mellom tro og håp ut fra
Brevet til hebreerne 11,1. Lars Fr.H. Svendsens påstand
om at det evige håpet tømmer jorden for mening, blir
også meningsløs. Det blir ekstra tydelig når Svendsen
refererer til hvordan den tsjekkiske forfatteren og po-
litikeren Václav Havel tenker om håp.³⁷ For Havel (1991)
er håp overbevisning om at noe vil gi mening. Svendsen
påpeker at dette er en uvanlig forståelse av håp. Mulig
det. Men kanskje er det en god forståelse? Især når Havel
knytter håpet til det han kaller *det transcendent*. Svend-
sen mener riktignok at Havel er nokså taus om hvordan
dette transcendent skal forstås. Men kanskje er det like
klokt å begrense seg til det antydende når det gjelder det
transcendent, som å forbinde konseptet håp med at noe
vil gi mening? Og kanskje er det dikterne – de som ten-
ker med både kroppen og sjelen – som best kan si noe om
slikt, og ikke de som kun tenker med hjernen? Kanskje er
det nettopp det vår bevegelse fra Svendsen via Eagleton
og Unamuno til Péguy viser?

Øivind Varkøy er en av SEGLs redaktører. Han er
professor i musikkpedagogikk og musikkvitent-
skap, ansatt ved Norges musikkhøgskole. Han
har publisert en rekke artikler, bøker og antologier
innenfor musikkpedagogisk filosofi og musikkfilo-
sofi, nasjonalt og internasjonalt. Høsten 2022 pu-
bliserte han, sammen med Henrik Holm, antologien
Musikk og religion (Cappelen Damm Akademisk
Forlag). Varkøy er også komponist, og har skrevet
sanger for artister som Morten Harket og Solveig
Slettahjell.

Referanser

- Cave, Nick: *The Red Hand Files # 178, December 2021*. <https://www.theredhandfiles.com/do-you-still-believe-in-us/>
- Ellefsen, Bernhard: «Hvis Erna Solberg var filosof, ville hun ha vært Lars. Fr.H. Svendsen», i *Morgenbladet* 17. mars 2023.
- Eagleton, Terry: *Hope Without Optimism* (Yale University Press 2015).
- Havel, Vaclav: *Disturbing the Peace* (Vintage 1991).
- Lear, Jonathan: *Radical Hope* (Harvard University Press 2006).
- Péguy, Charles: *Forhallen til håpets mysterium*, oversatt fra fransk at Hans Aaraas (Solum forlag 1992).
- Straume, Anne Katrine: «Håpets gygne middevei» https://www.nrk.no/anmeldelser/anmeldelse_-_hapets-filosofi_-av-lars-fr.-h.-svendsen-1.16344640, 24. mars 2023.
- Svendsen, Lars Fr.H.: *Håpets filosofi* (Kagge forlag 2023).
- Unamuno, Miguel de: *Om den tragiske livsfølelse hos mennesker og folkeslag*, oversatt fra spansk av Randi Lise Davenport (Bokklubbenes kulturbibliotek 2001), De norske Bokklubbene.

Noter

- 1 Svendsen, 2023, s. 9.
- 2 Svendsen, 2023, s. 34.
- 3 Svendsen, 2023, s. 45.
- 4 Svendsen, 2023, s. 71.
- 5 Ellefsen, 2023.
- 6 Ellefsen, 2023.
- 7 Straume, 2023.
- 8 Svendsen, 2023, s. 91.
- 9 Svendsen, 2023, s. 93.
- 10 Svendsen, 2023, s. 93.
- 11 Svendsen, 2023, s. 93.
- 12 Svendsen, 2023, s. 17.
- 13 Jf. Lear, 2006.
- 14 Svendsen, 2023, s. 111.
- 15 Svendsen, 2023, s. 19.
- 16 Svendsen, 2023, s. 131.
- 17 Svendsen, 2023, s. 132.
- 18 Svendsen, 2023, s. 160.
- 19 Svendsen, 2023, s. 95.
- 20 Unamuno, 2001, s. 14.
- 21 Unamuno, 2001, s. 115.
- 22 Unamuno, 2001, s. 15.
- 23 Eagleton, 2015, s. 37. Alle sitater fra Terry Eagletons bok *Hope Without Optimism* er oversatt fra engelsk til norsk av Ø. Varkøy.
- 24 Eagleton, 2015, s. 58.
- 25 Eagleton, 2015, s. 72.
- 26 Cave, 2021.
- 27 Eagleton, 2015, s. 42.
- 28 Unamuno, 2001, s. 161.
- 29 Unamuno, 2001, s. 174.
- 30 Unamuno, 2001, s. 175.
- 31 Péguy, 1992.
- 32 Péguy, 1992, s. 21.
- 33 Péguy, 1992, s. 26.
- 34 Péguy, 1992, s. 32.
- 35 Péguy, 1992, s. 106.
- 36 Péguy, 1992, s. 119.
- 37 Se Hanne Rinholms artikkel i dette nummer av SEGL.



Bokomtaler

Øivind Varkøy

Håpet om resonans



Hartmut Rosa:

Resonans. En sosiologi om forholdet til verden

Eksistensen 2021 (dansk utgave)

S **E**
G **L** Det sies at sosiologer er bekymrede mennesker. Samfunnsproblemer defineres, diagnostiseres og undersøkes, gjerne ved en kombinasjon av empiriske undersøkelser og teoretiske refleksjoner. Av og til legges også normative løsningsforslag på bordet. Den tyske sosiologen Hartmut Rosa er intet unntak. Rosa tilhører tradisjonen fra såkalt *kritisk teori*, til tider omtalt som *Frankfurter-skolen*, hvor han representerer fjerde generasjon. Blant første generasjon kritiske teoretikere finner vi Theodor W. Adorno, Max Horkheimer og Walter Benjamin. Den sentrale tenkeren fra andre generasjon er Jürgen Habermas, mens Axel Honneth gjerne sies å representere tredje generasjon.

I boken *Social Acceleration. A New Theory of Modernity* undersøker Rosa (2015, tysk utgave 2005) det han omtaler som *sosial akselerasjon*. Her identifiserer han tre kategorier av temporale forandringer i det moderne sosiale livet: teknologisk akselerasjon (bl.a. knyttet til transport, kommunikasjon og produksjon), den økende hastigheten

i sosiale endringsprosesser (i sosiale institusjoner så vel som i personlige relasjoner) og akselerasjonen i livstempo generelt. Det siste skjer paradoksalt nok på tross av forventningene vi har til at tekniske nyvinninger skal bidra til å øke fritiden vår. «Tidsklemma» blir ikke svakere selv om vi har raske biler og oppvaskmaskiner. Rosas tese er at vår opplevelse av å leve i det moderne samfunnet er en opplevelse av akselerasjon, av stadig økende tempo. I denne prosessen fremmedgjøres vi i forhold til verden, andre mennesker og også oss selv. Vi taper resonans.

