
S E
G L

SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn
Årgang 2024

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

Artikler merket med Fagfellevurdert vitenskapelig artikkel har nivå 1 vitenskapelig status. Les mer på SEGL.no

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

© St. Olav forlag 2024
www.stolavforlag.no
ISBN: 978-82-7024-435-5
ISSN: 1893-8728

Innhold

Leder:
Mennesket – det er hemmeligheten 7

Nådens veg 13

Anders Piltz:
Dyp roper til dyp
Om det spesifikt menneskelige 17

Teologi & spiritualitet

Erik Varden:
«Din kjortel er vakker, din krone skjønn»
Hva et menneske *er* 29

Terje Stordalen:
Mennesket som støv og gudspust
Metaforisk antropologi 41

Anders Arborelius:
Pust, menneske!
Det hellige åndedrett 49

Anders Piltz:
Det nye mennesket
Et mangetydig begrep 55

Hallvard Thomas Hole:
Menneskets uendelige verdighet
Pave Johannes Paul IIs antropologiske mesterstykke 63

Ståle Johannes Kristiansen:
Mennesket oppdager sin storhet
Om kristen og ateistisk humanisme 73

Torleif Elgvin:
«... et tomt og flyktig pust»
Tidligjødisk antropologi 83

Hans-Olav Mørk:
«Noe rått ved det å være menneske»
Om «kjøttet» i Bibelen 2024 97

Filosofi & samfunn

Magdalene Thomassen:
Hvem? Fagfellevurdert vitenskapelig artikkel
Mennesket som person 111

Øivind Varkøy:
En annen natur
Estetikk, menneskesyn og natursyn 123

Einar Øverenget:
Tenkning som frigjøring 131

Simone Kotva:
Å kontemplere naturen i tidlig kristen mystikk 139

Ane Maria Gerdes Døhl:
Kunstig intelligens i Edens hage Fagfellevurdert vitenskapelig artikkel
Om kategorisering og navngivning i vår digitale tid 147

Clemens Cavallin: Fagfellevurdert vitenskapelig artikkel
Kristen humanisme og kunstig intelligens 161

Pave Frans:
Overskridende kjærlighet
Utdrag fra encyklikaen *Fratelli Tutti* 173

Kathrine Tallaksen Skjerdal:
Velkommen til oss, ubeleilige barn 179

Morten Magelssen:
Livshjelp eller dødshjelp?
Medisinsk etikk når livet går mot slutten 183

Kunst & litteratur

Pave Frans:
Om litteraturens rolle i utdannelsen 193

Jon Fosse:
Eit taust språk
Nobelførelesing 2023 205

Jan Erik Rekdal:
Poetens helende språk
Primo Levi, Paul Celan og holocaust 211

Henrik Holm:
Skremt av verden, skremt til ensomhet
Fragmenterte tanker om ensomhetens overskridelse
i Kafkas brev til Milena Jesenská 217

William Skolt Grosås:
Slik fariseerne så ham
Om en hellig dåre 225

Yvonne Maria Werner:
Grundtvig som vägberedare för katolicismen
i Norden 231

Anders Aschim:
De glemte bibelbøkene?
De deuterokanoniske bøkers historie i Norge 239

Gunnar Danbolt:
Kunstner, biskop og helgen
St. Bernward av Hildesheim 247

Jan Schumacher:
Marshall McLuhan
«Medieguru» og katolsk humanist 265

Bokomtaler & fra akademia

Ali Jones Alkazemi:
Fra nærlesing til skumlesing 275

Heidi Marie Lindekleiv:
Umuligheten å være nøytral 281

Olav Hovdelien:
Nonvertittene 285

Hallvard Thomas Hole:
«Mennesket er ingen abekat» 285


S E
G L

Leder

Mennesket

– det er hemmeligheten

Skaperens rop kan høres i alle tekstene i Bibelen. «Adam, hvor er du?» – «Menneske, hvor er du?» – slik kaller Gud tilbake til seg den menneskehet han har skapt, den som falt med Adam og Eva. «Kom hjem», roper Skaperen, og ordene runger langt utover bibeltekstene – til alle mennesker som noen gang har vært til. For mennesket har kommet bort fra Gud, men bærer også alltid i seg Guds eget bilde.

Hva innebærer det? Kirkens første teologer og tenkere skriver side opp og side ned om betydningen av denne enkle setningen fra Bibelens første blad: «La oss skape mennesket i vårt bilde og likhet» (1 Mos 1,26). Gregor av Nyssa (300-tallet) har gitt oss følgende tolkning:

> Å, menneske, forakt ikke det som er beundringsverdig i deg. Du er fattig i egne øyne, men jeg sier deg at du i virkeligheten er noe stort! ... Innse hva du er! Erkjenn din kongelige verdighet! Himlene ble ikke skapt i Guds bilde slik du ble, heller ikke månen eller solen eller noe annet du ser i skaperverket. ... Se, blant alt som eksisterer, er det ingenting som kan romme din storhet.[1]

For de tidligkristne forfatterne er gudsbildet i mennesket en gave, og denne gaven kan aldri gå helt tapt. Men bildet kan tilsløres, og mennesket kan glemme sitt opphav. Da blir det gradvis i stand til all slags jævelskap – mot seg selv og mot andre. Dette visste kirkefedrene like godt som oss, og likevel fastholder de den storslåtte visjonen av menneskets kongeverdighet. Gudsbildet i mennesket innebærer at vi på mystisk og konkret vis har del i Guds egne egenskaper: fornuft, frie vilje og sjelens udødelighet. I dette består menneskets storhet.

Gudsbildet er knyttet til menneskets eksistens, og gjennom den gaven har Gud gitt alle og enhver en «kapasitet for nåden». Det er den katolske katekismen som ordlegger seg slik:

> Lengsel etter Gud er skrevet inn i menneskets hjerte, for mennesket er skapt av Gud og for Gud. Gud trekker uopphørlig mennesket til

> seg, og det er i Gud alene mennesket finner den sannhet og den lykke det søker.[2]

Her drar katekismen veksler på Augustins åpning av sine *Confessiones*: «For du har skapt oss til deg, og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg.»[3]

I dette nummeret av SEGL har vi igjen samlet mange ulike bidrag til årets tema – kristen antropologi. Hver for seg og samlet kaster de lys over disse og andre dimensjoner ved mennesket slik det lever i spenningen mellom godhet og ondskap.

Når livet står på spill

For spørsmålet «hva er da et menneske?» (Sal 8) forfølger oss stadig. Fjodor Dostojevskij våget seg på et svar:

> Mennesket – det er hemmeligheten … Med denne hemmeligheten er det jeg arbeider, fordi jeg selv vil være menneske.[4]

I årets SEGL loser William Grosås oss inn i hans verden. Dette er et forfatterskap der noe står på spill – nemlig livet selv, og da kommer de enkle svarene til kort. For som Nikolaj Berdjajev har formulert det: Dostojevskij viser at «mennesket er ikke aritmetikk, mennesket er et problematisk og gåtefullt vesen».

Så hvilke muligheter har vi? På hvilket grunnlag kan vi velge det gode? I et av årets fagfellevurderte bidrag utforsker Magdalene Thomassen *personalismen,* tanketradisjonen som Karol Wojtyla, senere pave Johannes Paul II, bidro til å utvikle. Denne fremhever at mennesket ikke kan reduseres. Mennesket har dessuten en iboende frihet til å fatte beslutninger og ta ansvaret for sine handlinger. I et annet bidrag plasserer filosofen Einar Øverenget friheten i selve evnen til å tenke. Han går i dialog med Hannah Arendt, som har uttalt:

> … mennesker er hva de alltid har vært – tenkende vesener … mennesker har en tilbøyelighet til – kanskje et behov for – å tenke over erkjennelsens begrensninger.[5]

Det er altså evnen til også å *se begrensningene* som beskriver hva menneskelig frihet dreier seg om, ifølge Øverenget.

KIs avsløring

Tenkningen kan ta oss langt. Men *hvor* langt? Kan det vi skaper ved hjelp av våre rasjonelle evner, virkelig fange opp menneskets gåtefulle karakter? I løpet av de siste to årene har nordmenn tatt i bruk verktøyet Chat GPT over en lav sko, fulgt av både fascinasjon og dommedagsprofetier. Hva gjør kunstig intelligens med mennesket? Vil det bli slik at «tingene spiller menneskenes rolle» og «menneskene spiller tingenes rolle»?[6] Blir det slik at når ikke bare religionen, men også den humanistiske troen blir svakere, så «er den eneste troen som gjenstår for vår tids siviliserte menneske, troen på teknikken, på dets makt og ubegrensede utviklingsmuligheter?»[7]

To av de fagfellevurderte bidragene belyser disse spørsmålene fra ulike vinkler. Ane Maria Døhl betoner teknologiens begrensninger. Hun viser hvordan maskinlæring tar utgangspunkt i de kategoriene som allerede finnes, og med et sideblikk til bibeltekster understreker hun hvordan menneskets oppgave med å kategorisere informasjon ikke blir mindre viktig i vår tid. Tvert imot. Clemens Cavallin skriver på sin side om hvordan fremveksten av KI reiser fundamentale spørsmål om hva det vil si å være et menneske. Han oppfordrer til å se verdien i slike verktøy, all den tid KI uttrykker hvordan mennesket er et avbilde av den skapende Gud. Men han minner også om faren: at vi skaper noe som forvandler oss til slaver.

Det er altså ikke teknologien i seg selv som er trøblete, det er hvordan vi forholder oss til den og bruker den.

Ansvaret som følger med den menneskelige friheten, avsløres nå for oss på fundamentalt vis.

Jesus i den hjelpeløse

Kirken vet at hver eneste levende person, helt fra unnfangelsen av, bærer i seg Guds eget bilde, og at det må få konsekvenser for hvordan vi behandler *alle* mennesker. Noen av de sterkeste uttrykk for dette finner vi i Kirkens sosiallære. Den er på ingen måte et underkapittel til troen eller teologien eller Kirkens liv. Sosiallæren er ikke bare en lære, men en eksistensiell respons på Guds barmhjertighet og evangeliets overtydelige ord om at vi skal gi til de sultne, ta imot de fremmede, kle de nakne, se til de syke og besøke de som er i fengsel (Matt 25).

Katolsk sosiallære springer ut av vissheten om enkeltmenneskets ukrenkelighet, og den sier klart og tydelig at Kirken «gir forrang til de fattige».[8] Hvorfor? Ikke bare fordi Jesus gjorde det, men fordi det er en direkte sammenheng mellom Jesus og den fattige – og ikke kun den fattige, men alle som er såret, utstøtt og undertrykket, alle som er ulykkelig, alle små og vergeløse, egentlig alle som lider fordi vi lever i en fallen verden. Det vil si at dette også innbefatter oss selv. Like fullt peker Jesus på en forbindelse, ja en mystisk forening, mellom ham selv og dem som er satt utenfor (Matt 25):

> Jeg var sulten, og dere ga meg mat; jeg var tørst, og dere ga meg drikke; jeg var fremmed, og dere tok imot meg; jeg var naken, og dere kledde meg; jeg var syk, og dere så til meg; jeg var i fengsel, og dere besøkte meg. ... Det dere gjorde mot én av disse mine minste søsken, har dere gjort mot meg. ... Det dere ikke gjorde mot én av disse minste, har dere heller ikke gjort mot meg.

Ansvaret som følger med den menneskelige friheten, avsløres nå for oss på fundamentalt vis.

I disse versene reduseres ikke den lidende til et symbol for Jesus selv. Den lidende er snarere *forenet* med Kristus fordi Han tok opp i seg all lidelse på korset. Han opphevet ikke lidelsen – som vi vet –, men han forvandlet den én gang for alle: Da Han led i vårt sted, ble all menneskelig lidelse til en form for Kristus-likhet.

Kirkens juvel

Det sies iblant at den katolske sosiallæren er «Kirkens best bevarte hemmelighet». Det kan ikke Kirken leve med. En av dem som så det, og ville gjøre noe med det, var journalisten, kommunisten og fredsaktivisten Dorothy Day. Da hun oppdaget sosiallæren, ble hun hoppende glad – hun fikk oppfylt sitt håp om at evangeliet ikke bare er for de oppegående. Sammen med filosofen Peter Maurin opprettet hun *The Catholic Worker Movement* og tok seg av de fattigste i New Yorks gater under 30-tallet «store depresjon» og helt frem til hun døde i 1980. I avisen *Catholic Worker* skrev hun med brennende hjerte om katolsk tenkning og sosiallære.

Dorothy var fullstendig uredd og irettesatte også biskoper og kirkeledere som glemte sosiallæren. Hun hadde dyp respekt for Kirkens autoritet, men ingenting kunne stoppe henne i arbeidet for å hjelpe dem som trengte det mest. Dorothys konversjon innebar ikke at hun la bort sin personlighet. Hun gjennomgikk selvsagt en radikal endring, men forble samtidig helt den samme og tok med seg inn i sitt kall i Kirken det beste fra sitt forrige liv: trassigheten, motstanden mot det borgerlige, evnen til å gjennomskue det etablerte og ikke minst blikket for dem som har falt, eller er i ferd med å falle utenfor.

Dorothys helligkåringsprosess ble offisielt innledet av erkebispedømmet New York i år 2000, og det blir spennende om resultatet blir positivt. Men hvilken helgen er det i så fall vi står overfor her? Kirken tror at det er en

forbindelse mellom helgeners livserfaringer og den omsorg de viser i himmelen for bestemte personer eller livssituasjoner på jorden. Og det hører med til historien at Dorothy tok abort noen år før hun konverterte. Hennes erfaring som mor (til barnet hun lot fjerne, og til datteren Tamar) og hennes blikk for alle hjelpeløse, tilsier også at vi kan stole på hennes forbønn for alle aborterte og ufødte barn. En av de nyeste biografiene om Dorothy har tittelen *Unruly saint* – «Ustyrlig helgen», altså. Dorothy levde på mange måter ut G.K. Chestertons kjente ord: «Bryt konvensjonene – hold budene!»

> Hennes dype lengsel etter å leve et liv i takknemlighet til Gud som verdens Skaper, kolliderte alltid med hennes våkne observasjon av medmennesker som ble utnyttet igjen og igjen. Spenningene mellom hennes tro på en god og nærværende Gud og fraværet av rettferdighet og likhet i verden, skapte en indre storm. Hun var nysgjerrig og våken og nektet å la seg sløve ned og glemme spørsmålene profetene og salmistene og Skriftens poeter alltid syntes å stille: Hvorfor er verden som den er? Hun elsket jorden og menneskeheten så sterkt at det smertet henne å se lidelse.[9]

Mennesket er en hemmelighet, og Dorothy Days liv og mulige helgenkåring får frem at denne hemmeligheten er alt annet enn forutsigbar. God lesning!

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 Gregor av Nyssa, *In Cantica*, homilie 2.
2 *Den katolske kirkes katekisme*. Punkt 27
3 Augustin: *Confessiones,* bok 1, 1. Augustin: *Bekjennelser* (Oslo: Aschehoug 1992), s. 3.
4 Sitert av John Stanghelle: «Hva et menneske er», i *Akseptable avvik* (Genesis 1998), s. 37.
5 Hannah Arendt: *Åndens liv* (Århus: Klim 2019), s. 51. Til norsk ved red.
6 Simone Weill: *Styrkens mysterium* (Oslo: Cappelen Damm 2020), s. 100–101.
7 Nikolaj Berdjajev, i Georg Henrik von Wright: «Berdjajev», i *Att förstå sin samtid. Tanke och förkunnelse och andra forsök. 1945–1994* (Oslo: Bonnier 1994), s. 339–340. Til norsk ved red.
8 «Den katolske kirkes sosiallære» (Caritas Norge 2012), s. 6. Sammendrag av "Compendium of the Cocial Doctrine of the Church", utgitt av Det pavelige råd for rettferdighet og fred. https://www.katolsk.no/praksis/sosiallaere/artikler/sosiall.pdf
9 D.L. Mayfield: *Unruly Saint* (New York: Broadleaf Books 2022).



Dorothy Day, «Den ustyrlige helgen», med den hjemløse. Legg merke til hvem som bærer glorien, korsmønstret sådan, noe som i ikonkunsten er forbeholdt Kristus selv.
Moderne ikon skrevet av Kelly Latimore.



Kalvariegruppe frå Urnes stavkyrkje, 1100-tallet. Foto: Fortidsminneforeningen.

Nådens veg

Du som for oss alle
fremjar liv og trivnad,
lat Ditt ljos av kjærleik
skina i mitt bryst,
så det derifrå kan
jaga udåds mørker,
og gje mødd og blind sjel
ny kraft til å sjå.

Du som høgvyrd styrer
over jord og mannborn,
himmelsådet strå Du
i jordi til mi sjel,
så i rette tid eg
av Ditt frø kan bera
sann frukt, kjende prøver
ifrå kjærleiks-altet.

Kvart mannsbarn skulle røyna seg
langt meir av rein kjærleik –
det er vår eige utveg –
han rår som øyder svik.
For Du, min frelsar, lèt Di
mangfaldige miskunn
verta menneske til eige
i kvar ei stund vi lever.

Av mætast møy den beste
kongen lèt seg føda,
himmelkongen, frelsaren,
ikledde seg vårt hold.
Men seinare lèt Herren
seg bøya under andre;
friviljug tok han pinsler
for våre synders skuld.

Guds møy og mor var ikkje
glad, men hjarta såra
over himmelkongens
pinefulle daude;
visseleg var hennar
kinn då tårevåte
då han som, styrkte trui,
døydde av sine sår.

Du nemnest stige, traust verk,
gjensidige kjærleik
– som skipets to kinn –
ber eg i minnet med.
Kvart menneske kjem heile
vegen og får god trapp
til himmelen frå jordi
når han finn dine steg.

Heimsens pryd gjev Du meg,
nåde som oss lækjer
for sjelene sin blindskap
og reinsar all vår ætt;
Du er det høgste skjoldet,
vern for kvar reine hjarta
mot alle mein og harde
freistingar i livet.

Ingen kan med tunga
rekna opp kvart jartegn
frå Dég, ljos for vår frelse,
som over oss no lyser;
Din reine heider veks trutt,
kvar herligdom han ber,
fagrare enn vi det
tenkja kan, og tolka.

Utdrag frå *Nådens veg,* ukjent islandsk skald, 14. hundreåret,
omdiktnig ved Ivar Orgland (Solum forlag 1994), v. 4, 5, 11, 12, 18, 34, 40, 41.

ἄνθρωπος

Anders Piltz

Dyp roper til dyp

Om det spesifikt menneskelige

Jeg har sluttet å spille sjakk med PC-en. Joda, man kan programmere den til å være dummere enn den er, men det hjelper ikke. Den vinner alltid. Jeg må akseptere og fortrenge ydmykelsen.

Den kunstige intelligensen (KI) leser millioner sider med tekst på sekunder og analyserer innholdet. Den kan lese all verdens statistikk og forskningsrapporter om en viss sykdom, sammenligne med mine og mine slektningers medisinske journaler og fortelle hva jeg sannsynligvis kommer til å dø av og når. Med langt større treffsikkerhet enn den mest erfarne lege kan appen foreslå rett behandling og lage prognoser for hvor lenge en pasient har igjen. Forsikringsselskapene er interessert. Appen kan skrive en preken. Jeg ga en chatbot i oppgave å skrive en preken om tvileren Tomas. Etter enogtyve sekunder kom resultatet. Prekenen var kanskje ikke så inspirerende, men ingen ville ha merket det om jeg hadde lest den opp som min egen. Appen kan skrive poesi og noveller og komponere Beethovens tiende symfoni. Den kan kanskje finne løsninger på klimakrisen.

Slik mister et menneske sin sjel. En dag våkner det opp. Kanskje sitter det ved frokostbordet og spiser dagens første måltid, kanskje går det ombord i en buss og finner frem billetten når det plutselig kvepper til og vet med seg selv at det ikke har noen sjel. Når det setter seg i setet og ser på den klipte billetten, ser det også at det er en anatomisk konstruksjon skjult under en rekke ulike klesplagg. Det merker også at det fortsatt eier luktesans, de øvrige sansene, balanseevnen og alt slikt som hører med til en kropp. Bakenfor dette har det også sin bevissthet, og det merker tydelig hvordan det registrerer ulike detaljer når bussen passerer en kanal og siden fortsetter inn på veibroen, det det vokser en antydning av gress i sementsprekkene. Egentlig har det alt. Bare sjelen har det mistet.

Ordene er et prosadikt av Lennart Sjögren, den ölandske dikterfilosofen for hvem biologien, nærmere bestemt zoologien, best beskriver den verden vi er en del av. Sjögren ser konsekvent mennesket under samme perspektiv som andre organismer, det være seg slanger, midd, rotter, flaggermus eller poteter. Hos ham er naturen et ubegripelig brutalt skuespill der individuell eksistens ikke synes ha noen som helst berettigelse.

Som alle store poeter er Sjögren en tolk for det andre ville ha sagt om de bare hadde kunnet. Han rører ved en øm nerve: menneskets følelse av å ha blitt fratatt sin substans, avkledd sin identitet, berøvet sitt innerste – ikke bare latt i stikken av naturen, men også dypt usikker på sin rolle i samfunnet, hjelpeløst handicappet sammenlignet med dyr og planter som med stor selvsagthet spiller rollen de får tildelt av verden omkring. Med en diskret gjenklang av et ord fra evangeliet, har det «mistet sin sjel». Hva hjelper det da å vinne hele verden?

Med den digitale teknikken har mennesket skapt et avbilde av sitt eget vesen i dets mest beundringsverdige form: intelligensen. Mennesket, Guds avbilde, har konstruert et avbilde av seg selv. Som all utvikling er denne oppfinnelsen vidunderlig – og livsfarlig. Man må stille spørsmålene: Kan vi beholde kommandoen? Kan vi opprettholde integriteten, individets motstykke til en stats suverenitet? Putin får ikke bestemme Nordens forsvarspolitikk. Og intet børsnotert selskap får kontrollere mitt innerste liv – hvor jeg befinner meg, hvor jeg reiser, hvem jeg treffer, hva jeg leser, hva jeg tenker, hva eller hvem jeg elsker.

Mennesket, Guds avbilde, har konstruert et avbilde av seg selv. Som all utvikling er denne oppfinnelsen vidunderlig – og livsfarlig.

Antikken og det menneskelige

Men hva er da det spesifikt menneskelige? Mennesket skiller seg fra andre vesener, sa de gamle grekerne, gjennom fornuften, språket og evnen til å le. Sokrates la til at ironi var det typisk menneskelige, det som ingen dyr eller datamaskiner oppfatter – og ikke mennesker heller, alltid. Det greske ordet for menneske, *anthropos*, har aldri fått noen etymologisk forklaring, men i begynnelsen ble det bare brukt i flertall og i kontrast til gudene; man kan derfor mistenke at det betydde «de dødelige». Den pessimistiske linjen kan skimtes helt fra begynnelsen. Greske diktere klager allerede for to tusen femhundre år siden over menneskets lodd: Det er et løv i skogen, en døgnflue med avrevne vinger, underlagt forbannelse, ondskap, elendighet og nød.

Mennesket er en slagmark for ulike og motstridende krefter. Ikke i noe annet vesen råder det slike spenninger mellom drift og kontroll, mellom det det *vil* og det det *kan* gjøre, det man *kan* og det man *bør* gjøre. Fornuften er et korrektiv til instinkter og følelser som truer med å ta overhånd. Med fornuften kan vi planlegge og dra nytte av våre erfaringer. Dessuten trenger mennesket fornuften for å kompensere for mangelen på en rekke instinkter som dyrene har fått, og mangelen på naturlige klær. Mennesket mangler pels og klør, kan ikke fly eller svinge seg fra tre til tre, mangler rovdyrenes fart og treffsikkerhet. Slike ting kompenseres med fornuft, hender og språk. Mennesket tenker ut metoder og redskaper som gjør det til naturens vinner. Med språket har det funnet et kommunikasjonssystem som overgår alt i den øvrige naturen.

Derfor bygger menneskets eksistens på kompensasjon. Naturen behandler det stemoderlig, som et uekte, avvist barn som tvinges til å klare seg på egen hånd. Det har ingen spesialbegavelse og må derfor praktisere alle kunster. Plinius den eldre, han som døde under Vesuvs utbrudd i 70 e.Kr., klager:

> Visst synes det som om naturen har frembragt alt annet for menneskets skyld, men har krevd

en forferdelig høy pris for dette privilegium. Det er ikke godt å vite om man skal kalle henne en god mor eller en fiendtlig stemor. Mennesket kastes naken på bakken, skrikende og gråtende, det eneste dyr som kan gråte (...) det gråtende dyret som skal herske over de andre; det vet ingenting, må lære seg alt, kan ikke snakke, ikke gå, ikke livnære seg, kan ikke annet enn å gråte. (Derfor har mange sagt at det beste er å aldri bli født, og det nest beste å forsvinne så fort som mulig.) Mennesket er det eneste dyret som kan sørge, velter seg i lyst med alle lemmer, er ærgjerrig, grådig, med ubendig livsvilje, religiøs, begraver sine døde og sørger for de etterlatte. Ingen er mer sårbar, rovlysten, panikkslagen og morderisk. Løver slåss ikke mot sine egne, slanger biter ikke slanger, men de fleste av menneskets ulykker forvoldes – ved Herkules! – av mennesket selv.

Senere tenkere presiserte at det spesifikt menneskelige består i fornuften, den frie viljen og opphavsretten til og ansvaret for egne handlinger. I fornuften ligger evnen til spekulativ betraktning. Mennesket er seg bevisst sin bevissthet, det har frihet, estetisk dømmekraft, utøver kunst, kultur og religion. Det har en viss distanse til sine gitte forutsetninger. Det har evnen til å planlegge og velge, å handle eller avstå fra å handle, til å være ansvarlig for sine handlinger, til å tvinges til å ta konsekvensene av dem, til og med om de var uoverlagte, samt evnen til ikke å nøye seg med materielle behov. Kultur og kunst er vår måte å variere alt det som ikke er forutbestemt. Mennesket skriver poesi og hengir seg til overbevisninger. Fugler synger (synes vi!) og dyr leker, men mennesket varierer denne adferden i det uendelig, og om det ikke kunne gjøre det, ville det heller dø. I definisjonen av mennesket inngår at det i stor grad er ubestemt. Men fremfor alt: Det stiller spørsmål som ikke har umiddelbare svar. Fremfor alt er det et vesen som er seg bevisst at det skal dø. Mennesket er *animal inquirens*, det spørrende, forskende dyret. Alle har stilt seg selv spørsmålet: Hvem er jeg egentlig, og hvorfor havnet jeg her uten å ha bedt om det og uten en leselig bruksanvisning?

Europa oppfant en term for dette da det oppfant ordet *person*, og det begrepet er kristendommens viktigste bidrag til antropologien.

Det viktige personbegrepet

Europa oppfant en term for dette da det oppfant ordet *person*, og det begrepet er kristendommens viktigste bidrag til antropologien. Ordet er umulig å forklare etymologisk. Det latinske *persona* står opprinnelig for «teatermaske» – den masken av leire eller tre med overdrevent stor munn som fungerte som megafon og på en overtydelig måte markerte hvem som spilte den aktuelle rollen. I en komedie fantes et visst antall av hva vi kaller faste typer: den sløsaktige sønnen, den gjerrige faren, snyltegjesten, den raffinerte hetæren, den motbydelige slavehandleren – og ikke minst den listige slaven som freidig og kvikt redder situasjonen. Vi gjenkjenner figurene i *commedia dell'arte* og Mozarts operaer.

Fra «maske» var steget ikke langt til betydningen «rolle». Cicero sier at ethvert menneske må spille fire roller: Tre får man, én velger man. To får vi av naturen: den første som menneske (til forskjell fra dyrene), den andre som individ (til forskjell fra alle andra). Den tredje rollen får man av tiden og steder hvor man slumper til å bli født. Den fjerde og siste, derimot, velger man, og viktigst er yrkesrollen. Akkurat som skuespillerne tar rollen som passer deres anlegg (ikke nødvendigvis den mest sympatiske), er det viktig at vi velger en rolle som virkelig

passer oss. Får vi likevel en rolle, en *persona*, vi ikke passer til, så får vi spille den så godt det lar seg gjøre.

Ordet *persona* kom også godt med når de kristne skulle forklare den gåtefulle Treenigheten, som jo er ett Hva og tre Hvem. Løsningen ble: Gud er tre «personer», men et eneste vesen, det vil si tre ansikter vendt mot hverandre i absolutt samhørighet og samvirke, men likevel umulige å blande eller forveksle.

Filosofen Boethius var profesjonell logiker og vant til å tenke i distinksjoner. Han resonnerte slik: Person kan bare være noe som er en tenkende og enkelt substans; hverken dyr eller allmennbegrep eller egenskaper kan kalles person: *persona est naturæ rationalis individua substantia.*

Middelalderen og personens storhet

Definisjonen fikk enorm betydning. Ifølge Boethius passer den like godt på Gud, på engler og på mennesker. Den fikk også kanonisk status, ble undervist i skolene, ble selvsagt for utallige generasjoner studenter og fikk dermed også en suggestiv, virkelighetsforklarenge funksjon i minst tusen år. Å være person betyr å havne på Guds og englenes side overfor dyrene, i kraft av tenkeevne og språk. Det er å være individ, skilt fra alle andre, men udelelig i seg selv, med unik eksistens. Bare et individ har sin egen historie, sin personlige situasjon, sine egne relasjoner. Det er å være *substans*, den uforanderlige kjernen bak og under fenomenene. Visst kan et menneske gjennomgå utallige forandringer i løpet av et liv. Likevel er det ufrakommelig identisk med seg selv, det har et jeg som opprettholder alle disse forandringene uten selv å bli forvandlet til noen annen.

Personen som substans betyr at også barn, bevisstløse og demente er personer. De har en kjerne som går forut for og ligger dypere enn det som kan måles, veies og telles.

De mange senere forsøkene på å forklare *person*, ga ordet økt tyngde og glans, som et sandkorn blir omspunnet av perlemor. Mennesket filosoferte over sin smigrende særstilling. Språkhistoriske tilfeldigheter, iblant rene etymologiske fantasier, var motoren i denne prosessen. Ordet *person* var noen ganger synonymt med «embete», «samfunnsstilling» og «verdighet». Derfor kunne man ikke være person uten å besitte en udiskutabel verdighet. Noen ville forklare *persona* som det samme som *per se una*, hvilket betyr «en eneste i kraft av seg selv», et vesen med autonomi.

I en annen forklaring het det at man sier *person* fordi individet *per se sonat* – det lyder gjennom seg selv, som teatermasken. Bildet førte til en betoning av den selvstendige aktiviteten som kjennetegner en person. Tolkningene la vekt på menneskets individualitet; dets vesen og bevissthet er ikke del av en kollektiv verdenssjel. Videre er personen *incommunicabilis*: Jeg er helt alene om mitt dypeste jeg. Ingen andre kan representere meg eller tale på vegne av meg på dypet. I sin sosiale rolle kan mennesket la seg representere av andre, men som *persona*, der det er en avspeiling av Treenigheten, er det unikt og uerstattelig.

Den engelske teologen Alexander av Hales innførte en etisk dimensjon i personbegrepet. Å være person er å ha verdighet; mennesket eminente eller supereminente verdighet er å kunne handle moralsk, å kunne roses og klandres, å kunne gjøre rett og gjøre galt. Ansvarlighet ble fra nå av en del av definisjonen. På dette stadiet i ordets historie påpekte Albertus Magnus noe vesentlig: Persondefinisjonene er så mange fordi *person* er umulig å definere. I definisjonen av person inngår at den er udefinerbar.

Thomas Aquinas understreker at personen er *per se*: Den er sin egen, ikke helt og holdent i omverdenens vold. Som eneste vesen kan den handle immanent, det vil si gjøre handlinger som kun utspiller seg i dens indre, fremst da *refleksjonen*, et ord som betyr «gjenspeiling»: Personen har evnen til å reflektere, å tenke over seg selv, uten at dette nødvendigvis merkes utenpå. Dette er frihetens grunn: En person har kommandoen over sine

egne handlinger. En person blir ikke bare *behandlet*, som øvrige vesener, den *handler*. Derfor er personen det mest fullkomne i hele naturen. Den er ikke bare en del av alt annet: Ethvert menneske er et univers.

Slik var arven fra den middelalderske spekulasjonen før omveltningene som kom med den naturvitenskapelige revolusjonen. Det som begynte med forsøket på å fatte den ufattbare Treenigheten, munnet ut i en antropologi som sterkt understreket menneskets særstilling som individ, med tankeevne og språk, et selvstendig moralsk subjekt med mulighet til refleksjon og introspeksjon, i sine dypere sjikt uerstattelig og urepresenterbar, med uavhendelig verdighet – og dette utelukkende i kraft av tilhørigheten til arten menneske. Guds avbilde og stattholder på jorden på jorden, et ansikt åpent mot Gud og mot omverdenen. Det er en skapning radikalt avhengig av sin Skaper og dialogen med ham. Det er ånd, inkarnert i sin kropp, men overlever kroppens død; dets jeg er uutslukkelig. Menneskets liv utspilles en eneste gang i denne kroppen, og det er evig ansvarlig for hvordan det spiller sin rolle. Det er satt inn i dialektikken mislykkethet–opprettelse.

I definisjonen av person lå også det udefinerbare som hadde sin grunn i at mennesket var endelig, men mottagelig for det uendelige. Johannes Tauler tar utgangspunkt i ordet fra Salmenes bok: «Dyp roper til dyp» (Sal 42,8). Gud er et dyp uten bunn – men det er mennesket også! De er to uendelige avgrunner som forenes når mennesket kaster seg ut i dypet hos Gud. Dets avgrunn blir ett med Guds avgrunn. Menneskets dyp er uendelig, og intet skapt kan fylle det.

Personbegrepet i moderniteten

Descartes' (d. 1650) radikale skille mellom kropp og sjel, der kroppen tenkes bort til fordel for det tenkende jeget og forbindelsen med verden og medmenneskene faller bort, hadde ikke lenger bruk for begrepet *person*. De engelske filosofene gikk i bresjen for en ny og mer usikker selvoppfatning. John Locke (d. 1704) fornektet ikke den personlige identiteten; han henla den imidlertid ikke til en substans, men til bevisstheten. Ordet *person* kan man bare bruke om fornuftige, handlende mennesker, rettslig tilregnelige, med mulighet til å kjenne lykke og ulykke. Jeg *er* ikke person, jeg *blir* person i den grad jeg tar ansvar for mitt jegs tidligere bevissthetstilstand. Uten bevissthet, ingen person: Barn, bevisstløse og sovende er ikke personer. Person er noe man har rett til å bli, men man kan også forspille sin rett gjennom å handle umoralsk. Person er ikke en tilstand, det er en mulighet og en oppgave.

David Hume (d. 1776) gikk til frontalangrep på substansbegrepet. Vårt jeg, vår bevissthet, vår tenkende forstand er intet annet enn et kompleks av persepsjoner som man innbiller seg at er en identitet. Personens selv er en abstraksjon, dette *noe* som antas å forbinde alle inntrykk og ideer. Et menneske er bare et knippe uendelige persepsjoner i en stadig strøm som fosser frem med ufattelig hastighet. Hume avviser ikke at identiteten finnes, men fant ikke noe han kunne forankre den i. Den er bare fenomener uten noe merkbart feste.

Hume avviser ikke at identiteten finnes, men fant ikke noe han kunne forankre den i.

I Tyskland, derimot, skulle Kant (d. 1804) ikke bare ta opp personbegrepet, men også berike det. Det personlige er virkelighetens høyeste sjikt, bare tilgjengelig for fornuften og åstedet for moralsk handling. Personen er et mål i seg selv og må aldri brukes som et middel for andre antatt høyere formål. Personen må aldri behandles vilkårlig, men er i seg selv, før og uavhengig av sine handlinger, gjenstand for aktelse. Selv om menneskets prinsipper er feilaktige, er dets streben i seg selv noe verdifullt og aktverdig.

Relasjon og gave

På dette fundamentet bygget fenomenologen Eduard Husserl (d. 1938) sin personalisme. I værens hus er den øverste etasjen den personale. Person er å være til i relasjon. Man er person bare om man er subjekt i en omverden av andre subjekter, av kommuniserende personer. Allerede det personlige pronomenet *jeg* er umulig å bruke dersom det ikke finnes et *du*, et *dere*, et *de*.

En annen fenomenolog, Max Scheler (d. 1928), kaller personen *Aktzentrum*, «handlingssentrum», det felles utgangspunktet for menneskets ulike akter. Person er det som kan anta alla mulige bevissthetstilstander: vitende, vilje, kjennende, elskende, hatende. Hver person er unik og u-repeterbar. Personen er ikke en del av verden, sier Scheler, men et korrelat; det vil si at hver person har sin egen verden av relasjoner, og mitt jeg og min kropp står i relasjon innenfor dette nettverket. Alle personer bærer ansvar for alle andre. En lang rekke personlige handlinger kan bare være interpersonale, for eksempel all slags kjærlighet, medfølelse, løfte, bønn, takk, tjeneste, styring og så videre. Om alle slike akter gjelder det: «Dersom jeg er jeg, så er jeg også vi, jeg hører til et vi.»

Scheler har hatt innflytelse gjennom den polske filosofen Karol Wojtyla, bedre kjent som Johannes Paul II (d. 2005), og hans filosofi om solidaritet og arbeid, som bidro til omveltningene i Øst-Europa. Wojtyla understreker at personen blir tydelig gjennom sine akter. Gjennom sine viljesakter blir personen ytterligere noen og virkeliggjør der seg selv. Den høyeste virkeliggjørelsen ligger i *gaven* – å gi seg selv og ta imot en annen er den høyeste form for personværen. Wojtyla tilkjennegir sin avhengighet av Martin Bubers (d. 1965) Jeg-Du-filosofi, som gjør personen til en prosess. Man intensifierer sin personværen gjennom å gå i samtale med et Du. Å være et subjekt er å være rede til å møte andre og la seg forandre. Møtet er noe som består og forandrer subjektet. Dialogen er utøvelsen av personværen i høyeste potens. Inspirert av Buber og klassisk teologi utarbeidet Romano Guardini (d. 1968) en personalisme som understreker selvtilhørigheten: Jeg tilhører meg selv, jeg må ikke okkuperes eller representeres av noen andre. Deretter kan jeg gå verden i møte. Å være person er å befinne seg i en pågående dialog. Denne dialogen har sin grunn i Treenigheten, som er en pågående prosess av møte, utveksling, kjærlighet og samtale. Mennesket blir person gjennom å svare på Guds tiltale.

Personalisme som en retning innen filosofen forbindes først og fremst for med Emmanuel Mounier (d. 1959) i Frankrike. Han ser en oppgave i å bli forvandlet fra bare å være individ, innkrøkt i seg selv og sine egoistiske perspektiver, til å bli person, som er åpen og lever i frihet, befridd fra det Heidegger kaller *das Man*, gruppepresset av vedtatte oppfatninger og holdninger. Bare en person kan stå imot gruppepresset og behandle en person som person.

Den høyeste virkeliggjørelsen ligger i *gaven* – å gi seg selv og ta imot en annen er den høyeste form for personværen.

Mennesket som natur

Alle disse filosofiene ble tross alt formulert uten kunnskaper om våre dagers evolusjonsbiologiske perspektiv, et perspektiv mennesket ikke må ignorere om det ikke skal lure seg selv. Nå må man reflektere over menneskets samhørighet med den øvrige naturen, og der det er relevant hvordan det står i motsetning til den. Menneskets oppførsel blir begripelig først om man studerer dyrenes, mener behavioristene. Mennesket vokser ikke med kulturen, sier Konrad Lorenz – kulturen har vokst det over hodet. Filosofen J. Rachels i Oxford trekker de ifølge ham tvingende moralske slutningene av darwinismen: Han avskaffer enhver grense mellom mennesket og andre dyr, enhver spesifikt menneskelig verdighet og troen på at bare mennesket besitter fornuft. En slik smigrende

særstilling avfeies under navnet *speciesisme*, som kan oversettes «artsarroganse». Rachels hevder att troen på skillet har ført til en umotivert eksaltert og pompøs overvurdering av menneskelig og liv og undervurdering av dyreliv. Om mennesket fikk et mer realistisk syn på seg selv, ville det bli mer humant mot både mennesker og dyr.

Hva så?

Min (lite kontroversielle) tese er at *naturvitenskapen er nødvendig, men ikke et tilstrekkelig fundament for et menneskesyn*. Det er til stor hjelp å vite at våre instinktive reaksjoner styres av hormondusjer som vi har felles med primatene. Her får man svar fra biologien. Vi vet at vi har niognitti prosent av våre gener felles med de høyst utviklede apene. Det forklarer en del. Det forklarer angreps- og fluktimpulser; det forklarer kanskje at vi søker en partner som virker velegnet til å føre våre gener videre, hvorfor man begynner å jobbe hardere når man nettopp har blitt far, hvorfor folk skaffer sine slektninger fordeler som de aldri skulle strebe etter for fremmede, at vi kjenner instinktivt ubehag og irritasjon når ukjente mennesker tar veien over vår tomt uten å be om lov. Reaksjoner som var adekvate på hulestadiet, kan bli en byrde eller en katastrofe i en trang leieleilighet.

Reaksjoner som var adekvate på hulestadiet, kan bli en byrde eller en katastrofe i en trang leieleilighet.

Men hva mer forklarer det? Spørsmålet kan testes mot virkeligheten. Hva gjør vi med eldreomsorgen? Hvordan skal man forholde seg til kognitivt handicappede eller permanent bevisstløse? Skal jeg bli værende i en besværlig situasjon, eller skal jeg velge å flykte til et lettere alternativ? Er det rett å ta abort eller hjelpe noen til å dø fortere? Uansett hvilke svar man velger på disse spørsmålene, så får man dem *ikke* fra biologien. Desto mindre da spørsmålet hvordan jeg slår ring om min menneskelige verdighet og integritet eller samvittighet, begrep som er vanskelige å finne belegg for i dyreverdenen, men som en kognitivt handicappet kan ha en høyt utviklet sans for.

Og fremfor alt: Hva slags rettesnorer gir biologien oss når vi blir stilt overfor radikal ondskap? Har ikke biologien hatt lett for å la seg bruke som instrument i bødlenes hender? Hvilken biologisk teori gir inspirasjon *mot* rasisme og etnisk rensning? Fornekter man menneskets potensiale for ansvar og dermed for skyld, da har man dekonstruert det til et individuelt knippe biologiske og psykologiske behov. Da finnes ingen objektive verdier. Alt er like bra, bare man føler for det der og da. «Det finnes ingen synd», sier Kay Pollack. Kan man skrive det over inngangen til Auschwitz?

Man kan ikke gjøre biologi til etikk og ideologi uten å gjøre et metodologisk sprang, uten å gå veien om en metavitenskapelig teori eller en ontologi som ikke henter sine argumenter fra biologien. Det finnes materialistiske, reduksjonistiske og spiritualistiske lesninger av samme biologiske fakta. Beviset er at forskere i nobelprisklassen ikke engang er enige om et så fundamentalt spørsmål som eksistensen av en sjel. Man kan være troende hindu, katolikk eller ateist og få Nobelprisen. Dette viser att fakta er flertydig. Biologien gir intet svar på spørsmålet hva mennesket er godt for. Slike svar må man søke gjennom filosofisk og teologisk resonnering.

Forskning må bygge på teoridannelser. Alternativet er å alltid starte fra scratch. Men det er en god ting dersom forskeren vet at en stor del av disse teoridannelsene hentes et annet sted enn fra nakne fakta. Man kan ikke lese naturens bok uten fargede briller. Men det er bra å vite hvilken farge de har.

Spørsmålene som forblir

Den jødisk-kristne tradisjonen sier (og man behøver ikke engang være religiøs for å si seg enig) at man ikke kan måle noen tings verdi ut fra dets bruksverdi for andre. Til og med en roseknopp har sin verdi selv om ingen ser den. Man river ikke bladene av en rose uten å ha meget gode grunner. Min verdi beror aldri på noen annens blikk eller begjær. Respekten for meg som menneske, til og med som embryo, er ikke avhengig av hvor attraktiv jeg er for noens behov eller manipulasjon.

Mennesket kan, i forbløffelse over sine underbare og skremmende muligheter, stoppe opp og tenke over det faktum at det tenker, og at svarene ikke er gitt en gang for alle. I mennesket har evolusjonen tatt igjen seg selv og begynt å stille spørsmål. Mennesket kommer aldri til å kunne regne ut hvem det er, siden dets hjerne ikke er tilstrekkelig sofistikert til å forstå hvor sofistikert den er. De høyt spesialiserte metodene gir heller ikke tilgang til hele virkeligheten. De avdekker bare delaspekter. Oppfatter vi virkelig alle dimensjoner, om så bare av menneskets kroppslighet, om man reduserer kroppen til et system av fysiske prosesser? Er kroppen bare noe fysisk? Det er samme sak med menneskets ånd dersom den utelukkende tolkes som et system av psykiske forløp. Er ånden bare noe psykisk? Er menneskets enhet bare et samspill av fysiske og psykiske krefter? Eller – om man anerkjenner menneskets spesifikke kjennemerke: å være person – kan man da adekvat beskrive dette som det samme som «hjernen og bevisstheten»-problemet?