Boken *Resonans* er den av Rosas publikasjoner som har fått størst oppmerksomhet her i landet. I denne boken videreutvikler Rosa (2021, tysk utgave 2016) sin teori om vårt forhold til verden. Utgangspunktet er tapet av resonans. Hva betyr det? Menneskelivet karakteriseres av vårt behov for resonans-relasjoner. Vi håper å oppleve resonans. Det handler om at vi alltid er på jakt etter å oppleve øyeblikk hvor forbindelsen vår til verden, strengen som forbinder oss med verden, begynner å vibrere

eller svinge, at forholdet vårt til verden puster. Vi søker alltid etter resonans – eller en gjenklang om man vil. Det skaper håp og mening i livene våre. Begrepet *resonans* blir slik en nøkkelkategori i jakten på et godt liv. I det moderne tenker vi ofte at det å øke våre materielle ressurser er det som forbedrer livskvaliteten. Rosa bestrider at dette er den beste strategien i vår søken etter resonans. Han hevder tvert i mot at det er gode grunner til å anta at den moderne vekstlogikken belaster de menneskelige forholdene mer og mer, og rett og slett er et uttrykk for et problematisk forhold til verden. Verden, andre mennesker og jeg selv blir betraktet som ressurser. Noe vi kan bruke og forbruke. Vi fremmedgjøres. Dette kommer til uttrykk i både økokrise, demokratikrise og psykokrise.

Det er naturligvis ikke mulig å gi et fyllestgjørende referat av en bok på godt over 500 sider her. Jeg konsentrerer meg derfor om bokens andre del, hvor tre typer resonans-akser diskuteres;

horisontale resonans-akser (bl.a. familie og vennskap), diagonale resonans-akser (bl.a. arbeid og skole), og vertikale resonans-akser (bl.a.

religion og kunst). Det er særlig Rosas drøftinger av de vertikale resonans-aksene som har vakt min interesse, dvs. forholdet til religion og kunst. Når det gjelder religionen, påpeker Rosa hvordan det moderne tapet av metafysiske resonans-akser og den påfølgende fremveksten av instrumentelle og rasjonalistiske forhold til verden, kan medføre at vårt verdensforhold blir stumt. Rosa diskuterer imidlertid hvordan «religion og religiøse længsler spiller en rolle i (sen-)moderne menneskers liv – og hvorfor de ... åbenbart ikke har tænkt sig at forsvinde ut af dette liv og af samfundet».¹ Holdningen til religion handler i siste instans om verdensrelasjonens grunnerfaring. Religion er menneskets totale reaksjon overfor livet. Bibelen kan som sådan faktisk tolkes resonans-teoretisk, hevder Rosa:



Vi søker alltid etter resonans – eller en gjenklang om man vil. Det skaper håp og mening i livene våre. Begrepet *resonans* blir slik en nøkkelkategori i jakten på et godt liv.

Fra Salomons tryglen til Jesu råb på korset viser den sig som ét eneste dokument over den menneskelige tryglen og beden om, venten og bien på, hvisken og råben på svar. Og man kunne tilføje, at den på denne bønfalden giver ét eneste motløfte, som da lyder: *Der er en, der hører dig, der forstår dig, og der kan finde midler og veje til at nå dig og svare dig.*²

Bønnen er en relasjonspraksis hvor det ikke er innholdet, men selve verdensholdningen som er det sentrale. Og i religiøse riter, som blant annet kommunionen, erfares vertikal dybde-resonans så vel som horisontale resonans-akser mellom de troende. Også de diagonale resonans-aksene aktualiseres – i forhold til brød og vin og så videre. Rosa bemerker for øvrig i denne sammenhengen at dette muligens aktualiseres mer i en katolsk

messe enn i en protestantisk gudstjeneste, da de sistnevnte, slik han ser det, «har forvist alt *magisk* fra verden» (Rosa, 2015, s. 304). Den horisontale resonans-aksen som reli-

gionen tilbyr, motsvares av synden – som relasjonsløshetens tilstand. Synd kan altså ses som manglende vilje (fra menneskets side) til resonans. Uansett kan religionen betraktes som et eneste stort resonans-løfte – som riktignok er avhengig av den enkeltes resonans-sensibilitet, eller håp og tro.

Også i den sekulære moderniteten finnes det et eksistensielt resonans-behov. Det sekulære mennesket har andre veier som på ulike vis fyller det behovet for resonans som religionen tilbyr, uten at man henvises til et metafysisk trossystem. Det dreier seg om kunsten, naturen og historien. Om vi fokuserer på kunsten, synes det klart at den for mange moderne mennesker erstatter religionen. I motsetning til religionen makter kunsten riktignok ikke å levere en lukket meningshorisont.

Like sterke som de mange vitnesbyrd om overskridende kunstopplevelser er, like uklart forblir det hva som pre-sist kommer til uttrykk i kunstverket (se Varkøy, 2022). Allikevel, eller kanskje nettopp derfor, har kunsten, på samme vis som naturen «blevet til det modernes måske viktigste resonanssfære, der etterhånden gjennomtrenger alle hverdagsområder» (Rosa, 2021, s. 323). Dette gjelder romantikkens såkalte kunstreligion (se Uthaug, 2022), så vel som dagens populærmusikk. Og Rosa er ikke snauere enn at han gir til beste en egen definisjon på skjønnhet: «*Det vi oplever som skønhed, er ifølge min tese ... den udtrykte mulighed for et resonant forhold til verden, muligheden for en form for væren-i-verden, hvori subjekt og verden svarer hinanden*» (Rosa, 2021, s. 329). Idet man opplever skjønnhet, opplever man muligheter for et godt forhold til verden – og dermed lykke. Skjønnhet er lykke fordi den er ren resonans. Denne lykken forblir imidlertid kun et skinn fordi menneskets forhold til verden som helhet aldri kan være ren resonans (et sentralt poeng i Theodor W. Adornos estetikk, se Varkøy, 2020). På samme måte som i bønnen og i naturopplevelsen, dannes det i kunstopplevelsen en resonans-akse ved at subjektet fordyper seg i seg selv og samtidig forholder seg til et utenforstående Du. Man overviner sin eksistensielle fremmedgjøring overfor verden idet man i kunstopplevelsen møter noe Annet som man befinner seg i resonans med. Noe som også kan peke i retning av å fortolke estetiske erfaringer som religiøse erfaringer (se Varkøy, 2022).

Rosa viderefører sin tenkning omkring resonans-konseptet i boken *The Uncontrollability of the World* (Rosa, 2020, tysk utgave 2018). Her diskuterer han hvordan vi i moderne tid ønsker å gjøre verden kontrollerbar. Imidlertid er det kun når vi møter det ikke-kontrollerbare, at vi virkelig erfarer verden. Bare da opplever vi oss berørt, beveget og i live, det vil si resonans. Slik kan Rosas resonans-konsept bidra med fruktbare perspektiver inn i våre forsøk på å forstå oss selv og menneskenes forhold både til seg selv, andre og verden, i spenningen mellom

fremmedgjøringen i det moderne – og erfaringer av resonans, håp og mening.