I alle mine handlinger og spørsmål går jeg ut fra det punktet som stadig unnslipper mitt grep.

Anders Piltz (f. 1943) er dominikanerpater, professor emeritus i latin ved Lunds universitet, forfatter og oversetter. På norsk foreligger blant annet hans bok *Det gråtende dyret – om menneskets mangetydighet i europeisk tradisjon.*

Oversatt fra svensk av redaksjonen.

Mennesket – den første samtalen
naturen hadde med Gud.

Johann Wolfgang von Goethe



Detalj fra Paradisets porter, historien om Adam og Eva, Battistero di San Giovanni, Firenze. © Zatletic | Dreamstime.com

Teologi
& spiritualitet



© Vodickap | Dreamstime.com

Erik Varden

«Din kjortel er vakker, din krone skjønn»

Hva et menneske *er*

Den romerske messeliturgien har bevart et talende ritual i forbindelse offertoriet. Det finner sted rett etter at presten har mottatt hostien fra ministranten og plassert den på korporalet, som har fått navn etter sin funksjon: Herrens egen kropp, *Corpus Domini,* hviler der. Det er et kvadratisk linstykke som både symboliserer kledet Jesusbarnet ble svøpt i, og den Korsfestedes linklede, et tegn på at Gud møter, bærer og frelser oss legemlig. Ministranten bærer frem kalken, som presten først skjenker vin i, så en dråpe vann. Vin har en rik symbolikk i den jødisk-kristne tradisjon. I den eukaristiske liturgi representerer vinen Kristi guddommelighet, vannet vår egen menneskelighet.

Misforholdet mellom de to elementene er ikke bare kvantitativ, men også metafysisk. «Troens mysterium!» utbryter presten litt senere. Her er vi ved selve kjernen. I inkarnasjonen, som på mystisk vis åpenbares på alteret, blir Guds uskapte vesen forenet med vår betingede natur. Foreningen er umiddelbar og fullkommen. I kalken kan vi ikke lenger skjelne vannet fra vinen, slik man ville ha gjort med olje. Vannet blander seg med vinen. Det gir den sågar en helt ny kvalitet, et helt nytt potensiale – tenk hvordan en vinkjenner gjerne drypper en dråpe vann i ung rødvin for å få fart på oksideringen og frigjøre smakene.

Idet han heller vann i vinen, ber presten følgende eldgamle bønn:

> *Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti: da nobis, per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.*
>
> Evige Gud, på underfullt vis skapte du menneskets substans til verdighet; enda herligere har du gjenløst den. La oss ved vannets og vinens mysterium få del i guddommen til ham som har villet dele vår menneskenatur.[1]

Valget av det taktile verbet *condere* peker tilbake på skapelsesakten. For å få en følelse av hva som ligger i ordet, er det bare å huske at det på tysk og norsk har utviklet seg til «konditor», altså en som fingernemt tryller frem nydelige fristelser med kremtopper på. Det var dette aspektet ved skapelsen Origenes hadde i tankene da han bemerket at Herren den sjette dag, etter å ha skapt alle øvrige deler av universet ved sitt *ord* – «Gud sa… Og det ble slik» –, formet mennesket med sine *hender*: «Da formet HERREN Gud mennesket av støv fra jorden. Han

blåste livspust inn i nesen på det, og mennesket ble en levende skapning» (1 Mos 2,7).

Offertoriebønnen taler om Guds verk da han skapte «menneskets substans til verdighet». Uttrykket høres vel litt oppstyltet ut. Vanligvis ville vi ha sagt noe annet, mer elegant, men her må vi uttrykke oss slik for ikke å gå glipp av poenget: Selve den menneskelige *materie* er underfullt skapt og har en iboende verdighet. Vår opprinnelige form var vidunderlig. Siden ble den deformert. Men Gud reformerte den slik at den ble enda mer underfull – så den ved Guds nåde kunne bli delaktig i den guddommelige natur.

Bønnen, som bes hver dag over hele verden, ved utallige altere og på vegne av hele menneskeheten, minner oss i all sin fullkomne beskjedenhet om vår naturs opphav og bestemmelse.

Skapt som «bilde»

Bibelverset «La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss» (1 Mos 1,26) er sannsynligvis verdens mest utlagte. I årtusener har jødiske og kristne lærde dissekert hver minste stavelse, bokstav og tøddel. Like fullt: Selv en flyktig kjennskap til Det gamle testamente viser at det *ikke* finnes et bilde av Gud. Bare tanken på å lage et ville være uhørt.

Så hvordan kan Gud si noe slikt? Hvordan kan det hevdes at mennesket legemliggjør hans bilde? Gud mente åpenbart ikke at mennesket skulle være vandrende avguder. Jonathan Sacks, hvis stemme jeg ennå savner, har antydet at ordet «bilde» må referere til noe «ganske annet enn en spesifikk ytre form eller skikkelse»:

> Det fundamentale poenget i Genesis er at Gud transcenderer naturen. Derfor er han fri, ubunden av naturens lover. Ved å skape mennesket «i sitt bilde» gav Gud oss en lignende frihet, og dermed skapte han et vesen som selv har evne til å skape.[2]

Dette er helt sant. Men fedrene så en ytterligere, ontologisk dimensjon i formuleringen: et uttrykk for hva mennesker har potensiale til å *bli*.

De voktet seg for å lese Første Mosebok antropomorft, rent menneskelig. De ville unngå å fremstille Gud som om han liksom kastet et blikk i speilet for så å gjenskape synet i leire – i den hensikt å lage et materielt selvportrett. Våre fedre i troen leste heller uttrykket «i vårt bilde» inn i en indrebibelsk konkordans – det hadde de mulighet til fordi de kunne store deler av Skriften utenat. De ivret etter å avdekke hva «bilde» refererer til i bibelsk forstand.

De oppdaget i den forbindelse at skapelsesberetningen opplyses og forklares av et skriftsted mot slutten av kanon, der den fengslede Paulus forteller Kirken i Kolossai at hun er kalt til å «få del i de helliges arv i lyset» (Kol 1,12).[3] Kristne, sier Paulus, må vite at det er Faderens enbårne Sønn som har ført dem ut av mørket, han som *er* «den usynlige Guds bilde» (v. 15). Plutselig er ikke «bilde» lenger en abstraksjon. Det angir et nærvær. At mennesket er skapt i Guds «bilde», betyr at det – i sin natur – har del «i Sønnen». Menneskets form, dets skikkelse, peker helt fra opphavet av frem mot Sønnens inkarnasjon.

Bare legemliggjørelsen av Guds *eikōn* i mennesket vil fullkommengjøre menneskenaturen. Bildet lever i oss som en opplevd ufullkommenhet. Å være menneske er å leve med følelsen av at det er et fravær som må fylles. Bare i lys av vår substans' lengsel etter forening med det guddommelige, gir våre mindre lengsler mening. Bare det evige Logos vil kunne ordne våre lengsler på riktig vis og lede dem fra kaos til *kosmos.*

Hvor enorm denne tanken er, at skapt materie kan bli et redskap for guddommelig selvåpenbaring, uttrykkes i en enestående, gammel *midrash*, en kommenterende parafrase, til de første kapitlene i Genesis, kjent som *Skatthulen*[4]. Den er skrevet på syrisk i det fjerde århundre, og det er ikke mange som leser den i våre dager, i alle fall ikke i Vesten. The Religious Tracts Society utgav en engelsk oversettelse på begynnelsen av 1900-tallet,

utstyrt med et apologetisk forord av orientalisten Ernest Wallis Budge, som bemerket:

> På de historiske fakta som utgjør *Skatthulens* rammeverk, har den fromme forfatteren innpodet en rekke legender som må betegnes som meningsløse historier og intetsigende fabler. Leseren vil forstå at slike legender hverken anerkjennes eller bifalles av noe medlem av The Religious Tracts Society, heller ikke av meg. Disse legendene ble lagt til med hensikt å gjøre *Skatthulen* til en slags religiøs 'mirakelbok' med appell til de kristne innfødtes livlige, godtroende fantasi i nær sagt alle det nære østens land.[5]

Også vi, som Budge, hever oss lett over «godtroende» innfødte. Kanskje spør man seg så hvorfor jeg da ønsker å besudle leseren med diskreditert nonsens, høyverdig eller ei?

Jeg gjør det med godt belegg. Hopper vi et århundre frem i tid og konsulterer en monografi skrevet av Su-Min Ri, en koreansk akademiker som i 1987 publiserte den kritiske syriske utgaven av *Skatthulen* etter nitidig forskning, finner vi følgende uttalelse i en lærd artikkel publisert i *Orientalia Christiana Analecta,*[6] et tidsskrift som ikke kan anklages for å være akademisk slepphendt:

> På grunnlag av tekstlige paralleller tar vi det for gitt at Sankt Efrem kunne *Skatthulen* uten at selv før hans kristentro var befestet moden. Kun slik kan han ha brukt den som han gjorde i alle sine verker.

Su-Min Ri identifiserer dessuten ekko av *Skatthulen* hos Ireneus, Justin, Meliton av Sardis og Julius Africanus. Nærmere vår tid vet vi at også Milton seilte i dens kjølvann, tiltrukket som han var av dens tidløse relevans.

Skatthulen taler i termer som er fremmede for lesere som lever etter opplysningstiden. Vi må derfor forvente oss det uventede. Men vi har å gjøre med en tekst som var en kilde for noen av Kirkens skarpeste hoder. Derfor bør vi ikke avfeie den uten videre. Når vi trer inn i dens verden, må vi legge bort vårt sedvanlige ønske om ryddige definisjoner. Vi må være villige til å tenke i bilder, til å lytte symfonisk når ulike stemmer smelter sammen til nye harmonier. Er vi rede til det, vil vi oppdage at vi har å gjøre med sofistikert litteratur. Vi vil se menneskets opprinnelse, vilkår og bestemmelse i et nytt perspektiv. Vi vil gjenkjenne oss selv i Genesis-fortellingen.

Slik gjenforteller *Skatthulen* skapelsens sjette dag:

> Den sjette dag, en fredag, ved den første time, mens stillheten rådet over alle åndelige hierarkiers makter, sa Gud: «La oss skape mennesket i vårt bilde, så de ligner oss», og ved [bokstaven] *nun* istedenfor *alif* antydet han Sønnens og Åndens ærerike personer. Da englene hørte dette ord, ble de grepet av redsel og sa til hverandre: «Et stort under er åpenbart for oss i dag: Gud vår Skapers lignelse.» Og de så Guds høyre hånd ta støv fra jorden, det vil si fra de fire elementene: det varme og det kalde, det tørre og det våte. Hvorfor formet Gud Adam av fire så fattige elementer? For at alle ting derved kunne underlegges ham. Og Gud skapte Adam med sine hellige hender, som sitt bilde. Da englene så hans herlige åsyn, ble de opprørt over lignelsens skjønnhet.

Hele sfæren dirret av stille skapelsesforventning da Gud forberedte seg på å skape det vesen som alt annet skapt er underlagt. Flertallsformen «La *oss* skape» (som på hebraisk ganske enkelt kan være et uttrykk for rådslagning) er ifølge *Skatthulen* en referanse til den hellige Treenighet. Det gir mening ut fra kristen teologi. Guds trefoldige natur ble åpenbar og artikulerbar i og

med inkarnasjonen, men dens realitet er evig og forut for skapelsen. Bildet menneskets substans ble formet til, er et trinitarisk bilde; det er med andre ord i sitt vesen relasjonelt.

Du *er* dine klær

Skatthulen er altså en *midrash*. Substantivet stammer fra roten דרש [*darash*], 'å granske'. I rabbinsk tradisjon henviser det til en tolkningsmetode som strekker seg utover Skriftens umiddelbare betydning for å gå alle aspekter ved teksten etter i sømmene og skvise ut hver dråpe mening for å møte de troendes behov. *Skatthulen* handler om Adam, det første menneskets liv (og etterliv). Hans biografi er en modell for vår egen eksistens, din og min. Teksten sveiper gjennom verdenshistorien fra skapelsens første dag til Kristi oppstandelse, datert til år 5500.

Adams historie fortelles ved hjelp av klesmetaforer – han kles av og på en rekke drakter. Dette er ikke så rart som det kan synes ved første øyekast. Ser vi nemlig nøye etter, er klesmotivet sentralt i Første Mosebok 1–3. Vestlig billedkunst og litteratur synes kun å huske Adams egendesignede fikenbladklede. Det er imidlertid kun ett av flere klesplagg i fortellingen. Mot slutten av tredje kapittel, når Adam og Eva fordrives fra hagen, kler Herren dem i «klær av skinn» som han, Gud selv, har laget (3,21). De må dessuten ha hatt på seg noe *før* syndefallet, for hvordan kunne de ellers plutselig, etter å ha syndet, oppdage at de var nakne?

Syrerne tolket disse urklærne i lys av Salmenes bok. Der Salme 8,6 i våre hebraiskbaserte bibler lyder: «Du satte ham lite lavere enn Gud og *kronet* ham med herlighet og ære» (וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ), heter det i syrernes gammeltestamente: «du *kledde* ham med herlighet og ære». Her så de syriske fedrene en referanse til Adam og Evas opprinnelige uskyld. Dermed oppsto et storartet bilde som ble sentralt for den hellige Efrem Syreren: «herlighetskappen» våre første foreldre opprinnelig bar.

Vi presenteres altså for en dramatisk protologisk sekvens med referanser til det bibelske klesskap: fra opphavets herlighetskappe gjennom traumatisk nakenhet og listig fikenomslag til guddommelig designede skinnklær. Det er verdt å bruke litt tid på hver og en av disse draktene.

Da Herren forkynte sin hensikt å skape mennesket i sitt bilde, skalv englene – de himmelske vesener hvis oppgave det er å stå vakt for Guds trone og synge hans pris. De ble grepet av skrekk ved tanken på at uskapt herlighet skulle innta et skapt vesen. Selv før Adam var formet, utbrøt englene: «Et stort under har åpenbart seg for oss i dag: Gud vår skapers lignelse.» Selve tanken var fryktinngytende.

> Hele sfæren dirret av stille skapelsesforventning da Gud forberedte seg på å skape det vesen som alt annet skapt er underlagt.

Da Gud siden formet mennesket med sin høyre hånd, benyttet han seg av de fire skapte elementene varme og kulde, tørke og væte. Enda et mysterium: Hvorfor bruke så fattigslige materialer når han først skulle lage et bilde av seg selv? Jo, for ved dem ble alt annet Gud har skapt, mennesket underlagt. Adam er et mikrokosmos. Han rommer elementene som utgjør alt som eksisterer. Slik har han et nødvendig slektskap med skaperverket. I ham forenes støv og herlighet i en kontinuerlig forlengelse fra jord til himmel.

«Da englene så hans herlige åsyn, ble de opprørt av lignelsens skjønnhet.» Den stille, krypende skikkelsen rørte seg: Adam strakk seg og reiste seg opp. Selv hans holdning, resolutt vertikal, pekte mot himmelen. Gud lot dyrene passere foran ham så han kunne gi dem navn, og de «bøyde sine hoder og tilba ham». Så ledet Gud Adam inn i Edens hage så han skulle tjene «som prest i den hellige kirke».

Hvor opphøyd Adam var i sin første herlighet, fremgår av kontrasten med det som følger. *Skatthulen* gjenforteller syndefallets velkjente forløp uten melodrama. Desto klarere trer den objektive tragedien frem. Det er i mindre grad Adams *skyld* som fremheves, enn hans eksistensielle fattigdom. Han oppdager plutselig at hans liv er betinget. Han skjønner at alt han har tatt for gitt – den fortrolige omgangen med Gud, herlighetskappen, herredømmet over skapelsen –, ikke var en rettighet; alt var ren nåde, nå forspilt ved hans svik. Ulydighet knuste det livgivende tillitsbånd som var hans livline til guddommelighet.

Den falne Adam er nå redusert til sin primitive natur, til elementene. Der han før hadde levd i et vidunderlig spenningsforhold – *av* jorden, men himmelvendt –, trekker den nådeløse tyngdekraften ham nå ned mot jorden, mot døden, mot graven. Han skammer seg, for han har sunket så langt under den verdighet som var hans første lodd. Hans en gang så prektige kropp er blitt en «sorgens kropp», tynget av behov og lidenskaper. Adam dekker seg til med materie i et forsøk på å opprettholde en viss anstendighet, men mer grunnleggende sett gjemmer han seg. Siden han ikke lenger skiller seg ut, vil han smelte sammen med den materielle skapelsen. Når hans likhet med Gud er forspilt, hva annet kan han gjøre? Hvor ellers skulle han søke fellesskap, trygghet og ren og skjær adspredelse?

Siden han ikke lenger skiller seg ut, vil han smelte sammen med den materielle skapelsen. Når hans likhet med Gud er forspilt, hva annet kan han gjøre?

Historien om Adams fall som har formet den vestlige bevissthet, synes å slutte her. Det er vanligvis her vi byr Adam farvel, naken, skamfull, patetisk kledd. Vi ser på ham med forlegenhet, som en utskeiet gammel onkel vi helst ville beskjære fra familietreet. *Skatthulen* minner oss imidlertid på at historien langt fra er over:

> Gud visste i sitt forsyn hva Satan [slangen] hadde fore, derfor hensatte han [Adam] i sin miskunn på forhånd, slik salig David synger: 'Herre, du har vært en bolig for oss i slekt etter slekt', med andre ord: Du har skapt oss ved din miskunn.

Skriftstedet som siteres, er Salme 90,1.

Hvordan skal vi forstå bruken av et så velkjent vers i en så uvant kontekst? *Skatthulen* hevder at relasjonen mellom Gud og mennesket også har en opprinnelig dimensjon som overskrider, men også makter å romme, den velkjente dikotomien mellom den første uskyld og den senere skyld. Den Adam vi møter i denne teksten, lar seg ikke definere av syndefallet alene. Syndefallet selv er på mystisk vis båret av nåden. Det fremgår episk når Adam fordrives fra paradiset. Genesis-fortellingen er streng på dette punktet og runger av forbannelser. Århundrers moraliserende forkynnelse har gjort at vi tenker oss Gud sint, og at han regelrett kastet Adam på dør. I henhold til tradisjonen fra *Skatthulen* føres imidlertid Adam til Edens port med trøstende ord. Gud byr ham farvel med sorg, men ber ham innstendig om ikke å fortvile:

> Du skal ikke sørge, Adam, fordi du, utfra dommen, må forlate paradis. Jeg vil føre deg tilbake til din arvedel! Du ser vel hvor høyt jeg har elsket deg! For din skyld har jeg forbannet jorden, men jeg har spart deg for forbannelse. Du *har* brutt budet, så gå av sted, men sørg ikke. I tidens fylde vil jeg sende deg min Sønn, og ved min Sønn skal din frelse fullbyrdes.

En senere arabisk versjon legger til: «Jeg har ikledd deg min miskunn.»

Skinnklærne Herren gav, viser seg som et barmhjertighetens sakrament. Adam er blottet for herlighet. Men han går sin vei omsluttet av nåde. Denne kappen vil gi ham nødvendig trøst og styrke mens han sliter på sin karrige jord og venter sin forløsning. Den beskytter Adams nåværende eksistens, ivaretar hans natur som ikon mens han er fremmedgjort. Løftet om frelse opplyser menneskehetens eksil. Fra første stund får Adam vite: «Du må gå bort, men jeg vil bringe deg tilbake.» Gud *er* hans bolig, hans skjulested. Adam er en fremmed på jorden, sant nok, men en fremmed som er sørget for, omsluttet. Han kan holde hodet høyt, ikke av stolt selvtillit, men i visshet om Guds kjærlighet. Han bærer håpet med seg, forkynner en nådepakt.

I den fortrøstning kan han legge i vei ut fra Edens hage, som ifølge *Skatthulen* ligger på en fjelltopp som rager «høyt over alle andre fjell, mer enn 300 mål målt ved luftens ånd». Paradis er del av den verdensorden vi kjenner, men ligger samtidig utenfor den. Det er hemmelig avsondret, ikke truende, men lokkende. «For Eden», fortsetter teksten, «er et bilde på den sanne Kirke. Og Kirken, det er Guds miskunn som brer seg over hele menneskeheten.»

Livet utenfor Eden

Adam har kjent Guds barmhjertighet. Det er hans og hans etterkommeres plikt å trekke denne paradisiske barmhjertigheten ned over verden som en beskyttende hvelving. Fordrevet fra Eden, slår Adam seg ned i utkanten av hagen, litt lengre nede i dalføret. Gud henviser ham til en hule. Her skal han tilbe og vente. Her skal han tjene som prest. Adam velsigner hulen og utstyrer den med gull, røkelse og myrra fra paradis, tegn på saligheten han har kjent, men mistet, som han lengter etter å gjenfinne. I tidens fylde vil de tre vismennenes profetiske gaver klargjøre at saligheten igjen er innen rekkevidde.

Adams hule utenfor paradisets murer blir et annet bilde på Kirken: Kirken i eksil, kan vi si, eller Kirken på pilegrimsvandring. Her dør Adam og begraves etter først å ha bedt sine sønner adlyde budet Gud har gitt ham: Før eller senere må de forlate fjellet; da skal de passe på å ikke la Adams lik være igjen. De skal føre det med seg og begrave det på nytt ved jordens midte, hvor vår frelse vil virkes. Adams barn lover å gjøre nettopp det. Formaningen gis videre fra slekt til slekt, mens beboerne på fjellet stadig blir færre.

Brorparten av menneskeheten trekkes nemlig lenger og lenger bort fra hulen, bort fra Edens lyder og lukter. Verdenshistorien er en slags gradvis nedfart fra høydens frie utsikt og til lavlandet, hvor Kain og hans slekt hører hjemme siden brodermordet; tilholdsstedet for en selvsøkende, selvopptatt menneskehet. Én etter én beveger fjellfolket seg nedover, drevet av begjær, appetitt og ren nysgjerrighet. Når de først har menget seg med beboerne nede på slettene, oppdager de at de ikke lenger kan bestige fjellet; dets stener blir til ild.

> Århundrers moraliserende forkynnelse har gjort at vi tenker oss Gud sint, og at han regelrett kastet Adam på dør. I henhold til tradisjonen fra *Skatthulen* føres imidlertid Adam til Edens port med trøstende ord.

En tid *var* menneskene i stand til å opprettholde, selv i denne tårenes dal, et liv etter forbilde av livet i paradis. De husket. De bad. De besinnet seg på å minnes Adams opprinnelse og forbrytelse, men også nåden som omgav ham. Minnet svekkes dog etter hvert, og med det hjemlengselen tilbake til saligheten. Mot slutten av det første årtusen, fortelles vi, er det kun Noa og hans barn som ennå bor innen hulens rekkevidde. Der bygget de arken. Midt i den, som et alter, legger de skattene som er dem betrodd: Adams levninger, omgitt av paradisisk gull, røkelse og myrra. Når syndfloden oversvømmer jorden,

heves arken. Et øyeblikk svever den i luften. Den vender seg nordover og sørover, og så – igjen fra sentrum – østover og vestover for å velsigne floden med korsets frelsende tegn. Så seiler den, mens verden senkes ned i dødens dåp, i håp om nytt liv.

Jordens midte, hvor Adam skulle begraves, er Golgata, selvsagt. Resten av teksten går fort gjennom frelseshistorien inntil Kristi komme. Jesu pasjon forsegler menneskehetens kall, som symbolsk ble fremlagt for oss gjennom Adams reise. Akkurat her synes forbausende nok *Skatthulen*s symbolske rammeverk hjemlig for oss nordmenn. I Nord-Europa er det vanlig at korsfestelsesscener antyder en hodeskalle under Jesu kors. Det er ikke en hvilken som helst hodeskalle. Det vi ser, er *Adams* hode, berørt av Herrens hender og kronet med ære. Da blod og vann rant ned fra Kristi side, leser vi i *Skatthulen*, strømmet de inn i Adams munn. Guds løfte ble oppfylt. Etter å ha ventet i flere tusen år, finner Adam frelse. Ved et forløsende dekret opptegnet i Kristi blod, slipper Adam ut av dødens fengsel.

> Adam er en fremmed på jorden, sant nok, men en fremmed som er sørget for, omsluttet.

Han kan nå legge skinnklærne bort. Herlighetskappen kan på ny kle menneskeheten. De to Adam-er, den gamle og den nye, omfavner hverandre – far og sønn, sønn og far. Korsets tre åpenbares som aksen verden beveger seg rundt. Kristus viser oss Adams sanne ansikt. Ved å betrakte Kristus, ser vi hva mennesket var ment å bli: *Ecce homo*! *Skatthulen* besynger deres sammenflettede skjebner i en storartet kadens:

> Ved første time en fredag [den sjette dag] formet Gud Adam av støvet; og ved første time en fredag spyttet korsfesternes fortapte sønner på Messias. Ved fredagens tredje time ble herlighetskronen satt på Adams hode; og ved fredagens tredje time ble Messias' hode tornekronet. Ved sjette time gav Eva Adam dødens bitterhets frukt; og ved sjette time gav de lovløses forsamling Messias eddik og galle. I tre timer sto Adam naken under treet. Og i tre timer hang Messias naken på treet. Fra Adams venstre side trådte Eva frem, mor til dødelig avkom. Fra Messias' høyre side strømmet dåpen, mor til udødelige barn. En fredag syndet Adam og Eva. Og en fredag ble deres synd tilgitt. Døden hersket over dem en fredag. En fredag ble dens herredømme brutt. Adam og Eva sto blottstilt en fredag. En fredag kledde Messias seg av for å kle dem på igjen. Ved niende time en fredag trådte Adam ned til den lavereliggende jord fra paradisets høyder. Og ved niende time en fredag steg Messias ned fra korsets høyde til underverdenen, til dem som lå i støvet. I alle ting var Messias Adam lik, slik står det skrevet.

Denne teksten er et frempek til det vakre resitativet på slutten av Johann Sebastian Bachs Matteuspasjon, «Am Abend, da es kühle war»:

> Om aftenen, i kjølig luft, kom Adams syndefall til uttrykk; om aftenen trykker Frelseren ham ned. Om aftenen vender duen tilbake.

Etter den uutholdelige spenningen i Jesu lidelse og død, er dette stykket fylt av fred. Det formidler en kjærlig ømhet. Kristi utrop «Det er fullbragt» betyr nettopp det, synger bass-solisten. Kristus hviler. Også vi får hvile. Verdens traume er leget. Likesom Adams fall ble tydelig en aften, brakte aftenen duen tilbake til Arken, og nå, *denne* aften, har vi sluttet fred med Gud. «O schöne Zeit!» Bach, «den femte evangelist», gir musikalsk uttrykk til en parallellisme som forutsetter tradisjonen vi har

beskrevet. Den gir oss en dyp forståelse av Kristi frelsesverk forstått som forsoning.

Enda viktigere er det at *Skatthulen* tar oss med inn i hjertet av kristen erfaring. For når Adams historie fortelles med så stor omhu, er det fordi hans historie er *vår.* Også vi må gjennom de samme stadiene. La meg, for å konkretisere, sitere en annen eldgammel tekst, igjen av syrisk opphav: en dåpsvelsignelse som ble lest over de nydøpte mens de steg opp fra den fulle neddykkingen i dåpens bad. Manuskriptet stammer fra det syvende århundre, men bønnen er nok er langt eldre. Den tar *Skatthulens* teologi for gitt. For å få følelsen av bønnens enorme kraft, så prøv å lese den høyt.

> Bror! Syng pris for verdensaltets Herres Sønn, han som har forberedt for deg en krone mer attråverdig en noen konges. Din kjortel lyser, bror, lik solen. Ditt ansikt skinner som en engels. Lik en engel sto du, elskede, opp fra baptisteriet ved Helligåndens kraft. Bror, du har trådt inn i brudekammeret. I dag har du på nytt ikledd deg Adams herlighet. Din kjortel er vakker, din krone skjønn. Ved prestens tjeneste har den Førstefødte forberedt dem for deg. Frukt Adam ikke fikk smake i Paradis, er lagt i din munn i dag. Gå med fred, du baptisteriets sønn! Tilbe korset! Det skal nok bevare deg.[7]

I dåpen har også *vi*, døde som vi var i synden, likesom Adam fått kjenne den livgivende strømmen som flyter fra Kristi side. Vi er løftet opp og gjenopprettet. Vi besitter, som potensiale, herligheten vår forfader mistet da han falt. Vårt kristne livs drama skimrer med herlighetsglans. Det er et drama med svimlende proporsjoner. Vil vi erobre sannheten om vårt vesen, nådebadet som det er i fellesskap med Kristi Kirke, altså «Guds miskunn som brer seg over menneskeheten», krever det av oss at vi erindrer både vår opprinnelse og vår bestemmelse.

En tekst som *Skatthulen* gir oss en enestående vei *inn* i frelsen, siden den så resolutt appellerer til *erfaring.* Kristen forkynnelse kan lett bli litt abstrakt. I våre dager ser vi tendensen tydeligere enn noensinne, siden kristen terminologi i økende grad tømmes for konkret mening. Det er vanskelig å presentere evangeliet med utgangspunkt i for eksempel Romerbrevet, til mennesker som rister på hodet bare ved tanken på ordet «synd», som ikke ser behov for noen «forsoning» og derfor ikke skjønner hva «frelse» skal være godt for, for ikke å snakke om «helliggjørelse».

Vår tid tenderer til å idealisere *naturen*, med dens impulser og appetitter, ikke til å overskride den. Mens antropologisk diskurs siden antikken har fokusert på det som skiller mennesket fra andre arter, hersker det i dag en underlig besettelse av å fastslå at vi ikke er noe annet enn et dyr.



Skatthulens billedlige antropologi vil kanskje appellere sterkere i vår *image*-fikserte verden enn imponerende, men kalde skolastiske definisjoner gjør.

Det er ikke derved sagt at vår tid er uimottagelig for Ånd. Sjelens krav melder seg kraftig, ofte negativt artikulert som uttrykt smerte. Mens moderne mennesker ugjerne snakker om Gud, erkjenner de villig at de føler seg fanget i tilværelsens begrensninger. Uten å bekjenne eksplisitt tro på livet etter døden, oppslukes de av lengsel etter noe *mer.* Determinert som de er til å akseptere sin inkarnerte menneskelighet, har de vage anelser om at kroppen peker utover seg selv, for enhver tilfredsstillelse er så smertefullt forbigående.

Skatthulens billedlige antropologi vil kanskje appellere sterkere i vår *image*-fikserte verden enn imponerende, men kalde skolastiske definisjoner gjør. Ved første øyekast kan dens antropologi virke voluntaristisk og i overkant bekreftende: fra herlighet til herlighet! Jeg har dog alt påpekt alle dyp som må loddes mellom

utgangspunktet og målet. Den Adam vi møter på veien, er ikke den radikale augustinismens slibrige skurk, men heller ikke et uskyldig offer. Han er ansvarlig. Han tar ansvar. Hans historie er mettet med levd liv. Han er merket av syndefallet, ja, selvsagt, men han kan fremdeles erindre paradisets dufter. Og han er kledd i miskunn. Det er den vesentligste innsikten.

Av Adams fire utviklingsstadier i *Skatthulen,* er de tre første tenkbare utenfor rammen av eksplisitt tro. Også et sekulært menneskesyn kan omfavne symbolene blottstillelse, fikenbladsforkledning og en endelighet i relativ «herlighet». Populære narrativer om menneskets mulighet for perfeksjon forutsetter en herlighet, om enn saligheten er av denne verden. Det kristne særpreget ligger i åpenbaringen av miskunn, en utholdende, tilgivende nåde, en slags mildhet som viser seg å være, bokstavelig talt, essensiell.

Ser vi menneskelivet som potensielt omfavnet og båret av miskunn, går vi utenom tre fallgruver: modernitetens optimistiske, progressive trosbekjennelse hvis omkved vi tilegner oss og videreformidler, om enn med stadig mindre overbevisning; den pessimistiske, fortvilende overbevisningen om at verden er kronisk syk og på vei til selvutslettelse; og den fatalistiske, kynisk likegyldige perspektivet som hevder at verden styres av faktorer som uansett er utenfor vår kontroll – så hvorfor ikke bare spise, drikke, ligge rundt, ha det moro og gi blaffen?

Jo mer vi er bevisst at vi er kledd i miskunn, desto mer avklart kan vi leve med oss selv, med våre begjær og brister, motsetninger og håp. Miskunn gir oss mot til å erindre og til å se fremover. Det muliggjør tilgivelse, styrker vår medfølelse og nærer vårt håp. Vår oppgave som kristne er å spre miskunn for alle vinder. Ingen avkrok, ikke en eneste tårefylt skjebne, skal være unådd. Den Adam vi reflekterer over, og som vi ser oss selv i, er både en sannhetens lærer og et vitne om Guds miskunn. Han blottstiller vår menneskelighet i all sin fylde – i all sin tragedie og all sin herlighet. Og av disse er herligheten mest avgjørende. Hans lengsel higer etter Jesus, selv før han vet hvem den lovede Frelseren er. Han er et *alter ego* som vi kan forsone oss med. Han kan ta oss i hånden, for han vet hvor vi er på vei.

Blant det tyvende århundrets åndskjemper finner vi en mann som er gjennomsyret av *Skatthulens* ånd, et barmhjertig menneske som forsto denne ånden, levde ved den og gav den videre. Jeg tenker på den hellige Siluan av Athos (1866–1938), som Thomas Merton kalte «det tyvende århundres mest autentiske munk».[8] Jeg vil avslutningsvis få dele et avsnitt fra hans prosadikt «Adams klage». Det omhandler vår reise gjennom denne verden, preget som den er av lengsler og arbeid, glede og slit, kjærlighet og ensomhet, anger og lovsang, og som gir gjenlyd til himmelske harmonier. Teksten innbyr oss til å slutte fred med vår opprinnelse og med det oss selv.

Vår oppgave som kristne er å spre miskunn for alle vinder. Ingen avkrok, ikke en eneste tårefylt skjebne, skal være unådd.

Adam, det er om deg jeg skriver;
men du vet det godt,
min begrensede forstand
kan knapt begripe din lengsel etter Gud,
heller ikke hvordan du bar angerens åk.
Å Adam, du ser hvordan jeg, ditt barn,
får lide her på jorden.
Så liten er ilden jeg bærer på,
min kjærlighets flamme flakker kun så vidt.
Syng for oss, Adam, en sang om Herren,
syng, så min sjel kan fryde seg i Herren,
beveges til å prise og forherlige ham
slik kjeruber og serafer priser ham i himlene,
slik englenes himmelske skarer synger for
ham den trefoldige lovsang.

Syng Herrens sang for oss, Adam, vår far,
så hele jorden hører,
så alle dine barn får løfte sin forstand til Gud,
fryde seg i himmelsk lovsangsbrus
og glemme sin sorg her på jorden. [...]
Å Adam, gi våre hardt prøvede sjeler trøst og glede![9]

Erik Varden er trappistmunk, internasjonalt oversatt forfatter og katolsk biskop av Trondheim.

Artikkelen er en noe tilpasset versjon av et kapitlet «Hva et menneske *er*» i Vardens bok *Homo castus – om kyskhet*, utgitt på norsk på St. Olav forlag høsten 2024. Avsnittene om *Skatthulen* er delvis hentet fra hans artikkel «Kledd i miskunn – et østkirkelig perspektiv på synd og frelse» fra SEGL 2017.

Noter

1 Det vesentligste av offertoriebønnen *Deus qui humanitatis* finnes i *Sacramentarium Leonianum* fra 600-tallet. Den første delen, *Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*, har på uforklarlig vis falt ut av den nåværende formen av messens romerske ritus, men er bevart i kirkebønnen for juledag. Den norske versjonen er oversetterens, men følger i det store og det hele oversettelsen av 1962-missalet.

2 Rabbi Jonathan Sachs: *Genesis: The Book of Beginnings,* Covenant & Conversation – a Weekly Reading of the Jewish Bible (Maggid Books & The Orthodox Union 2009), s. 21.

3 Sammenhengen mellom Første Mosebok 1,27 og Paulus' brev til kolosserne 1,13–15 påpekes allerede i Origenes' første preken over Første Mosebok.

4 En kritisk utgave av *Skatthulen* er tilgjengelig på gammelsyrisk og med fransk oversettelse i *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: La Caverne des trésors: Les deux recensions syriaques,* ed. Su-Min Ri, *CSCO,* 486–7, Scriptores syri, 207–208 (Louvain: Peeters 1987). For klarhets skyld har jeg noen ganger forkortet sitatene fra verket.

5 *The Book of the Cave of Treasures*, oversatt og med forord av E.A. Wallis Budge (Religious Tracts Society 1927), www.sacred-texts.com/chr/bct/. Utgaven anses nå som upålitelig. Den arabiske versjonen er redigert og oversatt til italiensk av Bellarmino Bagatti og Antonio Battista (Jerusalem: Franciscan Printing Press 1979).

6 Su-Min Ri: «La Caverne des Trésors et Mar Éphrem», i *Orientalia Christiana Analecta* 256 (1998), s. 82f.

7 Dåpsbønnen er del av «Ordines baptismi & confirmationis Jacobi Edesseni», i H. Denzinger: *Ritus orientalium,* I (Würzburg 1863), s. 288. To dyrebare, generelle ressurser for denne eksegesetradisjonen: Michael E. Stone: *A History of the Literature of Adam and Eve* (Atlanta: Scholars Press 1992); Sebastian Brock: *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian* (Kalamazoo: Liturgical Press/Cistercian Publications 1992).

8 Sitatet refereres ofte, men er vanskelig å finne kilden til. Dr. Paul Pearson fra Thomas Merton-senteret fant den for meg i den franske utgaven av *Monastic Peace*, utgitt i 1961 som *La Paix monastique* av Albin Michel. Utsagnet finnes ikke i den engelske utgaven, så Merton må ha lagt det til materialet han sendte sin franske oversetter Marie Tadié.

9 Hentet fra Sofronij Sakharov: *Saint Silouan the Athonite* (Tolleshunt Knights: Monastery of St John the Baptist 1991), s. 451.

Kroppen: ikke en ting, ikke «hans» eller «hennes», ikke et instrument for handling eller lyst. I den ytterste nakenhet: mennesket.

Dag Hammarskjöld

© Yalcinsonat | Dreamstime.com



Terje Stordalen

Mennesket som støv og gudspust

Metaforisk antropologi

Å gå i dybden i Det gamle testamentet er som å reise til en fremmed kultur. Først tror du at du forstår, og så oppdager du hvor annerledes det likevel er. Du bruker litt tid på å orientere deg. Og kanskje opplever du at det fremmede blikket åpner nye perspektiver på kjente ting. Dette er en invitasjon til en slik reise. Den handler om hvordan vi kan tenke – og snakke – om det å være menneske.

Bibelens andre og tredje kapittel handler om mennesket – formet med støv fra jorda av Herren Gud selv.[1] Når pottemakeren blåste åndedrett inn i leirfiguren, ble den et levende vesen (1 Mos 2,7). Dyr og fugler ble til på samme måte (2,19), men bare mennesket satte navn på alt. Kanskje var det grunnen til at menneske fortsatt var ensomt (2,18–20). Så laget Herren en klone, en skapning som i ett og alt var menneske, og så var de to (2,21–24).

Fortellingen tegner en verden som er hverdagslig og merkelig på én og samme tid. Kirkelæreren Efraim Syreren (d. 373 e.Kr.) mente at den er lett å lese, men vanskelig å forstå.[2] På overflaten forteller den om to mennesker. Men samtidig handler den om mye mer. Den er på en eller annen måte symbolsk.

Er det mulig å «transformere» fortellingen over i et ikke-symbolsk språk? Antakelig ikke. Er det ønskelig? Neppe. Fortellingen forsøker å fange det som ikke lett kan be-gripes. Den åpner en kontrastverden som speiler hverdagserfaringer, men som følger andre spilleregler.[3] I spenningen mellom disse to verdenene ligger fortellingens dynamikk – eller symbolikk. Teksten blir hengende mellom det erfarte og det imaginære – og det gjør leseren også. Poenget er nok å bli hengende der for ikke å forspille dynamikken med en ikke-symbolsk fortolkning.

Mennesket som støv

Fortelleren trer flere steder ut av sin litterære verden og henvender seg direkte til lesernes verden: «For du er støv, og til støv skal du vende tilbake» (1 Mos 3,19, se tilsvarende i 2,10–14; 2,24; 3,16–19).[4] Denne forestillingen om mennesket som støv fra jorda og ånde fra Gud var gjenkjennelig; den er reflektert mange steder i Den hebraiske bibelen: «Du skjuler ansiktet, og de blir grepet av redsel, du tar livsånden fra dem; de dør og blir til støv igjen» (Sal 104,29).

Støvet er assosiert med det svake, forgjengelige og dødelige. Støv-menneskers liv er en kamp «i ditt ansikts sved» (1 Mos 3,19, i 1930-oversettelsen). Med gudspusten i nesen trer mennesket ut av støvet for en stund. Men også underveis på livsreisen forblir støvet en faktor: Mennesket bor «i leirhus og har jord til grunnvoll» (Job 4,19, jf. Job 7,21; 10,9; 20,11; 21,26; Sal 22,16; Fork 3,20; Jes 64,7). Den samme bevegelsen kan skimtes også i liknelsen om Gud som pottemaker og israelittene som leirkar i Jeremia 18. Herfra er veien ikke lang til Paulus, som mener at det menneskeheten arvet fra Adam, var døden, altså støvligheten, og den gjorde at alle syndet (Rom 5,12).[5]

Erfaringer av dødelighet går gjennom hele Det gamle testamentet (GT). Ofte vekker døden protest og desperasjon – særlig når den kommer uventet og tidlig, som hos Job. Andre ganger fungerer døden som trøst: Til sist er alle mennesker like. Vi går tilbake til støvet uansett hvor høyt vi spente livsbuen: «Alle mektige på jorden skal tilbe ham; alle som stiger ned i støvet, skal bøye kne for hans ansikt.» (Sal 22,30, jf. Jes 47,1). I beste fall kommer døden som en bekreftelse på et godt liv, og man dør gammel og mett av dager (Gen 25,8; 35,29; 1 Krøn 23,1; 29,28; 2 Krøn 24,15; Job 42,17). I GTs språk er dette uttrykk for et fullendt liv.

Metaforen «mennesket er støv» er en såkalt rotmetafor.[6] Den styrer hvordan man opplever og tenker om det å være menneske. Støvet, dødeligheten, fornedrelsen sier noe om hvor mennesket kommer fra, hva som preger det, og hvor det er på vei. Første Mosebok 2–3 utvider denne metaforen til en hel fortelling, og det er dette metaforiske, symbolske, allegoriske (eller mytiske?) som gjør fortellingen lett å lese og vanskelig å forstå.

Vil man gripe GTs tale om mennesket, skal man forfølge slike rotmetaforer, som er knyttet sammen i større nettverk. I det følgende skal vi se på to slike rotmetaforer og på koblingene mellom dem.

Mennesket som livspust, tale og forstand

Først må vi utdype den andre sentrale metaforen i fortellingen om det første mennesket: Når leirfiguren lever, er det fordi Skaperens pust er i dens nese (jf. 1 Mos 2,7). Også denne tanken møter vi mange steder i GT (Job 34,14–15, jf. Fork 12,1–7):

> Om [Skaperen] kun tenkte på seg selv
> og holdt ånden, pusten sin, tilbake,
> da ville hver levende skapning dø
> og mennesket vende tilbake til støv.

I bibelhebraisk språk har ordet som på norsk gjerne oversettes «sjel» (hebraisk: *nefesh*), flere betydninger. Det oversettes også med «mitt indre», «meg selv». I utgangspunktet betegner ordet imidlertid helt konkret «gap» eller «svelg», og av og til betyr det derfor også «pust» eller «åndedrett».[7]

En slik kobling mellom «meg selv» og «brystregionen» er fjern i norsk språk. Men kroppene våre kjenner den kanskje igjen: Når vi er truet eller føler oss utsatt, kan også vi oppleve at halsen snører seg sammen, eller vi får trykk for brystet. Det hebraiske språket om menneskets selv bygger på kroppslig erfaring.

I dette språket er det en forbindelse mellom den pusten Skaperen blåser inn i leirfiguren (1 Mos 2,7), og det «jeg» som taler for eksempel i Salmene eller i Jobs bok. Når mennesket er presset, er det gudspusten som blir truet. Tanken om Skaperens pust i mennesket kan utmyntes i ulike retninger. Forkynneren sier det slik (12,6–7):

> Tenk på din skaper før sølvsnoren slites
> og gullskålen brister,
> før krukken knuses ved kilden
> og hjulet knekker og faller i brønnen,
> når støvet vender tilbake til jorden
> som det støv det var,
> og ånden går tilbake til Gud, som ga den.

Salmisten synger i sin lidelse: «pust og kropp svinner bort» (Sal 31,10). Elihu, den siste og nokså selvbevisste vennen i Jobs bok, er mer opptatt av det ånden gjør så lenge mennesket fortsatt lever: «Ånden fra Gud har laget meg, Den veldiges pust gir meg liv» (Job 33,4).