Referanser

- Rosa, Harmut: *Social acceleration* (Columbia University Press 2015). Tysk originalutgave 2005.
- Rosa, Harmut: *Resonans. En sociologi om forholdet til verden* (Eksistensen 2021). Tysk originalutgave 2016.
- Rosa, Harmut: *The Uncontrollability of the World* (Polity 2020). Tysk originalutgave 2018.
- Uthaug, Geir: «Kunsten som vei til det religiøse. Et blikk på romantikernes religionsoppfatning», i *SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn, 2022* (St. Olav forlag 2022).
- Varkøy, Øivind: «Guds fravær og nærvær. Fra Solstad, via Adorno, til Fosse», i *SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn, 2020*. (St. Olav forlag 2020).
- Varkøy, Øivind: «Musikkerfaring og mer-betydning», i *SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn, 2022* (St. Olav forlag 2022).

Noter

- 1 Rosa, 2021, s. 297.
- 2 Rosa, 2021, s. 301.

Marius Wulfsberg

Et mesterverk om døden



Jon Fosse:

Kvitleik

Samlaget 2023

SE Tilfeldighetene ville at jeg skulle få influensa etter å ha lest Jon Fosses fortelling *Kvitleik*. Men å ta med seg denne merkelige historien inn i feberdrømme- ne, skulle vise seg å bli en fascinerende opplevelse. For i større grad enn i Fosses tidligere fortellinger, er *Kvitleik* preget av drømmens uforutsigbare logikk.

Som i trebindsromanen *Septologien* settes handlingen i gang med bilkjøring også i årets bok. Men mens romanens hovedperson kjørte fram og tilbake mellom hjemstedet sitt og Bjørgvin, handler *Kvitleik* om en mann som setter seg i bilen for bare å kjøre av gårde. Han skal ingen steder, vil bare være i bevegelse

Vekselvis tar han til høyre og til venstre ved hver avkjøring. Til slutt kjører han seg fast i enden av en skogsvei. Snart mørkner det og begynner å snø, men i stedet for å gå tilbake for å finne hjelp, begir han seg inn i en skog. Der går han seg vill, og etter hvert som han blir kald og trøtt, får han en rekke syner. Først av en lysende hvit skikkelse som minner om en engel, så av

sine foreldre som er ute og leter etter ham og en barbeint mann i svart dress.

Da de blir stadig mer virkelige for ham, vet han hverken hva som skjer eller hvem han er. Situasjonen beskriver Fosse i noen setninger der hans særegne bruk av spørrepronomen i setninger uten spørsmålstegn når sitt absolutte klimaks:

Eg sit der på den runde steinen og ser imot mannen i den svarte dressen. Kva er det som skjer. Kvar er eg egentleg, ja, eg er inne i skogen, men det er då ikkje slik som dette inne i skogen, vel. Kva er det som skjer.

Hva er ikke et spørsmål

Da jeg leste fortellingen, stusset jeg over at jeg-personen hele tiden følger sine innskytelser snarere enn sin sunne fornuft. Da han går inn i skogen i stedet for å gå tilbake

etter hjelp, syntes jeg det var et lettvindt påfunn for å føre mannen på villspor. Men etter hvert forsto jeg at Fosse har skrevet fram en mytisk verden der det er umulig å snu. At bilen kjører seg fast, er det første bilde på den loven som gjelder for hele fortellingen. Akkurat som i enkelte drømmer, finnes det ingen vei tilbake. Det gjør *Kvitleik* ikke bare til fascinerende lesning, men også til en tekst som ikke slipper taket.

I mine feberfantasier var det særlig setningen «Kva er det som skjer» som forfulgte meg. For under lesningen hadde jeg ufrivillig erstattet Fosses punktum med spørsmålstegn. Men hva skjer om man leser setningen som en påstand og ikke som et spørsmål? Jeg måtte finne en ny leserytme, lese setningen høyt og legge trykket på «kva». Da er ikke «kva» lenger et spørrepronomen, men betegnelsen på en slags avgrunn eller noe ukjent – kanskje det vi kaller døden – som finner sted i møtet.

Meditasjon

Det som gjør *Kvitleik* til en fortettet og helt uvanlig leseopplevelse, er nettopp slike tankerekker. Fosse har gitt det lille ordet «kva» en helt ny betydning, og vi må lære oss å tolke ordet på nye måter.

I et stort intervju i Jan H. Landros bok *Jon Fosse – enkel og dyp* fra i fjor, omtaler Fosse første gang fortellingen. Der forteller han at den står i dialog med teaterstykket *I svarte skogen inne*, som kommer seinere i år. Jeg kan imidlertid ikke la være å lese *Kvitleik* i forlengelse av siste bind av *Septologien*.

Det munner ut i en meditasjon over livets slutt. *Med Kvitleik* har Fosse skrevet en mer konsentrert fortelling om menneskets merkelige forhold til døden. Ja, det er som om dødsdriften styrer jeg-personens handlinger fra første til siste setning.

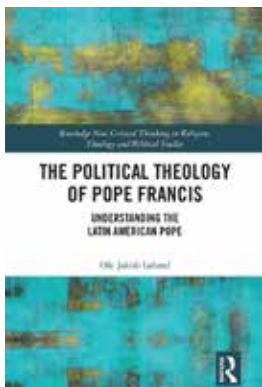
Kvitleik er rett og slett stor litteratur!

Marius Wulfsberg er er forskningsbibliotekar ved Nasjonalbiblioteket og litteraturkritiker i Dagbladet.

Artikkelen er tidligere publisert i Dagbladet 5. januar 2023.

Olav Hovdelien

Om å forstå den latinamerikanske paven



Ole Jakob Løland:

The Political Theology of Pope Francis Understanding the Latin American Pope

(Routledge 2023)

S **E**
G **L** Internasjonale publikasjoner om pave Frans' teologiske tenkning skrevet av norske forskere, hører med til sjeldenhetene. Slik sett er det en faglig begivenhet når Ole Jakob Løland, til daglig førsteamanuensis i KRLE ved Universitetet i Sørøst-Norge, nå har publisert boken *The Political Theology of Pope Francis. Understanding the Latin American Pope* på det internasjonalt anerkjente forlaget Routledge. Boken kom ut omtrent samtidig med markeringen av tiårsdagen for Frans' pontifikat. Den nåværende paven, nr. 266 i rekken, har vært Kirkens overhode siden 13. mars 2013 og er den første siden Gregor III (731–741) som kommer fra et land utenfor Europa.

Løland er ikke selv katolikk. Dette står selvsagt ikke i veien for å gi et forskningsbasert bidrag til forståelsen av pave Frans, selv om det naturlig nok er med på å prege fremstillingen. Løland har også tidligere levert forskningsbidrag om beslektet tematikk, som religiøse og politiske forhold i Latin-Amerika, og burde ha gode

forutsetninger for å skrive en bok som handler om en latinamerikansk paves politiske teologi.

Nettopp det faktum at vi nå har en pave som er født i det Pietro Martire d'Anghiera kalte «den nye verden», synes å være en av de viktigste grunnene til at Løland har satt seg ned for å skrive en bok om pave Frans, som ble født som Jorge Mario Bergoglio, sønn av italienske innvandrere, den 17. desember 1936 i Buenos Aires. Pavens bakgrunn som argentiner, samt det faktum at han er jesuitt, er ofte blitt fremhevet når hans handlinger og ideer forsøkes forstått – også av Løland. Og selv om slike egenskapsforklaringer ikke er helt «kosher» innen samfunnsforskningen, hører det med til bildet å forstå en pave ut fra hans historiske og sosiale kontekst.

Særlig i løpet av de første årene av sitt pontifikat fikk pave Frans mye oppmerksomhet for forskjellige former for symbolhandling. Pressen var for eksempel opptatt av at han dro tilbake til klosterpensjonatet som han bodde på under konklavet, for å gjøre opp for seg etter at

han var blitt valgt til pave. Det skulle vel bare mangle? Han fikk også oppmerksomhet for at han avsto fra å flytte inn i det apostoliske palass, at han en gang under et besøk til et av Romas fengsler i den stille uke, vasket føtten til en muslimsk kvinne, at han besøkte Lampedusa for å møte nylig ankomne flyktninger til Italia og så videre. Eksemplene er mange, og de etterlot et inntrykk av en pave som søkte endring. Men de som har kjennskap til katolsk sosiallære, som ble formelt etablert som egen disiplin av pave Leo XIII i 1891, vil se at Frans' symbolhandlinger er i forankret i denne. Også pavens viktige miljøencyklika *Laudato si* kan, slik Løland gjør i boken, forstås i forlengelse av sosiallæren. Igjen representerer pave Frans katolsk kontinuitet snarere enn brudd med Kirkens lære.

Noe av det første mange akademiske teologer vil tenke på når det er snakk om latinamerikansk katolisisme, er frigjøringsteologien, og Løland bruker stor plass til å diskutere hvordan Frans har forholdt seg til denne teologiske retningen. Den vokste frem blant politisk radikale kristne i Latin-Amerika fra slutten av 1960-årene. Frigjøringsteologien er preget av en kritisk analyse av samfunnet og ofte inspirert av marxistisk tankegods med revolusjon og frigjøring som sentrale stikkord. Det er viktig for frigjøringsteologene at kirken stiller seg på de fattiges side. Ikke minst var det mange av Frans' ordensbrødre som omfavnet denne teologien. I de senere årene er frigjøringsteologiens nærhet til marxistisk samfunnsanalyse nedtonet, og det legges mer vekt på troens relasjon til kultur og miljø, men fortsatt med utgangspunkt i de fattiges tro og erfaringsvirkelighet. Frans er naturligvis, som Løland også påpeker, godt kjent med frigjøringsteologiens anliggender både teoretisk og praktisk. Det er all grunn til å anta at når han har valgt å uttrykke en viss distanse til denne teologiske retningen, er det er godt informert valg. Her er det snakk om en bevisst distansering. Samtidig kan nok Løland ha rett i at paven knapt kunne ha gjort en viktigere symbolhandling for å forbedre forholdet mellom den offisielle kirken

og frigjøringsteologene, enn å stå for kanoniseringen av erkebiskop Óscar Romero på Petersplassen i Roma i 2018.

Pave Frans er en religiøs leder som har inntatt en aktiv politisk rolle også på den måten at han bevisst har intervenert i politisk kontroversielle spørsmål, konkluderer Løland. Dette kan også være foranledningen for et annet kontroversielt spørsmål, som riktignok ikke Løland omtaler i sin fremstilling, men som like fullt er et helt sentralt spørsmål, ikke minst for mange unge katolikker. Dette gjelder pavens forsøk i og med det apostoliske brevet *Traditionis custodes*, utstedt i juli 2021, å legge restriksjoner på muligheten for å feire den tradisjonelle tridentinske messen på latin. Dette viser en autoritær side ved den postkonsiliære paven, og det gjenstår å se om han lykkes med å reversere sin forgjenger pave Benedikt XVI's tilnærming, som var å løfte «den gamle messen» frem og gi den status som messens ekstraordinære form, med sin skjønnhet og sitt alvor. At Frans vil begrense denne messeformen, er også et trekk ved den hans politiske teologi.

Lutheraneren Ole Jakob Løland har ved sin bok gitt oss en fremstilling som det er vel verdt å lese. Hans betoning av nettopp pavens latinamerikanske bakgrunn vil kunne danne et utgangspunkt for videre diskusjoner om hvordan vi best kan forstå ham.

Olav Hovdelien er professor i religion, livssyn og etikk ved OsloMet.

Christine Amadou

Hvem er vi, egentlig?



Brynjulf Jung Tjønn:
Kvit, norsk mann
(Cappelen Damm 2023)



kva vil du bli
når du blir stor?
eg vil bli
ein kvit, norsk mann

Slik åpner Brynjulf Tjønns diktsamling som nettopp bærer tittelen *Kvit, norsk mann*. Samlingen er delt inn i sju kapitler, eller diktsykluser, som utgjør en slags skapelsesberetning, de handler om å konstituere en identitet, å få et menneske og et liv til å henge sammen. Utfordringen er tydelig anskueliggjort allerede gjennom forfatterens navn, der det koreanske Jung har kilt seg inn mellom farfaren som han er oppkalt etter, og navnet på slektsgården, Tjønn.

Brynjulf Jung Tjønn ble adoptert fra Sør-Korea til Norge da han var tre år gammel. Han kom til et barnløst ektepar i Feios i Sogn:

så kom eg
til ein ferdiglaga identitet
namn: Brynjulf Tjønn
yrke: odelsgut
eigenskapar: flink til å snekre, slå gras
køyre traktor
stie sauer

Men han oppfylte ikke forventningene: Han hadde høysnue, laktoseintoleranse og ti tommeltotter. Han flyttet til Oslo og ble – nå i år – valgt til formann i Den norske forfatterforening. Det er selvfølgelig langt fra første gang en odelsgutt ikke innfrir forventningene om å overta sau og fjøs og føre familietradisjonen videre. Men i Brynjulf Jung Tjønns tilfelle utløser det en ekstra runde med identitetsrefleksjoner. For hvem er han *egentlig*? Koreaner, men uten å kjenne sine biologiske foreldre, odelsgutt og sogning, intellektuell middelklasseborger i Ullevål Hageby?

eg kjem eigentleg frå
garden som mangla arving
eg blei den eg blei
på grunn av eit sagn

Hvor mye av fortiden bærer vi med oss, i oss, i hvor stor grad kan vi skrive vår egen historie?

eg vil ha ein tom skjerm
som eg kan fylle
skrive historia om meg på nytt

Er det mulig?

Drømmen om å bli vanlig

I diktskyklusen følger vi etappene i konstitueringen, eller arbeidet med å konstituere en identitet. Og det smeller hardt når Brynjulf Jung Tjønn beskriver annerledesheten og drømmen om å bli ...