Guds åndedrag gjør ikke bare at leirfiguren blir levende. Den gjør det også mulig å snakke, og den gir innhold til det som sies (Job 32,18.20):

> Jeg fylles av ord,
> ånden i mitt bryst driver meg ...
> Jeg vil lette trykket ved å tale,
> åpne leppene og gi svar.

Pust er assosiert med det vi kaller intellekt, eller innstilling.[8] Flere bibelske tekster speiler dette, som Salme 51. I vår tid leses den oftest spiritualiserende. Forsøk å tenke på «ånd» som «pust» i Sal 51,12–14, og se hva teksten da sier:

> Gud, skap i meg et rent hjerte,
> gi meg en ny og stødig ånd!
> Driv meg ikke bort fra ditt ansikt, ta ikke fra
> meg din hellige Ånd!
> Gi meg igjen gleden over din frelse, hold meg
> oppe med en villig ånd!

Tilsvarende kan man lese f.eks. Salme 143,7.10 og Jesaja 26,9; 30,1. Menneskets «jeg» holdes oppe av gudspusten.

Herfra går det en linje til den ånden som fyller profetene, f.eks. i Jesaja 61,1: «Herren Guds ånd er over meg, for Herren har salvet meg. Han har sendt meg for å forkynne et godt budskap for hjelpeløse ...» Her dreier det seg om en ekstraordinær tildeling av ånd. Men den «virker» i profeten omtrent på samme måte som gudspusten gjør for alle mennesker. (Se tilsvarende Esek 2,2; 3,24; 11,5.)

Jorda som mor

La oss gå tilbake igjen til den første metaforen: «Husk, du laget meg av leire, og nå lar du meg vende tilbake til støv!» (Job 10,8f). Når mennesket «vender tilbake», flytter det fra de levendes land til dødsriket, altså graven: «Midt i livet må jeg gå til dødsrikets porter [...] Jeg får ikke se Herren i de levendes land» (Jes 38,10f). Men dødsriket er ikke noe vi først møter i døden. Det kan strekke sine fangarmer inn i de levendes land: «Om jeg enn vandrer i dødsskyggens dal ...» (Sal 23,4). Mennesket som har gudspust, er samtidig fortsatt støv. Derfor er det eksponert for skyggelandets krefter.

Dødsriket er skremmende, «et land så dystert som det svarteste mørke, der rår dødsskygge, ikke orden» (Job 20,21f). Det finnes flere beskrivelser om livet der nede (se Esek 32,18–32).

Skyggelandet er dystert – men likevel ikke uten gjenkjennelse. For når mennesket dør, går støvet tilbake til sitt opphav: «Naken kom jeg fra mors liv. Naken vender jeg tilbake» (Job 1,21). I den hebraiske teksten vender Job faktisk tilbake «dit». Samme bevegelse finnes i Forkynneren 5,14, og enda tydeligere i Sirak 40,1, hvor mennesket «vender tilbake til alt levendes mor». Jorda som støvets opphav står i en symbolsk – eller mytisk? – parallell med menneskets biologiske mor. Akkurat som i Første Mosebok 2–3 møter vi en kontrastverden som likner på og skiller seg fra hverdagslig erfaring (Sal 139,13.15):

> For du har skapt mine nyrer,
> du har vevd meg i mors liv. [...]
> Knoklene mine var ikke skjult for deg
> da jeg ble laget på hemmelig vis
> og vevd dypt i jorden.
> Dine øyne så meg da jeg var et foster.

Skaperen former hvert enkelt menneske i jordas dyp – og samtidig i mors mage. Det ene skaperverket er like underfullt og ubegripelig som det andre. Her har vi en mindre kjent bibelhebraisk metafor: jorda som mor.[9]

Når den metaforen først er gjort tydelig, ser man at jorda faktisk «føder» også i skapelsesberetningen (Første Mosebok 1): Gud sa: «Jorden skal la grønne vekster gro fram, planter som setter frø, og trær som bærer alle slags frukt med frø i, på jorden!» Og det ble slik. Jorden bar fram grønne vekster, planter som setter frø, og trær som bærer frukt med frø i, hvert etter sitt slag. Og Gud så at det var godt (1 Mos 1,11–12).

Også ved den sjette dagens første skaperverk arbeider jorda sammen med Gud (1 Mos 1,24–25):

> Gud sa: «Jorden skal la alle slags levende skapninger gå fram, fe, kryp og ville dyr, hvert etter sitt slag.» Og det ble slik. Gud laget alle slags ville dyr og alle slags fe og krypet på marken av alle slag. Og Gud så at det var godt.

I dette fremmede blikket vokser planter og dyr ut av jorda. Det må igjen være symbolsk; de gamle hebreerne hadde husdyr og visste hvordan pattedyr blir født. Teksten anvender en symbolikk som gir jorda en særlig rolle som delaktig i skaperverket.

Mennesker som planter

Har man først sagt at jorda bringer fram dyr, er det nærliggende å se (fortsatt symbolsk) mennesker som planter.[10] De gror opp av støvet (Job 8,19) og blir som gress på jorda (Job 5,25). «De er lik gress som svinner bort. Det blomstrer om morgenen, så svinner det bort. Om kvelden visner det og tørker inn» (Sal 90,5–6). Det finnes et stort tilfang av tekster i GT som taler om mennesker som gress, planter og trær (utførlig i Sal 80,9–16 og Esek 31,3–14).

I bibelsk symbolikk er planter eksponert for betingelsene de lever under og omstendigheter som treffer dem: De strekker sine røtter til dype kilder og vokser til herlige trær (Esek 31,2–9). De plantes og stelles og blir til flotte hager (Sal 80,9–12; Jes 5,1–2). De vokser på det vannrike Libanon og blir imponerende høye (Jes 35,2; 60,13). Eller de kan stå i en steinrøys og vansmekte (Job 8,17), felles av voldsmenn og dø (2 Kong 19,23; Esekiel 31,12–13).

Jorda bringer mennesker fram, og de forblir bestemt av jordsmonnet, stedet og tiden de vokser fram i. Dette gjør mennesker sårbare. Symbolsk talt er de utsatt for vær og vind, tørke og regn, dugg og frost, geologiske betingelser samt gode og onde jordeiere og krigsherrer. I kraft av sin konstitusjon er mennesket eksponert for livets betingelser og begrensninger.

Død og gjenskapelse

Som vi har sett ovenfor, kommer disse to metaforkompleksene i samspill. På den ene siden er mennesket støv, skapt av eller i jorda, og derfor er det å likne med planter. På den andre siden lever mennesket i kraft av Guds pust, det er et talende og tenkende individ. Fortellingen om mennesket i Det gamle testamentet blir som en fuge der disse to motivene jager hverandre fram. Sett «som støv» kan melodien bare ende i moll (mold!). Sett som Herrens pust er det vanskelig å tenke seg at mennesket kan bli borte. I denne spenningen opplever mennesker i GT seg selv.

Både gudspusten og støvligheten kan gi håp, men på ulike måter: Gudspusten har profetenes trassige tiltro til at døden ikke kan være slutten; Ånden beskytter mot støvligheten (Esek 37,5–6):

> Se! Jeg lar det komme ånd i dere,
> så dere blir levende.
> Jeg fester sener på dere, legger på kjøtt, trekker hud over
> og gir dere åndedrett så dere blir levende.
> Da skal dere kjenne at jeg er Herren.

Den utmattede Job er like sikker i sin sak: Fordi Skaperen er slektens opphav,[11] kan Job aldri helt bli borte – ikke

engang om det nå skulle være Gud som har bragt plagene over ham (Job 19,25–27):

> Jeg vet at min gjenløser lever.
> Som den siste skal han stå fram i støvet.
> Når huden er revet av meg og kjøttet er borte,
> skal jeg se Gud.
> Mine øyne ser, det er jeg som får se ham,
> ikke en fremmed.
> Mitt indre fortæres av lengsel!

Jorda som mor kan også beskytte sine barn, til og med mot guddommelig vrede. Hun kan skjule dem til tiden for et nytt under er inne, til hun igjen kan få fullføre sin rolle (Jes 26,19–20):

> Dine døde skal bli levende,
> mine lik skal stå opp.
> Våkn opp og rop av fryd,
> dere som ligger i støvet!
> For din dugg er en dugg av lys,
> og jorden gjør dødninger levende.
> Gå, mitt folk! Gå inn i dine rom
> og lukk dørene etter deg!
> Hold deg skjult et øyeblikk
> til harmen er gått over!

Flertydighet og forsoning

Menneskets støvlighet kan utløse protest og desperasjon. Men i kampen for et fullendt liv *kan* den også være grunnlag for håp: «Som en far er barmhjertig mot sine barn, er Herren barmhjertig mot dem som frykter ham. For han vet hvordan vi er skapt, han husker at vi er støv» (Sal 103,13f, jf. Job 33,6). Pottemakeren fra Første Mosebok 2 og Jeremia 18 kjenner det materialet han bearbeider, og han behandler mennesket deretter. Hvis han har valgt jorda og støvet som skapermedium, så vet han også hva det innebærer.

Også menneskets gudspust er flertydig. Den gjør mennesket til noe enestående, ja faktisk «lite ringere enn Gud» (Sal 8,6 i 1985-oversettelsen). Guds pust i mennesket signaliserer kraft, omsorg og beskyttelse, men også krav og forventninger fra Guds side (Job 4,8–9):

> De som pløyer ondskap
> og sår lidelse,
> høster det samme.
> Når Gud puster, går de til grunne.
> Når han fnyser, er de borte.

Når flertydige metaforkompleks slik kommer i samspill, oppstår mange tolkningsmuligheter. Hvordan kan et menneske finne balanse når verken støvet, livspusten, Herren Gud eller jorda som mor er entydige og stabile? Dette spørsmålet synes å ligge under mange av forsøkene på å forsone seg med livet og med Gud i Det gamle testamentet. Ta Forkynneren, denne resignerte livsfilosofen som vi ovenfor hørte tale om sølvsnoren som brister og støvet som vender tilbake til Gud: «Alt er tomhet, sier Forkynneren. Ja, alt er bare tomhet» (Fork 12,6–8).

Overordnet sett synes Forkynnerens holdning å være at man får nyte det gode mens man kan, avfinne seg med det uunngåelige når det kommer, og underveis unngå ondskap og fremme rettferdighet, barmhjertighet og godhet. Likevel faller han aldri helt til ro. Som vismann har han funnet et svar: Alt er tomhet. Men hans instinkter protesterer mot at det til syvende og sist ikke skulle spille noen stor rolle hvordan vi lever. For ham er det vanskelig å avfinne seg med at alt kan ramme alle, og at til syvende og sist får alle samme skjebne – nemlig støvet.

Metaforisk antropologi

Dette metaforiske samspillet har stort potensial.[12] Det lar oss verdsette det gode uten å fornekte det uforståelige eller det uunngåelige. Det gjør det mulig å tale

sannferdig om det håpløse uten å viske ut alt håp. Det gir ord til menneskers ulike livserfaringer og paradoksale opplevelser. Vi blir ikke stående *helt* ordløse når livet meier oss ned, og heller ikke vettløst euforiske når lykken løfter oss til himmels.

Slik gir denne ustabile forståelsen av mennesket faktisk en form for balanse som moderne livstolkning ofte mangler. I det bibelhebraiske komplekset ser mennesket seg selv i flere prismer på en og samme tid. Hvert prisme sier noe sant, men ingen av dem sier hele sannheten. Og det blir uklart om «hele sannheten» egentlig kan formuleres med ikke-symbolsk språk. I dette universet er livsvisdom evnen til å lese situasjoner og forstå hvilke metaforer som fanger dem best. Det er også å forstå at inkompatible metaforer godt kan leve sammen og slik gi rom for mangfold og nyanser.

Vårt eget språk måles primært på om det gir en logisk konsistent forståelse av mennesket, ikke på sin evne til å bære mennesket gjennom livet. Språket er mer entydig og mindre metaforisk – men likevel ikke uten videre mindre hypotetisk.[13] Dette betyr færre perspektiver å tolke livet innenfor. Det betyr også færre veier ut når hovedperspektivet bryter sammen, færre alternativer å lene seg mot når livet bryter på.

Dette fremmede landskapet av metaforisk antropologi kan forlenges helt inn i Det nye testamentet. Det kan gi klangbunn for å tale om Kristus som sann Gud og sant menneske, som himmelsendt og som stedbundet. Det kan gi ny forståelse av hva det betyr at Gud forsoner seg med verden gjennom Kristi død (Rom 5,10). Kanskje kunne vi si, fortsatt symbolsk, at Gud tar på seg støvets skikkelse, og at slik møtes støvet og gudspusten nå både i skyggelandet og i Guds himmel.

Terje Stordalen er professor i teologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

Noter

1 I disse plagiattider: For 30 år siden ga jeg ut *Støv og livspust* (Stordalen 1994b, og senere Stordalen 1994a og Stordalen 2010). Boken kom til kort på mange punkter, og nyere forskning tok diskusjonen om gammeltestamentlig antropologi i andre retninger. Likevel vender jeg her tilbake til et av hovedsporene der. De tidligere arbeidene er tilgjengelige på https://uio.academia.edu/TerjeStordalen. Derfor går jeg ikke her i detalj om hvor jeg siterer fra eller bruker disse.

2 *Hymner om Paradiset*, Hymne 1, seksjon 3.

3 Begrepet «kontrastverden» er hentet fra Stolz 1993.

4 Noen av de aktuelle tekstene er ikke helt presist oversatt i norske bibler. Jeg gjengir den hebraiske teksten i min egen oversettelse der Bibelselskapets oversettelser av 1930, 1978, 2011 eller 2024 ikke er helt dekkende.

5 Se Stordalen 1986.

6 Jf. Lakoff og Johnson 1980.

7 For en mer utførlig redegjørelse, se Stordalen 1994b, 18f.

8 Synspunktet ble først fremmet av Koch 1989.

9 Dette ble først formulert av Mowinckel 1927, se i nyere tid også Habel 1981; Vall 1995.

10 For begrunnelse og oversikt, se Stordalen 2000, s. 87–94.

11 I bibelhebraisk språk er en «gjenløser» eller «løsningsmann» først og fremst en nær slektning som overtar ansvaret for en familie når de mannlige familiemedlemmene dør, jf. Rut 4,1–6. Job synes å forestille seg en fjern stamfar som representerer Job og slik gjør ham nærværende etter at han er død.

12 Uttrykket «metaforisk antropologi» er tilpasset fra begrepet «metaforisk teologi», som ble lansert bl.a. av McFague 1982, og innenfor bibelforskningen av Perdue 1991.

13 Diskusjonen om modernismens kosmologi og epistemologi pågår for fullt. En forfriskende nylig vri finnes hos Barad 2007, som viser at også vitenskapelig forståelse av verden har sine hypotetiske forutsetninger.

Litteratur

Barad, K.: *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham, NC: Duke University Press 2007).

Habel, Norman: "«Naked I Came...» Humanness in the Book of Job", i *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, J. Jeremias og L. Perlitt red., s. 373–92 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981.

Koch, Klaus: "Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben ... Überlegungen zu Gen 2:7", i *Biblische Notizen* 48, 1989, s. 50–60.

Lakoff, George og Mark Johnson: *Metaphors We Live by* (Chicago, IL: University of Chicago Press 1980).

McFague, Sallie: *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia, PA: Fortress Press 1982).

Mowinckel, Sigmund: "«Moder jord» i det Gamle Testament", i *Religionshistoriske studier tillägnade Edvard Lehmann*, Herman Österdahl red. (Lund: C.W.K. Gleerup 1927), s. 139–141.

Perdue, Leo G.: *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job* (Sheffield: JSOT Press 1991).

Stolz, Fritz: "Paradiese und Gegenwelten", i *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1, 199, s. 5–24.

Stordalen, Terje: «Synden og døden i jødedommen fram mot Paulus", i *Ung Teologi* 19 (2), 1986, s. 47–59.

Stordalen, Terje: «'All jordens vei ...' Mennesker i liv og død i Det gamle testamente», i *Tidsskrift for teologi og kirke* 65, 1994a, s. 203–11.

Stordalen, Terje: *Støv og livspust: Mennesket i Det gamle testamente* (Oslo: Universitetsforlaget 1994b).

Stordalen, Terje: *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25 (Leuven: Peeters 2000).

Stordalen, Terje: "Mother Earth in Biblical Hebrew Literature: Ancient and Contemporary
Imagination", i *The Centre and the Periphery: A European Tribute to Walter
Brueggemann*, Jill Middlemas, David J.A. Clines og Else K. Holt red. (Hebrew Bible
Monographs 27) (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010), s 113–130.

Vall, Gregory: "The Enigma of Job 1,21a", i *Biblica* 76, 1995, s. 325–42.



Den hellige Treenighet. Freske av Luca Rossetti da Orta (1738–9) i St. Gaudenzio i Ivrea, Italia. © Wikimedia Commons

Anders Arborelius

Pust, menneske!

Det hellige åndedrett

Allerede fra begynnelsen av er Den hellige ånd med. Han svever over vannet ved skapelsens morgen. Og når mennesket skapes, blåser Gud selv livsånde inn i nesen på det (jf. 1 Mos 2,7). Vi er skapt til Guds avbilde, og det innebærer at noe i oss alltid peker tilbake til vårt opphav og minner oss på det. Selve pusten vår er en stadig påminnelse om at Guds Ånd virker i oss.

Når vi puster inn, tar vi imot livets gave, ja, Gud selv. Når vi puster ut, gir vi oss selv, vårt liv, ja, alt hva vi er og har, tilbake til Gud. Vi får alt og gir alt. Vi ånder inn og ånder ut igjen. Hele vårt liv, helt fra vårt første til vårt siste åndedrag, preges av dette. Vi tenker ikke på det, det går av seg selv. Vi tar det for gitt, men det kan like fullt bli oss til stor hjelp for å oppfylle Jesu ønske og bud om at vi alltid må be. Det *er* faktisk bønn i oss. Ånden strømmer inn og fyller oss, og vi gir Ånden tilbake. Vi lar det «åndes» i oss. Vi lar bønnens pust velle inn og velle ut – øyeblikk for øyeblikk, åndedrag for åndedrag. Det er som i røntgenmaskinen: Pust inn! Hold pusten! Pust ut! Det er i dette øyeblikket mellom åndedragene at vi sovner, ja, når vi en gang dør, blir øyeblikket definitivt. Vi må gi vårt liv tilbake for å få det tilbake i evig og forherliget form.

Det er en stor glede når det virkelig går opp for oss at det allerede finnes bønn i oss, at bønn bølger frem i kroppen vår. Det er en klassisk kristen innsikt, ikke minst i Kirkens østlige tradisjon, at bønnens ånd er knyttet til pusten vår. Vi trenger bare å tenke på den russiske pilegrimen som forener sine ord «Herre, Jesus Kristus, forbarm deg over meg, en synder» med pustens rytme. Det kan bli en annen natur for oss å bli værende i denne Jesus-bønnens ånd. Det er vår sanne natur som døpte å bli *værende* i Jesus og la Ånden drive oss stadig nærmere Faderen. «Kom til Faderen», synger det i oss ifølge Ignatius av Antiokia – gjennom Åndens stille hvisken, gjennom det levende vanns sakte brusing i oss. Der kan vi alltid finne hvile og trøst. Vi trenger ikke søke bønnens kilder langt borte i det fjerne. Vi trenger ikke å reise som pilegrim helt til jordens ende. Det holder å søke seg innover, hjem, til det som er kjernen i vår identitet som kristne: Treenigheten som ved vår dåp bor i oss som i sitt hjem. Men iblant er veien innover den lengste reisen.

Treenighetens liv i oss

Helt fra skapelsen av har vi fått smake Ånden og kjenne hans vind i våre segl. Men gjennom dåpen skjer det store og uhørte at vi blir Åndens tempel. Hele den allerhelligste Treenighet tar sin bolig i oss. «Treenigheten er vår bolig, der vi hører hjemme», skriver den salige Elisabeth av Treenigheten[1]. Vi er ikke tomme innvendig, vi er ikke hule, skriver Teresa av Avila. Gud bor *virkelig* i oss som i sitt eget hjem. Treenighetens bolig i oss, gitt oss av nåde gjennom dåpen, er en av de mest glemte og minst påaktede av alle trossannheter. «Vet dere ikke at kroppen deres er et tempel for Den hellige ånd som bor i dere, og som er fra Gud?» (1 Kor 6,19). Dette samvittighetsspørsmålet må vi stille oss selv gang på gang, for vi tenderer hele tiden til å glemme den skatten vi bærer i oss, den kilde av guddommelig liv som stadig strømmer opp gjennom oss.

Denne trossannheten er akseptert av alle kristne tradisjoner og konfesjoner og kan bli økumenisk svært fruktbar om vi forsøker å åpne oss for dette mysterium, ikke minst eksistensielt. Ingenting er jo mer avgjørende for vår eksistens enn vårt åndedrett. Gjennom dåpens nåde er det Guds egen hellige Ånd som ånder i oss og driver oss fremover i Kristus til Faderen, *ad Patrem*. Det er dette fokuset på Faderen som er så typisk for all kristen bønn. Ikke minst de liturgiske bønnene rettes stadig til Faderen, og det skjer i Kristus, drevet og oppmuntret av Ånden. Det treenige livet er ikke noe fremmed og fjernt. Det er vårt hjem, vårt eneste sanne hjem. «At vi blir i ham og han i oss, det vet vi fordi han har gitt oss av sin Ånd» (1 Joh 4,13). I sin trofasthet forblir Gud i oss. Han blir der uansett hva vi gjør eller ikke gjør. Det er nåde og gave. Det beror aldri på vår egen fortjeneste eller anstrengelse, skjønt vi kan i stadig større grad *åpne* oss for dette åndelige livet i oss. Når vi bruker adjektivet «åndelig», refererer det snarere til Den hellige ånd enn til vår egen antatte åndelighet. Allikevel får vi tro at vi kan bli stadig mer åndelige om vi *forblir* i Ånden og lar oss drives av hans vind. Egentlig trenger vi bare la Den hellige ånd puste i oss og koble oss på, åndedrett for åndedrett. Det er det som er vår pilegrimsreise innover. Veien er kortere til Gud enn vi tror, men vi må gå den eller snarere la Ånden puste i oss og drive oss frem på vår pilegrimsferd gjennom livet mot evigheten.

Heldigvis kan vi alltid starte på nytt på denne pilegrimsreisen. Hvert åndedrag kan bli en ny begynnelse. Vi trenger bare å åpne oss for at det allerede *nå* åndes i oss. Åndedrettet bølger frem og tilbake, og vi lar oss vugge med – som en vuggevise. Derfor må det ikke overraske oss om vi iblant slumrer når vi ber! Om vi sliter med å sove, kan det være til hjelp om vi lar oss lulle i søvn ved å bevisst koble oss på pusten i oss, som alltid peker videre på det treenige mysteriet der Ånden alltid utgår fra Faderen gjennom Sønnen og siden vender tilbake dit. «Fordi dere er barn, har Gud sendt sin Sønns Ånd inn i våre hjerter, og Ånden roper: 'Abba, Far!'» (Gal 4,6). Det er aldri helt stille i oss. Det ropes og det pustes dypt inni oss, men samtidig er det paradoksalt nok denne hellige stillheten dypt inni oss som gir oss fred. Der må vi holde oss hjemme for å finne oss selv og vite hvem vi er. Det er bare i dialog med og relasjon til Guds *Du* at vi blir et ekte og sant *jeg*. Vi finner aldri vår dypeste identitet i oss selv. Den gis oss av skjær nåde i møte med den levede Gud, som bor i vårt hjerte som sitt elskede tempel.

> Det *er* faktisk bønn i oss. Ånden strømmer inn og fyller oss, og vi gir Ånden tilbake. Vi lar det «åndes» i oss.

Vi kan aldri forstå vår bønn. Vi kan ikke registrere og kontrollere den. Den bare *er* der, siden Gud er der. Derfor kan vi aldri helt bedømme vår eller andres bønn. Iblant kan vi føle at den er ikkeeksisterende. Men nettopp denne innsikten er ofte begynnelsen på en dypere oppdagelse av våre indre kildestrømmer: Vi trenger ikke valfarte til elven Jordan eller Ganges, vi bærer kilden

med det levende vann dypt inni oss. «Her en kilde rinner, salig hver som finner».[2] Kilden har allerede funnet sitt leie i oss. Kilden har funnet oss og tatt oss i eie. Vi er født ut av døpefonten, og siden den gang bruser dåpsvannet for fullt i oss. Vi vet ikke hvordan og hvorfor. Vi kan aldri be av egen kraft. Men vi kan alltid be i Åndens kraft. «For vi vet ikke hva vi skal be om for å be rett, men Ånden selv går i forbønn for oss med sukk uten ord. Og han som gransker hjertene, vet hva Ånden vil; for Ånden ber for de hellige etter Guds vilje» (Rom 8,26–27). Vi undervises *innenfra* om hvordan vi skal be. Det er bare å slutte seg til Åndens ordløse sukk.

Ånden leder oss på vår indre pilegrimsferd

Ånden er vår fremste åndelige veileder, sier Johannes av Korset. Men vi trenger også mennesker som deler sin dype erfaring av hvordan Ånden har ledet dem på deres pilegrimsferd. Finner vi ikke slike mennesker – de er ikke alltid like lett å finne, til tross for, eller kanskje fordi, det er et så skrikende behov for dem –, kan vi alltid hente lærdom av den hellige Josef, sier Teresa av Avila. For mange lyder det kanskje overraskende. Hva kan *han* lære oss, han som knapt har sagt et eneste ord i hele evangeliet? Kanskje nettopp det. Bedre å tie enn å tale. Bedre å være bare øre enn bare munn. Denne lyttende, lydhøre og lydige livsholdningen er i Bibelen alfa og omega for det bedende menneske. Vi ser den inkarnert i utallige mennesker gjennom bibelhistorien – helt fra Abraham, troens far, til Jomfru Maria, troens mor. Å være lydig og lytte til Guds Ord og tiltale er selve kjernen i hele vår relasjon til Gud. I bønnen er det mer han som skal tale enn vi. Å lytte til hvordan det åndes i oss, er en øvelse i å høre Åndens ordløse sukk i oss. Å være stille for det liv som pulserer i oss, gjør oss mer åndelige, mer åpne, mer be-svarende og be-kreftende.

> Vi trenger bare slutte oss til noe som allerede *er* der, dypt inni oss. Dette hellige åndedrettet er ustanselig.

Åndens hellige pust i oss er et ubestridelig faktum. Det er ingen følelse eller stemning. Det er selve *virkeligheten*. Sånn er det bare. Det er sant. Det er bare å takke og ta imot. Det er selve vårt liv. Uten å puste dør vi. Men så lenge vi lever og ånder, åndes det i oss. Derfor er det også mulig å leve i kontinuerlig bønn, for bønnen finnes allerede inni oss. Vi trenger bare slutte oss til noe som allerede *er* der, dypt inni oss. Dette hellige åndedrettet er ustanselig. Slik er det hele vårt liv, men iblant tar det tid å oppdage og akseptere at det er lekende lett å be – og allikevel så fryktelig vanskelig. Derfor må vi også lære oss å bli som barn.

Vi er Guds barn gjennom dåpen. Vi er Guds hellige tempel gjennom dåpen. Vi er en bolig for den allerhelligste Treenighet gjennom dåpen. Vi får erfare noe av himmelen på jorden gjennom dåpen. Vi lærer oss imidlertid aldri helt å ta til oss og utnytte denne skatten. Men ved hvert eneste åndedrett kan vi lære oss det på ny. For hvert åndedrag vi tar, kan vi lære litt mer. Vi må aldri gi opp. Vi kan alltid begynne på nytt. Det er aldri for sent. *Nå*, akkurat *nå*, kan vi begynne om igjen – og *nå* og *nå* og i all evighet. En gang skal vi få del i det evige liv, men det tas ut i forskudd hvert eneste øyeblikk, hvert eneste åndedrag. Vi har fått troens, håpets og kjærlighetens gaver gjennom dåpen. Vi har fått den trefoldige teologale dynamikk som gjør at vi er evig forenet med den trefoldige Gud.

Vi får gjøre hele vårt liv til en gjennomåndet virkelighet. «Gud gir Ånden i fullt mål» (Joh 3,34). Vår hverdag og vår fest, vår bønn og vårt arbeid, ja, alt i vår eksistens er gjennomåndet. Den hellige pust i oss, Åndens levende vann, gir surstoff til vårt liv og gjør det til et Kristus-liv. Men vi må få opp øynene for hele denne virkeligheten. Å be er å langsomt åpne øynene, sier Johannes av Korset. Selve *kroppen* vår kan lære oss så mye om bønn. Vi er jo skapt til Guds bilde. *Alt* i oss peker i siste instans på

Gud. Vi må bare våge å ære oss selv som Guds avbilde. Vi synes det høres nonsjalant ut, men egentlig er det dette som er det høyeste mål av ydmykhet. Vi er Guds avbilde, det er vår sanne identitet. Gjennom dåpen har denne identiteten blitt til en identifikasjon med Guds enbårne Sønn, som er Faderens fulle og sanne bilde. Vi blir sønner i Sønnen, som kirkefedrene sier. Det er Åndens store oppgave å overbevise oss om vår verdighet som Guds barn. Ånden vil lede oss enda dypere inn i Kristus-livet og Kristus-etterfølgelsen, alt til Faderens ære.

Å be har mer til felles med å *være* enn med å *gjøre*. Vår store fristelse, ikke minst i vår tid, er å tro at vi alltid må *gjøre* noe, ja, gjøre *alt*. Vi må fri oss fra denne attityden, ja, plattityden – eller snarere *la oss* befris. Åndedrettet hjelper oss også med dette. Å puste er jo ikke noe vi gjør. Det gis oss. Det skjer i oss. Det *er* der bare. Det er bare det at vi ikke alltid er der selv. Våre tanker og ønsker fyker i vei og gjør at vi flagrer hit og dit og blir hjemløse. Vi er ikke hjemme i oss selv, men alltid et annet sted. Tragedien er at vi lengter bort fra oss selv og vil være en annen og et annet sted. Ursynden sitter dypt i oss. Men mist ikke motet – også her kan pusten gi oss nytt håp. For hvor mye vi enn forsøker, kan vi ikke løpe bort fra vår egen pust. Den bare *er* der og påminner oss om *hvem* vi er og *hva* vi er og ikke minst om hvem Gud er og hvor han er: i oss, bortenfor oss, ja, overalt og alltid. Han er der *alltid*. Han kan ikke forlate og overgi oss. Han er alltid trofast, selv når vi ikke er det. Han kan ikke fornekte seg selv.

Anders Arborelius O.C.D (f. 1949) er kardinal, katolsk erkebiskop av Stockholm og karmelittmunk.

Noter

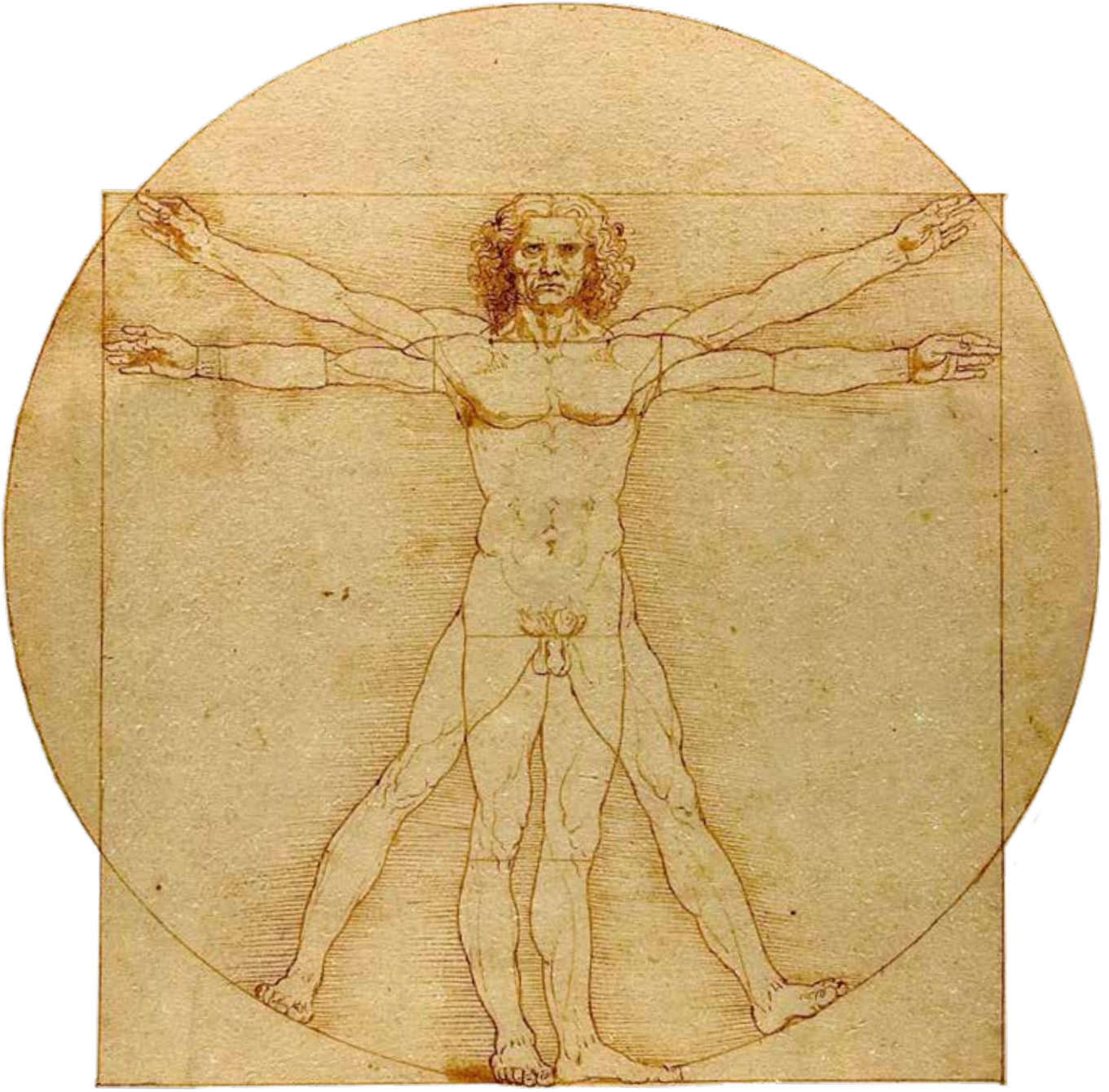
1 Elisabeth av Treenigheten: *Andliga skrifter* (Tågarp: Karmeliterna 1979), s. 111.

2 Salme av William Cowper (1771), oversatt av Lars Oftedal (1875).



Dét er menneskets storhet at
det er mindre enn sin lengsel.

Hans Børli



«Den vetruviske mann», her skissert av Leonardo da Vinci ca. 1487, er ifølge Anders Piltz en utopi: «Det finnes ingen som er eller noensinne kommer til å bli fullkomment vellykket i kropp og sjel.» © Wikimedia Commons

Anders Piltz

Det nye mennesket

Et mangetydig begrep

Menneskets særmerke er at vi ikke bare trenger å akseptere vår egen situasjon, vi kan *forandre* den – også radikalt. Hvis ikke hadde vi fremdeles bodd i grotter. Thomas Aquinas sier på 1200-tallet: «Mennesket er ikke henvist til spesifikke metoder og verktøy, og derfor kommer fornuften det til hjelp på to måter: dels utforsker det sitt eget spesifikke mål som det bør etterstrebe, og dels bestemmer det hvilke verktøy som skal brukes for å nå det etterstrebede målet.»[1]

Ettersom naturen ikke har utrustet oss med horn, klør og pels, har vi i stedet fått fornuft og hender som vi kan bruke til å anskaffe oss de våpen og verktøy vi trenger – og det på utallige måter. Vi kan komme med en mengde idéer, også om ting som hittil ikke har eksistert, og dermed har vi mulighet til å tenke ut nye mål og metoder.

Mennesket er således det versatile, det mangesidige dyret. Dets vesen er ikke bestemt én gang for alle, det bestemmer i stor grad sitt vesen selv. Individet er ikke tvunget til å handle som kollektivet, det kan avvike fra mønsteret. Mennesket er allerede potensielt alt fordi det kan gripe alt gjennom sitt intellekt. Det blir aldri helt tilfreds. Det projiserer alltid en *fremtid*, annerledes og bedre en nuet.

Disse idéene, formulert i høymiddelalderen, dannet grunnlaget for Pico della Mirandolas berømte tale fra 1488 om menneskets verdighet, teksten som gjerne siteres som humanismens grunnlagsdokument og *magna charta*. Da Skaperen hadde frembrakt alt og tildelt alt sin plass og oppgave i helheten, talte han til Adam:

> Vi har ikke gitt deg noen særskilt plass, ingen særskilt beskaffenhet, ingen særskilt oppgave. Du skal selv velge din plass, din natur og din oppgave, aldeles som du selv vil og velger. De andre har en natur som begrenses av de lover vi har gitt dem. Du er ikke begrenset av slike barrierer. Du bestemmer selv hvilken natur du skal ha. Jeg har satt deg i min verden for at du skal ha den beste utsikten over alt som finnes i verden. Jeg har gjort deg hverken himmelsk eller jordisk, hverken dødelig eller udødelig, men du har fått privilegiet å danne og skape deg selv etter eget forgodtbefinnende. Du kan senke deg ned på dyrenes nivå, du kan, om du selv vil, fødes på ny til guddommelige høyder.[2]

Ettersom mennesket er skapt i Guds bilde (1 Mos 1,26), har det del i Guds skaperevne. Mennesket er en gud på menneskelig vis. I det menneskelige finnes potensielt alle ting,[3] og det er menneskets oppgave å bli stadig mer perfekt.[4] Menneskenaturen må utvikles uten å slå seg til ro før den har nådd den virkelige menneskelig-heten – dette var også en grunnsetning hos 1400-tallstenkeren Nicolaus Cusanus. Blaise Pascal tenkte seg at mennesket er et vesen som uendelig overskrider seg selv, er kapabel til å perfeksjonere seg selv og så bli sin egen lykkes smed.

At mennesket på radikalt vis skulle kunne forbedre sin natur, var aldri en gangbar idé i den antikke filosofien, som så pessimistisk på fremtiden. Den forbedring vi kunne håpe på, var individets moralske fremskritt, mente de greske filosofene. Håpet om en radikal fornyelse av de menneskelige vilkår kom med kristendommen. Begrepet «det nye menneske» møter vi første gang i Paulus' brev. Kristi oppstandelse fra de døde er historiens vendepunkt. Fra og med nå er historien rettet fremover, mot fullendelsen. Den som er i Kristus, er en ny skapelse.[5] En kristen dør i dåpen bort fra det gamle mennesket, som bedras av sine begjær og sin uvitenhet. Gjennom dåpen har man ikledt seg Kristus, som gjennom sin oppstandelse muliggjør denne suksessive og kontinuerlige forvandlingen. Det nye mennesket omdannes etter Guds bilde og streber alltid etter å gjenta erfaringen av nyskapelse ved dåpen: å bli mer og mer fullkommen.[6] Det nye mennesket lever i fred et forsonet liv som utelukker aggressivitet, og er begynnelsen på en opphevelse av den ekskluderende tilværelsen som deler opp mennesker i fiendtlige kategorier, nasjonaliteter og partsinteresser.[7] Det nye mennesket er frøet til en forenet verden, et forstadium til himmelen, enkelt sagt. Kirkefaderen Cyprianus sier dette med ord som kunne ha vært forfattet av Sven Lidman:

> Når jeg hadde øst av himmelsk Ånd og den andre fødsel siden hadde omdannet meg til det nye mennesket, da ble plutselig og forunderlig min tvil til fast tro, det lukkede åpnet seg, mørket ble lys, det som tidligere syntes umulig, ble gjennomførbart, og det som var ansett som umulig, ble virkelighet![8]

Langt senere, i en oppbyggelig bok fra 1700-tallet, heter det:

> Min venn, du må skille menneske fra menneske: det menneske som far og mor gir, og det menneske som Kristus gir – det gamle og det nye. Det gamle er et umenneske. Det nye er et sant menneske. I det nye menneske er du et sant menneske, et overmenneske, et guds- og kristusmenneske.[9]

Og i en ny dåpssalme heter det:

> Nya mänskor, Sonen lika,
> klädda i hans renhets skrud,
> vill du dana av oss, Gud.[10]

Håpet om en bedre verden er basis for sosialismen, som overtok den kristne tanken om det nye mennesket og konverterte den til politikk.[11] For Marx var arbeiderklassen det nye mennesket. I Sovjetunionen på 1930-tallet blev talen om det nye sovjetiske mennesket nærmest et ihjelsnakket begrep. Lev Trotskij skriver:

> Menneskeslekten, den sløve homo sapiens, vil en gang nå et stadie av radikal rekonstruksjon og i sine egne hender bli gjenstand for de mest kompliserte metoder for kunstig seleksjon og psykofysisk trening. Mennesket vil ha som mål å skape en høyere sosiobiologisk type, en supermann, om du vil.[12]

Det nye sovjetmennesket skulle være et uselvisk medlem av kollektivet, kyndig, friskt og entusiastisk for den

sosialistiske revolusjon. (Senere har man snakket om at sovjetsystemet faktisk også frembrakte en ny rase, *homo sovieticus*, selve motsatsen til disse idealene.)

Også nazistene brukte begrepet «det nye menneske»:

> Fremtidens tyske gutt må være slank og rank, kjapp som en mynde, seig som lær og hard som stålet fra Krupp. Vi må fostre et nytt menneske så vårt folk ikke går til grunne gjennom tidens degenerasjonsfenomener.[13]

Dette ble ikke bare med retorikken. Det tredje riket utviklet metoder for å eliminere folk med arvelige fysiske og psykiske sykdommer, de som hadde såkalt *lebensunwertes Leben*, «livsuverdig liv», liksom medlemmer av «underordnede raser».

Mennesket er altså ikke bundet av fortiden, men planlegger for fremtiden, hvor det truende – og legitime! – målet er å redusere lidelse og så lang som mulig bekjempe sykdommer og sosiale problemer. Aldri tidligere har vi hatt de faktiske mulighetene til å manipulere genene og bokstavelig talt skape et nytt menneske. Tenk om vi kunne utrydde kreft, Parkinson og Alzheimer! Forskerne har funnet genet som påvirker programmeringen av kroppen til å svekkes og dø. Det er håp om å finne en effektiv kur mot aldring. Den svenske filosofen Patrick Linden fremmer med boken *Mot döden. En radikalt livsbejakande filosofi* (2024) *longevity*-bevegelsen. Hans hensikt er ikke å forsone seg med våre betingelser, men å utsette aldring i håp om at vi vil bli mer altruistiske om vi vet at vi skal leve lenger.

Også transhumanistene påberoper seg Pico della Mirandola. Vi har allerede kvittet oss med fortidens politiske tyranni. Nå er oppgaven en annen og mer radikal: å fri oss fra evolusjonens tyranni. Først nå har evolusjonen innhentet seg selv i den grad at vi kan styre den inn i baner vil selv ønsker. Den menneskelige verdighet baseres på vår unike evne til å velge det vi vil bli. Først nå kan det nye mennesket skapes, eller rettere sagt skape seg selv.

Muligheter går alltid hånd i hånd med risiko. Du kan ikke gjøre alt du *kan* gjøre. Det 20. århundre lærte oss at fornuft og vitenskap på tross av alle fremskritt og velsignelser også har

stilt det vitenskapelige miljøet overfor moralske valg som tidligere generasjoner aldri hadde drømt om. Spørsmålet er hvor man skal sette grensen for hva som kan gjøres.

Alle fremsteg synes å ha en pris. Når Eos i den greske myten ba om udødelighet for Tithonos, glemte hun å også be om evig ungdom, og Tithonos ble til slutt forvandlet til en sikade som nå i evighet beklager sin skjebne. Risikoen med dagens medisinske teknologi er de utilsiktede bivirkningene for alle dem som ikke lykkes: de handikappede, de som henger etter i samfunnets kappløp mot nye dristige mål.

«Det nye mennesket» er, som alt annet, et tvetydig begrep.

Transhumanismens nye menneske er drømmen om tekniske løsninger på ikke-tekniske problemer, rasjonelle løsninger på menneskenes medfødte vilkår: sykdom, lidelse og død. Alle politiske utopier som har drømt om det nye mennesket, har vært svært rasjonelle. Ingen har kunnet innvende noe mot selve det dristige målet for menneskenes lykkestreben. Det er midlene som har vært problemet. De rasjonalistiske pretensjonene viste seg å være steiner på veien til helvete.

Kristustroen er ikke idealistisk, men realistisk. Den muliggjør at livets brister og sårbarhet forvandles til forråd. Troen innser at alle mennesker er skadeskutte fugler. Det finnes ingen som er eller noensinne kommer til å bli fullkomment vellykket i kropp og sjel. Alle er vi handicappede på et eller annet vis. Kanskje er det selve poenget. Det som ennå mangler i Kristi lidelse, det lider jeg i mitt eget kjøtt, for hans kropp, som er kirken, sier Paulus. Bristene er ikke bare minusposter i vår livskvalitet, men også en henvisning til vårt behov og vår avhengighet av de andre, et korrektiv til den uhemmede individualismen.