... så vanleg, så vanleg
så kjedeleg, så kjedeleg

Identitet handler om sammenheng. Mellom den vi var, er og blir, og mellom oss selv og andre rundt oss. Det er denne formen for identitet Brynjulf Jung Tjønn beskriver i *Kvit, norsk mann*, og som gjør tekstene så intense. For disse diktene må angå oss, de er smertefulle og innsiktsfulle. Første gang lest på et par timer, men så, en bok som roper deg tilbake. Den vil ikke slippe taket.

Diktene gjengir drømmer, refleksjoner, tegner riss av situasjoner og samtaler. Forfatterens koreanske utseende utløser stadige spørsmål om hvor han egentlig kommer fra, hvem han egentlig er, hvem de egentlige foreldrene er. Han har snust seg frem til de kortfattede papirene fra barnehjemmet i Sør-Korea: Han ble funnet på en togstasjon og kunne de koreanske ordene for 'mamma' og 'pappa' da han kom til barnehjemmet. Men dette er

ikke en episode fra «Tore på sporet», identitetsjakten her er eksistensiell, ikke genetisk.

I løpet av diktene etableres det ikke bare en identitet, men også en identifikasjon:

eg veit ikkje kor eg eigentleg kjem frå
[...] eg veit at
viss eg hadde hatt ein stebror
ein kvit, norsk stebror
så kunne han ha skote meg
på mitt eige soverom
fordi eg ikkje var
ein kvit, norsk mann

Bokas kanskje sterkeste dikt handler om tre av de mest rystende drapene i nyere norsk historie, alle rasistisk motiverte:

tre norske barn
med tre norske namn
karlsen
hermansen
ihle-hansen

I et av de lengste diktene ser han seg selv løpe ved siden av Arve Beheim Karlsen, adoptert fra India, omtrent jevn gammel med ham, når han blir jaget ut i Sogndals-elva av gutter som roper: «Drep denne negeren».

Rasisme, men ingen overbevist rasist

Noen av diktene handler om disse aller groveste utslagene av rasisme. Men boken viser også det som med et merkelig ord kalles «hverdagsrasismen» (som om det skulle finnes noe annet på søndager?). Altså kommentarer, slengbemerkinger, forskjellbehandling som rammer dem som ikke ser ut slik majoriteten selv mener den ser ut. Dette perspektivet gjør Tjønns bok særlig aktuell. Da Sindre Bangstad og Cora Alexa Døvings bok *Hva*

er rasisme kom ut på nytt i år (det var første gang utgitt i 2015), begrunner de to innledningsvis tekstendringene med at mye har forandret seg mellom 2015 og 2023. Konkret ble dette utløst av politidrapet på George Floyd i USA, den påfølgende mobiliseringen og *Black Lives Matter*-bevegelsen. Denne nye antirasistiske bevegelsen fikk også forgreninger her i Norge og handler ikke bare om kamp mot strukturell rasediskriminering, men om nye måter å se rasistiske sammenhenger på. I Oslo har HL-sentret på Bygdøy satt opp utstillingen «U/Synlig» om nettopp «hverdagsrasismen». Et slikt initiativ viser den formen for rasisme som tidligere gikk under radaren, den Bangstad og Døving omtaler som «hverken dødelig eller med utspring hos en overbevist rasist.» Tjønn bidrar til å sette ord på slike opplevelser. Derfor er noe av det som gjør sterkest inntrykk i diktene hans, nettopp de knappe skildringene av små bemerkninger som signaliserer at han er annerledes: tegnelæreren som spør om noen trenger «hudfarge», skolefotografen som ber ham åpne øynene. Dette er fordommer som handler direkte om utseendet hans, som er annerledes. Som voksen møter han stadig fordommer, dem vi kan kalle generaliserende: naboen i Ullevål Hageby som er overbevist om at han leier bolig (en asiat kan da ikke kjøpe bolig i byens dyreste strøk), en annen som tror han er avisbud, nordmenn som henvender seg til ham på engelsk, folk som går omveier rundt ham fordi covid-pandemien «kom fra Kina». Det er ikke klassisk rasisme, men reflekterer en type fordommer som Bangstad og Døving beskriver som «generaliseringer av (hovedsakelig) negativ art som rammer grupper eller individer som medlemmer av bestemte grupper». De to forfatterne understreker også at det er forskjell på fordommer og rasisme. Men i diktene beskriver Tjønn likevel et slags kontinuum: Han er annerledes i bygda fordi han ser annerledes ut og til og med beskyldes for å lukte annerledes. Når han blir eldre, blir denne annerledesheten koblet til fordommer om hva en med asiatisk utseende forventes å ha av sosial tilhørighet, egenskaper eller manglende sådanne:

slutt å late som du skal slåss karate
slutt å rope skjellsord som kung flu
[...] slutt å måpe når du ser meg gå på ski

Tilhørighetsrasisme

Fordommene Tjønn beskriver, er basert på utseende. De reflekterer ikke en systematisk rasisme, men forteller hvordan det er å være en «synlig minoritet» og hva den stadige insisteringen på annerledeshet gjør med selvforståelse og identitet. I utstillingen på HL-sentret vises en film der ungdommer forteller. Noen av dem bærer synlige tegn på religiøs tilhørighet (hijab, for eksempel), andre har en annen hudfarge enn flertallet av nordmenn. Historiene deres tar for seg alt fra voldelige angrep til slengbemerkinger og avdekker sammenhenger få av oss har villet se tidligere.

Som Bangstad og Døving trekker frem, er det først i de siste årene at det er blitt «greit» å snakke om tilsynelatende uskyldig, men like fullt fordomsfull, iblant rasistisk, behandling av synlige minoriteter. Nå er det ikke sånn at «såpass må de tåle», og det er mye som ikke er så morsomt lenger. Særlig ikke når man, som Brynjulf Jung Tjønn, viser hvordan alt dette til syvende og sist handler om tilhørighet. Det er selvfølgelig ikke en direkte linje fra læreren med hudfargestiften til rasistiske drap, som det på Arve Beheim Karlsen. Men noe felles er det, og det er signalet om hvem som hører til hvor. Har du en annen farge på hår eller hud, er det for så vidt greit nok, men du hører *egentlig* til et annet sted.

Kanskje denne formen for «tilhørighetsrasisme» er ekstra fremtredende i Norge? Vi liker å tenke på oss selv som et svært så homogent samfunn, både sosialt og utseendemessig. Det tar tid å høre til. Det er kanskje det Tjønn beskriver i noen av de siste diktene i boken. Der ser han for seg hvordan de asiatiske trekkene hans vil bli svakere og svakere for hver generasjon som følger:

Bokomtaler

kven er han? spør barnet
det er tippoldefaren din, seier oldebarnet mitt
men han liknar ikkje på oss, seier tippoldebarnet
mitt
men rundt i det barnet renn biologiske spor etter
meg
ein mann som drøymde heile livet om å vere kvit
og fleire generasjonar seinere
vil han få etterkomarar som ser ut
som draumen hans

Slike dikt kan ikke annet enn å berøre oss alle. Boken starter med drømmen om å være en annen, bokens siste linjer blir som et ekko av dette. De slutter diktskyklusen og livssyklusen og forteller om en drøm om fellesskap og tilhørighet:

kva vil du bli når du dør?
eg vil bli til norsk
mørk jord

Christine Amadou er skjønnlitterær oversetter og professor i idéhistorie ved Universitetet i Oslo.