Det er bra om overtro legges under fornuftens kontroll. Men også rasjonaliteten må legges under fornuftens kontroll. Fornuften dikterer at vi må ta lærdom av historiens erfaringer. Et samfunns grad av fremgang kan måles i deres respekt for de svakeste medlemmene.

Hva er et menneske verdt?

> Den kemiska substansen i en människas kropp
> gör henne värd 2:50, enligt en amerikansk vetenskapsman. Emellertid tycker han att detta
> verkar en aning småfuttigt. Ska vi inte säga en
> dollar jämt?

Det skriver poeten Nils Ferlin i innledningen til et av diktene i samlingen *Goggles,* utgitt ut 1938. Det har tittelen «En dollar jämt». I datidens valuta tilsvarte det tre svenske kroner og syttifem øre.

> Så är – jämlik vår pressnotis,
> jämnt tre och sjuttiofem ditt pris
> för klor och kol och kalcium
> när du är blek och stum.

Det Ferlin og vanlige folk ikke kunne forutse, var at menneskeverdet de kommende årene skulle bli devaluert til grufulle dyp. I Det tredje riket skulle visse mennesker ikke anses som annet enn budsjettheftelser som måtte elimineres, utryddes så billig som mulig og i industriell skala, med gjenvinning av tanngullet. Josef Vissarionovitj Stalin formulerte det slik: Intet menneske, intet problem. Han tok en telefon og ble kjapt kvitt problemene. Det forrige århundres totalitære systemer eliminerte millioner av slike problemer. Hvert problem var et menneskelig individ, hver og en et eget univers. Et univers kollapset hver gang overmakten ønsket det. Menneskeverdet var under null.

Men har vi noe glede av å bruke ordet *menneskeverd*? «For meg er menneskeverdet viktigere enn markedsverdien», forsiktet en partileder på en nå glemt valgplakat på begynnelsen av nittitallet. Ville noe annet parti ha protestert på det?

Hedersordet *menneskeverd* er vanskelig (samme type orddannelse som «annenhåndsverdi», «realiseringsverdi», «merverdi» osv.). Finnes det noen som ikke hyller menneskeverdet og ikke liker å holde festtaler om at alle mennesker er like mye verdt? Kan man overhodet bruke ordet *verdi* om mennesket, som om det kan graderes og måles i forhold til noe annet mer eller mindre verdifullt?

Filosofene har ennå ikke lykkes med å finne en god definisjon av *menneskeverd*. En definisjon skal være uten motsigelser, være praktisk anvendbar, vitenskapelig fruktbar og så enkel som mulig. Men filosofiens resultat blir ofte bare å sortere og tabulere det ethvert tenkende menneske kommer frem til etter en stunds ettertanke.

På svensk ble ordet *menneskeverd* vanlig og kjært på 1800-talet, ikke minst gjennom Henrik Menanders kampsang «Arbetets söner» fra 1885:

> Människovärdet vi fordra tillbaka.
> Kämpa för rättvisa, frihet och bröd.

Men ordet er både så innholdsløst at alle hyller det, og så uklart at man ikke vet hva det står for. I selve verket er det en misvisende oversettelse av det tyske *Menschenwürde*, som helst burde gjengis som «menneskelig verdighet», tilsvarende det engelske *human dignity*. Det er et begrep som stammer fra antikken. Stoikerne snakket om en persons *dignitas*, om ethvert menneskes dignitet, verdighet, i kraft av at det, i motsetning tik dyrene, har fornuft og mulighet til å tale. Det burde heller hete *menneskeverdighet*.

Bortsett fra språkspørsmålet: Hvordan skal man klare å aldri mer havne i systemer som reduserer mennesker til deres økonomiske verdi, eventuelt negative verdi, heftelser? Kan man formulere prinsipper som gjør at

mennesker aldri noensinne mer blir utryddet som om de var lus?

Alle som leser dette, vil si seg enige i at mennesker ikke får sin verdi gjennom det de *presterer*, men gjennom det de *er*. Selve egenskapen å tilhøre arten homo sapiens bør være en garanti for beskyttelse og respekt. Problemet oppstår når man skal fastslå *hvorfor* det er slik. Vi har i vår kultur blitt enige om at det må være sånn. Vår samvittighet og vår fornuft sier oss at det må være sånn. Mange tenker kanskje at et fungerende demokratisk system er tilstrekkelig beskyttelse. Det er nok et vaklende grunnlag. Hitler kom til makten ved demokratiske valg. Demokratiet hindret ikke de etniske utrenskningene på Balkan på nittitalet.

Filosofen Ingmar Hedenius formulerte det slik:

> At alle mennesker har samme verdi, er det samme som at alle mennesker har samme menneskelige rettigheter og samme rett til å få dem respektert, og at intet menneske i så henseende er bedre enn noe annet. Dette prinsippet kan også uttrykkes med ordene at alle menneskers samme verdi ikke er noe annet enn at alle har nøyaktig samme rett til en menneskeverdig tilværelse.[14]

Troen innser at alle mennesker er skadeskutte fugler. Det finnes ingen som er eller noensinne kommer til å bli fullkomment vellykket i kropp og sjel.

Fremdeles er nok alle enige. Men hjelper det om det oppstår etniske konflikter?

Vi må ikke innbille oss at menneskerettighetene er garantert én gang for alle om bare folk blir tilstrekkelig opplyst. Hvem eller hva er det som garanterer meg mine menneskelige rettigheter dersom noen andre vil ta dem fra meg eller tråkke på dem? Gud? Naturen? Et papir godkjent av FN? Landets grunnlov, vedtatt demokratisk? Forskningen? De forskningsetiske komiteene? En fri presse?

En noen år gammel undersøkelse fra universitetet i Uppsala kom frem til at de fleste svensker mener at dyr har like stor verdi som mennesker. Mange vil kanskje istemme biologen Theodor Lessings beskrivelse av mennesket er «en rovapeart som på grunn av sin såkalte ånd har blitt mer og mer vanvittig»[15], en naturens blindvei og en katastrofe for miljøet. Man kan bare håpe at de som svarte på spørreskjemaene, ikke var seriøse. Blir man bitt av en mygg, mener de fleste at du har rett til å forsvare deg, og om barna er allergiske mot katten, pleier det å være katten som ryker ut.

De fleste mener selvsagt at mennesket har en særstilling i naturen. Dyr funderer for eksempel neppe over moralske spørsmål. Bare mennesker holder foredrag og skriver debattinnlegg om etikk. Det gjør vi fordi vi ikke engang er enige om hvordan de viktigste spørsmålene skal stilles, enda mindre hvordan de skal besvares. Hvorfor plages menneskene, men ikke dyrene, av slike spørsmål? Hvorfor er mennesket så mangetydig?

Uten en underliggende filosofi eller religion blir det vanskelig å hevde en dogmatisk begrunnet (det vil si: ikke forhandlingsbar) menneskeverdighet. Og en verdighet som er dogmatisk forankret og ikke forhandlingsbar, er det alle ønsker for sine kjære og for seg selv. Et samfunn kan og skal bedømmes etter hvordan det behandler sine svakeste og mest sårbare medlemmer.

Men problemet er at vi må opprettholde respekten for de menneskelige rettighetene selv om vi ikke deler hverandres religiøse overbevisninger. Vi må enes om det menneskelige uavhengig av hva vi tror om det guddommelige.

Dagens sivilisasjon søker tekniske svar på ikke-tekniske spørsmål. Jeg blir mer og mer overbevist om at

man må holde liv i debatten om hva mennesket *er*, og da ikke bare i et individualistisk perspektiv.

Mennesket inntar en absolutt særstilling i naturen gjennom sin *ubestemthet*. Det er ikke som dyrene programmert til bestemte mål og en bestemt atferd for å nå disse målene. Det føres ingen debatt blant kattene om det er etisk å fakke småfugler, eller om hvordan man eventuelt kan gjøre det på en mer human måte.

Men homo sapiens har for lenge siden forlatt den uskyldige tilstanden da instinktene gav sikre svar på hvordan det skulle handle. Mennesket står overfor en uendelig mengde muligheter og metoder og spørsmål uten gitte svar. Instinktene hjelper oss ikke – vi er tvunget til å skaffe oss stadig økt kunnskap og erfaring. Vår måte å gjøre det på, det vil si den kulturelle konstruksjonen, historiens ulike samfunns- og tankemodeller (inkludert Auschwitz), viser våre talløse muligheter til å lykkes og mislykkes.

Mennesket er et angstladet spørsmål til seg selv. Tilværelsen har lagt et ansvar på mennesket som det ikke har bedt om og iblant frykter.

Mennesket er henvist til andre mennesker i samvær, samarbeid, samspråk og samspill. Det er innvevd (og i høyeste grad viklet inn i) en sosial vev som på ingen måte begynner når dets hjerte slår sine første slag eller opphører ved dets fysiske død. Vi blir til i et visst miljø, vi lever videre i vårt ettermæle. Uten denne veven ville menneskelivet og menneskeverdigheten være utenkbare størrelser.

Å definere den vanskelig begripelige menneskeverdigheten er ingen seminarøvelse. Her må logikeren få hjelp av poeten og profeten, og spørsmålet må besvares lenge før det oppstår medisinsk-etiske konfliktsituasjoner. Man må forutsette at menneskets verdighet er gitt helt fra begynnelsen av og umulig å isolere fra forbindelsen til andre mennesker.

Vi er avhengige av hverandre, og den som er mer avhengig, har en ulempe sammenlignet med den som kan hjelpe. Alt kommer an på hvordan man ser på denne avhengigheten. Er avhengighet av andre noe skammelig eller noe godt? Svaret er at det er nødvendig. Bare den som vil være overmenneske, over de andre menneskene, kan ta seg bryet med å avskjære seg og avskjerme seg fra de andre.

Menneskebarnet er avhengig av sine foreldre og trenger lenger tid enn alle andre skapninger for å stå på egne ben, bokstavelig og billedlig. Vi er daglig avhengige av tusener av andre mennesker som sørger for at det kommer strøm i kablene våre, aviser i postkassene, mat i butikkhyllene, at ambulansen rykker ut og akuttavdelingen står klar, at politiet kommer når vi roper på hjelp. Den som vil være uavhengig av alt dette, er enten gal eller en hykler. I den grad vi vil spise, bo varmt og få beskyttelse mot farer, må vi underkaste oss en mengde mennesker og erkjenne at vi er avhengige av dem.



Er avhengighet av andre noe skammelig eller noe godt? Svaret er at det er nødvendig.

Ondskapen ligger i det hovmodet det er når et individ eller en gruppe mener å kunne isolere seg fra resten, som om de andre var en underordnet rase eller klasse. Alle totalitære systemer har satt hovmodet i system. Om voldens vitterlig vonde ødeleggelser var forbigående, var det ingen trøst for ofrene som levde og døde under dens korte tid ved makten.

Hovmodet leder til individets isolasjon fra de andre medlemmene i gruppen og lidelse for alle. Motsatsen, ydmykhet for miljøet og medmenneskene, består av egenskaper som lar individene samvirke harmonisk og målrettet. Moralsystemer har søkt å identifisere disse atferdene og klassifisere dem. Religionene har sprunget ut av spørsmål om ondskap og vil vise en vei ut av den.

Det menneskelige onde kan defineres som bristende samhørighet. Ethvert individ som tilhører familien

homo sapiens, er fra første til siste øyeblikk av berettiget til respekt for sin ukrenkelighet.

Mennesket blir i stor grad det det tror det er. Ingen av dets idéer er så fatale som den det har om seg selv.

Måtte vi, i lys av historiens lærdom, kunne enes med de største filosofene. Thomas Aquinas sier at «*Person* betegner det mest fullkomne i hele naturen».[16] Immanuel Kant oppfordrer: «Handle slik at du behandler menneskeheten, i din egen person eller i en annen, alltid som et mål og aldri kun som et middel.»[17] Og Emmanuel Lévinas fra vår egen tid sier at mennesket står overfor den Andres ansikt, «de forsvarsløse øynenes totale nakenhet». Ingen som møter denne sårbarheten på like vilkår, kan samtidig skade den Andre.[18]

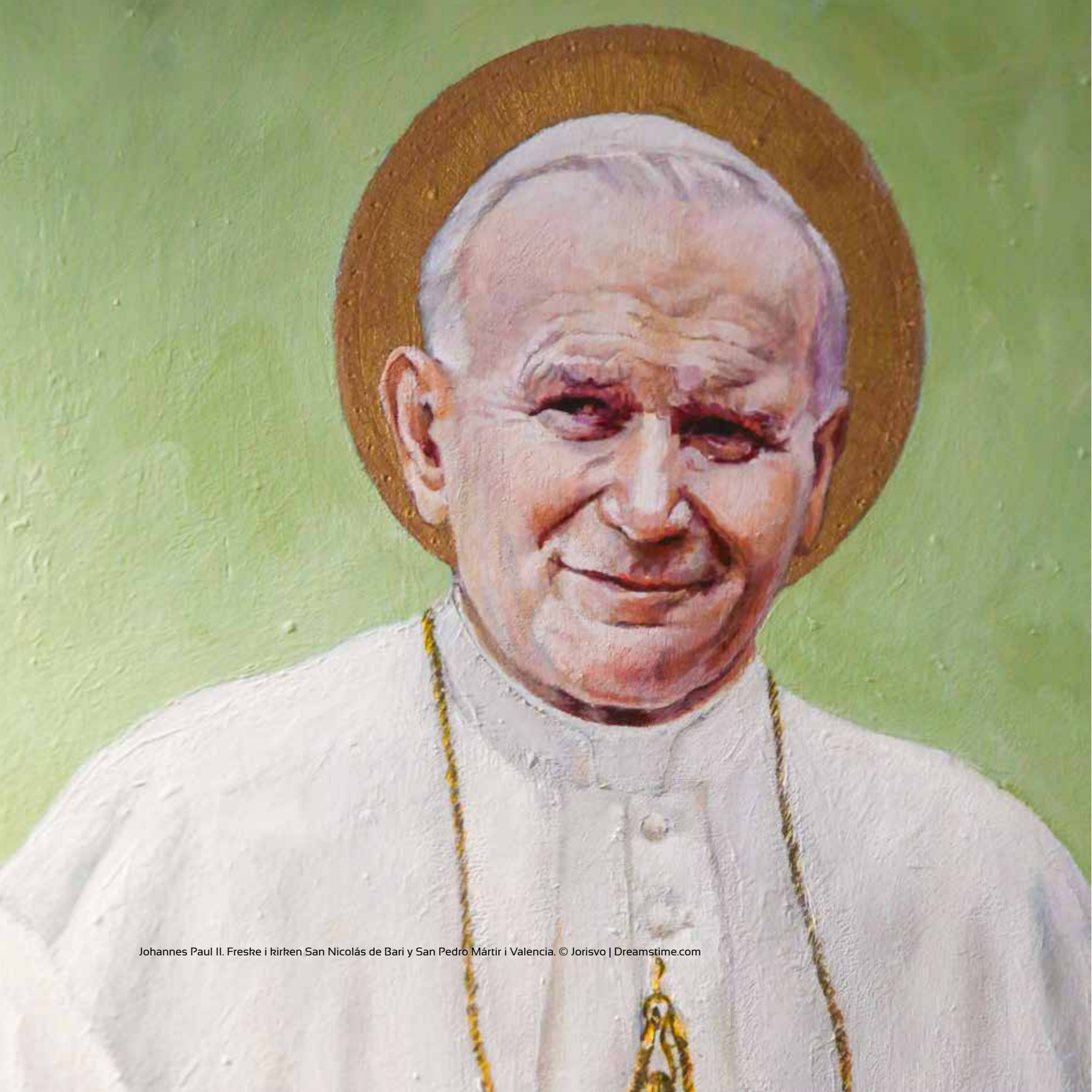
Et middel kan verdsettes, men et mål er uvurderlig.

Anders Piltz (f. 1943) er dominikanerpater, professor emeritus i latin ved Lunds universitet, forfatter og oversetter. På norsk foreligger blant annet hans bok *Det gråtende dyret – om menneskets mangetydighet i europeisk tradisjon.*

Noter

1 *Sentenskommentaren*, IV, d. 15, q. 4, a.1 ad 1.
2 *Oratio hominis dignitate*, 5.
3 Kardinal Nicolaus Cusanus: *De coniecturis* II, 14.
4 Cusanus: *Idiota de sapientia*, 13.
5 2 Kor 5,17.
6 Ef 4,17–24.
7 Ef. 2,11–22.
8 Kyprian av Karthago: *Ad Donatum* 3, 35, PL 2, 204.
9 Heinrich Müller: *Geistliche Erquickstunden* (J.G. Rüssworm 1831), s. 642.
10 *Svenska Psalmboken* 378, 4.
11 Karl Marx: *Marx-Engels Werke*, 12, 4.
12 Richars Pipes: *Communism. A History* (Modern Library 2001), s. 68f.
13 Hitler på partidagen i München 14. september 1935.
14 Ingmar Hedenius: *Om människovärde* (1982).
15 Sitert etter J. Auer & J. Ratzinger: *Kleine katholische Dogmatik*, III, s. 186.
16 *Summa theologiae* I, q. 29, a 3 c.
17 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 429f.
18 Jf. Svante Nordin: *Filosofins historia* (1995), 519f.

Oversatt fra svensk av redaksjonen.



Johannes Paul II. Freske i kirken San Nicolás de Bari y San Pedro Mártir i Valencia. © Jorisvo | Dreamstime.com

Hallvard Thomas Hole

Menneskets uendelige verdighet

Pave Johannes Paul IIs antropologiske mesterstykke

I sin tid som pave underviste Johannes Paul II utrettelig om menneskets verdighet. Det kristne forsvaret av mennesket ble et kjennetegn på vitnesbyrdet han i løpet av 27 år på Peters stol bar ut i verden gjennom 14 encyklikaer, hundrevis av katekeser, prekener, taler, brev og uttalelser. Ikke bare løftet han frem menneskets verdighet som person skapt i Guds bilde med et oppdrag som jordens forvalter, men særlig viste han hvordan inkarnasjonens mysterium – at Gud ble menneske – lar oss komme stadig nærmere sannheten om mennesket og den uendelige verdien av et liv.

Denne kongstanken er nylig blitt aktualisert i en erklæring fra høyeste hold i Den katolske kirke, utformet av Dikasteriet for troslæren.[1] Dokumentets tittel *Dignitas infinita* er hentet fra en tale Johannes Paul II holdt i Osnabrück i 1980. Derfor er det heller ikke overraskende at innholdet i dette nye dokumentet er preget av arven fra ham.[2] I det følgende ønsker jeg å illustrere hvordan Johannes Paul II begrunnet det uendelige i menneskeverdet og stadig minnet Kirken og verden på at menneskenaturens fulle verdighet ikke blir synlig uten forankring i Guds åpenbaring.

Arven etter Annet vatikankonsil

Engasjementet for menneskets verdighet går som en rød tråd gjennom hele pave Johannes Paul IIs liv: i ungdomsårene, som var preget av krigens herjinger; i prestetjenesten og senere som biskop av Kraków i et sovjetisk Polen; i en akademisk karriere innen filosofi, hvor etikk ble hans fagfelt. Her er det nok å nevne to verk for å gi et førsteinntrykk av denne etikken: *Kjærlighet og ansvar* (1960) og *Person og handling* (1969), sistnevnte et filosofisk verk om kristen antropologi. Som biskop var Wojtyła involvert i Annet vatikankonsils arbeider. Senere var han også sentral i utformingen av *Humanae vitae*, pave Paul VIs encyklika om dagsaktuelle temaer som kunstig befruktning, prevensjon og abort.[3] Slik går det en linje fra *Humanae vitae* til *Dignitas infinita*.

Det tok under et halvt år fra kardinal Wojtyła ble valgt til pave 16. oktober 1978 til utgivelsen av hans første encyklika *Redemtor hominis* – «Menneskenes Frelser». Med denne ønsket han å skissere opp det som var og kom til å bli viktig for ham i embetet som Peters etterfølger. Dominikanerpateren Hallvard Rieber-Mohn skrev følgende i forordet til den norske oversettelsen da han skulle presentere pavens «programerklæring» for katolske og økumeniske lesere i Norge: «Fra sitt høye embete kommer Johannes Paul II oss i møte som

en medkristen, en mann som både vil og kan styrke sine brødre i troen, og holde denne tro på forløsningen i Jesus Kristus frem som et vitnesbyrd for menneskene».[4] Det går klart frem at Johannes Paul II ved terskelen til sitt pontifikat opplevde at han stod i arven etter Annet vatikankonsil og pave Paul VIs implementering av konsilets lære.[5] Det er først og fremst den kristologiske antropologi paven bygger på, og med henvisning til det ofte siterte nr. 22 i *Gaudium et spes,* skriver han frimodig:

> Vi forstår at det er én eneste vei (...). Kristus Herren anviste denne vei da 'han, Guds sønn, i en viss forstand forenet seg med hvert enkelt menneske ved sin inkarnasjon', som konsilet lærer.[6]

Den nyvalgte paven la her et kristologisk og inkarnasjonsteologisk fundament for sitt læreembete, noe som ikke bare skulle vise seg kvalitativt, men også kvantitativt, ettersom nr. 22 fra *Gaudium et spes* ble den konsiluttalelsen Johannes Paul II siterte mest i sine tekster.[7] Det første er likevel det viktigste: hvordan paven med utgangspunkt i konsilets lære, både innholdsmessig og metodisk formulerte en kristen antropologi som bygger på og kontinuerlig stadfester menneskets uendelige verdighet. Han bygget videre på konsilets overbevisning: Jesus åpenbarer hvem mennesket er, stadfester den verdighet som er i mennesket helt fra begynnelsen av, og opphøyer den menneskelige natur til *ny* verdighet. Konsilet så dette realisert særlig i fire aspekter: Jesus «arbeidet med menneskehender, tenkte med et menneskesinn, handlet ut fra et menneskes vilje, elsket med et menneskehjerte».[8]

Inkarnasjonsparadigmet er med andre ord en av nøklene til å forstå Johannes Paul IIs lære. Han viser blant annet at inkarnasjonen åpnet opp for at mennesket skulle få ta del i Guds liv.[9] Når paven vil gå verdens og Kirkens utfordringer i møte med et styrkende ord, særlig der menneskeverdet er truet, peker han på at Gud ble menneske og i så måte utsatte seg selv for samme trusler og vanskeligheter som mennesker til alle tider står overfor. Samtidig viser paven at Gud kommer med en hjelpende og frelsende hånd og forener seg «på et vis» med hvert enkelt menneske. Jesus forener seg med mennesker i deres konkrete livssituasjon. Dermed blir menneskelivet i all sin rikdom og fattigdom stedet hvor Gud åpenbarer menneskets verdighet.

I takt med konsilets antropologiske anslag er det særlig i de fire nevnte deler av menneskelivet at inkarnasjonens ledemotiv bryter gjennom. Den polske paven utleder åpenbaringen av menneskets «uendelige verdighet» av disse: Arbeid som grunnleggende, menneskelig aktivitet; tankens og fornuftens streben etter sannhet; viljens utfoldelse i handling; og sist, men ikke minst, hjertets lengsel etter å elske og bli elsket.

Jesus åpenbarer hvem mennesket er, stadfester den verdighet som er i mennesket helt fra begynnelsen av, og opphøyer den menneskelige natur til *ny* verdighet.

«Han arbeidet med menneskehender»

Det tok ikke lang tid før pave Johannes Paul II engasjerte seg i konkrete samfunnsspørsmål. Hans første sosialteologiske encyklika var *Laborem excercens* (1981). Foranledningen var markeringen av nittiårsjubileet for den første encyklikaen som på en særskilt måte hadde formidlet Kirkens lære om sosiale spørsmål, da særlig om arbeidets og arbeidernes rolle: Pave Leo XIIIs *Rerum novarum* fra 1891. Dette var sosiallærens førstegrøde som pave Johannes Paul II trakk veksler på og re-kontekstualiserte for sin samtid med et fornyet og forsterket søkelys på menneskets arbeid. Det gjorde han ikke minst ved å peke på Guds åpenbaring som en nødvendig kilde til å forstå arbeidets verdighet. Mennesker er skapt av Gud i hans bilde som forstandige og frie personer, og kalt av

Gud til å arbeide for å realisere gudsbildet som er nedfelt i deres vesen.

Et grunnleggende spørsmål for paven er om det finnes noen annen vei enn åpenbaringen og evangeliet for til fulle å kunne anerkjenne en allmenngyldig, transcendent verdighet som burde gjøres gjeldende når mennesker søker, utfører og nyter fruktene av sitt arbeid. Hovedpoenget er at arbeid er *menneskers verk*. Gjentatte ganger inviterer paven leseren av encyklikaen med på et skifte i fokus i hvordan arbeid bør betraktes, og slik sørger han for at mennesket som subjekt alltid blir stående i sentrum. Hver gang han legger vekt på noe for å endre fokus, tipper vekten i favør av en transcendent forståelse av menneskets verdighet. Det er verdt å nevne flere slike forskyvninger: fra arbeidets prosaiske krav og utfordringer til dets tidløshet og aktualitet; fra forstandens til troens overbevisning; fra arbeidets objektive til dets subjektive mening; fra verdi av arbeid til verdighet i arbeid; fra arbeidets nytte til dets verdighet; fra individ til fellesskap; fra materielle verdier til arbeidets åndelige verdi; fra produksjonsmidler til menneskelig virksomhet; fra kapital til person.[10]

Disse forskyvningene innebærer ikke at paven ønsker å fjerne materielle eller økonomiske aspekter ved arbeidet til fordel for åndelige verdier. På forskjellige måter peker paven hele tiden mot menneskets verdighet som grunnprinsipp for arbeid. Han argumenterer komplementerende ut fra både historisk erfaring og guddommelig åpenbaring, hvorav noen momenter er verdt å utdype. Menneskets forrang som arbeidende subjekt står helt sentralt, dvs. den personlige verdighet som ligger i å være et handlende vesen med fornuft, selvbestemmelse og selvrealisering. Når så den subjektive mening med arbeid fremholdes, følger også verdigheten av ethvert arbeid. Alt som angår arbeidet, følger samme prinsipp og er underordnet det faktum at det er *mennesker* som jobber: produksjonsprosesser, produksjonsmidler, resultater og ferdig produkt.

Det blir umiddelbart tydelig at menneskets iboende transcendente verdighet utgjør tyngdepunktet i Johannes Paul IIs lære, et tyngdepunkt som ikke bare gjelder arbeid, men all menneskelig aktivitet. Dermed er det også betimelig at paven spør om det finnes noe filosofisk eller sosioøkonomisk system hvor «prinsippet om personens forrang over tingene kommer fullt ut til gyldighet», med andre ord at menneskets verdighet blir tilgodesett i arbeidet.[11] Pavens konklusjon er at slik tingene står, er hverken økonomisme,[12] kapitalisme, materialisme, marxisme, kollektivisme eller noe annet teoretisk eller praktisk tankesystem i stand til dette, mens den kristne åpenbaringen på sin side gir et riktig bilde, teologisk og humanistisk koherent.[13] Paven fremholder at Gud selv trer inn i denne virkeligheten og bekrefter at mennesket med sitt arbeid realiserer sin verdighet, blir lik den handlende og skapende Gud, og at det er arbeidets subjekt – mennesket – som i siste instans er arbeidets hensikt. Guds Sønn arbeidet med menneskehender, for han var også «tømmermannens sønn» her på jorden. Gjennom hans korsdød kan også arbeidets slit vise til arbeidets dypeste hensikt, selv om det i mange henseender kanskje er kontraintuitivt; men dog, korset og arbeidets slit peker sammen mot forløsningen og «hvilens dag».

Alt som angår arbeidet, følger samme prinsipp og er underordnet det faktum at det er *mennesker* som jobber: produksjonsprosesser, produksjonsmidler, resultater og ferdig produkt.

«Han tenkte med et menneskesinn»

Paven gjør en tilsvarende forskyvning av fokus i encyklikaen som handler om tro og fornuft: *Fides et ratio* (1998). Den filosofisk skolerte Johannes Paul II postulerer et skifte av tyngdpunkt innenfor filosofien hvor han ønsker at sannheten skal stå i sentrum og bli tatt på alvor.

Ved å flytte fokus fra en relativistisk filosofi og negativ erkjennelsesteori, som ellers er på direkte kollisjonskurs med de positivistiske, empiriske *hard sciences*, ønsker han seg en metafysisk filosofi som er i stand til å si noe om tings vesen og samtidig være relevant for mennesket slik at det kan forstå seg selv bedre.[14]

I sin kritikk av moderne filosofi er det to momenter paven retter hardest skyts mot: antagelsen om at alle oppfatninger er like gyldige, og antagelsen om at sannheten viser seg like mye i forskjellige, til og med gjensidig utelukkende, synspunkter. Mennesker har en naturlig hang til å søke sannheten. Derfor er det katastrofalt at mennesker av i dag mangler tillit til sannheten, og at begrepet «sannhet» blir redusert til personlige meninger.[15] I en slik situasjon havner filosofien på randen av fallitt, ute av stand til å si noe meningsfullt om verden eller mennesket. Med dette mener ikke paven at filosofien som sådan bør forkastes til fordel for troen. Tvert imot mener han at filosofien må finne tilbake til seg selv, hvis ikke står også troens dimensjon i fare for å bli kastet inn i følelsenes flyktighet og miste sin universelle rekkevidde.[16] Slik de sosialøkonomiske systemene ble kritisert i *Laborem excercens,* anføres det også her en kritikk av konkrete filosofiske retninger. Kritikken viser hvordan disse retningene kommer til kort i møte med menneskets behov for å søke sannhet og finne en mening med livet. Eklektisisme, historisme, modernisme, scientisme, pragmatisme og nihilisme er retninger som har vist seg mangelfulle eller rett og slett menneskefiendtlige i mange henseender.

… filosofien må finne tilbake til seg selv, hvis ikke står også troens dimensjon i fare for å bli kastet inn i følelsenes flyktighet og miste sin universelle rekkevidde.

Når paven så postulerer at tro og fornuft går hånd i hånd, at teologi og filosofi gjensidig utfyller hverandre, er det ikke meningen at filosofien uten videre skal akseptere Kirkens sannheter. Det er eldgammel tradisjon i Kirken for at også troen søker forståelse, og to kapitler i encyklikaen tar for seg nettopp denne gjensidigheten: *Credo ut intellegam*, *intellego ut credam* – «Jeg tror for å forstå, jeg forstår for å tro». Hva er det så troen på sin side kan tilby filosofien for at sannheten igjen skal settes på dagsorden – uten at Kirken påtvinger det undrende mennesket *sine* sannheter som, når alt kommer til alt, ligger utenfor det forstanden kan komme frem til av seg selv? Det er her hele kunststykket ligger. Med henvisning til Annet vatikankonsils lære i *Dei Verbum* peker paven på at Kirkens oppgave er å være på kontinuerlig vandring mot fylden av den guddommelige sannhet.[17] Kirken er med det et vitne om at «sannhetens gave ligger i fremtiden», og at den inntil videre erkjennes i spenningen mellom «allerede» og «ikke ennå».[18] Med denne subtile, men avgjørende forskjellen forskyves igjen fokuset slik at det blir tydeligere hva som ligger i at mennesket er et sannhetssøkende vesen. Mennesket har en evne til å anerkjenne det betingelsesløse, det som fortjener anerkjennelse for sin egen skyld. Denne evnen springer ut av menneskets iboende, transcenderende åpenhet mot virkeligheten, som ligger til grunn for sannhetssøkingen, men også for erkjennelsen av moralske goder, kjærlighet og omsorg; kort sagt alt som gir menneskelivet dypere mening og gjør det verdifullt.[19]

Når Kirken holder fast ved denne åpenheten som en del av menneskets transcendente verdighet, er det ikke på grunn av finurlige argumentasjonsrekker, men ut fra troen på et mysterium som langt overgår menneskelig forstand: Det Evige trer inn i tiden, det Hele ligger skjult i en del. Gud blir menneske. Gjennom Kristi åpenbaring blir menn og kvinner i historiens løp gitt den endelige sannheten om sitt liv og om historiens mål, og det skjer ved at Ordet som ble kjød, ble sendt som et menneske til mennesker. Han kom til oss i det vi kjenner best; han ble en del av vårt liv og talte så vi kunne forstå.[20]

«Han handlet ut fra et menneskes vilje»

Encyklikaen *Centesimus annus* (1991) er et interessant rundskriv av flere grunner, men kanskje i første rekke på grunn av konteksten den ble til i. Encyklikaen ble skrevet og utgitt i kjølvannet av «murens fall» og Sovjetunionens oppløsning. Mange land og folk fra den tidligere Østblokken skulle nå få smake frihetens søte frukt, som det kommunistiske regimet hadde frarøvet dem akkurat når de skulle til å nyte den etter seieren over nazismen og fascismen. Derfor står også menneskets handlefrihet sentralt i dette dokumentet, som utkom ved hundreårsmarkeringen for den tidligere nevnte *Rerum novarum,* og som føyer seg inn i rekken av encyklikaer om Kirkens sosiallære.

Vilje og virkemåte er et tema som fra tidlig av har vært inkorporert i Kirkens lære om Kristus. Da inkarnasjonsmysteriet hadde fått sin utlegning i form av den nikenske trosbekjennelsen, begynte diskusjonene rundt Jesu to naturer å myldre. Dette resulterte blant annet i at det tredje økumeniske konsil i Konstantinopel fastslo at Jesus hadde to viljer og to virkemåter, én guddommelig og én menneskelig.[21] Paven ser det som Kirkens oppgave å bidra til samfunnsutviklingen, særlig i de postkommunistiske landene, med en visjon om menneskets verdighet som ble åpenbart i all sin fylde i det inkarnerte Ords mysterium, hvor også menneskets vilje og frihet har sin begrunnede plass.[22]

> Gjennom Kristi åpenbaring blir menn og kvinner i historiens løp gitt den endelige sannheten om sitt liv og om historiens mål …

Med dette inkarnasjonsteologiske utgangspunktet ønsker Johannes Paul II å gå i rette med sosialismen i dens forskjellige versjoner, særlig den sovjetiske kommunismen som nå hadde utspilt sin historiske rolle. Paven viderefører og utvider den kritikken som Kirken hadde lagt til grunn gjennom de hundre årene som hadde gått siden pave Leo XIII hadde satt temaet på dagsordenen. Det er særlig den antropologiske kritikken som utvides og fremmes av den polske paven. Slik han ser det, har sosialismen som ideologisk system bygget på feil antropologiske premisser helt fra starten av. Den postulerer at enkeltmenneskets ve og vel kan realiseres uten hensyn til individets frie valg og den enkeltes ansvar som ligger i dette valget. I sovjetlandenes totalitære regimer ble mennesker også i praksis frarøvet muligheten til å handle etter sin frie vilje og dermed til å være et selvstendig individ og protagonist i eget liv.[23] Viljen og den moralske handling er det som kjennetegner menneskets transcendente verdighet. Derfor er det i bunn og grunn denne verdigheten som blir fornektet både av sosialismen som ideologisk retning og av alle totalitære krefter som påkaller sosialismens navn.[24] Trusselen gjelder for så vidt ikke bare når autoritære krefter styrer, men også når den moderne velferdsstaten frarøver individet ansvar og blir en sosialhjelpsstat med mer direkte og byråkratiske inngrep og reguleringer av menneskers liv.[25]

Kritikken, som mange kanskje vil regne for hard, henger sammen med at sosialismen som ideologisk system ikke har noen kilder å hente et transcendent menneskesyn fra som kan sikre individets ukrenkelige verdighet. Ateismen og den praktiske materialismen som legges til grunn, er ikke i stand til å løfte blikket og se mennesket i et større perspektiv enn det sosiale. Dermed imøtekommer ikke disse ideologiene den lengsel etter et høyere gode som tross alt er i mennesker. I stedet prioriterer de den immanente og jordiske klassekampens uvegerlige maktprinsipper. Sosialismen viser sin egen tilkortkommenhet når det åndelige tomrommet gjør seg gjeldende, og paven nevner dette spesifikt som en av grunnene til kommunismens fall i Sentral- og Øst-Europa.[26]

Hva er det så paven ønsker å oppnå med den sterke kritikken, og hva kan han formidle om menneskets verdighet på Kirkens vegne? Han forsikrer om at Kirken etter Kristi eksempel vil gjøre menneskets vei til sin egen

og fortsette å vandre sammen med menneskeheten, også i møte med den nye realitet som kommunismens fall åpner opp for.[27] Denne nye realitet er ikke en serie mekaniske eller fatalistiske hendelser hvor alt skjer uavhengig av mennesket selv. I stedet er den en invitasjon til at mennesket som fritt, handlende vesen skal ta ansvar for seg selv og sine medmennesker. Paven forvisser de troende som står midt denne historiske virkeligheten, om at Gud selv kommer dem i møte og inviterer til å samarbeide med hans nådefulle planer.[28] Med andre ord er de forenet med Jesus, som var Gud og hadde blitt menneske. Han hadde både menneskelig vilje og virkemåte og samarbeidet med og adlød den guddommelige vilje og virkemåte. Slik får paven frem at det å samarbeide med Guds vilje lar menneskets verdighet skinne med full kraft; det blir mulig i forening med Jesus.

«Han elsket med et menneskehjerte»

Under sine ukentlige onsdagsaudienser i perioden 5. september 1979–28. november 1984 holdt pave Johannes Paul II en serie katekeser over temaet «Kroppens frelse og ekteskapets sakramentalitet». Mer kjent er den generelle betegnelsen «Kroppens teologi», et begrep som riktignok strekker seg langt utover de temaer som paven hadde valgt å ta for seg under onsdagsaudiensene.[29] Paven tar her utgangspunkt i to bibeltekster: Jesu henvising til hvordan det var i begynnelsen med Guds plan for forholdet mellom mann og kvinne, samt Jesu henvisning til *hjertet* i Bergprekenen. I forlengelsen av disse bibelske refleksjonene viser paven i siste del av katekeseserien til Paul VIs encyklika *Humanae vitae* og utdyper de spørsmål som ble tatt opp allerede den gang.

Mange av Kirkens biskoper fant denne encyklikaen reaksjonær i spørsmålet om menneskets seksualitet, og henviste derfor de troende til den enkeltes samvittighet. Blant dem som uttalte seg den gang, var også de nordiske biskopene.[30] «Kroppens teologi» er slik sett et langt svar til kritikerne. Paven fastslår at samvittigheten ikke er overlatt til seg selv, men kan finne svar på sine spørsmål:

> Her finnes svarene på de evige spørsmålene i menn og kvinners samvittighet, også vår moderne verdens vanskelige spørsmål omkring ekteskap og prokreasjon.[31]

Ikke minst er det mulig å finne svar på sammenhengen mellom menneskekroppen og inkarnasjonen som gudsåpenbaring *par excellence*. Pavens granskning av kroppens betydning i Guds frelsesplan utfyller også det som er blitt slått fast til nå om menneskets transcendente verdighet, og bidrar til en enda dypere forståelse av hvordan den er kroppslig åpenbart ved at Jesus «elsket med et menneskehjerte».

Den apologetiske bragden paven her presterer, ligger i hans spørsmål om menneskekroppen har en mening og en verdighet som overgår det biologi og psykologi kan si om den besjelede materien. Dette er den ultimate lakmustesten: Hvilket tankesett våger å la kroppen – denne skjøre og forgjengelige materien – skinne med full kraft og uendelig verdighet? Hvilken ideologi kan redde kroppen fra å bukke under for materialistiske eller utilitaristiske tenkemåter som preger vår tid? For å gi et svar fra Kirkens hold viser paven først og fremst til hvordan den jødisk-kristne åpenbaringen tar utgangspunkt i kroppen selv som pekepinn mot det transcendente.[32] I åpenbaringen står hjertet sentralt som det kroppslige symbol på menneskets innerste, og dermed også på hele mennesket. Paven viser til hjertet over 400 ganger i løpet av de 129 katekesene. Kjernen av den verdighet som mennesket kan oppdage i seg selv, er verdigheten av å gi.[33] I den grad hjertet er et bibelsk og teologisk symbol for hele mennesket, symboliserer det også det elskende mennesket som gir seg selv. Her mener paven at den bibelske åpenbaringen i skapelsesberetningen og menneskelig, kroppslig erfaring går hånd i hand.

> Menneskets kropp – den nakne menneskekroppen i sin fulle mannlige og kvinnelige sannhet – innebærer en gave fra person til person.[34]

Den samme mening preger Kristi nakenhet og offer på korset, som ikke hadde betydd det samme uten en sann menneskekropp og et menneskehjerte. I forholdet Kristus og Kirken gjelder den samme mening all den tid Kirken er Kristi mystiske legeme som fra ham mottar hele frelsen i gave som en frukt av hans kjærlighet og av at han elsket «sine egne» (Joh 13,1) til det siste.[35] Denne gjensidige, ekteskapelige meningen med kroppen og gavens verdighet må kontinuerlig gjenoppdages også i erotikken mellom to ektefeller.[36] Ikke minst må kristne ta inn over seg hva inkarnasjonen har gjort for kroppens betydning.

> Det faktum at menneskekroppen blir Gudmenneskets kropp i Jesus Kristus, gjør at kroppen får en ny og overnaturlig opphøyelse. Dette må alle kristne ta hensyn til i sin oppførsel med tanke på egen kropp og selvfølgelig også med tanke på andres kropp: mannen med tanke på kvinnen og kvinnen med tanke på mannen.[37]

Menneskets uendelige verdighet

Det er liten tvil om at mennesket og dets verdighet stod sentralt i pave Johannes Paul IIs utøvelse av sitt «høye embete». Han skrev selv at inkarnasjonens mysterium, slik det hadde blitt formulert i *Gaudium spes,* var et fast holdepunkt for ham:

> Det var dette jeg tok opp i min første encyklika *Redemtor hominis,* og som tjener som et av de konstante referansepunktene i min lære: «Sannheten er at menneskets mysterium bare kan belyses i det inkarnerte Ords mysterium».[38]

Hele denne læren, som må kunne kalles Johannes Paul IIs antropologiske mesterstykke, viser at menneskets felles erfaring av det å være et menneske – menneskets liv i verden – peker mot en transcendent verdighet. På den andre siden argumenterer han for at det kun er inkarnasjonen – at Gud ble menneske og lik oss i arbeid, vilje, handling, tanke og kjærlighet – som åpenbarer denne verdigheten til det fulle. I møte med den moderne tidsalders ideologier, tankesett og nye varianter av menneskesyn, viser paven at det kun er det inkarnasjonsteologiske menneskesyn som er både immanent og transcendent på samme tid. Denne troen på den inkarnerte Gud, som helt og fullt skaper, anerkjenner, tar på seg, kaller til seg og tar imot mennesket, holdt Johannes Paul II frem som et troverdig vitnesbyrd om menneskets uendelige verdighet.

Hallvard Thomas Hole er fransiskaner og prest ved St. Frans kloster og kirke i Larvik og tilhører Den polske St. Hedvig-provins av fransiskanerordenen.

Litteratur

Den katolske kirke: «Declaration "Dignitas infinita" on Human Dignity» (Holy See Press Office 2024). https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2024/04/08/240408c.html

—«Dei verbum. Den dogmatiske konstitusjon om Kirken», i *Det annet vatikankonsil - dokumenter*, redigert av Fredrik Hansen (St. Olav forlag 2013).

— *Den katolske kirkes katekisme* (St. Olav forlag 1994).

—«Gaudium et spes. Den pastorale konstitusjon om Kirken i verden i dag», i *Det annet vatikankonsil - dokumenter*, redigert av Fredrik Hansen (St. Olav forlag 2013).

Gran, John Willem, Johannes Rüth, Johannes Wember, Hans Ludvig Martensen, John Taylor, John Baptist Hubert Theunissen og Paul Verschuren: *Hyrdebrev om 'Humanae vitae' fra de nordiske biskoper* (St. Olav forlag 1968), https://www.katolsk.no/dokumenter/norden/hv

Johannes Paul II: «Angelusbønnen i katedralen i Osnabrück» (Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana 1980), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/angelus/1980/documents/hf_jp-ii_ang_19801116.html

— «Centesimus annus» (Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana 1991). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

— «Fides et ratio» (Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana 1998). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

— «Laborem exercens», oversatt av Erik Mørstad (St. Olav forlag 1982). https://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/jp2/le.

— «Menneskenes Frelser», oversatt av Marit Flagestad (St. Olav forlag 1979). https://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/jp2/rh

— *The Redemption of the Body and Sacramentality of Marriage (Theology of the Body).* Electronic Edition. From the Weekly Audiences of His Holiness September 5, 1979–November 28, 1984 (The Catholic Primer 2006).

Paul VI: *Humanae vitae* (St. Olav forlag 1968), https://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/hv

Rieber-Mohn, Hallvard: «Forord», i *Menneskenes frelser* (St. Olav forlag 1979). https://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/jp2/rh/rh_01

Rowland, Tracy: «The Humanism of the Incarnation: Catholic, Barthian, and Dutch Reformed», i *Nova et Vetera* 15, nr. 1 (2015), s. 125–53.

Velde, Rudi A. te.: «The Sacramental Character of Truth», i *Communio* 50, nr. 3 (2023), s. 431–50.