Notto R. Thelle

Liten bok – lange tanker



Erik Varden:

Å finne sammen – politiske innspill

(St. Olav forlag 2023)

S**E**
G**L** Erik Varden – katolsk biskop i Trondheim – er ikke interessert i kjappe og lettvinde tanker om mennesket i samfunnet. Han introduserer litteratur og menneskelig erfaringer som trigger nysgjerrigheten, og tar sjansen på at leseren unner seg tid til stille ettertanke. Det er bokens styrke. Svakheten er kanskje at hans stort sett konservative riksmål kan virke alderdommelig og ikke alltid er forståelig for dem som ikke kjenner katolsk spiritualitet.

Inspirert av Aristoteles og kirkens forståelse av mennesket, hevder Varden at politikk ikke er en nisje forbeholdt spesialister som har ansvar for energi og oljefond, avgifter og skatter, opprustning, likestilling og reindrift og andre aktuelle saker. Hans «politiske innspill» er opp tatt av en mer grunnleggende forståelse av mennesket. Politikk handler om mennesket som en del av et større fellesskap, symbolisert ved bystaten, den greske *polis*, som den grunnleggende samfunnsenheten. Hva hindrer oss fra å «finne sammen» i dagens verden? spør Varden

Allerede i forordet antyder han tematikken i bokens tre hovedkapitler: Hva gjør vi med ensomheten som tærer? Er det et problem at kulturen er mindre boklig, og at det litterære felleseiet er mindre enn før? Hva med tendensen til klagende pukking på rettigheter og krav, som vi så altfor lett tyr til? De tre kapitlene handler følgelig om vennskap, om ordets makt og litteraturens mulighet til å redde liv, og om murring. Man kan tenke seg mange andre nærliggende tema, men som «innspill» er de sakens relevante.

Som teolog og biskop er det avgjørende for Varden å beskrive kristendommen som et samlende og derfor politisk prosjekt. Man kan ikke være kristen på egen hånd. Det handler ikke bare om ens eget ve og vel, men om de andres. Og en kristen forståelse av *polis* sprenger de aristoteliske rammene, for mennesket er bærer av et potensial ingen *polis* kan oppfylle – mennesket i sitt dypeste vesen er gitt en gudsrelasjon. «Mennesket vil bare nå sitt

fulle mål, finne frihet og lykke, i en *polis* åpen mot himmelen, gjennomsyret av nåde», hevder Varden.

Hans anliggende – også beskrevet som Kirkens fremste politiske oppgave nå – må derfor være å finne et språk og bilder som begripelig formidler en slik trosbaseret innsikt også til dem som står troen fjern. Det har jeg sans for. Men jeg blir unektelig litt usikker når han like før presiserer at det å nå sitt fulle mål i en *polis* åpen for himmelen, er å være gjennomsyret av «det filantropisk ufortjente, motivert av et realistisk håp strukket hinsides pragmatisme». En innforstått katolikk eller en skolert teolog vil kanskje nikke gjenkjennende til formuleringen, men for dem som står fjernt fra troen, er det den rene tungetale.

De tre hovedkapitlene er heldigvis langt mer åpne for fellesmenneskelig innsikter, paradoksalt nok ved å gå tett inn i helt konkrete menneskers erfaringer. Kapittelet om vennskap beskriver den fascinerende sjelesørgeriske relasjonen mellom den gamle pater Arthur Mugnier og den tretti år yngre dikteren Marie Rouget. De møttes aldri, men gjennom korrespondanse hjalp pateren henne til frigjøring som dikter og ga henne mot til å være trofast både mot Gud og mot sin kunstneriske muse. Og de ble likeverdige i sitt forhold.

I kapittelet om ordets makt får leseren gjennom Primo Levis bok *Hvis dette er et menneske*, en tankevekkende beskrivelse av hvordan to fanger i Auschwitz gjennom litteraturen – i dette tilfelle Dantes *Divina commedia* – finner et fristed som gir dem livsmot og bekrefter deres menneskelighet. Tilsvarende eksempler fra andre verker underbygger forventningen om at litteratur kan «redde liv, vekke håp, til og med kanskje være redskap til frelse».

Det tredje store kapittelet tar utgangspunkt i Benedikts *Regula* for klosterliv, ikke unaturlig for en forfatter som selv er cisterciensermunk. Etter en grundig gjennomgang av fenomenet «murring» i Det gamle og Det nye testamentet, føres leseren tilbake til Benedikts klosterregel. Murring er ikke bare surmuling og klage, misnøye og passiv aggresjon, skriver Varden, den berøver

oss for håp og undergraver fellesskapet. Jeg hadde ikke før tenkt over hvor mye murring det var i Bibelen, og ser nytten i å bruke tid på å fundere over hva en slik metafor kan bety. Samtidig kjenner jeg min egen murring når gjennomgangen blir langdryg, og ikke minst når språket blir så fromt at det knapt når inn til folk som ikke lever i en monastisk setting.

Til slutt en språklig observasjon som er aktuell for folk – meg selv inkludert – som i mange år har oppholdt seg i utlandet og ikke har hatt norsk som sitt arbeidsspråk. Man skriver og taler et korrekt norsk, men har ikke alltid fulgt med i språkets utvikling og har ikke helt fornemmelsen av valøren i ord og uttrykk. Noen få eksempler får klare seg, i tillegg til de litt tunge formuleringene jeg allerede har nevnt. I oversettelsen av Keats' «Ode til en nattergal» blir «immortal Bird» oversatt som «evinnelige fugl». Evinnelig har også betydningen evig, men i moderne språk står ordet først og fremst for irriterende eller trettende gjentakelser. Det er da også fjernet fra moderne bibeloversettelser og erstattet med andre uttrykk. Et vers fra Nordahl Griegs «Til ungdommen» blir omtalt som «tiltalende». Varden mener antagelig at det har en utfordrende tiltale, ikke at han synes at det er vakkert eller behagelig. Blant andre uttrykk som kunne fortjent en bedre formulering, kan jeg nevne «idelig velgjørende»; at man «på fri fot lytter» til musikk; at et delt hjerte ikke er «skikket til å inntre med forutsatt frihet i kjærlighetens pakt»; å ha «uthulet i seg selv [...] rom for en slik erkjennelse»; «overgi et syn på hva livet skulle være».

Varden fortjener en dyktig språkvasker som kan luke vekk en del tunge og merkelige formuleringer og samtidig gjøre språket mer tilgjengelig for folk som står troen fjern, noe han selv beskriver som kirkens fremste «politiske» oppgave.