Noter

1 Den katolske kirke: «Declaration "Dignitas infinita" on Human Dignity».
2 Johannes Paul II: «Angelusbønnen i katedralen i Osnabrück»; Den katolske kirke: «Declaration "Dignitas infinita" on Human Dignity».
3 Paul VI: *Humanae vitae*.
4 Rieber-Mohn: «Forord».
5 «Menneskenes Frelser», nr. 3.
6 Johannes Paul II, nr. 13.
7 Rowland: «The Humanism of the Incarnation: Catholic, Barthian, and Dutch Reformed», s. 135.
8 Den katolske kirke: «Gaudium et spes. Den pastorale konstitusjon om Kirken i verden i dag», nr. 22.
9 Rowland 2015, s. 137.
10 «Laborem exercens», nr. 1, 4, 7, 8, 12, 13.
11 Johannes Paul II, nr. 13.
12 Paven benytter ordet «økonomisme» for å beskrive et tankesett som betrakter arbeid utelukkende ut fra dets økonomiske målsetning.
13 «Laborem exercens», nr. 13.
14 te Velde: «The Sacramental Character of Truth», s. 435.
15 «Fides et ratio», nr. 5.
16 Johannes Paul II, nr. 48.
17 Johannes Paul II, nr. 11; «Dei verbum. Den dogmatiske konstitusjon om Kirken», nr. 8.
18 te Velde 2023, s. 433.
19 S.st., s. 440. Det er i grunn noe av det samme som pave Benedikt XVI senere forsøkte å holde i hevd med begrepet *expanded reason* («utvidet forstand»), et slags bolverk mot rent empiriske vitenskapsteorier.
20 «Fides et ratio», nr. 12.
21 *Katekismen*, nr. 475.
22 «Centesimus annus», nr. 47.
23 Johannes Paul II, nr. 13.
24 Johannes Paul II, nr. 44.
25 Johannes Paul II, nr. 48: «Overdrivelser og misbruk, særlig i senere år, har fremprovosert en veldig hard kritikk av velferdsstaten, da kalt 'sosialhjelpsstaten' [...] Ved å gripe inn direkte og frarøve samfunnet dets ansvar fører sosialhjelpsstaten til at menneskelige krefter svekkes og til overdreven økning i offentlige instanser» (egen oversettelse).
26 Johannes Paul II, nr. 24.
27 Johannes Paul II, nr. 62.
28 Johannes Paul II, nr. 26.
29 *The Redemption of the Body and Sacramentality of Marriage (Theology of the Body)*, s. 323.
30 «Hyrdebrev om 'Humanae vitae' fra de nordiske biskoper».
31 *The Redemption of the Body and Sacramentality of Marriage*, s. 326.
32 Johannes Paul II, 60.
33 Johannes Paul II, 81.
34 Johannes Paul II, 156.
35 Johannes Paul II, 232.
36 Johannes Paul II, 123.
37 Johannes Paul II, 144.
38 «Fides et ratio», nr. 60 (egen oversettelse); «Menneskenes Frelser», nr. 8; Den katolske kirke, «Gaudium et spes. Den pastorale konstitusjon om Kirken i verden i dag», nr. 22.



Adam formes i Guds hender, katedralen i Chartres.
Foto: © Jill Geoffrion

Ståle Johannes Kristiansen

Mennesket oppdager sin storhet

Om kristen og ateistisk humanisme

I boken *Le Drame de L'humanisme athée*, «Den ateistiske humanismens drama», drøfter Henri de Lubac motsetningen mellom kristen og ateistisk antropologi – kristen og ateistisk humanisme. Med henvisning til «det profetiske geniet» Dostojevskij sier han at mennesket uten Gud kun kan «organisere seg imot mennesket».

Henri de Lubac skisserer et omfattende idéhistorisk narrativ i denne boken.[1] Han søker å forklare fremveksten av de ulike moderne formene for humanisme som var toneangivende i hans samtid – og som fortsatt preger vår egen tid. I bunn og grunn er det «humanismens selvødeleggelse» han sporer i dette verket.[2] Boken inneholder forholdsvis inngående analyser av alle de fire store premissgiverne for ateistisk humanisme: Auguste Comte (1798–1857), Ludwig Feuerbach (1804–72), Karl Marx (1818–83) og Friedrich Nietzsche (1844–1900).

De Lubac fremstiller disse fire tenkerne som den ateistiske humanismens profeter. Han understreker at det ikke er den vanlige hverdagshumanismen som er bokens tema, men en «dypere understrøm» knyttet til disse forfatternes filosofi. Denne understrømmen kom gradvis til å gjennomprege hele den vestlige kulturen, som nå «benekter sin egen kristne fortid og snur seg bort fra Gud».[3] Disse tenkerne fremholder, ifølge de Lubac, en «livsfilosofi» av sosial og politisk karakter, samtidig som den slår inn på individnivå. De bygger på en felles negasjon: avvisningen av Gud. Fremstillingsformen er forskjellig hos dem, men alle deres avvisninger av Gud ender i den samme tragiske «tilintetgjørelsen av den menneskelige person».[4]

Opp mot disse falske profetene stiller boken tre tenkere fra samme tidsrom, som representerer det intellektuelle alternativet i europeisk åndsliv – tre kristne tenkere som responderte kritisk på fremveksten av den positivistiske og ateistiske humanismen: den russiske forfatteren Fjodor Dostojevskij (1821–1881), den franske poeten Charles Peguy (1873–1914) og den danske filosofen Søren Kierkegaard (1813–1855). Alternativet disse tre fremholder, er intet mindre enn *kristendommen som sann humanisme*. Ut fra deres tenkning fremholder de Lubac at den «eksklusive humanismen», som setter mennesket i sentrum på eksklusivt vis, er en «inhuman humanisme».[5] Han skriver også: «Kristendommen er en

humanisme – ellers er den misforstått. På den annen side er sekulær humanisme den absolutte antitesen til evangeliet.»[6]

Den ateistiske humanismens drama ble første gang publisert i 1944 og var resultat av Henri de Lubacs mangeårig interesse for den moderne ateismens bakgrunn og filosofi. Deler av boken ble opprinnelig holdt som foredrag under krigen, på hemmelige seminarer og antinazistiske konferanser.[7] I de publiserte memoarene *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, «I Kirkens tjeneste», får vi inntrykk av at denne interessen fulgte ham store deler av hans voksne liv – helt tilbake til samtalene han hadde med ateistiske medsoldater som han kjempet sammen med under første verdenskrig. Dette positive pastorale utgangspunktet preger også den store boken om den ateistiske humanismens bakgrunn. De Lubacs til dels skarpe kritikk av ateismens fanebærere er ikke skrevet ut fra et kjølig utenfraperspektiv. Han har blikk for det tragiske i deres forsøk på å utforme en livsfilosofi uten Gud, og hans sympati for deres anliggender skinner gjennom flere steder, særlig i møte med Nietzsches mer konsekvente ateisme. I boken *Théologie dans l'Histoire*, «Teologi i historisk kontekst», skriver de Lubac at Nietzsches protest ikke egentlig var rettet mot kristen tro i seg selv, men mot kristen tro slik han møtte den hos sine samtidige. Det er en viktig distinksjon som han utdyper andre steder. Med henvisning til Nietzsche skriver han:

> Hans skarpe spott er rettet mot vår middelmådighet og vårt hykleri; den er rettet mot vår svakhet som skjuler seg under fine navn. Er ikke det forståelig? Må alt som «bærer navnet kristent», forsvares mot hans kritikk?[8]

«Kristendommen er en humanisme – ellers er den misforstått. På den annen side er sekulær humanisme den absolutte antitesen til evangeliet.»

En tragisk misforståelse – om Guds filantropi

Den ateistiske humanismens drama åpner med en kapitteloverskrift som kan ses som tolkningsnøkkel for hele boken: «En tragisk misforståelse». For den ateistiske humanismens grunnleggende feilslutning er knyttet til forestillingen om at Gud ikke vil mennesket alt godt, at Gud reduserer menneskets storhet. Derfor vil den gjenvinne menneskelig storhet ved å løsrive mennesket fra Gud. For den kristne humanismen ligger menneskets storhet nettopp i gudsbildet som er nedlagt i det, og denne storheten er knyttet til menneskets selvoverskridelse: Mennesket er ment for noe større enn seg selv.

De Lubac peker på kirkekunsten for å understreke den kristne humanismens grunnidé om at mennesket og Gud hører sammen. Han viser til Chartres-katedralens vakre fremstilling av menneskets skapelse. I denne skulpturen fra midten av 1100-tallet, ser vi at Adam formes i Guds hender, og det er Kristus som gir ham menneskelig form. Her synliggjøres den fortrolige nærheten mellom Gud og mennesket slik det var fra begynnelsen av, hvor Adam hviler i Guds fang, mens Herren stryker ham mildt over hodet.

Gud «elsker Adam til eksistens», som en senere kommentar til skulpturen uttrykker det.[9] De Lubac ser dette motivet som en visualisering av verset i første kapittel av Første Mosebok: «Gud skapte mennesket i sitt bilde og til sin likhet», altså til sønnens likhet. Denne tanken utdyper han med henvisning til tidligkristen litteratur:

Helt fra dens tidligste tid har den kristne tradisjon kommentert dette verset, skriver de Lubac, og de kristne har alltid sett dette som selve «grunnlaget for vår storhet».[10] Gud gav oss eksistens ved å la oss delta i hans egne egenskaper, fremfor alt hans fornuft, frihet og udødelighet.[11] Disse egenskapene skulle utvikles gradvis og vokse i mennesket frem til dets fullkommengjørelse.

Syndefallet skadet denne utviklingen, men like fullt bærer hvert menneske Guds bilde i seg. Og målet med menneskelivet er det samme som det var i begynnelsen. Det er avgjørende for en sunn selverkjennelse at mennesket kjenner til denne gaven, skriver de Lubac.[12]

Ut fra de antikke kildene hevder de Lubac at den friheten Kristus gav oss tilbake, fikk gjenklang i hele den antikke verden. Han viser til den «intense gledefølelsen» som kommer til uttrykk i alle de tidligkristne skriftene i møte med nyheten om at skjebnen ikke styrer våre liv, slik flere av antikkens verdensbilder hadde lært dem. En intens glede over menneskets muligheter! Det er som om mennesket har «gjenoppdaget sin kongelige frihet», skriver de Lubac.[13]

Denne fremhevingen av Kirkens syn på menneskets verdighet og frihet trekker de Lubac opp som et bakteppe for det som skjer ved fremveksten av den ateistiske humanismen. For noen århundrer senere, i moderne tid, kan vi gjøre en merkelig oppdagelse, sier han. Den samme kristne idé om frihet blir gradvis oppfattet som en byrde for mennesket. «Den samme Gud som mennesket hadde lært å se som garantien for dets egen storhet, ble nå oppfattet som dets motstander, selve fienden av dets verdighet.»[14] Mennesket begynte å tenke at det «måtte oppgi selvrespekten og sin egen frihet om det ikke brøt med Kirken og deretter det transcendente vesen som den kristne tradisjon sa det var avhengig av». Først gir denne følelsen og ønsket om løsrivelse seg utslag i et ideal om å gjenreise den pagane religiøsiteten, men på 1700- og 1800-tallet, og etter mye frem og tilbake, «kommer den til uttrykk i den mest vågale og destruktive form for moderne ateisme: en absolutistisk humanisme som hevder å være den eneste genuine sådanne, og som etter hvert anser kristen humanisme som en absurditet».[15]

Gud «elsker Adam til eksistens».

Hva har skjedd i mellomtiden? Hvorfor denne reaksjon mot Kirken og kristen tro? Kan det være noe i den katolisismen som preget moderne tid og 1800-tallet, som har fremkalt og forsterket ønsket om en løsrivelse fra Gud? De Lubac gir ingen enkle svar på disse spørsmålene – svaret ligger innbakt i det idéhistoriske narrativ han skisserer i de neste kapitlene. Men han antyder at dette er en dramatisk historie som bærer i seg «den moderne tids store krise, den samme krise vi er involvert i i dag».[16]

Dostojevskij som profet

Den russiske forfatteren Fjodor Dostojevskij (1821–1881) spiller en sentral rolle i de Lubacs narrativ. Selv om han ikke leverer et like eksplisitt forsvar for troen og kristen antropologi som Péguy og Kierkegaard, lodder han i sin romankunst minst like dypt når det gjelder menneskets mysterium som Guds bilde. Jaroslav Pelikan er en av dem som ser Dostojevskij som en sentral «fortolker av østlig ortodoks spiritualitet», ikke minst gjennom det han kaller Dostojevskijs innsikt i «syndens psykologi».[17]

De Lubac åpner sitt kapittel om Dostojevskij med henvisning til et av forfatterens brev, hvor han bemerker at fortellingene hans blir oppfattet i psykologisk retning. «Men det er ikke sant», skriver Dostojevskij, «jeg er realist i ordets dypeste mening, det vil si: Jeg viser frem dybdene i den menneskelige sjelen.»[18] De Lubac går lengre og kaller ham en «metafysiker» og «profet». For ham er Dostojevskij profetisk fordi han ikke bare viser leserne de dybder som bor i oss, men også «åpner nye dimensjoner» i mennesket. «På denne måten foregriper han en ny form for menneskelighet», skriver de Lubac, «for i ham ble den moderne verdens krise konsentrert som i en spydspiss og redusert til sin kvintessens ...»[19]

Dostojevskij minner oss umiddelbart om en annen profet, skriver de Lubac, og det utspiller seg en uhyggelig konkurranse mellom dem:

> Det som står på spill i dette dramaet som vi alle er tilskuere til, et spill vi selv deltar i, er seieren til enten Nietzsche eller Dostojevskij, og utfallet av kampen kommer til å avgjøre hvem av dem som var, i ordets mest omfattende betydning, en profet.[20]

De to tenkerne traff hverandre aldri, men et litterært møte oppsto en dag i 1887, da Nietzsche kom over *Opptegnelser fra et kjellerdyp* i en bokhandel i Nice. Lesningen fikk blodet hans til å bruse, ifølge et brev hvor han sammenligner denne leseopplevelsen med hans oppdagelsen av Schopenhauer og Stendahl.[21] På dette tidspunkt hadde Nietzsche bare to år igjen før han ble mentalt syk. Han hadde bare tilgang til noen få franske oversettelser av Dostojevskij og leste trolig hverken *De besatte* eller *Brødrene Karamasov*. Men de Lubac mener han hentet impulser både fra *Idioten* og *Raskolnikov* (*Forbrytelse og straff*). Han skriver at det sterke inntrykket den russiske forfatteren gjorde på Nietzsche, aldri satte spor som en betydelig påvirkning. Like fullt ser de Lubac Dostojevskij som en viktig forløper for Nietzsche.

I *Viljen til makt* (1888) skriver Nietzsche at han kjente en «forløsning» gjennom Dostojevskijs fortellinger.[22] Dette er interessant med tanke på de Lubacs tidligere refleksjoner om hvilken kristendom Nietzsche kan ha møtt i sin samtid – og fått i vrangstrupen. Hos Dostojevskij møtte han en kristen forfatter som tok menneskets ustyrlige livskrefter på alvor, som «lar oss skue ned i de menneskelige motsetningenes avgrunn», for å bruke Nikolai Berdjajevs formulering.[23] Det gjorde at han kunne ta inn budskapet på tross av forfatterens religiøse bakgrunn. Når Georg Brandes senere i 1888 advarer ham mot Dostojevskijs kristendom og dennes tendens til «slavemoral», svarer han i et brev: «Jeg har sverget en merkelig takknemlighet overfor ham [Dostojevskij], selv om det går imot mine dypeste instinkter … det er langt på vei på samme måte som med Pascal.»[24] Den geniale 1600-tallsfilosofen Pascal hadde skildret den gru det moderne mennesket føler etter at den gamle verdensordenen er borte og «de uendelige rommene» åpner seg rundt dets ensomhet.[25]

Nietzsche og Dostojevskij er så godt som enige i diagnosen av moderniteten, men helt uenige i hva medisinen skal være. Dostojevskij vil ikke at leseren skal vike unna den tomhet, desperasjon og meningsløshet mennesket kan kjenne på, men bærer det gjennom alt dette. Ingen falsk trygghet kan hjelpe oss og ingen illusjoner, sier Nietzsche. Men Gud er ikke en av disse menneskeskapte illusjonene, ifølge Dostojevskij. Det som skiller de to, er derfor «et motsigelsens tegn»:

> Nietzsche forbanner vår tid og ser den som et resultat av Evangeliet, mens Dostojevskij forbanner den like intenst og ser den som resultat av en fornektelse av Evangeliet.[26]

Dostojevskij og «Guds død»

Det faktum at Dostojevskij hadde tatt innover seg konsekvensene av «Guds død», blir tydelig når vi leser om det sterke inntrykket Hans Holbein den yngres maleri «Kristi døde legeme i graven» (1520–1522) gjorde på ham. Vi finner en gjenklang av hans reaksjon hos fyrst Myshkin, som ser bildet hos en venn. «'På det bildet!' ropte fyrsten, som om en tanke i det samme var slått ned i ham, 'På det bildet! Det bildet kan ta troen fra en!'»[27] Dostojevskijs kone har fortalt at de to gikk av toget i Basel på en reise til Genève i 1867, for å se bildet de hadde hørt så mye om. Hun forteller at maleriet vekket motvilje i henne selv, men at Fjodor ble så fascinert at han klatret opp på en stol «for å ta bildet i nærmere øyensyn».[28] Men hun minnes også at han ble helt knust over det han så: «Da jeg kom tilbake etter 20 minutter, var han der fortsatt, på samme sted, som bundet fast. Hans lamslåtte ansikt hadde det samme uttrykket av frykt som jeg hadde sett ved begynnelsen av hans epileptiske anfall.»[29] Hva var det han så, og hva var det som skapte denne angsten i ham?



Hans Holbein d.y.s «Kristi døde legeme i graven»
Kunstmuseum Basel | © Wikimedia Commons

Holbeins maleri skildret dødens virkning på Jesu legeme så realistisk og detaljert som ingen før hadde gjort. Dette var så likt et dødt menneske «at jeg aldri ville våget å bli alene med det [maleriet]», skriver Anja.[30] Dostojevskij tok rett og slett innover seg de fryktelige konsekvensene av at Gud selv dør. Han tok innover seg det faktum at det finnes så voldsomme krefter i verden at de kan ta livet av Guds sønn, han som var både Gud og menneske. Og hva om Kristus bare var et menneske, slik dette maleriet sier? Dostojevskij trodde selv på oppstandelsen, men merket hvor vanskelig det er å tro på den når man – i dette bildet – ser de merkene døden selv setter på Kristi kropp. Det er som om han ser for seg verden slik den er dersom det er sant at gud er borte. Og for ham er det et fryktelig syn! De Lubac skriver: «Fra det øyeblikk hans øyne skuer Holbeins maleri, hviler hele århundrets tyngde på Fjodor Dostojevskijs skuldre.»[31]

Dostojevskij hadde en følelse av at ateismen som veltet innover Europa, var for sterk til at den gamle kristne kulturen kunne stå imot. Denne innlevelsen i ateismen finner vi særlig gjenspeilet i karakteren Ivan Karamasov, hvor argumentene mot Gud blir så sterke og overbevisende at det er som om forfatteren tar side med Ivan. Hos alle disse sterke «overmenneskene» i Dostojevskijs fortellinger, finner vi en tanke om at mennesket kan utrette mer så snart åket fra den kristne Gud er tatt bort. Her ser vi igjen den totale motsetning til lettelsen senantikkens mennesker opplevde i møte med kristendommen – forløsningen det opplevde ved at skjebnetroen ble erstattet med tanken om mennesket som en fri person, i kraft av troen på den Gud som elsker det til eksistens. De Lubac drøfter temaet videre med henvisning til forfatteren André Gide. Gide skriver i sin bok om Dostojevskij at Nietzsche utvider det gamle spørsmålet om hva mennesket er og hvor det kommer fra, med et mer alvorlig spørsmål: «Hva er menneskeheten i stand til å gjøre? Hva er mennesket i stand til?»[32] Dette er ateismens grunnspørsmål, skriver Gide, og mener at Dostojevskij innså dette klarere enn de fleste. Han legger til at hver gang Dostojevskijs karakterer stiller seg dette spørsmålet, så står de på randen av katastrofe og sammenbrudd. De Lubac legger til at det i ytterste forstand bare finnes to svar på det store spørsmålet, og knytter an til Berdjajevs monografi om den russiske forfatteren: De to tenkerne kom her til et veiskille hvor den ene følger veien som leder til overmenneskets erstatning av Gud, mens den andre leder til «Gud som er blitt menneske».[33]

Menneske-guden versus Gud-mennesket

I kapitlet «Ateismens fallitt» skriver de Lubac at Dostojevskijs kunst når et av sine høydepunkter i hans fremstilling av Ivan, nærmere bestemt en scene hvor Ivan hallusinerer og møter sin dobbeltgjenger. Denne sier til Ivan at «siden Gud og udødeligheten ikke eksisterer, er det tillatt for det nye mennesket å bli menneske-guden».[34] Han peker på at samme overmennesketematikk utbroderes i *De besatte*, hvor ateisten Kirillov sier:

> Mennesket er enda ikke det det en dag skal bli. Det vil komme en ny type menneske, lykkelig og stolt. Den som ikke bryr seg om han lever eller dør, blir det nye mennesket! Den som selv overvinner lidelse og terror, vil selv bli en gud. Og den Gud som er der oppe, vil ikke lenger eksistere.[35]

Ifølge de Lubac så Dostojevskij Ivans og Kirillovs utsagn som karakteristiske for den tid som var i ferd med å bryte gjennom. Og i *En forfatters dagbok* skriver han at dette er inkarnasjonens totale motsetning: «De to mest kontræreideer i verden kolliderer: Menneske-guden møter Gud-mennesket.»[36] Faktisk omtaler de Lubac dette som «den dominerende ideen» i Dostojevskijs forfatterskap: å drepe Gud i mennesket er å drepe mennesket selv.[37] Sagt med andre ord: Ateismen slår ben under den egentlige humanismen og med det tanken om menneskets evige

verdi som menneske, den verdighet det eier i kraft av sitt gudsbilde.

Avslutningsvis trekker de Lubac frem en scene fra *Idioten*, en samtale fyrst Myshkin har med sin venn Rogozhim like under det nevnte maleriet av Holbein. Bildet har opprørt dem begge, og Rogozhim hevder at ateismen er uunngåelig nå som kulturen er kommet så langt i utviklingen. Som et svar på dette forteller Myshkin om et møte han nylig har hatt med en ung kvinne som bar sitt seks uker gamle barn på armene. Der og da smilte barnet for første gang til sin mor, og hun gjorde korsets tegn. «Hvorfor gjør du det, min kjære», spurte Myshkin henne. Hun svarte:

> Hele den lykken en mor kjenner når barnet smiler til henne for første gang, kjenner Gud der oppe i himmelen når han ser en synder be til ham fra dypet av sitt hjerte.[38]

I denne religiøse tanken, kommenterer Myshkin, er hele kristendommens vesen oppsummert, «den gjenkjenner i Gud en himmelsk Far som fryder seg over synet av sitt barn. Det er den fundamentale ideen om Kristus.» «Dette er mitt svar», sier Myshkin: Kjernen i den religiøse følelsen til «en enkel kvinne av folket» overgår «alle argumenter; ingen ugjerning, ingen forbrytelse, ingen form for ateisme kan skade den. I denne følelsen er det og vil det alltid være noe som ikke kan begripes, noe som overgår den ateistiske fornuften.» Her er vi tilbake i det grunnleggende perspektivet i åpningen av *Le Drame*: troen på Guds uforbeholdne kjærlighet til mennesket som bærende for kristendommen som sann humanisme.

Ståle Johannes Kristiansen er professor i teologi, kunst og filosofi ved NLA Høgskolen i Bergen. Han er en av redaktørene i SEGL.

Noter

1 Denne teksten er et utdrag av en monografi om kristen humanisme hos Henri de Lubac som utgis på St. Olav forlag i desember 2024.

2 Patrick X. Gardner: «An inhuman Humanism», i Hillebert, Jordan (red.): *T&T Clark Companion to Henri de Lubac* (London: T&T Clark 2017), s. 234.

3 De Lubac: *The Drama of Atheist Humanism* (San Francisco: Ignatius Press), s. 12.

4 Ibid.

5 Ibid., s. 14.

6 Henri de Lubac: *Pic de la Mirandole*. Gjengitt i John Milbank: *The Suspended Middle* (Grand Rapids: Eerdmans 2005), s. 9.

7 Patrick X. Gardner skriver at de Lubac hadde forelest over franske ateister som Pierre Joseph Poudhon og Auguste Comte allerede da han startet ved Faculté de théologie catholique i Lyon, og at han deltok på hemmelige seminarer og antinazistiske konferanser under okkupasjonen tidlig på 1940-tallet, hvor han presenterte arbeid om både Feuerbach, Marx og Nietzsche. I forordet til *Den ateistiske humanismens drama* skriver de Lubac at bokens første og tredje del utvikler disse studiene. Han minner om at boken ble publisert før frigjøringen av Paris, og at det for å få boken publisert uten sensur under okkupasjonen, var nødvendig å forbigå noen tema i stillhet. Trolig sikter han ikke minst til koblingen mellom materialistisk overmenneskefilosofi og nazismens menneskesyn.

8 Henri de Lubac: *Theology in History* (San Francisco: Ignatius Press 1996), s. 495.

9 Jill Geoffrion: *God loves Adam into Being.* Se https://praywithjillgeoffrion.wordpress.com/2015/06/02/god-loves-adam-into-being-day-6-of-creation-at-chartres/

10 De Lubac: *The Drama of Atheist Humanism*, s. 19. Å fremstille Skaperen i form av Sønnen kan virke underlig for moderne betraktere eller lesere, men både i kirkefedrene skrifter og i tidlig kristen ikonografi er det et vanlig motiv. Sønnen, Guds Logos, som Faderen skapte alle ting ved (jf. Joh 1,1–3), fremstilles i den form han antok som menneske. Sønnen tok menneskelig skikkelse, Adams skikkelse ved inkarnasjonen, men noen av fedrene snur om på kronologien i dette frelsesperspektivet. For da Gud skapte Adam, visste han – ifølge dem – allerede at Sønnen skulle bli menneske. Og når han så skaper Adam i Guds bilde, det vil si i Kristi bilde, gjør han det etter forbilde fra den skikkelse Sønnen skulle komme til å ta da han

ble menneske. Han som er Herre over tiden, ser frem mot inkarnasjonen og skaper oss i Sønnens likhet.

11 Disse tre egenskapene er fremhevet av flere kirkefedre, fremfor alt i den østlige tradisjon. Se Jaroslav Pelikan: *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (Yale: Yale University Press 1993), s. 127–132.

12 De Lubac: The Drama of Atheist Humanism, s. 21.

13 Ibid., s. 23.

14 Ibid.

15 Ibid., s. 24.

16 Ibid., s. 25.

17 Jaroslav Pelikan: *The Melody of Theology* (Cambridge Mass./ London: Harvard University Press 1988), s. 59–60.

18 Sitert i de Lubac: *The Drama of Atheist Humanism*, s. 274.

19 Ibid., s. 276.

20 Ibid., s. 277.

21 Se ibid.

22 De Lubac viser til *Volunté de puissance*, bind 2, s. 343.

23 Nikolaj Berdjajev: *Om Dostojevskij* (Skellefteå: Artos 1992), s. 33.

24 Sitert i de Lubac: *The Drama of Atheist Humanism*, s. 279.

25 Berdjajev: *Om Dostojevskij*, s. 37. Se Hans Aaraas: «Descartes og Pascal – to hovedlinjer i fransk åndsliv», i Kolstad, H., Bjørnstaad, H. og Waaler, A.: *Endelighet og evighet: 15 essays om Blaise Pascal* (Oslo: Achehoug 1999), s. 294.

26 De Lubac: *The Drama of Atheist Humanism*, s. 285.

27 Fjodor Dostojevskij: *Idioten*, bind I (Oslo: Solum 1990), s. 207.

28 Sitert i Geir Kjetsaa: *Fjodor Dostojevskij – et dikterliv* (Oslo: Gyldendal 1995), s. 226.

29 Anna Grigorievna sitert i de Lubac: *The Drama of Atheist Humanism*, s. 287.

30 Kjetsaa: *Fjodor Dostojevskij*, s. 226.

31 De Lubac: *The Drama of Atheist Humanism*, s. 290.

32 Ibid., s. 292. De Lubac siterer fra André Gide: *Dostoïevski*, bind 2 av *œuvres complètes* (Paris: NRF, 1932–1939), s. 267–268.

33 De Lubac: *The Drama of Atheist Humanism*, s. 292. Han siterer den franske oversettelsen Nikolai Berdyaev, *L'Espirit de Dostoïevski* (Paris: Éd Saint Michel), s. 125.

34 De Lubac: *The Drama of Atheist Humanism*, s. 315.

35 Ibid., s. 317.

36 Sitert i ibid., s. 319.

37 Ibid, s. 327.

38 Sitert i ibid., s. 345.

Hvis djevelen ikke eksisterer
og mennesket altså har oppfunnet ham,
da har det skapt ham i sitt bilde.

Fjodor Dostojevskij



Mange av Dødehavsrullene ble funnet i lokale leirkrukker. Her ser vi to Qumran-krukker, i dag i Jordan Museum. Foto: Davide Mauro – eget verk, CC BY-SA 4.0

Torleif Elgvin

«... et tomt og flyktig pust»

Tidligjødisk antropologi

Nytestamentlig antropologi bygger på gammeltestamentlige tekster og en langt videre jødisk tekstradisjon. I denne artikkelen vil vi vandre gjennom tidligjødiske tekster som hører med til NT-forfatternes bakgrunnskultur, og som reflekterer ulike syn på menneskets natur.[1]

Vår vandring vil gå gjennom deuterokanoniske skrifter, pseudepigrafer og skrifter fra Judea ørken, alle med opphav i annet og første århundre fvt.[2] Ekko fra bibelske salmer er tydelige, og fra mange tekster kan man dra linjer til nytestamentlige tekstavsnitt.

Jeg vil løfte frem noen viktige spørsmålstillinger: Trengs det et sonoffer for Israel for at mennesket kan løftes opp til Gud, eller har individet en subjektiv vei til forsoning med Gud? Ett svar er en relativt optimistisk linje som vektlegger det gudskapte i mennesket. Den går fra Sirak gjennom Salomos salmer, her hører fariseerne hjemme. Mennesket har potensiale til å velge det gode, og veien til Guds nådige tilgivelse er ikke så komplisert.

Et mer negativt syn på menneskets iboende muligheter finner vi i «samfunnet» som ga oss Dødehavsrullene: Mennesket har intet håp i seg selv, det er kun støv og aske. Men Gud kan løfte opp til seg det som intet er, og rettferdiggjøre den som hører den forvrengte menneskeslekt til. Paulus er blant de tidligjødiske tenkere som vil fortsette denne linjen.

Veiene skilles også i verdensbildet: Er det et syndefall med opphav i himmelen? Er det demoniske åndskrefter som herjer og frister, eller har mennesket selv hele ansvaret for sin vei og lagnad?

Signaler om menneskesynet finner vi også i tekster om endetid og endetidskrig. Hvordan tenker Gud og de troende om folkeslagene som kjemper mot Israel – nå og i forløsningstiden som kommer?

Sirak: Mennesket står fritt til å velge

På 190-tallet ledet Yeshua ben Sira en skole for sønner fra elitefamilier i Jerusalem (51,23), som enda var en småby med vel tusen innbyggere. Store deler av boken han ga ut – den vi kjenner som Siraks bok – sto på pensumlisten. Siraks bok ligger i tematikk nær Salomos ordspråk, den vil veilede til det gode liv under skaperens himmel. En

rekke nytestamentlige tekster bruker og fortolker Sirak (f.eks. Joh 1,1–18; Matt 11,19.25–30), det samme gjelder mange rabbinske tekster. Gudsbildet i mennesket ligger under hans optimistiske menneskesyn – en kan holde sin dragning mot det onde i tømme (15,14–17; 17,1–25, utdrag):

> Han skapte mennesket i begynnelsen og stilte
> det fritt til å velge.
> Dersom du vil, kan du holde hans bud.
> Om du vil, kan du holde budene
> og vise troskap til glede for ham.
> Han har satt foran deg ild og vann,
> rekk hånden ut etter det du vil!
> Foran menneskene står liv og død,
> det et menneske har sin glede i, skal det få.
>
> Herren skapte mennesket av jord
> og lot det vende tilbake til jorden.
> … Han fylte dem med kunnskap og innsikt
> og viste dem godt og ondt.
> Han la gudsfrykt i deres hjerter
> for å vise dem hvor store hans gjerninger er.
> … Han rustet dem med kunnskap
> og ga dem livets lov i arv.
> … Han ga påbud om det hver og en
> skal gjøre mot sin neste.
> Herren kjenner menneskenes gjerninger,
> veiene deres ligger alltid åpne foran ham,
> de er ikke skjult for hans øyne.
> … Alle deres gjerninger er som solen foran ham,
> hans øyne er alltid over deres veier.
> Ugjerningene deres er ikke skjult for ham,
> alle syndene deres ligger åpent for Herren.
> … Men dem som vender om,
> viser han en vei tilbake.
> Han trøster dem som ikke lenger holder ut.
> Så vend tilbake til Herren og la syndene fare!

Ben Sira hadde en relativt profetisk selvforståelse. Han ligner seg med en vannkanal som vil overrisle både egne disipler og de som kommer etter, han vil utbre sin lære som profetene og overgi den til kommende slekter (24,30–34):

> Jeg var som en kanal fra elven,
> en vannkanal inn til frukthagen.
> Jeg sa: «Jeg vil vanne hagen min
> og gi urtesengene rikelig med vann.»
> Og se, kanalen min ble til en elv,
> og elven min ble til et hav.
> Fortsatt lar jeg lærdommen lyse som daggryet,
> jeg lar den skinne vidt omkring.
> Fortsatt vil jeg øse ut min lære som profeti
> og gi den videre til kommende slekter.

Ben Sira sto nær tempelet og det prestelige establishment.[3] I 50,1–21 hyller han øverstepresten Simon II (218–192 fvt.), hans tjeneste ved offeralteret og hans velsignelsesord: «Når han fullførte altertjenesten og skulle tilberede offeret til Den høyeste, til allherskeren, rakte han hånden ut etter offerskålen og ofret et drikkoffer av druesaft. Han helte det ut på alterets fot til en velluktende duft for Den høyeste, kongen over altet» (v. 14–15). Han ser frem mot et fornyet tempel og at folkeslagene gir Jerusalem ære. Men Ben Sira taler ikke som Tredje Mosebok om sonofferet som bærer Israels folk. I omvendelsen er det Gud og det botferdige menneske som møtes.

Første Enok og Jubileerboken: Englefall og onde onder som forderver

Ben Sira var trygg på at synden ikke forurenser hans selvbevisste undervisning. Demoniske krefter er neppe med i hans verdensbilde, det er ingen apokalyptisk tekst han gir oss. Det blir andre røster som taler om onde åndskrefter som vil friste og ødelegge menneskene. I annet århundre finner vi slike røster i skriftene som senere

samles i Første Enoks bok, fulgt opp av Jubileerboken i første århundre fvt. (1 En 84,2.4–6; Jub 10,3–6; 12,19–20):

> Jeg, Enok, priser deg, min Gud og konge,
> ... himmelen er din trone for evig,
> jorden er din fotskammel gjennom alle tider.
> ... Du har skapt og styrer alt,
> intet er umulig for deg.
> Visdommen viker ikke fra deg,
> den hører til i ditt nærvær og ved din trone.
> Du vet og ser og hører alt,
> intet er skjult for dine øyne.
> Men nå har himmelens engler syndet,
> og menneskene er under din vrede helt til
> dommens store dag.
> Utrydd fra jorden dem som har vekket din vrede,
> men hold oppe de rettferdige,
> la dem gro lik en plante som aldri visner.
>
> Noah ba til Herren sin Gud:
> La din barmhjertighet følge mine sønner
> så de onde ånder ikke får makt over dem
> og utrydder dem fra jorden.
> Velsign meg og mine sønner,
> la oss bli tallrike og oppfylle jorden.
>
> Du vet hva vekterne, de falne engler,
> gjorde i min tid.
> Så ta åndene, deres avkom, og legg dem i
> lenker på dommens sted
> slik at de ikke forderver min ætt,
> for de er onde og vil bare ødelegge.
> ... La dem ikke få makt
> over de rettferdiges sønner!
>
> Den natten ba Abraham slik:
> Du er den høyeste, du alene er min Gud!
> Alt er skapt ved dine hender,
> deg og ditt kongevelde har jeg valgt.
> Fri meg fra onde ånders makt,
> de som hersker over menneskehjertets tanker,
> så de ikke fører meg bort fra deg, min Gud!
> Styrk meg og min ætt for evig
> så vi aldri farer vill.

Enoks bok er en samling av flere bøker som ble skrevet i Enoks navn i tredje og annet århundre fvt. Ifølge 1 Mos 5,24 vandret Enok med Gud før Gud tok ham til seg. I disse tekstene møter vi åndelige Enok-disipler, karismatiske skriftlærde som følte seg åndelig beslektet med Enok i himmelen og skriver om hans vandringer i den himmelske verden og hans åpenbaringer om samtid og endetid. Selv vet de at de hører til blant «de rettferdige, de som skal gro lik en plante som aldri visner».

Mange NT-tekster viser til første del av Første Enok 1–36, Vekterboken, med referanse til englefallet eller endetidens åpenbaring av Gud som kommer med alle sine engler (1 En 1,3–4; Matt 24,30; 1 Pet 3,18–20; 2 Pet 2,4; Jud 1,6). Og Jesu verop mot de rike kan være inspirert av endetidsord i Første Enok (Luk 6,20–25; 16,1–8.19–31; 1 En 94,6–11):

I Første Enok 94,7–8 leser vi:

> Ve dem som bygger sine hus med urett,
> de skal falle for sverdet og gå til grunne.
> De som samlet seg gull og sølv,
> skal forgå i dommen.
> Ve dere rike, dere satte deres lit til rikdommen,
> og den skal tas fra dere.

Første Enok var høyt aktet av mange jøder og kristne i de første århundrer. Store deler av den arameiske originalteksten er funnet i Qumran, og seksjoner av den greske oversettelsen er kjent fra gammel tid. Som helhet er boken bare kjent fra etiopisk (geez) – Første Enok og Jubileerboken ble oversatt fra gresk rundt femte/sjette århundre som del av den etiopiske kirkes bibel.[4]

Første Enoks bok forteller om onde ånder som plager menneskene. De er avkom etter de falne engler, gudesønnene som syndet på jorden (1 Mos 6,1–4). Kjempene eller «vekterne» som ble født, fikk sin straff og overlevde ikke flommen. Men de overlevde som onde ånder som frister menneskene på jorden.

Denne fortellingen følges i Første Mosebok av beretningen om storflommen, slik at Enoks oldebarn Noah blir den første som deretter ber om at de rettferdige skal bli vernet mot de onde ånder. Syndefallet begynte altså i himmelen med opprørske engler – opphavet var ikke i mennesket selv.

Samme forståelse finner vi i Jubileerboken, en prestelig orientert gjenfortelling av Første og Andre Mosebok som gradvis vokser frem gjennom hele det første århundre fvt. i kretser som sto Qumran-samfunnet nært.[5] Denne forståelsen av onde ånder hører med til bakgrunnen for evangelietekster om mennesker som er «demonisert», påvirket av onde onder på ulike måter. Abrahams bønn for seg og sine i kap. 12 av Jubileerboken er fra den gang han hadde forsaket sin fars avguder og så fått høre Guds røst om å vandre ut til det landet Herren ville vise ham (1 Mos 12,1–3).

Salomos salmer: Den som handler rett, samler seg liv hos Herren

Salomos salmer er en samling av 18 salmer skrevet i Judea rundt midten av første århundre fvt.[6] Forfatterne er legfolk som står den tidlige fariséerbevegelsen nær. De er kritiske til det prestelige hasmoneerdynastiet som hadde styrt Judea fra makkabeeropprøret på 160-tallet, og sukker over det moralske forfallet i Jerusalem. Den niende salmen reflekterer over Israels svikt som hadde ført dem i landflyktighet, og ber om at Gud må se til folket og sende dem tider med miskunn (9,4–11):

> Vi har frihet til å velge hver vår vei,
> å handle rett eller galt er gitt i våre hender.
> I din rettferd ser du menneskenes veier.
> Den som handler rett,
> samler seg liv hos Herren,
> den som vandrer i mørket,
> fører sitt liv mot fortapelse.
> Herren dømmer en mann og hans ætt
> med rettferd.
>
> Mot hvem viser du godhet, Gud,
> om ikke mot den som kaller på Herren?
> Du vil rense og reise opp igjen
> den som bekjenner sine synder.
> Skammen hører oss og vårt ansikt til
> for det onde vi har gjort.
> Hvem skulle du tilgi,
> om ikke dem som har sviktet?
> Du vil velsigne de rettferdige,
> ikke straffe dem for deres synder,
> du viser miskunn mot syndere som vender om.
>
> … Se til oss og vis barmhjertighet, Gud,
> det er jo deg vi hører til!
> Ta ikke din miskunn fra oss
> slik at folkeslagene faller over oss!
> … Pakten du sluttet med våre fedre,
> gjelder også oss,
> vi vender oss til deg, du vårt håp!

Salmisten skiller mellom rettferdige og åpenbare syndere i Israels folk – Paulus' og Luthers «samtidig rettferdig og synder» finner vi ikke. Men også de rettferdige trenger tilgivelse for sine feiltrinn. For synderen er det likevel en vei tilbake gjennom anger og omvendelse. Salomos salmer står for en «subjektiv forsoningslære» og kan istemme Siraks utsagn: «[M]en dem som vender om, viser han en vei tilbake» (Sir 17,24). Det kommer tydelig frem i Salme 16:

Min sjel slumret inn,
jeg handlet galt og kom bort fra Herren.
Jeg sank inn i søvn, langt borte fra Gud.
Min sjel kom døden nær,
med synderne ble jeg ført
til dødsrikets porter.
Jeg ble dratt bort fra Israels Gud,
men Herren kom meg til hjelp i sin evige
barmhjertighet.
Han slo meg med svepen og vekket meg opp,
han som er mitt vern og min forløser, grep
inn og berget meg.

Jeg takker deg, min Gud,
som kom meg til hjelp og berget meg,
som ikke talte meg med syndere
som går fortapt.
Ta ikke din barmhjertighet fra meg, Gud,
la mitt hjerte minnes deg helt til jeg dør.

... Styr du mine hender og alt de gjør,
vern mine skritt så jeg alltid tenker på deg.
Bevar mine lepper så de taler sanne ord,
hold vrede og tankeløst sinne borte fra meg.
Når trengslene kommer,
la meg ikke miste motet.
Om jeg faller, tukt meg slik at jeg vender om.
... Når du refser en som har sviktet,
prøver du ham gjennom fattigdom og smerte.
Når den rettferdige utholder dette,
vil han få barmhjertighet fra Herren.

Gud tukter synderen for å bringe ham til omvendelse. Da blir det nærliggende å se sykdom og trengsel som forårsaket av menneskets synd og svikt. Og da kan man spørre, slik Jesus ble spurt om den blindfødte: «Er det han eller hans foreldre som har syndet?» (Joh 9,2) – et spørsmål Jesus problematiserer.

Israels morgenbønn: Se til oss i vår nød og trengsel

Qumrans morgenliturgi for seks ukedager bevarer antagelig levittenes tempelliturgi fra tidlig i annet århundre. Her tematiseres kunnskap fra Gud, omvendelse, tilgivelse og helbredelse. Her finner vi håp om forløsning for Jerusalem og en fremtid for davidslekten. De bedende kaster seg på Gud og er totalt avhengige av ham (4Q504 *Words of the Luminaries* 1–2, spalte 5–6).[7]

Du viste barmhjertighet mot ditt folk Israel,
der du hadde sendt dem i landflyktighet.
Du vendte deres hjerte til deg så de lyttet til
din røst.

Du har utøst din hellige ånd over oss
for å gi oss dine velsignelser.
Du vil at vi skal se til deg i vår nød
og hviske en bønn til deg,
du som oppdrar oss:
Vi er omgitt av trengsler,
vi ble slått og prøvet ved fiendens voldsmakt.
For vi har trettet Gud
med våre misgjerninger,
han som er Klippen,
har vi bedrøvet med våre synder.
Du dro oss bort fra våre egne veier,
vi som ikke hadde lyttet til dine bud,
så vi kan gå på sannhetens vei og tjene deg.

Våre overtredelser kastet du langt bort fra oss,
du renset oss fra våre synder
for din egen skyld.
... I dag kommer vi frem for deg
med nedbøyde hjerter,
vi bærer frem soning for vår svikt
og våre fedres ondskap,
for vår urett og vår opprørskhet.
Vi erkjenner at du har prøvet og straffet oss,

vi vil ikke bryte pakten med deg
selv om vi er i trengsel.
Du som sendte fiender mot oss,
har nå styrket våre hjerter
så vi kan forkynne dine storverk
for alle slekter.

... Se til oss i vår nød og trengsel,
fri ditt folk Israel
ut fra alle land du har spredt dem til.
Berg alle som er innskrevet i Livets bok,
så de kan tjene og lovprise deg,
du som berger dem fra undertrykkerne.