Notto R. Thelle er professor emeritus ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

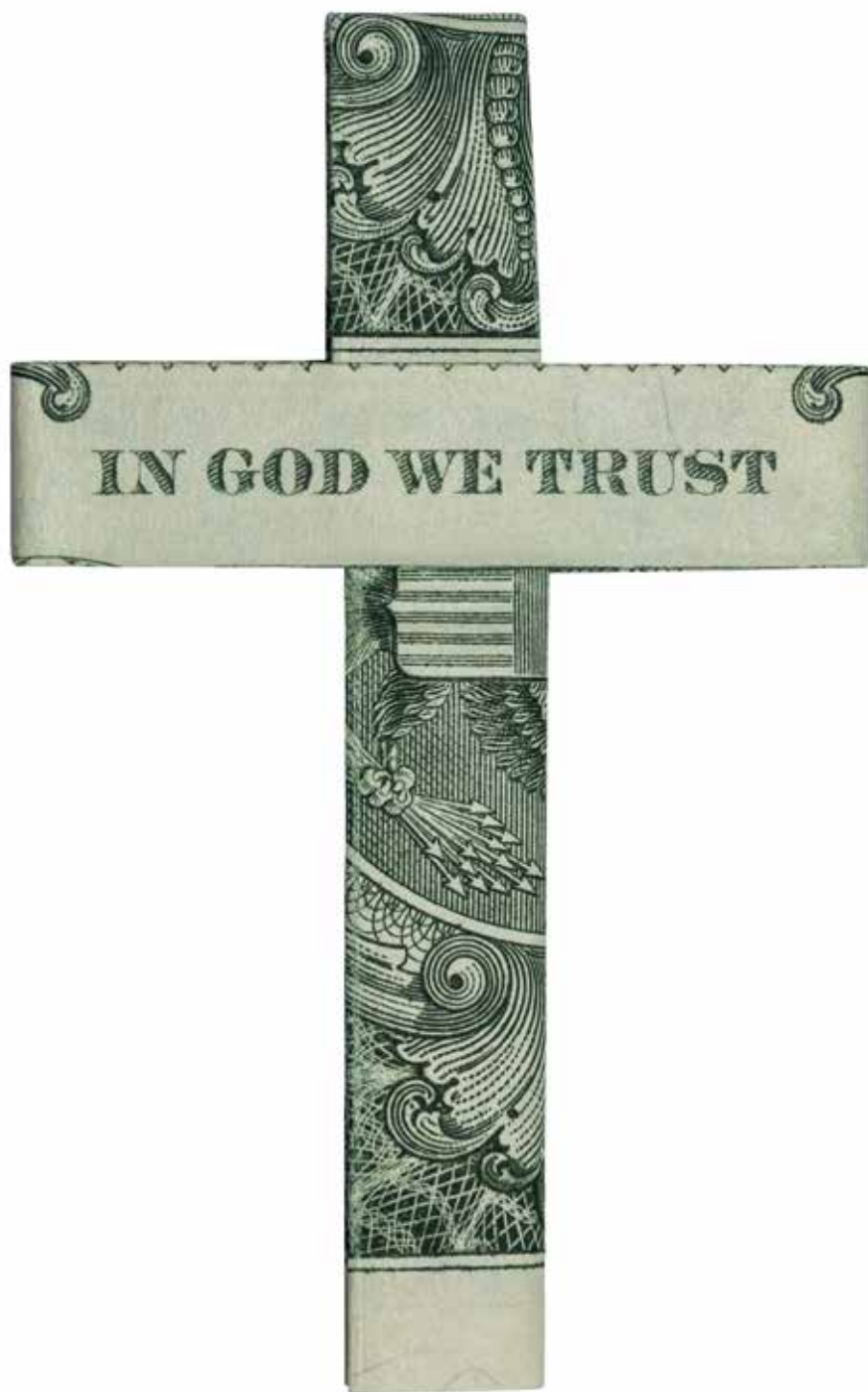


Håpet er et barn
som morer seg hele tiden

Charles Péguy



Fra akademia



Maria Ledstam

Vad har religion med ekonomi att göra?

Maria Ledstam:

When Work Becomes Church and Religion Criticizes Work

Doktoravhandling ved MF vitenskapelig høyskole (2023)

SE
GJL Vad har religion med ekonomi att göra? Den frågan diskuteras flitigt just nu av både teologer, ekonomer och samhällsvetare. Så har det dock inte alltid varit. Under moderniteten separerades ofta religion från andra sfärer, som till exempel ekonomi och politik, som en del av differentieringen av religion. Vissa forskare kallar denna process för skapandet av ”ren religion”. Under de senaste årtiondena har många forskare ifrågasatt denna differentiering och argumenterat för behovet av att studera sammanblandningar mellan religion och andra områden, både teoretiskt och empiriskt.

Den här avhandlingen undersöker just sådana ”hybrida religiösa-ekonomiska praktiker”. Syftet med avhandlingen är att analysera och jämföra de två socio-ekonomiska rörelserna, Economy of Communion (EoC) och Business as Mission (BAM), och undersöka hur dessa rörelser använder etiska resurser som finns tillgängliga i olika konfigurationer mellan religion och ekonomi i vardagligt arbete. Avhandlingen bygger på en empirisk

undersökning av rörelserna som inkluderar både etnografiskt fältarbete och analyser av policydokument. Trots sina teologiska och kulturella olikheter – EoC har rötter i den katolska lekmannaorden Focolare och BAM i den protestantiska/evangelikala Lausannerörelsen – är rörelserna tillräckligt *lika*, och samtidigt tillräckligt *olika* för att kunna jämföras i en kvalitativ empirisk undersökning. Det som förenar de båda rörelserna är att de uttrycker en önskan om att sammanblanda religion och ekonomi i kristna/trosbaserade företag. Fenomenet trosbaserade företag utmanar därmed den moderna berättelsen om ”ren religion”. Rörelserna kan betraktas som en ”anomali” i det moderna kapitalistiska samhället, eftersom tro/religion förhandlas i det ekonomiska systemet

Med utgångspunkt i Bruno Latours modernitetskritik och hans teoretiska begrepp *renhet*, *orenhet* och *hybridisering*, bidrar avhandlingens empiriska undersökning till en teoretisk diskussion om *hur* religion och ekonomi

relaterar till varandra och med vilka etiska implikationer. I stället för att ta sin utgångspunkt i etiska teorier eller teologiska perspektiv om ekonomi och arbete, startar avhandlingen i undersökningar av praktiker där religion och ekonomi sammanblandas i vardagligt arbete. Med en praxisteoretisk utgångspunkt *beskrivs, utmanas* och *utvidgas* de etiska resurser som är i rörelse i dessa praktiker. Avhandling bidrar därmed till fältet kristen etik genom att ge nya perspektiv på etiska resurser som blir synliga i olika konfigurationer mellan religion och ekonomi i trosbaserade företag.

Renhet och orenhet

Avhandlingen består av en kappa och tre sakkunniggranskade artiklar. I den första artikeln «Negotiating Purity and Impurity of Religion and Economy» analyseras förhållandet mellan religion och ekonomi i de båda rörelsernas policydokument. Med Bruno Latours teoretiska beskrivning av moderniteten som samtalspartner, visar artikeln hur de två logikerna *renhet* och *orenhet* konstruerar förhållandet mellan religion och ekonomi i BAM och EoC.

Analysen visade att BAM har en väldigt "ren" förståelse av religion och ekonomi. Religion i BAM:s policydokument är dels ett metafysiskt fenomen, dels något som berör den enskilde individen. Det metafysiska tar sig uttryck i religiöst språk, bibeltexter och principer – en metafysisk verklighet som individer kan tro på och sedan tillämpa. Betoningen ligger alltså på religion som praktiseras av individer och inte på praktiker som religion. Den ekonomiska sfären kan regleras av religion genom till exempel den deontologiska principen att ge tionde till mission – men ekonomi och religion förblir

i grunden åtskilda. Det finns inte heller någon önskan inom BAM att förvandla ekonomin.

Den katolska rörelsen EoC fungerar helt annorlunda. Här är religion översatt som gemenskap. Religion är relationellt och performativt och det goda finns i praktikerna och i gemenskapen. Det är genom praktikerna som EoC vill vara ett alternativ till den rådande rovkapitalismen. Fokus ligger alltså inte på hur man ska tillämpa teologiska principer eller värderingar. Den kristna etiken finns och levs i praktikerna. Ekonomi och religion sammanblandas i en gemenskapsekonomi.

Artikeln är även i dialog med teologen Kathryn Tanner och hennes uppmärksammade bok *Christianity and the New Spirit of Capitalism* från 2019. Tanner är kritisk till finanskapitalismen och menar att det finns viktiga resurser inom kristendomen som kan utmana det ekonomiska systemet – i det avseendet liknar Tanner EoC.

Däremot argumenterar Tanner på samma sätt som BAM när hon gör en stark åtskillnad mellan en ekonomisk sfär och en religiös sfär och konstruerar de religiösa resurserna som normativa principer, och menar att det är en individuell och kognitiv

tro som kan förändra politiskt beteende och därmed utmana finanskapitalismen. BAM kan därmed ses som ett praktiskt exempel på Tanners teori, med det viktiga undantaget att BAM varken önskar eller leder till en reformation av ekonomin. Artikeln diskuterar även att anledningen till att BAM och Tanner skiljer sig åt kan verka självklar, nämligen att deras teologi skiljer sig åt. Artikeln argumenterar dock för att det finns en annan förklaring som har att göra med ett teologiskt *hur*, och inte enbart ett teologiskt *vad*. Tanner argumenterar övertygande om att det krävs politiska och strukturella förändringar för att kunna utmana finanskapitalismen.



Med utgångspunkt i Bruno Latours modernitetskritik och hans teoretiska begrepp *renhet*, *orenhet* och *hybridisering*, bidrar avhandlingens empiriska undersökning till en teoretisk diskussion om *hur* religion och ekonomi relaterar till varandra och med vilka etiska implikationer.

Artikeln argumenterar för att detta inte nödvändigtvis behöver ske genom användandet av rena och abstrakta normativa principer. I stället menar artikeln att normativa etiska perspektiv som skrivs fram genom analyser av vardagliga religiösa-ekonomiska praktiker kanske kan vara lika övertygande.

En mer nyanserad och komplex bild

Artikel två och tre följer upp påståendet från den första artikeln om fördelarna med att studera moral i vardagliga praktiker. Artikel två "Evangelical and Catholic Timespace in Work", och artikel tre "Work in *Medias Res*", bygger på en etnografisk fältstudie som analyserar relationen mellan religion och ekonomi i ett BAM-företag i den amerikanska södern och ett EoC-företag i östra Kanada. Som redan nämnts visade undersökningen av policydokumenten att BAM

präglas av en ren logik och EoC av en ören logik, vilket i sig inte är så förvånande utifrån att BAM vuxit fram i en klassisk protestantisk kontext och

EoC i en katolsk. Mer intressant blir det när de etnografiska undersökningarna i artikel två och tre, visar att resultaten från den första artikeln både bekräftades och utmanades. I fältarbetet blev det synligt att det inom BAM och EoC pågick dynamiska förhandlingar av såväl rena som örena logiker, vilket bidrar med en mer nyanserad och komplex bild av rörelserna. Som ett exempel kan nämnas att under fältarbetet av BAM visade det sig att den icke-förhandlingsbara principen att ge tionde till mission, förhandlades när företaget sålde produkter till icke-vinstdrivande kunder. I stället för att ta ut så mycket vinst som möjligt – som skulle gå till missionsprojekt – valde de anställda att sänka priserna och därmed få ut mindre vinst när det handlade om icke-vinstdrivande kunder. Här ser vi att det instrumentella användandet

av religion som kommer fram i policydokumenten, inte är lika starkt i fältarbetet.

Praxisteori och etnografi

Utöver resultaten från den empiriska studien är ett av avhandlingens viktiga bidrag att den skriver fram hur praxisteori och etnografi kan användas i kristen etik, och inte minst i analyser av ekonomi och arbete. Under de senaste femton åren har etnografi blivit en etablerad metod inom kristen etik. Denna etnografiska vändning kan beskrivas som en del av en större kritik om att kristen etik, delvis på grund av dess nära kopplingar till filosofisk etik, inte ägnat tillräckligt intresse åt hur människor praktiserar etik i sin vardag. Samtidigt som etnografi och fältarbete blivit ett etablerat sätt att arbeta inom kristen etik, saknas teologiska studier som kombinerar etnografisk metod

med en praxisteori. Avhandlingen visar att med en praxisteoretisk ansats går det att undvika onödiga dikotomier mellan till exempel religion/ekonomi, aktör/system, materiellt/spirituellt, teori/handling.

Detta innebär också att normativitet inte behandlas skilt från sociala praktiker utan etableras genom både interaktion och språk i praktiker.

Distribuerad normativitet

Avslutningsvis bidrar avhandlingen till kristen etik genom att betona vikten av att låta den normativa etiska diskussionen ta sin utgångspunkt i praktiker där människor förhandlar en religiös ekonomi. Detta innebär att normativiteten är *distribuerad* mellan de studerade religiösa praktikerna och forskningspraktiken. Även om normativa och systemkritiska etiska perspektiv på arbete och ekonomi kan vara viktiga för politiska och



Resultatet visar att utövarna inte alltid är medvetna om hur deras tro/religion är och kan vara en resurs för att ha en kritisk distans till den globala kapitalismen.

Fra akademia

akademiska debatter, betonas att en distribuerad normativitet kan stödja människors handlingskraft och egenmakt när de förhandlar en religiös ekonomi i en global kapitalistisk ekonomi. Resultatet visar att utövarna inte alltid är medvetna om hur deras tro/religion är och kan vara en resurs för att ha en kritisk distans till den globala kapitalismen. Avhandlingen bidrar därmed även med resurser för religiösa aktörer som strävar efter att bidra till samhällets blomstring genom att förhandla en religiös ekonomi i vardagligt arbete.



Håp forutsetter en følt mangel, et fravær, en lengsel.
Kom snart, herre Jesus!

Marilynne Robinson
Hva gjør vi her?
Verbum 2023