Størsteparten av folket bor i fremmed land, men også der har Herren øst sin hellige ånd ut over dem. I denne botsbønnen ber levittene om at Gud må vende Israels lagnad og føre folket tilbake til landet de var lovet. I tempelet bærer de frem soningsoffer slik at Gud kan utøse tilgivelse og nåde og risse inn i Livets bok navnene til dem som vender seg til ham.

Takkesalmene:
Du reiser den fordervede opp til himmelsk lovsang

Takkesalmene fra Qumran går tilbake til en kjernegruppe i den jødiske esseerbevegelsen i annet århundre fvt. Dette er en sentral bønnebok for «samfunnet», og den er bevart i flere utgaver i åtte ulike bokruller. Her er mennesket fordervet og står for Gud uten håp i seg selv. Men Gud har begynt noe nytt i Israels folk med «samfunnet» som har vendt om, funnet nåde hos Gud og blitt åpenbart hans mysterier. I dette fellesskapet kan den fortapte reises opp til nytt liv, fra støv i ormers selskap til himmelsk herlighet (15,29–36; 19,13–17.26–30; 9,23–29.34–38):

Jeg takker deg, Herre!
For du har åpenbart meg din sannhet.
Du kunngjorde meg
dine underfulle hemmeligheter,
du viste troskap mot dem som har gått seg vill.

... Hvem kan i dommen stå rettferdig foran deg?
Ingen kan ta til orde når du irettesetter,
ingen kan stå seg mot din vrede.

Men dine sanne barn står tilgitt foran deg,
i din store godhet
renser du dem fra misgjerning,
i din miskunn lar du dem stå for ditt ansikt
for alle tider.
For du er en evig Gud, alle dine veier står fast
for alltid,
det er ingen annen enn du!
Tenk at et menneske, et tomt og flyktig pust,
likevel får skue dine underfulle gjerninger.

For din herlighets skyld renser du mennesket
så det kan stå hellig for deg,
fri fra urenhet og skyld,
bli forenet med dine sanne barn
og ha arv og del med dine hellige engler.

De kropper ormene har fortært,
skal bli oppreist fra støvet til ditt evige råd.
Ånden som var i mørket, skal få forstand fra deg
og stå fremfor deg med den evige skare.
Kunnskapens engler skal fornyes
med alt som lever
og med dem som kjenner den jublende menighet.

Alltid vil jeg synge til frelsens lyre
og gledens harpe,
til frydens tamburin og lovsangens fløyte.
Hvem av dine skapninger
kan telle dine underverk?
Hver munn skal prise ditt navn,
gjennom alle tider skal de lovsynge deg,

forkynne ditt navn med frydefull røst.
Sorg og sukk skal ikke være mer,
uretten skal ta slutt.
Din sannhet skal bryte frem
og gi lovprisning og fred til evige tider.

Du åpnet mitt øre
for underfulle hemmeligheter,
enda jeg er en skapning
formet av leire og vann.
Av skam og urenhet er jeg blitt til,
av synd og skyld er jeg bygget.
Min ånd er fordreid og uten kunnskap,
jeg skjelver for din rettferdige dom.

... Kan et menneske telle sine synder?
Kan det forsvare sin urett?
Kan det tale mot din rettferdige dom?
Sannhet og rettferdige gjerninger
hører deg til,
men onde gjerninger og svikefulle verk
hører Adams sønner til.

... Den som tråR feil,
renser du fra et mangfold av synder
så han kan prise dine undere
blant alt du har skapt.
Jeg vil fortelle menigheten
om hvordan jeg ble tuktet,
jeg vil forkynne dine underfulle gjerninger
for menneskene.

Legg ondskapen bort, dere rettferdige!
Hold fast ved Guds pakt, dere som vandrer
med helt hjerte!
Vis tålmod og forakt ikke Guds tukt, dere
som anfektes og plages!

Disse salmene reflekterer en tofoldig antropologi: Mennesket er fordervet fra unnfangelsen av, men synderen kan tilgis, reises opp og tas inn under Guds velbehag. Paulus' antropologi er ikke langt unna. Allerede nå tar de troende del i den himmelske lovsang – i «samfunnet» synger de sammen med englene i det høye – Guds menighet i himmelen og på jorden priser hans navn! Den siste strofen fra spalte 19 finner et ekko i Ef 1,3–12: Mennesket er skapt for å være til lov og pris for Guds herlighet.

Det esseiske «samfunnet» skiller seg fra en annen prestestyrt gruppe, saddukeerne, i troen på et liv etter døden i fellesskap med englene.[8] Noen tekster antyder også tro på legemlig oppstandelse: «De kropper ormene har fortært, skal bli oppreist fra støvet til ditt evige råd» (Takkesalmene 19,15). Dette håpet bæres videre av fariseerne og Jesus-bevegelsen.

Jeg har fantasert om hvordan det kunne lyde når en esseer og en fariseer møttes i en læresamtale, i en dialog som senere kunne finne ekko i samtaler mellom Jesus-disipler og andre fariseere? «Av skam, synd og urenhet er vi alle blitt til», kunne esseeren si, «dét lærer jo David oss når han sier: 'Med skyld ble jeg født, med synd ble jeg til i mors liv'» (Sal 51,7).

Fariseeren, som gjerne leste Sirak, ville innvende: «Slett ikke! Her taler David kun om seg selv, ikke om andre. Mennesket er født rent, først etter noen år må det velge bort den onde lyst og si ja til lysten til det gode. Om vi leser Samuels bokrull, aner vi at David ikke var Isais ektefødte sønn. Han lignet overhodet ikke på sine syv brødre, så Isai må med hensikt ha 'glemt ham' da profeten Samuel ba ham vise frem sønnene sine (1 Sam 16). Så David var antagelig frukten av at Isai hadde kommet en av tjenestejentene for nær. Det er derfor han sier om seg selv: 'Med skyld ble jeg født, med synd ble jeg til i mors liv'».[9]

For den puritanske esseermenigheten som vi møter i Takkesalmene, er det et skarpt skille mellom de som er tatt inn i Guds forsamling, og de israelitter som

ikke har vendt om, de som går på fortapelsens veier (6,19–25.22–31):

> Jeg takker deg, Herre,
> du har gitt din tjener visdom i hjertet
> så han kan kjenne alle dine veier
> og holde seg borte fra ondskap,
> så han kan velsigne dem som spør etter din nåde,
> elske dem du holder av
> og forakte dem du forakter.
> ... Du har vist meg at du i din nåde
> har gitt noen en større del av din hellige ånd,
> så de kan komme deg nær
> og få del i din kunnskap.
>
> Nær deg fylles de av nidkjærhet
> mot dem som gjør ondt og går listige veier.
> ... Jeg akter enhver etter den lodd
> du har gitt ham,
> og forakter den som står fjernt fra deg.
> Den som vender seg bort fra din pakt,
> vil jeg ikke ta inn i Guds forsamling.

I sitt møte med andre skal den troende reflektere over hvordan Gud ser på den enkelte: med nåde og godhet eller med dom og forkastelse. Hos Jesus og den tidlige Jesus-bevegelsen aner vi en annen medfølelse med dem som står utenfor disippelflokken enn den vi finner her.

Samfunnets håp er en endetidsfornyelse av Israels folk der de selv blir den kjernegruppen fornyelsen går ut fra, de er «den fornyede pakts menighet» – herfra går det linjer til NT-tekster om den nye/fornyede pakt (Luk 22,20; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6; Heb 9,15; 12,24). Også i NT tenkes disiplene som den kjerne som skal bli utgangspunktet for å fornye Israels folk.

Hvordan tenker «samfunnet» om sonofrene som bæres frem for Israel på tempelets alter? De var en prestesentrert gruppe som hadde skilt seg ut fra tempelet og den styrende hasmoneiske (makkabeiske) eliten, kanskje rundt 140 fvt. Slik de tenkte om renhetsregler og når og hvordan festene skulle feires, var tempelet diskvalifisert, ofrene der var ikke lenger til Guds behag. Dermed ble deres egen menighet, «samfunnet», forstått som et åndelig tempel med sonende kvalitet, der bønnene ble åndelige offer båret frem for Gud. Bønn og lovprisning bæres frem som sonoffer for «samfunnet», for Israels land, og potensielt for Israels folk som skal bli fornyet (Samfunnets Regel, 1QS 8,4–10):

> I Israel vil Samfunnets rådsforsamling
> være en evig plante,
> et hellig hus for Israel,
> et nærvær av det aller helligste for Aron,
> ved Guds vilje utvalgt
> til å bringe soning for landet
> og straff og gjengjeld for de ugudelige.
> Samfunnet er «den velprøvde mur,
> den dyrebare hjørnesten» [Jes 28,16],
> ja, en urokkelig grunnvoll,
> en hellig bygning for Aron,
> der evig kunnskap om rettferdspakten
> stiger opp som velbehagelig offerduft,
> ... de er et sannhetens hus
> og en evig pakt i Israel,
> et velbehagelig offer båret frem
> som soning for landet.

Det går linjer herfra til nytestamentlige tanker om menigheten som et åndelig tempel, som i 1 Pet 2,4–6; Efes 2,20–22; Hebr 10,19–22, 13,15; Åp 5,8.

Dom over folkeslagene som herjet Israel

Tekster om endetid og endetidskrig gir viktige signaler om menneskesynet: Hvordan ser vi på våre fiender, og hvilke tanker har Gud om dem – nå og for forløsningstiden? I Sir 35,22–23 heter det:

Herren skal ikke drøye,
den Mektige skal ikke holde igjen
før han har slått de urettferdige
og tatt hevn over folkeslagene,
før han har brutt spotterens septer
og hugget ned ondskapens kongsstav.
... Han skal skaffe sitt folk rett
og glede det når han berger dem.

Denne delen av salmen i Sirak 35 er her gjengitt fra den hebraiske teksten som er kjent fra flere middelaldermanuskripter, ikke fra den overleverte greske bibelteksten. Selv om ben Sira skrev sin bok på hebraisk, bærer denne strofen preg av å være redigert av en apokalyptisk tenker, en som tenkte på lignende måte som Qumran-samfunnet. Med uttrykkene «spotterens septer» og «ondskapens kongsstav» viser denne skriveren at han ser en gudfiendtlig ond makt bak folkeslagene som har tyrannisert Israel. I skriverens egen tid er det Romerriket som står for ondskapens kongsstav, i første og annet århundre slo de brutalt og blodig ned de to jødiske opprør. Romernes nedslakting av jøder under opprøret 66–70 evt. farger Johannes åpenbarings skildring av Romerriket som en gudfiendtlig makt som strider mot Guds folk.[10] Også andre NT-tekster taler om åndskrefter som kjemper mot gudsfolket (Luk 10,18; Efes 6,12; 1 Pet 5,8).

Qumran-samfunnets syn på endetiden blir profilert i mange tekster, også Krigsrullen som skildrer endetidens kamp mellom Lysets sønner og Mørkets sønner, der englene kjemper sammen med de utvalgte (1QM 12,3–7.10–16):

Du mønstrer dine utvalgtes hær
og deres legioner,
dine hellige engler går med dem
slik at de skal seire i krigen.
De opprørske fyrster blir knust
i din rettferdige dom
mens folket som hører himmelens utvalgte til,
står seierrike igjen på valplassen.
Mektig og fryktinngytende
er ditt kongevelde, Gud,
dine engler er midt iblant oss,
de er vårt vern gjennom alle tider.

Reis deg, du sterke!
Ta fanger, du veldige!
Ta bytte, du seierrike!
Legg hånden på dine fienders nakke,
sett din fot på haugene av falne!
Knus folkeslagene som strir imot deg,
la sverdet fortære
dem som har syndet mot deg!

... Fryd deg, Sion! Juble, Jerusalem!
Rop med fryd, dere Judeas byer!
Sion, la dine porter være åpne
slik at folkeslagenes rikdom kan bli bragt inn!
Deres konger skal tjene deg,
de som har undertrykt deg, skal falle ned
og slikke støvet for dine føtter.
Rop høyt, dere døtre i mitt folk,
pryd dere med herlige smykker
og råd over konger!
Han vil la Israel herske for evig og alltid.

Her ser vi at tidlige kongssalmer som Salme 2 og 110 finner ekko i nidkjære endetidstekster der fiendefolkene skal knuses og Israel styre nasjonene med mektig hånd.[11] Lignende toner finner vi i krigsretorikk i Første og Andre Makkabeerbok etter angrep på Judea (1 Makk 3,3–9.18–22.58–60; 4,8–11.30–33; 7,41–42; 9,8–10; 14,4–15; 2 Makk 8,18–20; 15,22–24) og i antikke tekster fra andre folkeslag. Og man kan trekke linjer fra teksten ovenfor til Benjamin Netanyahus krigsretorikk i Gaza-krigen, eller til amerikanske evangelikale kristnes ideer om endetid, krig og forløsning, slik det ble skildret i dokumentarfilmen *Praying for Armageddon* fra 2023.

Endetid, soning og fornyelse av skaperverket

Mens det optimistiske menneskesynet fra Sirak og Salomos salmer bæres videre av fariseere og rabbinere, ser vi at prester og levitter tar vare på bibelske tanker om synd og soning på Guds alter, slik det fremgikk av levittenes morgenbønn for Israel. I disse kretsene kan vi ane en type objektiv forsoningslære: Når røken fra alterets offer stiger opp til Gud, kan han initiere soning, tilgivelse og nytt liv.[12]

Teksten nedenfor finner vi i et Levi-testamente der den bibelske patriark på sin dødsseng profeterer for sine sønner om hva som skal skje i den siste tid. En endetidsprest av Levis ætt skal erfare motgang og forfølgelse av sine egne – Jes 50 og 53 er bakgrunnstekster –, men med sin undervisning og offertjeneste skal han også bli redskap for fornyelse av hele skaperverket (4Q541 fragment 9)[13]:

> De vil tale mot ham,
> bringe frem mange løgner,
> komme med tomme anklager
> og tale 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.
>
> … stor er hans visdom.
> Han skal 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 skal brenne til jordens ender
> og skinne i mørket.
> Så skal mørket forsvinne fra jorden
> og tåken fra landjorden.

Undervisning hørte til prestens embete, og endetidspresten skal undervise som ingen annen. Vi kan tenke på ordet «han underviste med myndighet, ikke som de skriftlærde» (Matt 7,29). Soningen denne presten skal bære frem, er et blodig offer på tempelets alter – sonofferet på den siste forsoningsdagen i dette tideverv åpner for fornyelse av hele den skapte jord. Det er kanskje slike tanker det saddukeiske prestepartiet på sitt beste bar videre, det som hørte til barnelærdommen til Hebreerbrevets prestelige forfatter, han som bekrefter at «uten at blod blir utøst, er det ingen tilgivelse» (9,22).[14]

Tekstene som ble samlet i Første Enok har ulike aksenter. De er enige om at en rettferdig menighet innad i Israels folk blir kjernen for fornyelsen av Israel og skaperverket. De vet at ondskapen skal dømmes, og i noen tekster tales det om at også folkeslagene skal fornyes og høre Herren til – et håp om at «Gud skal bli alt i alle».

Denne endetidsvisjonen kan være fra de urolige årene i Judea og hele Midtøsten rundt 170 fvt., da kriger herjet i hele regionen (1 Enok 10,16–11,1):

> Utrydd all vold fra landet
> så hver ond gjerning kan ta slutt!
> La rettferdighetens plante komme til syne,
> la den vokse og bli til velsignelse
> så rettferdighetens gjerninger kan spire og
> vokse til evig fryd.
>
> De rettferdige skal unnslippe dommen
> og leve til de har unnfanget tusener,
> fra ungdommens dager til de grå hår
> skal de leve i fred.
> Landet skal dyrkes med rettferd,
> det skal plantes til med trær
> og fylles av velsignelse,
> herlige trær skal vokse der.
> Vintrær skal de plante

og vinrankene bære i overflod,
en tønne oliven skal gi fire tønner olje.

Mikael, du Guds engel,
rens jorden for urett og vold,
for synd og lovløshet!
Fjern ugudelighet og urenhet som har spredt
seg på jorden!

Da skal alle mennesker bli rettferdige,
folkeslagene skal bære frem pris og ære,
de skal alle bøye seg og tilbe meg.
Jorden skal renses for det som er urent,
aldri mer skal min vrede legge den øde.
Jeg skal åpne de himmelske forrådskammer
så velsignelsen utøses over jorden
og menneskenes gjerninger.
Sannhet og fred skal stå sammen
gjennom alle tider og alle slekter.

Lignende aksenter finner vi et Qumran-skrift som har fått navnet *Time of Salvation*. Skrevet en gang i annet århundre fvt., bærer det et mer åpent håp enn det vi finner i «samfunnets» egne skrifter (4Q215a):

Gud vil rense sine og gjøre dem til rettferdighetens utvalgte,
i sin godhet
vil han stryke ut alle deres synder.
For ondskapens tid er til ende,
all urett skal ta slutt.
Ja, rettferdighetens tid er kommet,
landet er fylt av kjennskap til Herren
og lovprisning av ham i hans prakt.

For fredens tid er kommet
med sannhetens lover og rette forskrifter,
så enhver kan lære om Guds veier og hans
rettferdige gjerninger,
så de for evig kan kjenne ham.
Hver tunge skal prise ham,
hvert menneske skal bøye seg for ham,
de skal ha ett hjerte og ett sinn.

Han kjente deres lønn før de ble skapt,
han kjente deres rettferdige gjerninger,
deres tider og grenser gjennom alle slekter.

Ja, godhetens velde er kommet,
rettferdighetens trone er reist opp,
gudskjennskap, visdom og innsikt er opphøyd,
de ydmyke skal lutres og renses.

Sentrale ord og begreper i denne teksten gjenbrukes i NT: Guds kongevelde er i ferd med å bryte gjennom, den siste tid er nær, Guds frelsesplan er bestemt fra evige tider, Gud velger seg ut en menighet i den siste tid og lutrer sine utvalgte, alle folk skal bøye seg for Guds trone, menneskene skal gis *ett* hjerte.[15]

Utsyn

Tekstene i forkant av NT gir ulike svar på spørsmål om sykdom og trengsel, om soning, synd og omvendelse, om ondskapen i verden og veiene til forløsning for den enkelte israelitt og for Israels folk. Hvordan man ser på syndige folkefrender og truende nasjoner, varierer også. Nytestamentlige tekster står i dialog med disse tekstene som var med på å forme både Jesus, disiplene hans og menneskene de møtte.

Bønner, salmer og visjoner viser oss judeere som ventet på forløsning for Israel, slike som Simeon og Anna, Sakarja og Elisabeth. Det er ikke slik at Døperen og Jesus dukker opp i et vakuum etter at Israels Gud har vært på Sydenferie etter at GT var fullført. Nei, de gammeltestamentlige skrifter fortsetter å vokse og bli redigert i dynamiske prosesser helt inn i nytestamentlig tid.[16] Og de mangfoldige tidligjødiske tekstene viser oss aspekter

av «tidens fylde» – Israels beger får stadig påfyll inntil det renner over når Døperen og Jesus står frem. Tolkning av nytestamentet krever kjennskap til disse tekstene, og kirken trenger dem for å vaksineres mot antisemittisme og antijudaisme.

Torleif Elgvin er professor emeritus i bibelske og jødiske studier ved NLA Høgskolen.

Noter

1 Tekstutvalget i en slik populærfaglig presentasjon vil nødvendigvis ha en viss subjektiv karakter og være preget av artikkelens tema. De fleste tekstene er presentert i populær form i Elgvin 2003a. Se også Elgvin 2024.

2 Tekstene fra Sirak er lett bearbeidet fra Bibelselskapets oversettelse av 2018 (https://bibel.no/nettbibelen). Oversettelsene av pseudepigrafer og Qumran-skrifter er mine egne. Se videre oversettelsene i Elgvin (red.) 2004 og i Ejrnæs (red.) 2001. Nummerering av linjene i Takkesalmene følger Schuller og Newsom 2012. For Salomos salmer er den greske teksten i Wright 2007 konsultert.

3 Wright 1997.

4 Nickelsburg 2001, s. 15; Nickelsburg og VanderKam 2012, s. 30–34. Det etiopiske Aksum-riket ble kristent rundt 350 evt.

5 Tidligere forskere daterte gjerne Jubileerboken til rundt 160 fvt., enten skrevet som en enhet eller redigert ut fra to litterære sjikt. Fra 2014 har den amerikansk-norske forskeren Matthew Monger i flere publikasjoner vist at bare avsnittet om skapelsen (2,1–4.7–24) er med i det eldste manuskriptet fra rundt 100 fvt. Og med ett mulig unntak representerer de mange Qumran-manuskriptene til Jubileerboken antagelig bare deler av den boken vi senere kjenner som del av den etiopiske Bibel. Se Monger 2018.

6 Atten salmer «av Salomo» var kjent i oldkirken. Tekstene, opprinnelig skrevet på hebraisk, var lenge tapt, men ble gjenfunnet i et gresk manuskript på 1600-tallet.

7 Falk 2019.

8 Apg 23,8 bør oversettes: «Saddukeerne lærer at det ikke er noen oppstandelse [= liv etter døden], hverken som ånd eller som engel.»

9 En variasjon av denne bibeltolkningen finner vi i en rabbinsk bibelkommentar fra middelalderen, *Yalkut Hamachiri*.

10 Elgvin 2009, s. 257–260. Ifølge David Aunes trebindskommentar er Åpenbaringen farget av at Johannes, profetrøsten fra Patmos, hadde vært vitne til det jødiske opprør og romernes herjinger (Aune 1997, xlix-lxx, cxx-cxxxii).

11 Se Elgvin 2022a, s. 37–47, 222–226, 236–241, 258–262, 270–274, 303–311.

12 I middelalderen utmeislet Anselm av Canterbury en «objektiv forsoningslære» med vekt på Kristi stedfortredende offer, mens Peter Abelard la mer vekt på menneskets subjektive omvendelse til Gud.

13 Om denne teksten, se Elgvin 2019, Elgvin 2022a, s. 241–44.

14 Om Hebreerbrevet og Melkisedek-tekstene, se Elgvin 2011; Elgvin 2022a, s. 252–55; Elgvin 2025.

15 For en gjennomgang av denne teksten, se Elgvin 2003b.

16 Se Elgvin 2022b.

Referanseliste

Aune, David: *Revelation 1–5* (WBC 52; Dallas: Word 1997).

Ejrnæs, Bodil (red.): *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer i oversættelse* (København: Det danske Bibelselskap 2001).

Elgvin, Torleif: *Mine lepper spiller fløyte. Jødiske bønner før Jesus* (Oslo: Verbum 2003). [2003a]

— «The Eschatological Hope of 4QTime of Righteousness», i *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, red. F. García Martínez (BETL 168; Peeters, Leuven 2003), s. 89–102. [2003b]

— «Priests on Earth as in Heaven. Jewish Light on the Book of Revelation», i *Echoes From the Caves. Qumran and the New Testament*, red. F. Garcia Martinez (STDJ 85; Leiden: Brill, 2009), s. 257–78.

— «From the Earthly to the Heavenly Temple. Lines from the Bible and Qumran to Hebrews and Revelation», i *The Dead Sea Scrolls and Early Christianity: Questions of Origins and Relationships*, red. Craig A. Evans (Peabody, Mass.: Hendrickson 2011), s. 23–36.

— «Trials and Universal Renewal – the Priestly Figure of the Levi Testament 4Q541», i *Vision, Narrative, and Wisdom in the Aramaic Texts from Qumran*, red. Mette Bundvad, Kasper Siegismund (Leiden: Brill 2019), s. 78–100.

— *Warrior, King, Servant, Savior: Messianism in the Hebrew Bible and Early Jewish Texts* (Grand Rapids: Eerdmans 2022). [2022a]

— «Post-exilic History and Archaeology and the Formation of Biblical Literature», i *Epigraphy, Iconography, and the Bible*, red. Meir and Edith Lubetski (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2022), s. 243–79. [2022b]

— *My Lips Play Flute for the Highest. Jewish Hymns and Prayers Before Jesus* (Grand Rapids: Wipf and Stock 2024).

— «Melchizedek», i *Dead Sea Scrolls.* Ancient Literature for New Testament Studies vol. 3, red. Craig A. Evans, Cecilia Wassén (Grand Rapids: Zondervan Academic 2025).

Elgvin, Torleif (red.): *Dødehavsrullene.* Verdens hellige skrifter (Oslo: Bokklubbene 2004).

Falk, Daniel K.: «Words of the Luminaries», i *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. George J. Brooke og Charlotte Hempel (London: T&T Clark 2019), s. 365–66.

Monger, Matthew: «The Many Forms of Jubilees. A Reassessment of the Manuscript Evidence from Qumran and the Lines of Transmission of the Parts and Whole of Jubilees», I *Revue de Qumran* 30 (2018), s. 191–211.

Nickelsburg, George W.E.: *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia. Minneapolis: Fortress 2001).

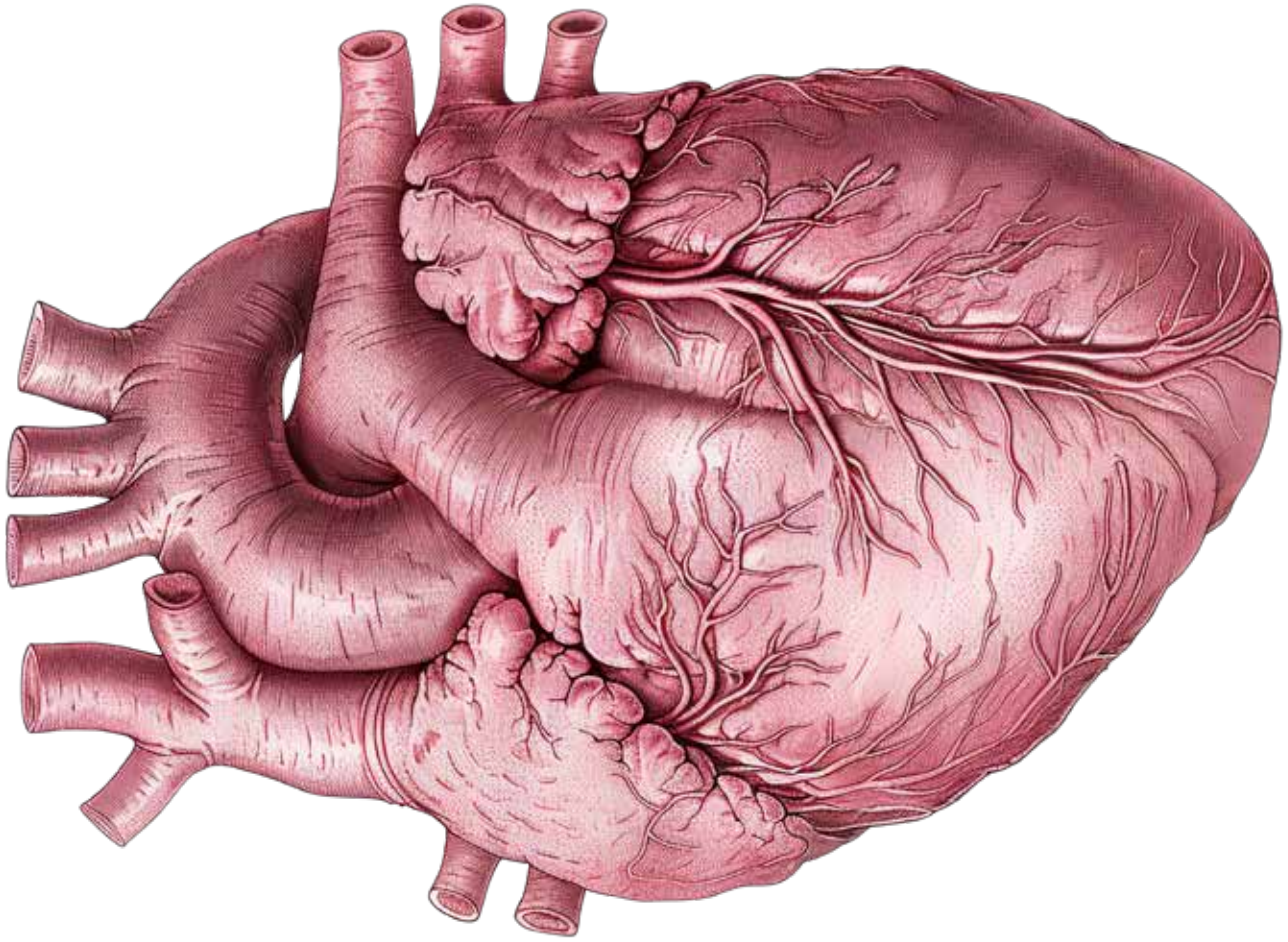
Nickelsburg, George W.E. og James C. VanderKam: *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82* (Hermeneia, Minneapolis: Fortress 2012).

Schuller, Eileen M. og Carol A. Newsom: *The Hodayot (Thanksgiving Psalms). A Study Edition of 1QH*^{a} (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012).

Wright, Ben G. III: «'Fear the Lord and Honor the Priest': Ben Sira as Defender of the Jerusalem Priesthood», i *The Book of Ben Sira in Modern Research,* red. Pancratius C. Beentjes (Berlin: deGruyter 1997), s. 189–222.

Wright, Robert B.: *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text* (London: T&T Clark 2007).

© Anatoliy Kidun | Dreamstime.com



Hans-Olav Mørk

«Noe rått ved det å være menneske»

Om «kjøttet» i Bibelen 2024

«Ordet *kjøtt* bringer meg til slakterbutikken.» Replikken falt under Bibelselskapets arbeid med 2011-oversettelsen. En av målsettingene var å hente inn igjen de språklige bildene som ble borte i 1978-oversettelsen, blant dem kroppsmetaforen «kjød», som i tidligere oversettelser representerte det greske ordet *sarx*. Ordet «kjød» er en arv fra reformasjonens danske bibelspråk og var foreldet allerede i 1930-oversettelsen. Går det an å bruke «kjøtt», eller sender det tilhørerne til slakterbutikken?

I denne artikkelen skal vi først se hvordan oversettelse har vært en integrert del av den bibelske overleveringshistorien. Deretter skal vi drøfte hvordan metaforer fungerer og se hvordan *sarx* er blitt oversatt fram til Bibelselskapets nyeste utgave, Bibel 2024. Til slutt skal vi drøfte om begrepet «kjøtt» kan forsvare sin plass som metafor i en norsk bibeloversettelse.

«Oversettelse er nødvendig»

Hvordan skaper man et levende og uttrykkskraftig bibelspråk? Paulus bruker begrepet *sarx* for å betegne setet for menneskenes selvopptatte og destruktive begjær: «Det er klart hva slags gjerninger som kommer fra *sarx*: hor, umoral, utskeielser, avgudsdyrkelse, trolldom, fiendskap, strid, sjalusi, sinne, selvhevdelse, stridigheter, splittelser, misunnelse, fyll, festing og mer av samme slag» (Gal 5,19–21). Hvordan oversette *sarx* her? Nyere forskning har påpekt hvordan oversetterne av tekster med høy rang, som Bibelen, ofte legger den oversatte teksten så nært opp til kildeteksten som mulig. I den bibelske tradisjonen er det samtidig et sterkt ønske om at tilhørerne skal forstå teksten og bli berørt av den.[1]

Antikkens Midtøsten var flerspråklig. Oversettelse har vært en del av den bibelske formidlingstradisjonen fra tidlig av. Problemet med å oversette tekster fra et språk til et annet er det samme i dag som det var i antikken. De fleste av tekstene til den hebraiske bibelen, vårt «Gamle testamente», ble ferdigstilt på 400-tallet f.Kr. Språket, hebraisk, var i bruk i Judea. Men persernes administrasjonsspråk, arameisk, var *lingua franca* i deres rike, som på denne tiden også omfattet Judea og Jerusalem. Hebraiske bibeltekster ble tidlig oversatt til arameisk. Da Alexander den store beseiret perserne og etablerte sitt hellenistiske verdensrike på 300-tallet f.Kr., overtok gresk som administrasjonsspråk også i Judea. Fra denne tiden ble den hebraiske bibelen oversatt til gresk. Det begynte i Alexandria, der det allerede fantes en jødisk

befolkning med gresk som dagligspråk. *Aristeas-brevet*, et jødisk skrift fra det andre århundret f.Kr., er et forsvar for oversettelsen. Kong Ptolemeus Philadelphus ønsker å inkludere jødenes Tora, som nylig er fullført, i biblioteket i Alexandria. Kongen spør bibliotekaren, Demetrius av Phalerum, hvordan det kan skje. Demetrius svarer: «Oversettelse er nødvendig!» Oversettelsen av den hebraiske bibelen til gresk fikk senere navnet *Septuaginta,* «Sytti», etter tallet på oversettere som ifølge tradisjonen var med.

Da Det nye testamentet ble skrevet, fra andre halvdel av 1. århundre e.Kr., var størstedelen av den hebraiske bibelen oversatt. Overleveringstradisjonen er uoversiktlig. De hebraiske tekstene ble overlevert gjennom flere parallelle tradisjoner, og de greske oversettelsene er preget av både nærhet og frihet i forhold til kildetekstene. Samtidig som de hebraiske tekstene får en mer etablert form, blir de greske oversettelsene revidert for å føre dem så nært de hebraiske kildetekstene som mulig.[2] De nytestamentlige forfatterne skrev på gresk og brukte den greskspråklige bibeltradisjonen i *Septuaginta* som referanse og kilde til skriftsitater. Men de hebraiske kildetekstene er også i bruk i samtiden og har innflytelse på formidlingen av *Septuaginta*-tradisjonen i Det nye testamentet.

Utgangspunktet for en god oversettelse er fortolkning av kildeteksten i sin historiske kontekst. Samtidig er målet å formidle en forståelig oversettelse til vår tids mottakere.

Metaforenes plass i bibeloversettelse

Utgangspunktet for en god oversettelse er fortolkning av kildeteksten i sin historiske kontekst. Samtidig er målet å formidle en forståelig oversettelse til vår tids mottakere. Dette skaper en spenning mellom en formal kildetekstnær og en idiomatisk målspråksnær oversettelsesstrategi. I praksis danner disse til dels motstridende strategiene et dynamisk felt som gjør bibeloversettelse til et nyskapende språkarbeid. I arbeidet med Bibel 2011 kom spenningen til uttrykk gjennom en dobbel målsetting: å komme «nærmere kildeteksten» og samtidig «nærmere det norske språket». Midt i dynamikken mellom en kildetekstnær og en målspråksnær strategi står spørsmålet om oversettelse av språklige bilder, metaforer.

I kognitiv lingvistikk framheves kroppsligheten som et felles menneskelig erfaringsgrunnlag. Den er konstant og gir noen stabile rammer for mellommenneskelig kommunikasjon. Dette har ikke alltid vært forstått og godtatt i vestlig tenkning. Lakoff og Johnson[3] peker på fire misforståelser: 1) Metaforer er bare ord og ikke begreper; 2) Metaforer er basert på likhet; 3) Alle begreper er bokstavelige og kan ikke være metaforer; 4) Rasjonell tenkning er ikke på noen måte basert på hvordan menneskets kropp og hjerne er formet. Mot dette hevder de følgende: 1) Metaforer er begreper, ikke bare ord; 2) Metaforer er ikke basert på likhet, men på sammenhenger som går på tvers av meningsfelt – innenfor metaforen kan vi se likheter mellom flere forskjellige meningsfelt; 3) Også våre dypeste og mest bestandige begreper, som tid, hendelser, årsaker, moral og menneskesinn, forstår vi gjennom bruken av metaforer; 4) Våre systemer av begrepsmetaforer er ikke tilfeldige eller bare historisk betinget – de er i stor grad formet av vår kroppslighet og de hverdagslige funksjonene vi har felles. Kort sagt: Begrepsmetaforer er en naturlig del av menneskelig tenkning og av alle menneskelige språk. Skillet mellom en vitenskapelig tekst, der betydningen skal tas «bokstavelig», og en litterær tekst, som inneholder et «overskudd av mening», er kunstig. Dersom metaforene er en grunnleggende bestanddel av det allmenne språket, må det også være slik innenfor teologien. Filosofen Paul Ricoeur hevder at en ekte metafor ikke lar seg oversette. Den kan la seg parafrasere, men aldri på en uttømmende måte.[4] Samtidig aktiverer metaforer et helt nettverk av

relaterte metaforer som utfyller og forsterker dem. Metaforer «kaller på hverandre».[5]

Innsiktene fra kognitiv lingvistikk har i senere år hatt stor innflytelse på bibeloversettelse. Ny kunnskap om betydningen av metaforer generelt har samvirket med en intuitiv opplevelse av at metaforene i bibelteksten, ikke minst kroppsmetaforene, er viktige meningsbærende elementer. En metafor består av en konkret referanse og et assosiativt betydningsfelt med mange muligheter og vage grenser. Metaforen kan ikke erstattes av en abstrakt definisjon uten at mye potensielt meningsinnhold går tapt. Men det finnes både universelle og kulturspesifikke metaforer, og det er store variasjoner i bruken av dem. Hvordan er forholdet mellom referanse og assosiasjonsfelt å forstå, og hvordan formidler vi metaforer på tvers av historisk og kulturell avstand?

Metaforer på tvers av kulturelle grenser

En av oversettelsesvitenskapens grunnleggere, Eugene Nida, var leder for De forente bibelselskapers oversettelsesarbeid internasjonalt og gjorde et omfattende feltarbeid i flere verdensdeler. I sin bok *Toward a Science of Translation* fra 1964 skriver han: «Metaforer ... må ofte oversettes som ikke-metaforer [*nonmetaphors*], siden de spesielle utvidelsene av betydning som ordet har på kildespråket, ikke har noen parallell på målspråket. ... Hvis ... det ikke er noe i mottakerkulturen som tilsvarer referenten i kildespråket, må man gjøre en radikal tilpasning, som regel fra metafor til ikke-metafor.»[6] Nida gir en rekke eksempler på metaforer som etter hans oppfatning ikke kan la seg overføre fra et språk til et annet. Det kan være at referenten ikke eksisterer i mottakerkulturen, som begrepet «søyle» i Gal 2,9 eller begrepet «uomskåret» i uttrykket «et uomskåret hjerte» i Apg 7,51. I slike tilfeller kan noen ganger en annen metafor, eller en sammenligning (*simile*), brukes. Nida bemerker likevel at alle slike tilpasninger fører til tap av informasjon. Det er en viktig observasjon, siden metaforene kan bære et stort semantisk assosiasjonsinnhold og i tillegg aktivere et nett av andre relaterte metaforer.

Nida utdyper sitt syn på oversettelsen av *sarx*-metaforen i *The Theory and Practice of Translation* fra 1969.[7] Han beskriver et sett med prioriteringer som etter hans mening bør følges i all bibeloversettelse. Særlig én av prioriteringene har betydning for oversettelsen av metaforer, og den fikk også innflytelse på 1978-oversettelsen i Norge: *Kontekstuell konsistens har prioritet framfor verbal konsistens (eller ord-for-ord-konkordans).* Nida peker på at ingen begreper har helt identisk betydning på to ulike språk. Det betyr at en oversetter må ta hensyn til et begreps betydning i kildeteksten og la den styre valget av ord i en oversettelse. Ordet *sōma* kan i ulike tekster bety «kropp», «person», «fellesskap» og «dødt menneske» og må oversettes tilsvarende.[8] Nida sammenligner oversettelsen av *sarx* i tre bibler: American Standard Version (ASV), New English Bible (NEB) og Today's English Version (TEV). I Rom 8,3 varierer oversettelsen av *sarx* fra «flesh» (ASV) til «lower nature» (NEB) og «human nature» (TEV). Oversettelsen med «flesh» kan oppfattes som unaturlig og villedende, skriver Nida, siden «'flesh' in present day English for most people has only three meanings: 1) meat that may be purchased 2) the flesh of a person, regarded as obesity or 3) sex.»[9] Ingen av disse betydningene passer i Rom 8,3.

Det er verdt å merke seg at Nida ikke motsier at grunnmetaforer med referanse til kroppen eksisterer. I stedet påpeker han hvordan bruken av metaforer i visse språklige kontekster ikke alltid kan overføres direkte til et annet språk. Her er vi ved et viktig poeng, nemlig metaforenes fleksibilitet. Tolkningen bestemmes av den språklige konteksten. Spørsmålet er om ikke-metaforene «lower nature» eller «human nature» kan erstatte metaforen «flesh», og videre om begrepet «flesh» likevel kan få en meningsfylt funksjon når det har Rom 8 som kontekst. Alle betydningene som Nida anfører, har «flesh» fått fra andre språklige kontekster. Hvilken kontekst er avgjørende når ordet brukes i bibelteksten?

Sarx og *sōma* i greskspråklig bibeltradisjon

I *Septuaginta* representerer *sarx* det hebraiske ordet *basar,* som refererer til kjøttet som kler knoklene hos mennesker og dyr, også til kjøtt som spises (f.eks. i 1 Mos 9,4; 2 Mos 12,8). *Basar* brukes videre metonymisk, det vil si at det viser til noe ved å nevne bare en del av det. Ordet kan både betegne kroppen som helhet og forskjellige kroppsdeler, for eksempel kjønnsorganet hos kvinner eller menn. *Basar* brukes som referanse til slekt (3 Mos 18,6) og til mennesket som art (1 Mos 6,12), noen ganger sammen med dyrene (1 Mos 6,17). I slike referanser kan *basar* gi assosiasjoner til fysisk svakhet, dødelighet og syndighet. Slik kan begrepet sette mennesket i kontrast til Gud (jf. 1 Mos 6,12–13).

Både i den hebraiske bibelen og i Septuaginta finner vi to begreper som konkret viser til kroppens muskelmasse. I den hebraiske teksten finner vi *basar* (270 forekomster) og *she'er* (16 forekomster). *She'er* kan betegne kjøtt som spises (Sal 78,20.27), men også nær slekt, som i forbudet mot incest (3 Mos 18,6.12–13), eller menneskets jeg (Ordspr 11,17). I *Septuaginta* finner vi *sarx* (205 forekomster) og *kreas* (86 forekomster). Omkring 145 av 270 *basar*-forekomster oversettes med *sarx*, 79 oversettes med *kreas.* *Sarx* har stort sett samme betydning som *basar.* Som metafor uttrykker også *sarx* kontrasten mellom mennesket og Gud.[10] *Kreas* betegner oftest kjøtt som mat (f.eks. i 1 Mos 9,4; 2 Mos 12,8), men ikke gjennomført. *Kreas* kan også gjengi *basar* som betegnelse på kjøttet som kler knoklene (Job 10,11). *Sarx* i flertall (*sarkes*) kan betegne kjøtt som spises.[11] Nytt i *Septuaginta* er muligheten for å skjelne mellom begrepene «kjøttet» (*sarx*) og «kroppen» (*sōma*), og vi finner bl.a. uttrykket *sarkes tou sōmatos,* «kroppens kjøtt» (Ordsp 5,11; Job 41,15).

Hos Paulus betegner *sarx* mennesket, både som biologisk vesen og som kollektiv.[12] Ordet kan også betegne blodsbånd og avstamning (Rom 9,2), men brukes først og fremst som metafor for mennesket i sin avhengighet og svakhet. Ordet viser ikke bare til kroppslig svakhet i og for seg, men til opplevelsen av å være utslitt og utsatt. *Sarx* viser ikke til menneskets stofflighet alene, selv om den konkrete betydningen forutsettes, begrepet omfatter også menneskets åndelige og affektive dimensjon. Hos Paulus, som i den greske bibeltradisjonen, er det er først og fremst i møte med Gud at mennesket blir åpenbart som *sarx.*[13] I de synoptiske evangeliene (Matteus, Markus og Lukas) betegner *sarx* mennesket i sin svakhet og begrensning. Dualiteten «kjøttet» og «ånden» i Matt 26,41 (jf. Mark 14,38) handler om splittelsen mellom vilje og praksis. Hos Johannes betegner *sarx* det levende mennesket, mens *sōma* bare brukes om den døde kroppen til Jesus. Johannes bruker *sarx* som betegnelse for inkarnasjonen, at Ordet blir «kjøtt» (Joh 1,14). Denne begrepsbruken er forutsetningen for bildet av Jesus som livets brød og ordene om å spise Jesu kjøtt (*sarx*) og drikke hans blod (*haima,* Joh 6,51–58).

> Hos Paulus, som i den greske bibeltradisjonen, er det er først og fremst i møte med Gud at mennesket blir åpenbart som *sarx*.

Sarx og *sōma* som ulike metaforer

I Rom 7 og 8 gjør Paulus sammenhengen mellom *sarx* og menneskets synd tydelig. *Sarx* er en aktiv kraft i mennesket når det planlegger og handler ut fra seg selv og sine egne destruktive affekter og begjær. Dette kommer også til uttrykk i Gal 5,19–20. Ikke bare «fysiske» synder som hor og fyll, men også religiøse synder som avgudsdyrkelse og trolldom, og relasjonelle synder som sinne og selvhevdelse, kommer fra *sarx*. Motpolen er Guds Ånd (*pneuma*). Når et menneske blir ett med Kristus og hans kropp (*sōma*), forløser det konstruktive affekter:

kjærlighet, glede og fred (Gal 5,20–23). Det gamle *sarx* dør, og den nye *sōma* står opp til liv i Kristus. Slik blir menneskets vitalitet forløst inn i en ny sammenheng når det blir et lem på Kristi kropp (1 Kor 12,27). Dette gir også et nytt perspektiv på den fysiske menneskekroppen: I Kristus skal kroppen reises opp fra de døde i skikkelse av en åndelig kropp (1 Kor 15,44).[14]

I noen tekster ligger *sarx* og *soma* nær hverandre i betydning og utfyller hverandre, som i Rom 8,13: «For hvis dere lever slik kjøttet vil [*kata sarka*], skal dere dø. Men hvis dere ved Ånden dreper kroppens gjerninger [*tas praxeis tou sōmatos*], skal dere leve» (Bibel 2024). Her er kroppen tidligere beskrevet som «død på grunn av synden» (v. 10) og «dødelig» (v. 11). «Kjøttet» er pådriveren, «kroppen» er i dette tilfellet slavebundet av synden (jf. Rom 6,6). Begrepene kan også forsterke hverandre: «Eller vet dere ikke at når noen holder seg til en hore, blir de én kropp [*hen sōma*]? For det står skrevet: 'De to skal være ett kjøtt' [*mia sarx*]» (1 Kor 6,16, forf. overs. Bibel 2024 bruker «én kropp» begge steder). I dødens perspektiv ser vi en kontrast: *Sarx* hører til i det jordiske og må dø, mens *sōma* hører til i det himmelske og skal reises opp med Kristus (1 Kor 15,39–50). Når referenten «kjøtt» brukes som metafor, kan den ikke uten videre oversettes med referenten «kropp», men når begge brukes som metaforer, kan de «kalle på hverandre» og utfylle hverandre.

Oversettelsen av *sarx* i norske bibler

Bibelselskapets første oversettelse til riksmål ble publisert i 1904. Fra Bibelselskapet ble grunnlagt i 1816 og fram til 1904 distribuerte det først danske og senere reviderte danske oversettelser. Den danske bibeltradisjonen starter med Christian IIIs bibel, som hadde Luthers tyske bibeloversettelse fra 1534 som forbilde. Der brukes «Fleisch» som vanligste oversettelse av *sarx* i Det nye testamentet. Den danske bibeltradisjonen brukte «kjød» gjennomgående, også som negativ metafor. I 1904-Bibelen ble «kjød» brukt både konkret og som metafor. I 1904 kunne «kjød» brukes både om menneskekroppen og om mat. Man gikk til slakteren og kjøpte «kjød». I den reviderte 1930-Bibelen på bokmål finner vi to ulike stavemåter: «kjød» og «kjøtt». Den negative metaforen heter fortsatt «kjød». Men der *sarx* brukes om muskelvev eller mat, 18 steder i alt, står det «kjøtt».

Norsk bibeltradisjon er overlevert i to målformer: riksmål, senere bokmål, og landsmål, senere nynorsk. På nynorsk blir ordet «kjøt» brukt som oversettelse av *sarx* både konkret og som metafor. Slik var det både i «Fyrebilsbibelen», som ble lansert i 1921, og i den reviderte utgaven fra 1938.[15] En ny oversettelse på begge målformer ble publisert av Bibelselskapet i 1978. Der oversettes *sarx*-metaforen hos Paulus med «naturen», «syndig natur» eller «ond natur», som i Gal 5,19–21a: «Det er klart hva det er som kommer fra vår onde natur: hor, umoral, utskeielser, avgudsdyrkelse og trolldom, fiendskap, strid … » En re-metaforisering av denne teksten var en av utfordringene da 1978-oversettelsen skulle revideres.

Den danske bibeltradisjonen starter med Christian IIIs bibel, som hadde Luthers tyske bibeloversettelse fra 1534 som forbilde.

Fra «natur» til «kjøtt» – *sarx* i Bibel 2011 og videre

I 2000 startet Bibelselskapet en revisjon av 1978-oversettelsen. Den nye teksten ble publisert som Bibel 2011. En av målsettingene var å hente tilbake tapte metaforer. Oversettelsen av *sarx* som negativ metafor var mest krevende og tok lengst tid. Flere strategier ble prøvd: 1) Konsistent og idiomatisk ikke-metaforisk oversettelse; 2) re-metaforisering, dvs. å erstatte med en

sammenlignbar metafor på målspråket; og 3) direkte oversettelse, så konsistent som mulig.

Oversetterne prøvde først å finne en ikke-metaforisk gjengivelse av *sarx*, i tråd med 1978-oversettelsen. «Menneskenaturen» ble foreslått. Men ordet «natur» var problematisk av to grunner. Ordvalget fikk kritikk fra forfatterne som var engasjert som stilistiske konsulenter: «Det blir helt feil å oversette en konkret metafor med et abstrakt begrep som dette», sa de. Ordvalget ble også kritisert av de katolske medlemmene i Oversettelsesutvalget. Betydningen av ordet «natur» i katolsk teologi avviker fra betydningen av metaforen *sarx*. Menneskets natur kan helliggjøres og forbedres, det kan ikke *sarx*. Til slutt sa hovedkonsulenten for arbeidet, Gunnar Johnstad: «Så får vi bruke 'kjøttet', da.»

Begrepet «kjøttet» fikk ikke gjennomslag med en gang. I stedet ble det gjort et forsøk på å re-metaforisere. «Kroppen» ble foreslått som ny metafor. Noen av forfatterne syntes at «kroppen» var en passende oversettelse av *sarx*, siden kroppen er sete for menneskets erotiske og sensuelle dimensjon. En varselklokke begynte å ringe. Er Paulus virkelig negativt innstilt til kroppen som bærer av menneskelig seksualitet? Seksualitet og destruktiv selvopptatthet er ikke synonymer i tekstene hans. Både bibelforskere og representanter for viktige målgrupper ble bedt om respons. En kirkelig ungdomsarbeider skrev at ungdom hadde nok problemer med kroppen sin og ba Bibelselskapet om å ikke gjøre dem enda større. Ville de unge forstå «kjøttet»? Ungdomsarbeideren svarte: «Det ordet er så spesielt at de vil skjønne det med en gang. Dessuten – 'kjøttet' er noe rått ved det å være menneske.» Også Reidar Aasgaard, som var oversetter i prøveutgaven av Det nye testamentet (2005), responderte positivt på bruken av «kjøttet». Det avgjørende argumentet mot «kroppen» var likevel ordets funksjon i Gal 5,19–20. Hvor mye skyld for ikke-materielle synder skal *kroppen* få? Hor og fyll, ja vel, men fiendskap og sjalusi?[16]

Etter nye diskusjoner var den tradisjonelle metaforen «kjødet» tilbake i det norske bibelspråket, nå i fornorsket form: «kjøttet». Forslaget fikk støtte fra nynorskstilistene. Når «kjøtet» kan brukes på nynorsk uten problem, må «kjøttet» også kunne brukes på bokmål. Flere av bokmålsstilistene mente at «kjøttet» alene ble for krast, og at «kjøtt og blod» ville være lettere å akseptere.[17] Et kompromiss ble vedtatt: en kombinasjon av «kjøtt» og «kjøtt og blod» på bokmål og en mer gjennomført bruk av «kjøt» med færre forekomster av «kjøt og blod» på nynorsk. Det fikk uventede konsekvenser da Bibel 2011 kom ut. «Kjøtt og blod» konnoterer på norsk familie og menneskelig fysikk, uten de negative overtonene som *sarx*-metaforen har i de fleste paulinske tekster. Etter 2011 meldte mange respondenter at begrepet «kjøtt og blod» i disse tekstene var misforståelig. Særlig Rom 7,18 ble villedende: «For jeg vet at i meg, det vil si i mitt kjøtt og blod, bor det ikke noe godt.» Dette fikk konsekvenser da Bibel 2011 ble revidert.

Betydningen av ordet «natur» i katolsk teologi avviker fra betydningen av metaforen *sarx*. Menneskets natur kan helliggjøres og forbedres, det kan ikke *sarx*.

«Ordet ble kjøtt» – *sarx* i Bibel 2024

I Bibel 2024 blir «kjøttet» brukt konsistent i de tekstene hvor *sarx*-metaforen konnoterer det selvopptatte og destruktive begjæret i menneskets kropp og sinn, også i Rom 7,18: «For jeg vet at i meg, det vil si i mitt kjøtt, bor det ikke noe godt.» Nedenfor ser vi hvordan oversettelsen av Rom 8,3 har endret seg fra «ond natur» i 1978 til «kjøtt og blod» i 2011 og «kjøtt» alene i 2024:

Bibelselskapet 1978
Det som var umulig for loven fordi den var maktesløs på grunn av menneskets onde natur, det gjorde Gud. For syndens skyld sendte han sin egen Sønn i syndige menneskers skikkelse og holdt dom over synden i vår natur.

Bibelselskapet 2011
Det som var umulig for loven, siden den sto maktesløs fordi vi er av kjøtt og blod, det gjorde Gud. Han sendte sin egen Sønn som syndoffer, i samme slags kjøtt og blod som syndige mennesker har, og holdt dom over synden i oss.

Bibelselskapet 2024
Det som var umulig for loven, siden den sto maktesløs på grunn av kjøttet, det gjorde Gud. Han sendte sin egen Sønn – i samme skikkelse som syndig kjøtt og på grunn av synden – og holdt dom over synden i kjøttet.[18]

Da «kjøttet» alene var etablert som oversettelse av *sarx*-metaforen, ble oversettelsen konsistenssjekket. De nye uttrykkene i Rom 8,3: «Han sendte sin egen sønn – i samme skikkelse som syndig kjøtt … og holdt dom over synden i kjøttet», kalte fram en ny oversettelse av *sarx* i 1 Tim 3,16: «Han ble åpenbart i kjøtt, rettferdiggjort i Ånd», videre i Joh 1,14: «Ordet ble kjøtt og tok bolig iblant oss», og i Joh 6,51: «Hvis dere ikke spiser menneskesønnens kjøtt og drikker hans blod, har dere ikke livet i dere». For å holde «dom over synden i kjøttet», måtte Ordet selv bli kjøtt – som er livets brød (jf. Joh 6,35.48). Gjennom Bibelens overleveringshistorie ser vi mange eksempler på nyskapende bibelspråk. Paulus' bruk av *sarx* var grunnlagt på betydningen av begrepet både i gresk bibeltradisjon og i samtidens litterære språk. Men kanskje har møtet med den oppstandne Jesus skapt en ny og mer radikal forståelse av *sarx*. Nå brukes begrepet både for å beskrive mennesket under syndens makt og for å beskrive inkarnasjonen, at Kristus ble «kjøtt» (Rom 8,3; jf. Fil 2,7; Joh 1,14).[19] Paulus' *sarx*-teologi vitner om en tidlig, nyskapende meningsdannelse både i synet på Kristus og i erfaringen av å være menneske i møte med ham.

Men kanskje har møtet med den oppstandne Jesus skapt en ny og mer radikal forståelse av *sarx*.

Den konkrete referansen til ordet *sarx,* «kjøttet», har ikke endret seg fra antikkens tid. Men hva med assosiasjonsfeltet? Kan «kjøtt» ha samme assosiasjonsfelt på norsk nå som *sarx* i antikken? Hvis Ricoeur har rett, kan ikke begrepet *sarx* oversettes med et helt annet begrep dersom det skal fungere som *sarx* i kildeteksten. Begrepet «kropp» fungerer ikke på samme måte som «kjøtt», det gjør heller ikke «kjøtt og blod». Dermed er vi tilbake til slakterbutikken. Spørsmålet er: Kan brukerne av bibelteksten i Bibel 2024 gripe «kjøttet» som metafor? Kan begrepet «kjøtt» brukes metaforisk i norsk bibelspråk nå? Svaret oversetterne kom fram til, er: Ja, det *må* brukes, og: For at metaforen skal fungere på norsk, er det viktig at ordet har den formen som brukes i det norske språket. «Kjøttet» er resultatet av en langsom fornorskningsprosess i bibelspråket. I bokmålsutgaven av Bibel 2024 har fornorskningen blitt gjennomført med solid støtte fra «kjøtet» i nynorsk bibeltradisjon. Ordvalget bekreftes av at «kjøttet» er kommet i bruk som metafor også i samtidslitteraturen. Det har overtatt plassen til «kjødet», for eksempel i boktittelen *Men størst av alt er begjæret – kjøttets higen i liv og litteratur* (Sissel Gran 2021).

Hva så med teologien? «Kjøtt» som inkarnasjonsbegrep framhever Jesu menneskelighet på en ny måte. Pave Frans skriver at kirkens utfordring i vår tid er å svare meningsfylt på menneskers tørst etter Gud, så de ikke prøver å møte lengselen med en abstrakt Kristus:

> Den prekære oppgaven med å forkynne evangeliet i vår tid krever at de troende, og prester i særdeleshet, sørger for at alle får møte *Jesus Kristus som kjøtt, som menneske, som historisk.* Vi må alltid være på vakt så vi aldri mister Jesu Kristi «kjøtt» av syne: kjøttet med sin lidenskap, sine emosjoner og følelser, med ord som utfordrer og gir trøst, hender som berører og helbreder, og med blikk som frigjør og gir oppmuntring, kjøttet som rommer gjestfrihet, tilgivelse, indignasjon, mot, fryktløshet – med ett enkelt ord: kjærlighet.[20]

«Ordet ble menneske» er ikke lenger et tilstrekkelig radikalt uttrykk for den konkrete og fysiske dimensjonen ved inkarnasjonen.[21] Den fornyelsen av bibelspråket og den utvidelsen av teologisk betydningsfylde som «kjøttet» betyr på norsk, kommer samtidig med at vår selvforståelse som fysiske skapninger i verden blir utfordret på en grunnleggende måte. Vi erfarer kroppens sårbarhet i møte med krig og miljøkatastrofer. Synet på kropp og identitet utfordres gjennom kroppslig modifikasjon og transformasjon. Det samme skjer i diskusjonene rundt kjønn og seksualitet og rundt menneskesynet i medisinen. Alt dette kaller på et radikalt språk når kirken skal forkynne at Gud er kommet til oss i Jesus Kristus og er nærværende hos oss, som en av oss, fysisk og kroppslig, som «kjøtt».

Hans-Olav Mørk var prosjektleder for arbeidet med Bibel 2011 fra 2000 til 2009 og seksjonsleder for bibeloversettelse i Bibelselskapet fra 2013 til 2023.

Litteratur

Aschim, Anders og Per Halse. *«Den Fyrste Bibelen Paa Norsk»: Historia Om Fyrebilsbibelen.* (Oslo: Novus Forlag 2021).

Brown, Raymond E.: *The Gospel According to John (I-Xii).* The Anchor Bible. 2 vols. Vol. 1 (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc. 1966).

Lakoff, George og Mark Johnson: *Metaphors We Live By.* 2 utg. (Chicago og London: The university of Chicago press 2003).
– *Philosophy in the Flesh—the Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books 1999).

Nida, Eugene Albert: *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden: Brill Archive 1964).

Nida, Eugène Albert og Charles Russell Taber: *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill 2003), 3rd utg.

Ricoeur, Paul_ *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, Texas: TCU press 1976).

Scornaienchi, Lorenzo: *Sarx Und Soma Bei Paulus: Der Mensch Zwischen Destruktivität Und Konstruktivität* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008).

Noter

1 I Neh 8,1–12 fortelles det om hvordan folket samler seg foran Vannporten i Jerusalem når Tempelet og bymuren er gjenreist etter hjemkomsten fra Babylon. Presten Esra henter boken med Moseloven, antakelig fra skriptoriet i Tempelet, og leser opp fra den for folket. Samtidig som Esra leser opp «for … alle som kunne forstå», fortelles det at tretten levitter «leste opp fra Guds lovbok mens de tolket og forklarte det som ble lest, slik at folket skulle forstå». Det er tydelig at i alle fall en del av folkemengden ikke forstår bibelhebraisk, men må få teksten oversatt og forklart på arameisk. Når folket hører det som står skrevet, bryter de ut i gråt (v. 9). Kanskje er det selve opplevelsen av å forstå teksten som fører til denne reaksjonen, og til festen etterpå: «De laget en stor fest, for de hadde forstått det som ble sagt til dem» (v. 12).

2 Da Hieronymus på 400-tallet e.Kr. skulle oversette den kristne Bibelen til latin, måtte han ta stilling til hvilken tekst han skulle oversette Det gamle testamentet fra: den hebraiske kildeteksten eller den greske oversettelsen. Hieronymus valgte den hebraiske teksten, *hebraica veritas*, og prioriterte de bøkene som forelå i den hebraiske bibeltradisjonen. Dette var ikke et selvfølgelig valg, siden de kristne brukte den greske oversettelsen som «sin» bibeltekst. Slik skapte Hieronymus en tradisjon for å bruke den hebraiske kildeteksten som utgangspunkt for oversettelsen av Det gamle testamentets bøker. Det er likevel vanlig at bibeloversettere konfererer med både antikke og senere oversettelser. I nyere tid er *Septuaginta* oversatt til flere språk, bl.a. engelsk, tysk og fransk. Det pågår også et prosjekt med å oversette *Vulgata* til engelsk.

3 George Lakoff og Mark Johnson: *Metaphors We Live By*, 2 ed. (Chicago og London: The university of Chicago press 2003), s. 244–45; *Philosophy in the Flesh—the Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books 1999).

4 Paul Ricoeur: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, Texas: TCU press, 1976), s. 52.

5 «One metaphor, in effect, calls for another and each one stays alive by conserving its power to evoke the whole network». Ibid., s. 64.

6 Referenten er det konkrete som metaforen refererer til. Eugene Albert Nida: *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden: Brill Archive 1964), s. 219–21.

7 Eugène Albert Nida and Charles Russell Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 2003; repr., 3rd Reprint Edition), 14–17.

8 Ibid., s. 15.

9 Ibid., s. 17.

10 De øvrige oversettes med ulike begreper, som *anthrōpos* (menneske, 1 Mos 6,13), *aschēmosunē* (skam, 2 Mos 28,42) eller *sōma* (kropp, 3 Mos 6,3). I sammensatte uttrykk kan *basar* utelates, som i 1 Mos 17,23, der *et-basar-'arlatam* («kjøttet av deres forhud») oversettes med det enkle *akrobustias autōn* («forhuden deres»).

11 I Mika 3,3 gjengir *sarkes* hebraisk *she'er*, mens parallellbegrepet *kreas* gjengir *basar*. Dette er en metafor for fysisk vold, der folkets *sarkes* spises som *kreas* av fiendene.

12 I samtidig greskspråklig litteratur finner vi en tilsvarende mangetydig bruk av *sarx* som i *Septuaginta*. Det betyr konkret «kjøttet» på kroppen, metonymisk og kollektivt «kropp», og kan vise til stykker av kjøtt eller membran, og til kjøttet av frukter. *Sarx* har også en metaforisk funksjon der det betegner kroppen som setet for affeksjoner og begjær. Jf. σάρξ II. Hentet 15. juli 2024 fra The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, (2011) URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=sarko%5Cs&la=greek&can=sarko%5Cs3&prior=th=s#lexicon

13 Eduard Schweizer og Friedrich Baumgärtel: "Σάρξ, Σαρκικός, Σάρκινος," i *Theological Dictionary of the New Testament*, red. Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley og Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1964–).

14 Lorenzo Scornaienchi: *Sarx Und Soma Bei Paulus: Der Mensch Zwischen Destruktivität Und Konstruktivität* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008).

15 En omfattende presentasjon av den nynorske bibeltradisjonen finnes i Anders Aschim and Per Halse, *«Den Fyrste Bibelen Paa Norsk»: Historia Om Fyrebilsbibelen* (Oslo: Novus Forlag, 2021).

16 I sin avhandling om *sarx* og *sōma* hos Paulus klargjør Lorenzo Schornaienchi distinksjonen mellom *soma* som en konstruktiv term og *sarx* som en destruktiv term hos Paulus. Denne klargjøringen var viktig for valget av «kjøttet» som metafor. Scornaienchi: *Sarx Und Soma*.

17 Ordparet *sarx kai haima* forekommer i en del NT-tekster, og disse forekomstene er i Bibel 2024 oversatt med «kjøtt og blod»: Matt 16,17; 1 Kor 15,50; Gal 1,16, Ef 6,12; Hebr 2,14,

jf. Sir 14,18; 17,31. Ordparet «kjøtt og blod» forekommer i GT som oversettelse av *basar* der ordet viser til kropp eller slekt. Det forekommer også en del steder i NT og de deuterokanoniske bøkene som oversettelse av *sarx* alene der begrepet viser konkret til kropp eller avstamning eller brukes som betegnelse for menneskeslekten.

18 Kjell Arild Pollestad: *Bibelen. Det gamle og det nye testamente* (Oslo: Forlaget Press 2023) har følgende oversettelse av Rom 8,3: «Det som var umulig for loven, maktesløs som den var på grunn av kjøttet, det gjorde Gud da han lot sin egen sønn bli lik vårt syndige kjøtt og sendte ham for syndens skyld og holdt dom over synden i kjøttet».

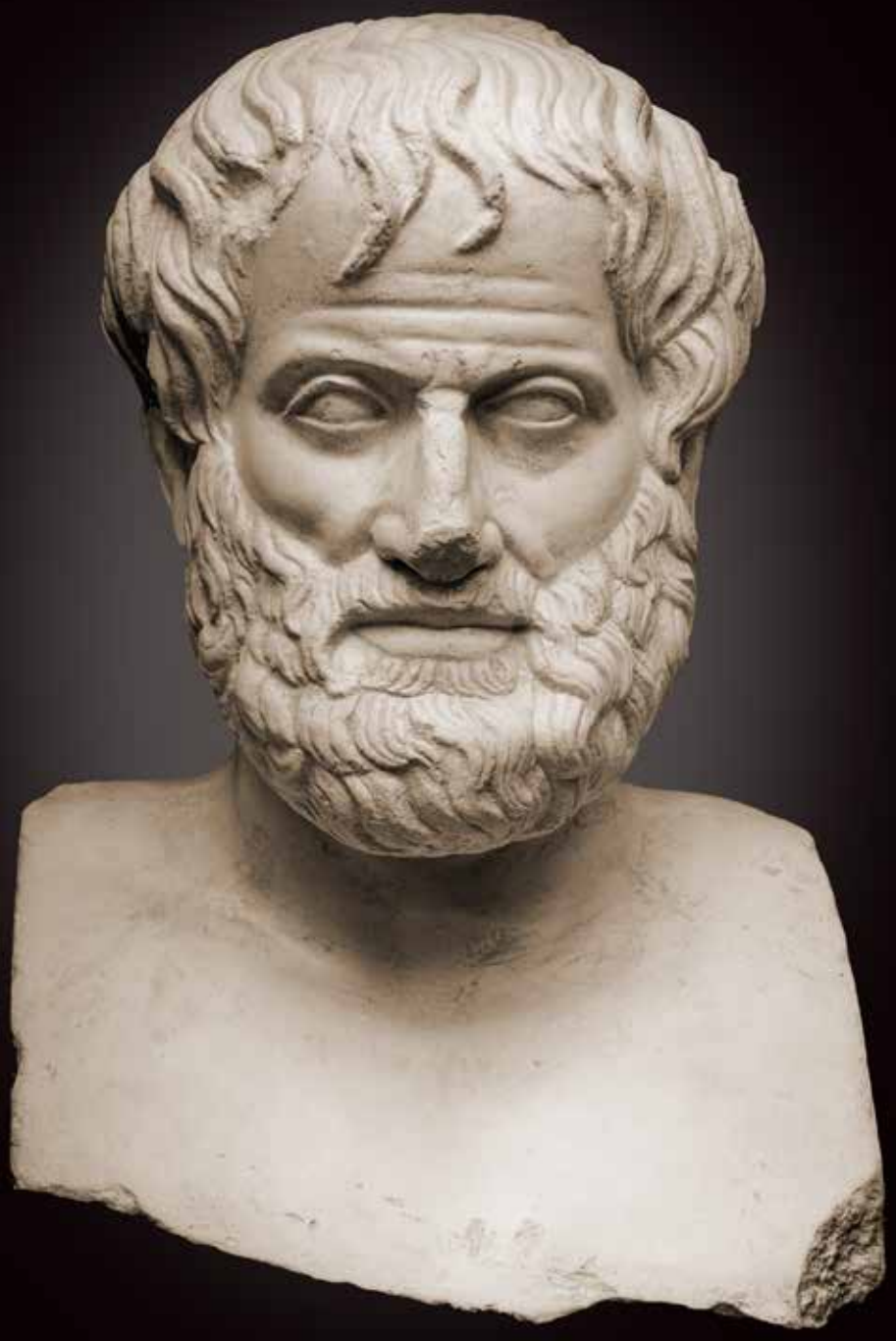
19 R.E. Brown skriver i sin kommentar til Joh 1,14: « Verse 14a describes the Incarnation in strongly realistic language by stressing that the Word became flesh. The word "flesh" seems to have been associated with the Incarnation from the earliest days of Christian theological expression. Rom 1:3 describes God's Son who was descended from David according to the flesh; and Rom 8:3 catches even better the element of scandal in this when it speaks of God's "sending His own Son in the likeness of sinful flesh.» Raymond E Brown, *The Gospel According to John (I-Xii)*, 2 vols., vol. 1, The Anchor Bible (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1966), 31.

20 Oversatt av forfatteren fra *Letter of His Holiness Pope Francis on the Role of Literature in Formation*, pkt. 14: «Never a disembodied Christ». Hentet 22. august 2024 fra: https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2024/documents/20240717-lettera-ruolo-letteratura-formazione.html.

21 I Joh 1,6 betegnes døperen Johannes som *anthropos,* «menneske», mens inkarnasjonen i v. 14 betegnes med at Ordet ble *sarx.* Denne nyansen kommer ikke fram i Bibel 2011, der «menneske» brukes begge steder.

Julaften er den kvelden i året da
mennesket og Gud forstår hverandre.

Kaj Munk



Antikk Aristoteles-byste. Akropolismuseet, Athen. © Mohamed Osama | Dreamstime.com

Filosofi & samfunn



«Ecce Homo» av Jörg Breu d.e. (1502). | © Wikimedia Commons

Magdalene Thomassen

Hvem?

Mennesket som person

I sin høringsuttalelse om forslaget til ny abortlov advarer Norsk katolsk bisperåd mot å åpne for en «sentimentalisering av selve personbegrepet» utfra kriteriet «et ønsket individ», og å forkludre «hva som er, og ikke er, et menneskeliv».[1] I Norge, som i flere andre land, foreslås lovendringer knyttet til spørsmål om livets begynnelse og avslutning, og til mulige bioteknologiske og genetiske intervensjoner i menneskets tilblivelse, utvikling og fungering. Debattene som reises, hviler alle på et *menneskesyn*, en oppfatning av hva som kjennetegner mennesket og menneskelivet.

I denne artikkelen er det dette vi vil se nærmere på utfra spørsmålet: Hva vil det si å være en *person?* Det er altså ikke de bio-etiske debattene i og for seg vi vil forfølge her. Siktemålet er snarere å presentere og fortolke ett mulig bidrag til refleksjon over selve det menneskesynet vi legger til grunn for våre standpunkter.

Begrepet «person» brukes i flere betydninger og innenfor ulike fagtradisjoner. Selve begrepet kommer fra det greske *prosopon* (πρόσωπον), som betyr «ansikt» eller «maske»: I fremføringen av greske drama var det masken som viste karakterens særegne rolle i dramaets forløp. Masken, ansiktet, lar altså *en bestemt person* komme til syne. I filosofi og teologi knyttes personbegrepet til det grunnleggende spørsmålet om hva et menneske *er* – eller *hvem* et menneske er. Spørsmålet «hvem» peker på mennesket som et unikt individ, utover det å være ganske enkelt et eksemplar av arten *homo sapiens*.[2]

I det som følger, skal vi først se nærmere på hvordan personbegrepet utmyntes innenfor «personalismen» som tanketradisjon, deretter mer spesifikt slik Karol Wojtyla (1920–2005), den senere pave Johannes Paul II, utdyper det. Fra Wojtylas svært rike og omfattende forfatterskap vil jeg begrense meg til noen tidlige filosofiske arbeider sentrert rundt hvordan personen i sitt vesen integrerer fri og bevisst handling, kroppslige psykosomatiske dimensjoner og en grunnleggende sosial eksistens. Avslutningsvis vil jeg løfte frem et spenningsforhold som er påpekt mellom Wojtylas analyser av personbegrepet og hans forsvar for menneskeverdet for personer i de aller mest sårbare situasjoner. Er hans teoretiske analyser tilstrekkelige for å begrunne personens absolutte og ukrenkelige verdighet og verdi?

Personalismen

Hva betyr det å være en *person*? Teologen Hans Urs von Balthasar formulerer det slik:

> Få ord har så mange betydningslag som *person*. På overflaten betyr det et hvilket som helst menneske, et hvilket som helst individ som kan telles. Men den dypere betydningen peker på individets egenart, som ikke kan byttes ut og derfor ikke kan telles; (...) [v]i vil snakke om en *person* (...) når vi tenker på det unike, det usammenlignbare og derfor uerstattelige ved individet.[3]

Utover å være unik og uerstattelig, hva innebærer det så å være en person? Hvilke karakteristikker og egenskaper peker dette begrepet på? Det er hva den tankeretningen som kalles «personalisme», har vært opptatt av å formulere. De fleste kommentatorer er enige om at «personalisme» verken er en -isme eller en veldefinert bevegelse. En hel rekke svært forskjellige tenkere og teorier går innunder betegnelsen. Som tankestrømning i dag har den mange og anerkjente historiske forløpere.[4] Selve betegnelsen *personalisme* ble utmyntet i forrige århundre, nært knyttet til kretsen rundt den franske filosofen Emmanuel Mounier (1905–1950) og tidsskriftet *Esprit*, grunnlagt i 1932. Også Mounier peker på at der finnes «flere personalismer» og oppfordrer til å respektere deres forskjellige veier:

> For eksempel skiller en kristen personalisme og en agnostisk personalisme seg fra hverandre i sine innerste strukturer (...) men de overlapper hverandre på visse tankeområder, i visse grunnleggende oppfatninger og i visse, både individuelle og kollektive, praktiske handlinger: Dette er tilstrekkelig til å gi et felles navn eksistensberettigelse.[5]

Karol Wojtyla (1920–2005), den senere pave Johannes Paul II, er en sentral bidragsyter til katolsk personalistisk tenkning i vår tid.

Vi skal se at Mouniers egne skrifter fremviser noen av disse overlappende fellestrekkene.

Personalismen slik den vokste frem, er løst knyttet til fenomenologi og eksistensfilosofi. Utgangspunktet, sier Mounier, er å utforske erfaringer av «det personlige universet» og «den spesifikt menneskelige eksistensformen». I sentrum står tanken om «en fri og skapende personlig eksistens» som kommer til uttrykk gjennom valg og handlinger.[6] Som fullt og helt kroppsliggjort eksistens er personen del av naturen, men som like fullt og helt åndelig eksistens kan personen gå utover naturen. Fordi mennesket både tilhører naturen og mestrer naturen, er vår frihet en *betinget* frihet. Vårt handlingsrom er underlagt vår konkrete situasjon i verden, og derfor springer handlinger ut av en «kjempende frihet», en «tragisk optimisme» som kaller til en «konkret etikk»; til å – på tvers av tyngende økonomiske, politiske og ideologiske forhold – ikke gi opp et engasjement for det gode.[7]

Den enkelte personens frihet og skaperkraft er alltid relatert til et fellesskap. Mounier, som andre personalister, understreker at personen er et grunnleggende relasjonelt samfunnsvesen, dypt etisk forankret i tilværelsen gjennom sosial og politisk handling. Det er bare i et sosialt fellesskap, i relasjon til andre, at den unike personen kan utfolde seg.[8] Forholdet mellom individ og kollektiv setter rammen for analysene av handlinger og praktisk engasjement som står så sentralt i Mouniers tekster.[9] Vekten på den unike personens iboende verdi, frihet og ansvar er et bolverk mot en ekstrem kollektivisme; vekten på solidaritet og mellommenneskelige relasjoner er et bolverk mot en ekstrem individualisme. Politisk og sosialt vil en personalistisk filosofi slik søke en «tredje vei» mellom en tøylesløs liberalistisk individualisme og totalitære kollektivismer av ymse slag.

Selv om der finnes både religiøse og ikke-religiøse bidrag til personalismen, synes det riktig å si at den spesielt har utfoldet seg innenfor katolsk tenkning.[10] I den tidlige kirken ble det greske *prosopon*-begrepet brukt og videreutviklet i utlegningene av Treenighetens mysterium; hva kan det bety at Gud er én i tre personer?[11] Treenighetsteologien ga en modell for å formulere kjennetegnene også ved den menneskelige personen: Skapt i Guds bilde får hvert menneske del i den treenige Guds relasjonelle natur. Evnen til fritt å hengi seg selv i kjærlighet, til å gi avkall på seg selv i en fri handling av gjensidig å gi og å motta, fremheves som iboende i det å være en person. I forskjellige varianter har dette menneskebildet preget katolsk personalisme opp gjennom århundrene.

Karol wojtyla og personalismen

Karol Wojtyla (1920–2005), den senere pave Johannes Paul II, er en sentral bidragsyter til katolsk personalistisk tenkning i vår tid. Hans personalisme tar form i hans tidlige filosofiske tekster,[12] og den gjennomsyrer hans senere arbeider som pave. Bidragene fra kardinal Wojtyla gir Det annet vatikankonsils dokumenter, spesielt *Gaudium et Spes*, et personalistisk islett. Gjennomgående i hele Wojtylas forfatterskap er en insistering på *den menneskelige personens iboende verdi og ukrenkelige verdighet* og på *menneskets kall til delaktighet i sosiale fellesskap*. Vi gjenfinner i hans tenkning fellestrekkene i personalismen nevnt ovenfor. Samtidig er det flere intellektuelle strømninger som møtes i Wojtylas arbeider, noe som gir hans personalisme en særegen karakter. Han reflekterer eksplisitt over personalismen som et dagsaktuelt bidrag for å forstå hvem mennesket er. I arbeidet med en avhandling om Max Schelers etikk tar han til seg fenomenologisk teori og metode. Hans opprinnelige skolering i Thomas Aquinas' filosofi og teologi aktualiseres i møte med nythomismen.

Fra thomismen tar Wojtyla med seg overbevisningen om at en full forståelse av mennesket må ta utgangspunkt i menneskets objektive og fellesmenneskelige natur. Menneskets *metafysiske subjektivitet* betegner selve dets væren: I arven fra Aristoteles utforsker thomismen mennesket som del av naturens artsmangfold, særpreget ved sine fornuftsevner og åndsevner. Menneskets «ontologiske væren» er gitt ved dets objektive forankring i den naturlige verden, og derved kan mennesket analyseres og forstås ved en «reduksjon», en tilbakeføring til naturen det er en del av. Det som mangler i slike analyser, påpeker Wojtyla, er de dimensjonene som utgjør menneskets *personlige subjektivitet,* og som fenomenologiske undersøkelser kan belyse.[13] Fenomenologien utvider det thomistiske perspektivet ved metodisk å undersøke og beskrive det konkrete menneskets «levde erfaringer». For å forstå hele kompleksiteten i den menneskelige personen, må vi tematisere de utallige variasjonene av menneskelige erfaringer slik de oppleves av et *jeg*, et unikt «personlig subjekt». Disse erfaringen kan ikke reduseres, de kan ikke tilbakeføres til den naturlige verden. Tvert imot, insisterer Wojtyla; det er nødvendig å stoppe opp ved «spørsmålet om det ureduserbare i mennesket – spørsmålet om det som er opprinnelig og essensielt menneskelig, det som gjør mennesket fullstendig enestående i verden».[14] Samtidig er det «umulig å løsrive det erfarende jeget fra dets ontologiske grunnlag.»[15] De mangfoldige og mangefasetterte fenomenologiske beskrivelsene av erfaringer, likesom de empiriske vitenskapenes omfattende kunnskaper om mennesket, vil måtte sammenfattes og innsettes i en overordnet forståelseshorisont for å gi oss innsikt i «personens fulle virkelighet». Dette krever en syntetiserende refleksjon, en «metafysisk syntese», og nettopp dette kan thomistisk filosofi gi.[16] Slik fører Wojtyla sammen thomisme og fenomenologi i et originalt og fruktbart samspill hvor de to tradisjonene utfyller hverandre i å forstå den flerdimensjonale erfaringen av mennesket som person.[17]

Hvilken forståelse kan da disse undersøkelsene gi oss? Hva kjennetegner den menneskelige personen? Wojtylas analyser er fortettede og komplekse og går langt

utover hva det er rom for å utlegge i en kort artikkel.[18] La meg her trekke frem bare noen sentrale elementer i hans tidligste teori om mennesket.

Interioritet, handling og frihet

Wojtylas utgangspunkt er at mennesket som person er unik, enkeltstående og enestående. I kraft av sin subjektivitet besitter mennesket en *indre verden* som ikke finnes noe annet sted eller noen annen gang i historien – den personlige subjektiviteten er ikke «gjentakbar» eller «erstattbar». For Wojtyla er denne «indre verden», denne *interioriteten*, ikke en svermerisk eller rent åndelig realitet. For å utforske personen slik forstått, må vi tvert imot starte med menneskets levde erfaringer av seg selv som handlende i den konkrete, ytre verden. Gjennom mine handlinger erfarer jeg meg selv både innenifra som subjekt og utenifra som objekt – handlingene springer ut av meg selv, de kommer «innenifra». Samtidig kan jeg observere dem som «ytre» – de besvarer, retter seg mot og virkeliggjøres i relasjon til verden som omgir meg. Slik forener handlinger subjektive og objektive dimensjoner.

I Wojtylas filosofiske hovedverk, avhandlingen *Osoba i czyn* fra 1969[19], er omdreiningspunktet nettopp hvordan personen både manifesteres og skaper seg selv gjennom sine handlinger. «Handlinger» må her forståes i vid forstand og inkluderer intellektuelle aktiviteter som å erkjenne, tenke, reflektere og tale. Som vi skal se, omfatter «den menneskelige gjerning» også aktiviteter i mennesket som et kroppslig vesen. Den første av alle handlinger er *selve det å eksistere*.[20] Det er ut fra den menneskelige handling at vi kan forstå mennesket som person:

> ... det ligger (...) i selve handlingens natur at den utgjør det spesifikke øyeblikket hvor personen åpenbarer seg. Handlingen gir oss den beste innsikten i personens iboende vesen og gjør det mulig for oss å forstå personen fullt ut.[21]

Gjennom handlinger lærer vi ikke bare enhver person, men også oss selv å kjenne. Vi erfarer oss selv som opphav til våre handlinger, de springer ut av og er i en viss forstand iboende i vår person; de er «immanente». Samtidig kan vi stille oss utenfor våre handlinger, vi kan reflektere og vurdere dem; vi går utover – «transcenderer» – det umiddelbart gitte i situasjonen. Dette samspillet mellom immanens og transcendens former personen, slik Wojtyla beskriver det.

Analyser av bevisste handlinger viser oss at de alltid er knyttet til et behov, til en vilje, til et ønske om å forandre noe i verden og å skape noe nytt. Wojtyła kaller denne viljen og evnen til å skape forandring for personens «effektive kausalitet» eller «operativitet» – *handlekraft,* kan vi kanskje oversette det med.[22] Vi har en iboende tilskyndelse til å engasjere oss i verden omkring oss. Når vi handler, har vi også en evne til å velge; ved våre fornuftsevner kan vi skille mellom godt og ondt, sant og usant. Denne vurderingsevnen ligger til grunn for menneskets frihet, for erfaringen av at «jeg kan, men jeg må ikke».[23] Jeg opplever meg som ansvarlig for en handling fordi jeg opplever den som *min egen* – moralsk handling tilkommer bare personer, hevder Wojtyla.[24] Den frie handlingen er personens kjerne, og det er gjennom den at personen virkeliggjør seg selv.

Den frie handlingen er personens kjerne, og det er gjennom den at personen virkeliggjør seg selv.

Det hele mennesket

Begrepet om personens «operativitet», bevisste handlinger hvor mennesket opplever seg selv som aktør, står sentralt i Wojtylas analyser av personerfaringer.

Men «mennesket handler» betegner bare den ene av to grunnleggende aktiviteter i mennesket. Den andre formuleres som at «noe skjer i mennesket».[25] Denne betegner aktiviteter knyttet til mennesket som natur, til prosesser unndratt viljens område. Det er i «operativiteten», i de bevisste og villede handlingene, at personen fullt ut kommer til syne. De naturlige psykosomatiske aktivitetene inngår imidlertid også i personens fulle og bevisste tilblivelse. Dette er et sentralt poeng som fremheves i Miguel Acostas lesning; «begge strukturene danner en enhet der den ene ikke kan være uten den andre. Begge forenes i det samme subjektet.»[26]

I Wojtylas analyser fremstilles personen altså ikke bare som et bevisst og fritt handlende individ, men også som et kroppslig og følende vesen. Personen handler som en «psykosomatisk enhet». Mennesket er en helhet hvor både fysiologiske «somato-vegetative» og affektive «psyko-emosjonelle» aspekter integreres.[27] De naturgitte kroppslige dimensjonene og den rasjonelle åndelige dimensjonen virker sammen i en dynamisk integrasjonsprosess av å bli til som person. Integrasjonsprosessen forløper som et samspill mellom *agere* – det aktive «mennesket handler» – og *pati* – det passive «noe skjer i mennesket». I refleksjonene over forholdet mellom *agere* og *pati* «understreker Wojtyla bevisstthetens grenser», påpeker Jaroslaw Kupczak OP; «han viser at enhver antropologi som er begrenset til å analysere bare bevisstheten, ikke beskriver hele personen».[28]

De naturgitte kroppslige dimensjonene og den rasjonelle åndelige dimensjonen virker sammen i en dynamisk integrasjonsprosess av å bli til som person.

Å utforske «det hele mennesket» inkludere også å utforske personen som sosialt vesen – ingen person er «hel» uten de andre. Wojtyla fremhever at det er del av personens grunnleggende natur å være «ex-centrisk», rettet utover mot sosiale fellesskap. Strukturen «mennesket handler» må utfylles med strukturen «mennesket handler sammen med andre» for å beskrive hvordan personen utvikles og blir seg selv fullt ut, kalt til å ta del i andres liv.[29] Verket *Osoba i czyn* avsluttes med det Wojtyla understreker bare er «et enkelt appendiks» og en foreløpig, men helt nødvendig «skisse» til en teori om intersubjektivitet og «deltakelse» (*participation*).[30]

Formuleringen «sammen med andre» er villet upresis og åpen mot forskjellige former for fellesliv og sosiale relasjoner. Vi står både i nære «jeg–du-relasjoner» og i større samfunnsmessige «vi-relasjoner». Ulike former for fellesskap krever ulike typer engasjement med et mål om å ivareta det felles beste. Siden «deltakelse», slik Wojtyla utlegger det, er et trekk ved personens grunnleggende vesen, blir ikke personen oppslukt av det sosiale, men opprettholder sin frihet og sine personlige verdier. Kunnskap om *person* har forrang og er utgangspunkt for forståelsen også av samfunnet. Det betyr at vi må analysere *person* i og for seg for å forstå sosiale fellesskap og ikke motsatt: «En solid kunnskap om subjektet i seg selv (om personen gjennom handlingen) åpner veien til en dypere forståelse av menneskelig intersubjektivitet.»[31]

Begrepet om deltakelse får i Wojtylas tenkning en universell dimensjon når han avslutningsvis reflekterer over hva som ligger i å betrakte personen som «*min neste*».[32] Han fremhever forskjellen mellom å være en «neste» og å være «medlem av et fellesskap»: Å betrakte personen som sin «neste» understreker ikke bare deltakelse sammen med andre i forskjellige fellesskap, men i selve *menneskeheten*. Derved får «deltakelse» en universell betydning, det visker ut alle de grensene som kan etableres innenfor et samfunn. Begrepet om en «neste» betegner det som ligger til grunn for og forut for relasjonene i ulike sosiale fellesskap. I disse kan medlemmene være hverandre nære eller fjerne, men de er alltid og vedvarende

hverandres «neste». Begrepet «neste» er knyttet til mennesket som sådan, til menneskets menneskelighet og til selve personens verdi:

> Mennesket er ikke bare i stand til å ta del i fellesskapets liv, til å være og handle sammen med andre; det er også i stand til å ta del i *selve den andres menneskelighet*. Det er i denne evnen til å delta i det menneskelige hos ethvert menneske at alle former for deltakelse i et fellesskap har sine røtter, og det er der den får sin personlige mening. Det er dette som til syvende og sist ligger i begrepet *neste*.[33]

Wojtylas visjon om Kirken som menneskehetens universelle fellesskap, avtegner seg allerede i disse refleksjonene.

Det sårbare mennesket

Vi har sett Wojtyla fremheve at personen blir fullt ut seg selv gjennom fritt å handle i verden. Samtidig vet vi at han fra starten av sitt offentlige virke og stadig mer i sitt apostolat som kardinal og pave, gjorde seg til talsmann for den menneskelige personens ukrenkelige verdighet og verdi, uavhengig av yteevne og i de mest sårbare og utsatte posisjoner – altså også når muligheten for bevisst og fri handling er redusert. Om den menneskelige personen først og fremst defineres ved sin bevisste og selvbevisste handlekraft, hvordan da begrunne personstatus for eksempel for fostre, alzheimerpasienter eller andre med nedsatte bevissthetsfunksjoner? Det kan synes å være et spenningsforhold her i Wojtylass teori om mennesket. Imidlertid kan hans forståelse av «det hele menneske» kanskje vise en vei som delvis løser denne spenningen.[34]

Vi så at for Wojtyla er menneske ikke bare kjennetegnet ved bevisste åndsevner og fri handling, det er også et kroppslig og emosjonelt erfarende vesen. Mennesket som person blir til i integrasjonen av *agere* og *pati*, altså både gjennom at «mennesket handler» og at «noe skjer i mennesket», både i aktivitet og i passivitet. Begge disse dimensjonene er nødvendige for personlighetens enhet og fulle utvikling. Dette betyr at også de psykosomatiske prosessene er knyttet til en bestemt person og bidrar til akkurat denne personens utvikling. I en sentral artikkel syv år etter publiseringen av *Osoba i czyn,* gjenopptar Wojtyla avhandlingens hovedtema. Han understreker:

> Selvet konstituerer seg gjennom handling, gjennom de *operari* som hører til menneskets egenart som person. Det konstituerer også seg selv gjennom hele sin psykosomatiske dynamikk, gjennom hele den sfæren av *operari* som ganske enkelt skjer i subjektet, men som allikevel også på et eller annet vis former individets subjektivitet. Det menneskelige selvet er selvfølgelig bare i stand til å konstituere seg selv på denne måten fordi det allerede er og har blitt konstituert på en vesentlig og grunnleggende måte som et *suppositum.*[35]

I arven fra skolastikken betegner begrepet *suppositum* hos Wojtyla den individuelle «bæreren» av menneskenaturen, det konkrete individet som virkeliggjør menneskets substansielle vesen i «et eksisterende og handlende subjekt».[36] Menneskenaturen er det objektive grunnlaget for den konkrete personen som innbefatter så vel åndsevner som psykosomatisk konstitusjon. *Suppositum* betegner personen forankret *både* i sine værensbetingelser som del av naturens orden, *og* formet av sin bevisste, erfarte og selv-opplevde jeg-identitet. Vi ser igjen hvordan thomistiske og fenomenologiske modeller samspiller i Wojtylas nyanserende utforskning av personbegrepet. Hans posisjon er godt oppsummert av Jeffrey Tranzillo, som i sin studie påpeker at menneskenaturen slik Wojtyla utlegger den, bare finnes «i den konkrete, personlige væren hvis natur den er. Derfor

har mennesker egentlig ikke noe 'potensiale' for å være personer: De *er* personer, uavhengig av om eller i hvilken grad de er seg det bevisst.»[37] Det betyr at mennesket er person allerede fra den første av alle handlinger; *selve akten å eksistere*.

Personen, har vi sett, struktureres ikke bare gjennom at «mennesket handler» og at «noe skjer i mennesket», men også ved at «mennesket handler sammen med andre». I Wojtylas analyser er denne siste dimensjonen kanskje den mest sentrale i forsvaret av personstatus for mennesker i alle situasjoner og alle livsstadier. Beskrivelsene av mennesket som *deltakende* gjelder alle mennesker, hevder Wojtyla, fordi «fellesskapstrekket – eller det sosiale trekket – er grunnleggende innprentet i selve den menneskelige eksistens.»[38] Bevegelsen henimot å gi seg selv til andre i et sosialt fellesskap er ontologisk innskrevet i menneskets «suppositum»; det er en form for aktivitet som «i seg selv er forankret i eksistensens orden, i menneskets personlige væren [*esse*]».[39] Selv på de mest sårbare stadier av utvikling eller av tilbakegang er personen rettet mot deltakelse og derved i stand til å bidra til og berike det menneskelige fellesskapet.[40]

I sum ser vi at sårbarheten – og derved personer i de mest utsatte situasjoner – integreres i Wojtylas tenkning ved at ikke bare det aktive *agere*, men også *pati* er iboende i det å være person: *Pati*, passiviteten, overgittheten til det vi ikke kan styre, er sårbarhetens domene fremfor noe. Sårbarhet er ulikt fordelt og har ulik form, men den kan ikke for noen av oss velges bort, og den leves ut i relasjoner. I *delaktigheten* i det menneskelige fellesskapet knytter sårbarheten oss sammen i en gjensidig avhengighet, med våre unike individuelle måter å være i verden.[41]

I *delaktigheten* i det menneskelige fellesskapet knytter sårbarheten oss sammen i en gjensidig avhengighet, med våre unike individuelle måter å være i verden.

«Se det mennesket!»

Vi har sett at et av Karol Wojtylas særegne bidrag til en personalistisk tenkning er kombinasjonen av thomistiske og fenomenologiske tilnærminger til å forstå mennesket. Dette samspillet kan også synes å være den bærebjelken som gjør det mulig for Wojtyla å begrunne et ubetinget menneskeverd for personer i alle eksistensens faser og tildragelser, fra begynnelse til slutt.

Wojtylas *thomistiske* forankring åpner for tanken om en fellesmenneskelig natur som selve det grunnlaget personen vokser frem fra. I kraft av vår menneskenatur, uansett stadier av utvikling, uavhengig av yteevne og funksjonsnivå, er mennesket alltid allerede en person. Her er Wojtyla helt klar:

> Mennesket er person «av natur». Den subjektiviteten som tilhører en person, tilhører også mennesket «av natur». Det faktum at det menneskelige *suppositum*, eller metafysisk subjektivitet, i visse tilfeller ikke fremviser trekk av personlig subjektivitet (for eksempel i tilfeller av psykosomatisk eller rent psykologisk umodenhet (...)), tillater oss ikke å stille spørsmål ved selve grunnlaget for den personlige subjektiviteten, for dette grunnlaget er iboende i det essensielt menneskelige *suppositum*.[42]

Derved fremmer Wojtyla allerede tidlig sitt forsvar for menneskets absolutte og ukrenkelige verdi.

Samtidig har vi sett at Wojtyla i sine tidlige skrifter legger vekt på å analysere mennesket slik det fremstår som et bevisst, rasjonelt og fritt handlende vesen. Derfor er spørsmålet reist: Er da å være *person* allikevel primært definert som å være seg selv bevisst, å være utstyrt med fornuft, å være ansvarlig og handlekraftig? Om du ikke

har fullt utviklete bevissthetsevner, ikke er i stand til rasjonelt å vurdere dine handlinger og fritt velge et liv, er du da ikke en person? Vi vet at flere kjente bidragsytere i debattene om personstatus har slike oppfatninger.[43] Det kan faktisk tidvis også ligge snublende nær å lese den tidlige Wojtyla i retning av lignende synspunkter.

Wojtylas analyser sentrert rundt rasjonell og fri handlekraft kan imidlertid forståes som et metodisk grep for å gi en så klar beskrivelse som mulig av kjennetegn ved personer slik de mest karakteristisk kommer til syne i en normal utvikling. For, påpeker han, «[*s*]*uppositum humanum* må på en eller annen måte manifestere seg som et menneskelig selv; metafysisk subjektivitet må manifestere seg som personlig subjektivitet».[44] Det er denne manifestasjonen Wojtyla i de *fenomenologiske* analysene setter seg fore å klargjøre. Siden menneskenaturen får sitt personlige uttrykk og utforming i et individ som integrerer både *agere, pati* og *sosial deltakelse*, sprenger analysene utover en snever oppfatning av mennesket som bevisst handlende, og favner hele bredden og kompleksiteten i personens liv. Slik forstått er der ikke nødvendigvis noen motsetning mellom Wojtylas teori om menneske og hans uttalte engasjement for at alle mennesker i alle situasjoner og alle livsfaser, også i de mest sårbare og utsatte, tilkjennes personstatus og et ukrenkelig menneskeverd.

Nå vet vi at Wojtylas filosofiske virke bare var de første stegene på en både intellektuell og eksistensiell vei. Da han ble valgt til pave Johannes Paul II i 1978, var det filosofiske bidraget ufullført. Om han hadde kunnet gå videre i sitt filosofiske arbeide, ville kanskje overstående og andre problemstillinger fått mer bearbeidede løsninger. Samtidig fortsatte hans personalistiske filosofi å prege de utallige tekstene fra hans hånd som pave. Der han i de filosofiske verkene går i dialog med allmenn filosofisk argumentasjon, er de senere tekstene frimodig og kraftfullt beriket av næring fra alle de ressursene som ligger i Kirkens tro, tradisjon og lære. Paven formulerer kjernen i Kirkens misjon som å forkynne hele innebyrden av Kristus-hendelsen:

> Guds rike er ikke et begrep, en læresetning eller et program som er gjenstand for fri tolkning; det er først og fremst *en person* med ansiktet og navnet Jesus fra Nasaret, bildet av den usynlige Gud.[45]

Kristi ansikt kommer til syne som den fremste åpenbaringen av hva som kjennetegner en person. «Se det mennesket!»[46] – *Ecce Homo* – kan sammenfatte hva pave Johannes Paul II har lært oss.

Magdalene Thomassen er professor emeritus i filosofi ved VID vitenskapelige høyskole, Oslo.

Litteratur

Buttiglione, Rocco: *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II* (Grand Rapids /Michigan: William B. Eerdmans 1997).

Crosby, John F.: *The Personalism of John Paul II* (Ohio: The Hildebrand Project 2019).

Johannes Paul II: *Redemptoris Missio* (Vatican 1990).

Kupczak, Jarosław O.P.: *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyla* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2000).

Magelssen, Morten: *Livet og døden. Kristne perspektiver på bioetikk* (Oslo: Verbum 2023).

Mounier, Emmanuel: *Le personnalisme* (Paris: PUF 1949).

Ratzinger, Joseph: «Retrieving the tradition: Concerning the notion of person in theology», overs. M. Waldstein, I *Communio: lnternational Catholic Review* (Washington: Communio 1990), no. 17, s. 439–454.

Reimers, A. og M. Acosta.: *Karol Wojtyla's Personalist Philosophy. Understanding Person and Act,* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press,2016).

Ricoeur, Paul: «Une philosophie personnaliste», i *Esprit* (Paris: Les Éditions Esprit 1950), s. 860–887.

Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil 1990).

Rist, John M.: *What is a Person? Realities, Constructs, Illusions* (Cambridge University Press 2020).

Thomassen, Magdalene: «Sårbarhet og fellesskap», i L. Rykkje, A. Austad A. og B.Ø. Haugland (red.): *Eksistensielle begreper i helse- og sosialfaglig praksis* (Oslo: Universitetsforlaget 2020), s. 22–38.

Tranzillo, Jeffrey: *John Paul II on the Vulnerable* (Washington D.C.: Catholic University of America Press 2013).

von Balthasar, Hans Urs: «On the Concept of Person», overs. P. Verhalen, i *Communio: International Catholic Review* (Washington: Communio 1986), no.13, s. 18–26.

Wojtyla, Karol: *Osoba i czyn* (Krakow: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1969).

Wojtyla, Karol: *The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology,* v. A.-T. (Tymieniecka Dordrecht: Reidel Publishing [1969] 1979).

Wojtyla, Karol: «Subjectivity and the Irreducible in the Human Being», i K. Wojtyla 1993: *Person and Community: Selected Essays* (New York: Peter Lang [1955–1977] 1993), s. 209–217

Wojtyla, Karol: «The Person: Subject and Community», i K. Wojtyla: *Person and Community: Selected Essays*, overs. Theresa Sandok (New York: Peter Lang 1993), s. 219–261.

Wojtyla, Karol: *Person and Community: Selected Essays*, overs. Theresa Sandok (New York: Peter Lang [1955–1977] 1993).

Noter

1 Biskop Bernt Eidsvig, biskop Erik Varden: «Bisperådets høringssvar om forslag til ny abortlov», i katolsk.no (22.03.2024). Se punkt 2.6.

2 For eksempel utforsker Paul Ricœur personens dimensjoner gjennom en «selvets hermeneutikk», strukturert ved spørsmålet «hvem»: Hvem taler? Hvem handler? Hvem forteller sin historie? Hvem kan lastes? Se Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil 1990), s. 28n.

3 Hans Urs von Balthasar: «On the Concept of Person», i *Communio: International Catholic Review* (Washington: Communio 1986), no.13, s. 18–26, 18. Oversettelser fra ikke-norske kilder her og i fortsettelsen er ved artikkelforfatteren – mer eller mindre godt hjulpet av *DeepL Translator.*

4 Det vil føre for langt å gå inn i denne historien her. En gjennomgang gis i f.eks. J.M. Rist: *What is a Person? Realities, Constructs, Illusions* (Cambridge: Cambridge University Press 2020).

5 E. Mounier 1949: *Le personnalisme* (Paris: PUF), s. 6.

6 E. Mounier 1949: *Le personnalisme* (Paris: PUF) s. 9–10; 6; 19n.

7 Se E. Mounier 1949: *Le personnalisme* (Paris: PUF), s. 28–29, 72n, 82, 85. Se også Paul Ricœurs fine studie publisert i *Esprit* noen måneder etter Mouniers død: Paul Ricoeur: «Une philosophie personnaliste», i *Esprit* (Paris: Les Éditions Esprit 1950), s. 860–887, 865.

8 E. Mounier 1949: *Le personnalisme* (Paris: PUF 1949), 35ff.

9 Se E. Mounier 1949: *Le personnalisme* (Paris: PUF, 1949), s. 102ff. Som Ricœur påpeker, tilhører Mouniers prosjekt mer en «orden av praxis» enn «teorienes orden» (i Ricœur: «Une philosophie personnaliste», i *Esprit* (Paris: Seuil 1950), s. 865)). Hans tekster kan leses som en oppfordring til praktisk engasjement mer enn som en filosofisk teori.

10 Blant de mest profilerte katolske tenkerne i kretsen rundt Mounier, var den nythomistiske filosofen Jacques Maritain (1882–1973). Også Etienne Gilson (1884–1978), som fremfor noen aktualiserte Thomas Aquinas' tenkning i forrige århundre, er blitt karakterisert som en «thomistisk personalist». Andre katolske bidragsytere til personalismen er fenomenologene Dietrich von Hildebrand (1889–1977) og Edith Stein (1891–1942).

11 For en fremstilling av den tidlige begrepshistorien, se Hans Urs von Balthasar: «On the Concept of Person», i *Communio: International Catholic Review* (Washington: Communio 1986), no.13. Se også Joseph Ratzinger 1990: «Retrieving the tradition: Concerning the notion of person in theology»,

i *Communio: lnternational Catholic Review* (Washington: Communio 1990), no. 17, s. 439–454.

12 Etter at han ble presteviet i 1946 og før han ble kardinal i 1967 og pave i 1978, leverte Karol Wojtyla både en doktoravhandling (1948) og en habilitering (1953) i filosofi. Han var en anerkjent filosof i sin samtid og underviste flere år i filosofisk antropologi og etikk ved Jagiellonian-universitetet i Krakow og ved Det katolske universitetet i Lublin.

13 Se Karol Wojtyla: «Subjectivity and the Irreducible in the Human Being», i *Person and Community: Selected Essays* [1955–1977] (New York: Peter Lang 1993), s. 209–217.

14 Karol Wojtyla: «Subjectivity and the Irreducible in the Human Being», i *Person and Community: Selected Essays* [1955–1977] (New York: Peter Lang 1993), s. 209–217. I denne korte, men rike artikkelen synes Wojtyla – med eksplisitt referanse til sitt *opus magnum* fra 1969, *Osoba i czyn* og *The Acting Person* fra 1979 – å formulere en enkel programerklæring for sin personalisme: «(...) troen på menneskets opprinnelig unikhet og derved på at mennesket er grunnleggende ureduserbart til naturens verden (...) ligger til grunn for forståelsen av mennesket som person» (s. 211). Å «stoppe opp ved det ureduserbare» og å forstå mennesket som person, innebærer å forstå mennesket «innenifra» (s. 213). Selv om Wojtyla understreker at det «metafysiske» og det «personlige» perspektivet utfyller hverandre, og at begge er nødvendige for en full forståelse av mennesket, gir han her det ureduserbare forrang: «we must [...] give the irreducible the upper hand when thinking about the human being» (s. 214).

15 Karol Wojtyla: *The Acting Person: A contribution to Phenomenological Anthropology* (Dordrecht: Reidel Publishing [1969] 1979), s. 45.

16 Se Jarosław Kupczak: *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyla*. (Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2000), s. 146f. Se også Karol Wojtyla: «The Person: Subject and Community», i *Person and Community: Selected Essays* [1955–1977] (New York: Peter Lang 1993), s. 222n. Sammenhengen mellom fenomenologi og metafysikk understrekes i denne artikkelen av Wojtyla: «Med 'metafysisk' mener jeg ikke så mye 'utover det fenomenale' som 'gjennom det fenomenale', eller 'transfenomenalt'» (... ...) «all kunnskap er i bunn og grunn metafysisk fordi den når frem til væren. Imidlertid kan ikke dette tilsløre betydningen de partikulære aspektene av væren har for å forstå den i sin fulle rikdom» (s. 223.).

17 Ikke alle vil være enige i at dette samspillet er «fruktbart»: Wojtylas fenomenologisk-thomistiske metodologi har møtt kritikk fra flere hold. For noen er den ikke tilstrekkelig thomistisk, men angivelig for «subjektivistisk», for andre er den ikke tilstrekkelig fenomenologisk, men angivelig for «objektivistisk». For en nærmere drøfting av Wojtylas metodologi og kritikken av den, se Jarosław Kupczak: *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyla* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2000), s. 48n, 76n.

18 Det finnes etter hvert mange lærde og solide studier av Wojtylas filosofiske arbeider. For bare å nevne noen: Buttigliones *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul* II er en klassiker. Kupczaks *Destined for Liberty* analyserer teoretiske og metodiske hovedbegreper i Wojtylas filosofi med et spesielt fokus på de kildene hans teori trekker veksler på. Reimers og Acosta sin *Karol Wojtyla's Personalist Philosophy* fra 2016 gir en grundig og tekstnær lesning av *Osoba i czyn*. Crosbys *The personalism of John Paul II* fra 2019 gir en kortfattet og tilgjengelig innføring.

19 Karol Wojtyla: *Osoba i czyn* (Krakow: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969), engelsk oversettelse; Karol Wojtyla: *The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology* (Dordrecht: Reidel Publishing 1979). Den engelske oversettelsen av dette arbeidet er blitt møtt med mye kritikk. Oversettelsen, hevdes det, er ikke tro mot den polske grunnteksten, men endrer terminologien på vesentlige punkter. Også oversettelsen av selve *tittelen* sies å fordreie Wojtylas hovedintensjoner. J. Tranzillo påpeker at "[t]ranslated literally, *Osoba i czyn* means *Person and Act* (or *The Person and the Act*). In that way, the title captures accurately the whole thrust of Wojtyla's argument: it indicates the primacy of the (human) person, as subject, in relation to the concrete moral act [... ...] On the other hand, when "acting" becomes descriptive of "person" in the loose translation *The Acting Person,* the expression lends itself to the modern misconception that only deliberate action (...) constitutes and signifies the person *as such,* so that the "non-acting" person, the one incapable of acting deliberately, is no person at all" (J. Tranzillo 2013: *John Paul II on the vulnerable*. Washington D.C.: Catholic University of America Press 2013, s. 63, note 1). Vi ser at språklige formuleringer kan ha store konsekvenser for vår oppfatning av mennesket.

20 Se J.M. Rist: *What is a Person? Realities, Constructs, Illusions* (Cambridge University Press 2020), s. 63n.
21 K. Wojtyla: *The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology* (Dordrecht: Reidel Publishing [1969] 1979), s. 11.
22 Ibid., s. 66ff.
23 Ibid., s. 100, 115n.
24 Ibid., s. 9n.
25 Ibid., s. 60n, 85n.
26 A. Reimers og M. Acosta 2016, s. 117f
27 Se K. Wojtyla: *The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology* (Dordrecht: Reidel Publishing [1969] 1979), s. 189n, 220n.
28 J. Kupczak 2000, s. 148f.
29 K. Wojtyla: *The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology* (Dordrecht: Reidel Publishing, [1969] 1979), s. 261n, 266.
30 Ibid., s. 299, og note 75, s. 315. I den engelske oversettelsen er «skissen» på hele 40 sider (s. 261–299). Den utdypes og videreutvikles i en senere artikkel; Karol Wojtyla: "The Person: Subject and Community", i *Person and Community: Selected Essays* [1955–1977] (New York: Peter Lang [1976] 1993), s. 219–261.
31 K. Wojtyla: *The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology* (Dordrecht: Reidel Publishing [1969] 1979), note 77, s. 316.
32 Se ibid., s. 292n.
33 Ibid., s. 294.
34 Problemstillingen belyses og drøftes i et nybrottsarbeid av Jeffrey Tranzillo. Han viser hvordan det allerede i Wojtyla's tidligste arbeider legges prinsipper til grunn for den personforståelsen som senere understøtter oppfatningen av at selv de aller svakeste, de for hvem personstatusen er aller mest truet, fremviser en unik form for personlig handlekraft i vid forstand. Fra å formulere dette bare uklart og implisitt, utarbeider Wojtyla gradvis og ikke minst under sitt pontifikat som Johannes Paul II, en tydeligere tenkning og språklig formulering av personstatus for mennesker i de mest sårbare situasjoner, hevder Tranzillo. Se J. Tranzillo: *John Paul II on the Vulnerable* (Washington D.C.: Catholic University of America Press 2013).
35 Karol Wojtyla: *Person and Community: Selected Essays* [1955–1977] (New York: Peter Lang [1976] 1993), s. 225.
36 Se Karol Wojtyla (1993): Mennesket er "a separate *suppositum* (a subject of existence and action)" (s. 212), og "Our own subjective being and the existence proper to it (that of a *suppositum*)" (s. 213). Se også J.M. Rist: *What is a Person? Realities, Constructs, Illusions* (Cambridge University Press 2020), s. 63n.
37 J. Tranzillo: *John Paul II on the Vulnerable* (Washington D.C.: Catholic University of America Press 2013), s. 96.
38 Karol Wojtyla: *The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology* (Dordrecht: Reidel Publishing [1969] 1979), s. 262.
39 K. Wojtyla: *Person and Community: Selected Essays* [1955–1977] (New York: Peter Lang [1976] 1993), s. 318.
40 Wojtyla beskriver dette for eksempel i sine artikler om familien og om foreldreskap, se «The Family as a Community of Persons» og «Parenthood as a Community of Persons», i K. Wojtyla 1993: *Person and Community*, henholdsvis s. 315–327 og s. 329–342.
41 For en nærmere analyse av sårbarhet som fenomen, se M. Thomassen: «Sårbarhet og fellesskap», i L. Rykkje, A. Austad og B.Ø. Haugland (red.): *Eksistensielle begreper i helse- og sosialfaglig praksis* (Oslo: Universitetsforlaget 2020), s. 22–38.
42 Karol Wojtyla: *Person and Community: Selected Essays* [1955–1977] (New York: Peter Lang [1976] 1993), s. 225.
43 Det er ikke rom her for å gå inn i de ulike teoriene i debattene om personstatus og de tilhørende posisjonene knyttet til bio-etiske dilemma. For en god drøfting av hele feltet så vel som av konkrete spørsmål, se M. Magelssen: *Livet og døden. Kristne perspektiver på bioetikk* (Oslo: Verbum 2023).
44 K. Wojtyla: *Person and Community: Selected Essays* [1955–1977] (New York: Peter Lang [1976] 1993), s. 225.
45 Johannes Paul II: *Redemptoris Missio* (Vatican, 1990), §18.
46 Joh 19,5.



Immanuel Kant, av ukjent kunstner. © Georgios Kollidas | Dreamstime.com

Øivind Varkøy

En annen natur

Estetikk, menneskesyn og natursyn

Kan estetikk ha noe med menneskesyn å gjøre? Og kan opplevelser av kunst være relevant for hvordan vi tenker om naturopplevelse og naturtap? Svaret er ja – på begge spørsmål. I den første delen av denne teksten vil jeg løfte frem noen få sentrale aspekter ved Immanuel Kants estetikk som viser sammenhengen mellom estetisk tenkning og menneskesyn. I den andre delen rettes blikket mot Hannah Arendts drøfting av Kants estetikk, noe hun leser som et uttrykk for en mentalitet hun anser som en forutsetning for å kunne ta vare på verden.

Immanuel Kant (1724–1804)[1] er kanskje først og fremst kjent for sin pliktetikk og som talsmann for den menneskelige fornuft. Han er imidlertid også sentral i estetikk. I *Kritikk av dømmekraften* hevder Kant at evnen til å felle en estetisk dom, det vil si avgjøre hva som er «skjønt», er medfødt i ethvert menneske.[2]

Kant er altså opptatt av «det skjønne», et muligens noe alderdommelig begrep, med en duft av en verden av i går.[3] I samtaler og diskusjoner omkring kunst og kunstopplevelser støter vi nok oftere på begreper som «pent» eller «fint». Om vi virkelig har behov for å ta i litt, kan vi muligens strekke oss til å benytte begrepet «vakkert». Det kan imidlertid raskt oppfattes som en smule høystemt og pretensiøst, noe vi selvsagt gjerne vil unngå. Så, i vår engstelse for å fremstå som pompøse, foretrekker vi ikke sjelden å være litt mer nedpå og sier kanskje bare rett og slett at vi «liker» det. Men er det å si at vi «liker» noe, at det er «pent» eller «fint», det samme som å hevde at noe er «skjønt»?

Om vi følger Kant, er det viktig å skille mellom det vi kan kalle «synsing» eller «smak og behag» på den ene siden, og det å felle estetiske dommer om «det skjønne» på den andre siden. Når jeg sier at jeg «liker» noe, dreier det seg ofte om «smak og behag» – og det kan som kjent ikke diskuteres. Et slikt utsagn er imidlertid ikke egentlig en estetisk dom. Å «like» handler rett og slett om rent subjektiv «synsing»:

> … der selv den minste interesse kommer inn i bildet, vil [dommen] være svært partisk og ikke en ren smaksdom. For å kunne opptre som dommer i saker som har med smak å gjøre, må man ikke på noen måte være inntatt i tings eksistens, men i dette henseende være helt likegyldig.[4]

Men – idet vi sier at noe er «skjønt», beveger vi oss over på et annet plan og nærmer oss to helt grunnleggende

momenter i Kants estetiske tenkning. Det første momentet er at den estetiske dommen jeg feller om «det skjønne», i motsetning til subjektiv «synsing», gjør krav på å være *universell*. Det andre momentet er at mens det jeg «liker» er knyttet til mine personlige behov og behovstilfredsstillelse (ofte knyttet til «begjæret» og ønsker om å besitte og anvende), så er opplevelsen av «det skjønne» forbundet med «det formålsløse». Jeg er ikke ute etter å nyttiggjøre meg gjenstanden. Smaken ved «det skjønne» er «desinteressert».

«Desinteresse» er et sentralt begrep i Kants estetikk. Det innebærer at min estetiske dom om «det skjønne» er fri fra enhver nyttetenkning. Den estetiske dommen er kontemplativ. Jeg tenker ikke på hva jeg kan «bruke» opplevelsen til, verken i politisk, pedagogisk eller religiøs forstand. Den estetiske erfaringen er slik sett formålsløs, eller rettere sagt: Den er sitt eget formål. Den estetiske opplevelsen har «egenverdi». Vi står overfor en «hensiktsmessighet uten hensikt». Derfor er det desinteresserte velbehaget på en spesiell måte fritt. Det betyr at jeg er fri i den estetiske erfaringen. Jeg står i et fritt forhold til det jeg feller en dom over, jeg begjærer det ikke, men nyter «et interesseløst velbehag»: «*Skjønnhet* er en gjenstands form av *formålsmesssighet* såfremt denne formen blir iakttatt ved gjenstanden *uten forestilling om et formål.*»[5]

Min estetiske dom hever seg altså over min private følelse. Dermed begrenser den seg ikke til å være gyldig for meg alene. I og med at jeg inntar en desinteressert holdning, overskrider jeg mine private preferanser. En estetisk dom er dermed ikke privat «synsing», men et uttrykk for en allmenngyldig god smak. Alle som erfarer samme gjenstand på samme desinteresserte vis, forventes å oppleve et lignende velbehag. En slik tenkemåte fremstår kanskje som noe uvanlig i en relativistisk samtid, ja rent ut elitistisk og lite folkelig. Men er det egentlig så problematisk? En soloppgang over Rondane *er* et vakkert syn. Det er *skjønt*. Jeg forventer at alle vil kunne enes om det. På samme vis kan jeg si at den langsomme satsen i Beethovens 3. klaverkonsert er skjønn eller vakker og forvente at alle (innenfor en vestlig musikkultur) vil kunne dele denne oppfatningen, så sant de hever seg over sin egen «synsing». I min dom om at noe er skjønt, ligger det altså en påstand om at dette er allmenngyldig. Men: Fordi kravet om universalitet eller allmenngyldighet har sin grunn i min subjektive følelse, må det ifølge Kant dreie seg om en *subjektiv allmenngyldighet*. Det allmenngyldige i den estetiske erfaringen knytter seg jo nettopp til subjektet. Vi kan altså ikke snakke om objektivt sanne estetiske dommer, men er heller ikke henvist til å utelukkende felle rent subjektive dommer.

Det som kommer til syne i Kants etablering av subjektiv allmenngyldighet, er nemlig at en estetisk dom egentlig ikke i det hele tatt dreier seg om gjenstanden vi feller dom over. Det handler heller rett og slett om spørsmålet: «Hva er et menneske?»

Da kan vi vende tilbake til spørsmålet om estetisk tenkning kan ha noe med menneskesyn å gjøre. Det som kommer til syne i Kants etablering av subjektiv allmenngyldighet, er nemlig at en estetisk dom egentlig ikke i det hele tatt dreier seg om gjenstanden vi feller dom over. Det handler heller rett og slett om spørsmålet: «Hva er et menneske?» Den estetiske erfaringen viser oss forskjellen mellom mennesker og ikke-mennesker. Gjennom det å skape, estetisk erfare og bedømme kunst hevder jeg min transcendens i forhold til naturen. Som menneske viser jeg min iboende evne til å kunne gå ut over meg selv (det vil si min egen «synsing»). Slik ser vi at mennesket er bærer av en annen natur. Denne andre, åndelige naturen er ikke underlagt den fysiske naturen. Et litt banalt eksempel: Om jeg bedømmer en akttegning som pornografi, er jeg bundet til min fysiske natur, mens jeg ved å knytte meg til den åndelige kan bedømme den

samme tegningen som et kunstverk – og slik overskride min fysiske natur.

Når Kant karakteriserer en estetisk dom om det skjønne som subjektivt allmenngyldig, betyr det at han mener at opplevelsen av velbehaget kan føres tilbake til forutsetninger som er felles for alle enkeltindivider – som mennesker. Dette velbehaget er altså ikke grunnet i private forutsetninger som varierer fra et individ til et annet. Det at våre subjektive estetiske dommer kan gjøre krav på å være allmenngyldige, har sine forutsetninger i vår alles evneutrustning. Det er ikke gjenstanden selv som gjør at vi har en slik evne til å dømme mellom skjønt og uskjønt. Evnen er et «vesenskjennetegn ved mennesket.» Det finnes et apriorisk prinsipp i oss som setter oss i stand til en estetisk erkjennelse av en kunstgjenstands form. Dette prinsippet ligger til grunn for og styrer vår estetiske dømmekraft. Kunstens og kunstopplevelsens kvaliteter ligger slik i å forstå mennesket som et transcenderende vesen, i stand til å overskride sin fysiske natur. Kants drøftinger og avgrensinger av hva skjønnhetsvurderinger er og ikke er, i kombinasjon med argumentasjonen omkring skjønnhetens frihet fra alle tanker om anvendelse, gjør den estetiske tenkningen hans helt sentral for etableringen av estetikkens *autonomi*, det vil si tanken om kunstens og kunstopplevelsens egenverdi.

Kunstens og kunstopplevelsens kvaliteter ligger slik i å forstå mennesket som et transcenderende vesen, i stand til å overskride sin fysiske natur.

Om å la være

Den franske sosiologen Pierre Bourdieu har påpekt at evnen til å felle estetiske dommer av den typen Kant diskuterer, ikke er medfødt slik Kant hevder, men snarere noe noen av oss har lært. Det er en måte å forholde seg til kunst og kunstopplevelser som kjennetegner den kulturelle eliten.[6] Denne kritikken har åpenbart mye for seg. Her handler det imidlertid ikke om å diskutere hvorvidt Kant har rett i at evnen til å felle estetiske dommer er medfødt eller ei, men om å vise hvordan en estetisk tenkning kan relateres til et bestemt menneskesyn.[7]

Videre: Evnen til å felle desinteresserte estetiske dommer bør, uavhengig om denne evnen er medfødt eller tillært, ikke betraktes som uttrykk for en livsfjern og elitistisk holdning hvor kunsten blir frikoblet fra enhver forbindelse med det praktiske livet og politiske realiteter. Snarere tvert imot. Dette blir krystallklart idet filosofen Hannah Arendt snur kritikken av det kantianske synet på skjønnhetens desinteresse som et uttrykk for en livsfjern elitisme, på hodet.[8] For Arendt blir desinteressen og tanken om kunstopplevelsens egenverdi ingen flukt fra det praktiske livet, men en forutsetning for kunstens dypere funksjon både i det personlige, det sosiale, det politiske, og, vil jeg tilføye, det religiøse. Arendt hevder rett og slett at det kantianske konseptet *desinteresse* kan knyttes til en menneskelig egenskap og en mentalitet som er nødvendig for at vi skal kunne ta vare på verden. Hva vil «å ta vare på verden» si? Det er nærliggende for oss i dag å tenke på klimakrise og det ofte omtalte naturtapet: skogsdød, arter som forsvinner og så videre.[9] Og da nærmer vi oss et svar på det andre spørsmålet som ble reist i innledning av denne teksten: Kan en drøfting av kunst og kunstopplevelse være relevant for hvordan vi tenker om natur, naturopplevelse og naturtap, samt for vår forståelse for viktigheten av å ta vare på verden?

Med Hannah Arendt kan vi argumentere for at forestillingen om kunstopplevelsens egenverdi og en desinteressert holdning kan være en viktig kritisk idé ikke bare innenfor estetikken og kunsten, men også relatert til generelle diskusjoner av naturtapet knyttet til vår forbrukerkultur. Både det å skape og utøve kunst som grunnlag for kunstopplevelse og det å oppleve kunst, kan anses som en indre kritikk, et korrektiv og en mulighet



Hanna Arendt, 1958. Foto: Barbara Niggl Radloff - sammlungonline.muenchner-stadtmuseum.de, CC BY-SA 4.0

for endrede perspektiver. For Arendt er fremmedgjøring fra verden noe som kjennetegner vår tid. Kjærlighet til verden, *amor mundi*, er Arendts svar på denne fremmedgjøringen. Et forbrukersamfunn kan umulig vite hva det vil si å ta vare på verden, for den sentrale holdningen overfor alle ting, forbrukermentaliteten, innebærer ødeleggelse av alt den berører.[10]

I kontrast til en ubegrenset forbrukerholdning knytter Arendt altså evnen til å ta vare på verden til *desinteressert* glede og behag. Vi trenger en måte å tenke på som er så trent og kultivert at vi kan ta vare på en verden hvis kriterium er skjønnhet. Vi trenger å utvikle en utvidet tenkemåte, en tenkemåte som er basert på estetisk sans.[11] Sett i relasjon til ønsket om å ivareta naturmangfoldet, betyr dette at vi trenger å forholde oss til naturen slik som vi kan forholde oss til kunsten – i «interesseløst behag».

Det er dette som opptar hovedkarakteren Ulf Norrstig i Kerstin Ekmans roman *Løpe ulv*. Ulf er 70 år gammel, pensjonert skogvokter og leder for det lokale jaktlaget. Et møte med en stor og vakker hannulv på en tidlig morgen får stor betydning for Ulfs tanker om seg selv, sitt yrke og sitt liv.[12] Han begynner å argumentere for *å la være*: La ulven være, og la skogen være. Han overskrider sin «fysiske natur» – som handler om å utnytte naturen – og aktiverer sin «andre natur» – som ser verdens skjønnhet uten tanke på å beherske eller anvende den. Med Simone Weil kan vi si at han motstår fristelsen til «å spise eplet», han nøyer seg med å se, slik historien om Adam, Eva og eplet i Edens hage forteller oss.[13] Ulf opplever at naturen, på samme vis som et kunstverk, ikke alltid skal «spises» – i betydningen «brukes til noe». Dominikaneren Arnfinn Haram har uttrykt dette poenget slik:

> Kunsten er ikkje noko mindre enn utstrålinga av det verande, det som har liv i seg sjølv, og som gjev liv til alt levande. At noko strålar vil seie at det vil verte gjenkjent nettopp i si *form*; det er eit mål i seg sjølv, det utseier det djuapste i seg sjølv slik du *ser* det, eller høyrer det. Det er ikkje berre eit innhald, eit råstoff, som skal brukast til noko anna, noko meir «nyttig».[14]

Ekmans roman tematiserer vern av natur og naturmangfold. Ulf Norrstig opplever naturen, og han vil la den være. Men først og fremst er Ekmans bok en roman, et kunstverk. Når vi leser boken, har vi først og fremst en kunstopplevelse. Deretter kan romanen lære oss noe. Det gjør den som kunstopplevelse, for kunstopplevelsen handler også om «å la være». Det handler om å åpne seg for den kunstneriske ytringen – uten tanke på å bruke denne opplevelsen til noe. Vi kan altså tenke oss at forestillingen om desinteresse og kunstopplevelsens egenverdi peker i retning av en måte å forholde seg til kunst på som kan ses som en øvelse i det å kunne ta vare på verden. På et muligens noe overraskende vis kobles dermed kunstens funksjon, eller dens *nytte* om man vil, til tanken om kunstopplevelsens egenverdi og autonomi og vår desinteresserte holdning. Og muligheten av å *være* i kunstopplevelsen uten tanke på å bruke opplevelsen til noe, kan ses som en parallell til muligheten for å *være* i naturopplevelsen. Det å tenke om kunstopplevelsens og naturopplevelsens egenverdi blir dermed to sider av samme sak.[15]

Vi trenger en måte å tenke på som er så trent og kultivert at vi kan ta vare på en verden hvis kriterium er skjønnhet.

Arendt argumenterer for at kunstverk er skapt for å «tre frem». For å forholde oss til det som trer frem, må vi være frie til å etablere en *distanse* mellom det som trer frem, og oss selv. For at denne distansen skal kunne oppstå, trenger vi å glemme oss selv, våre interesser og det

vi ser som nødvendigheter i livene våre, slik at vi ikke forsøker å gripe tak i og kontrollere det vi gledes over, men lar det være slik det trer frem.[16] Arendt relaterer altså denne holdningen til Kants diskusjon av det desinteresserte behag. En slik tenkemåte kan også ses i lys av filosofen Martin Heideggers diskusjoner av «å la være» (*Gelassenheit*).[17] Heidegger beskriver det moderne mennesket som preget av «instrumentell rasjonalitet», og bekymres over at den kalkulerende tenkningen en dag kommer til å bli akseptert som den eneste form for tenkning. Motsatsen til instrumentell rasjonalitet er kontemplativ tenkning, preget av en frigjøring fra tingene og en tilsvarende åpenhet for mysteriet. «Å la være» handler ikke om likegyldighet og fornektelse. Det handler om å sette seg inn i en opplevelsesmodus som åpner for de gåtefulle sidene ved eksistensen, det vi ikke kan beherske og kontrollere. En slik holdning i møte med kunstverket innebærer at mennesket åpner seg for eksistensen gjennom kunstopplevelsen.[18] I *Kunstverkets opprinnelse* drøfter Heidegger hvordan kunstverket ikke er skapt for å konsumeres og bli brukt.[19] Bare ved «å la være» tillater vi kunstverket å være det det er. «Å la være» er imidlertid en vanskelig øvelse, siden vi er så vant til å bruke og anvende alle ting, inkludert kunstverk.

Skjønnheten er nølende, noe langsomt. Både kunst- og naturopplevelser er kontemplative, og de har mange fellestrekk: erfaringer av en type «mening» og løft og åpninger i retning av «noe annet» og «noe mer».[20] Som mennesker kan vi la naturopplevelsen lede oss til å la naturen være, på samme vis som vi i kunstopplevelsen kan la kunst være. Drøftinger av kunst og kunstopplevelser kan altså være relevante for hvordan vi tenker om natur og naturopplevelser, spesielt i en tid hvor det stadig økende naturtapet blir mer og mer synlig for oss alle. I kraft av vår evne til å desinteressert betrakte noe, vår «andre natur», som overskrider enhver forbrukermentalitet, kan vi ta vare på verden: mennesket, kunsten og naturen.

Øivind Varkøy er professor i musikkpedagogikk og musikkvitenskap ved Norges musikkhøgskole og en av SEGLs redaktører.

Noter

1 Jeg har tidligere skrevet mer utførlig om begge disse temaene. Se f.eks. Øivind Varkøy: *Musikk – strategi og lykke* (Cappelen Akademisk (2004); Øivind Varkøy, Solveig Slettahjell & Marte Wulf: «Kunsten å la være», i *Bærekraft og digitalisering,* red. Asbjørn Rolstadås, Henrik Syse m.fl. (Norges Tekniske Vitenskapsakademi, John Grieg Forlag 2023).

2 Immanuel Kant: *Kritikk av dømmekraften* (Pax Forlag 1995 [1790]).

3 Ved siden av «det skjønne» står også begrepet «det sublime» sentralt i Kants drøftinger. Opplevelsen av det sublime kan for eksempel dreie seg om opplevelser av havet, av stjernehimmelen, av en uendelig tallrekke etc. I en estetisk dom om det sublime er det opplevelsen av min egen utilstrekkelighet som fokuseres.

4 Kant, § 2, s. 73.

5 Kant, § 17, s. 107. Ellers må det tilføyes at forholdet mellom et kunstverks *form* og *innhold* er et sentralt tema for mang en dypsindig diskusjon i både eldre og nyere estetikk.

6 Pierre Bourdieu: *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften* (Pax Forlag 1995).

7 Selv om Bourdieu forholder seg kritisk til virkningshistorien av Kants estetikko – opphøyelse av elitenes væremåte – og en tilsvarende nedvurdering av «vanlige folks smak», så forsvarer Bourdieu tanken om kunstens autonomi. På tross av at denne ideen er historisk og sosialt konstruert – som de fleste andre forestillinger –, holder han det for å være en god idé. Det er nemlig bare ut fra en forestilling om kunstens relative autonomi at kunsten kan fungere som kritisk impuls, frikoblet fra markedstenkning og konsumkultur.

8 Hannah Arendt: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (Penguin Books 1968).

9 Se bl.a. Anne Sverdrup-Thygeson: *Skogen. Om trær, folk og 25000 andre arter* (Kagge forlag 2023); samt Sigurd Hverven: *Ville verdier. Naturfilosofi i menneskets tidsalder* (Dreyer 2023).

10 Arendt, s. 211.

11 Helgard Mahrdt: «Hannah Arendt om kjærlighet, vennskap og politikk», i *Norsk filosofisk tidsskrift*, nr. 3–4 2022. Universitetsforlaget 2022.

12 Kerstin Ekman: *Løpe ulv* (Aschehoug 2022).

13 Simone Weil: *Waiting for God* (Harper Perennial 2009), s. 105

14 Arnfinn Haram: «Sursum corda. Om musikkens liturgiske karakter», i *Musikk og mysterium.* red. Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (Cappelen Akademisk Forlag 2004), s. 179.

15 Se Thomas Arntzens bok *Trærnes evangelium* (Verbum, 2024) for ytterst tankevekkende og skarpe refleksjoner omkring forholdet mellom mennesket og natur (trær).

16 Arendt, s. 210.

17 «Å la være» sikter til Heideggers «Gelassenheit»-konsept. I Heideggers konsept ligger en form for «likesæle». «Likesæle» er ikke det samme som likegyldighet. «Likesæle» handler om en holdning som lar det værende være i sitt vesen. «Gelassenheit», det å la være, er den egentlige frihet.

18 I denne sammenhengen kan også den tyske sosiologen Hartmut Rosas forfatterskap løftes frem. Se for eksempel *The Uncontrollability of the World* (Polity 2020); *Resonans. En sociologi om forholdet til verden* (Eksistensen 2021); *Akselerasjon og resonans. Artikler om livet i senmoderniteten,* Cappelens upopulære skrifter (Cappelen Damm Akademisk 2024); *Democracy Needs Religion* (Polity 2024).

19 Martin Heidegger: *Kunstverkets opprinnelse* (Pax Forlag 2000).

20 Se Øivind Varkøy: «Et annet nærvær. Om *mer-betydning* og *transcendens* i musikkerfaringen», i *Musikk og religion*, red. H. Holm & Ø. Varkøy (Cappelen Damm Akademisk 2022).



© Razvan Ionut Dragomirescu | Dreamstime.com

Einar Øverenget

Tenkning som frigjøring

I *Was heißt Denken?* (1954) spør filosofen Martin Heidegger: «Hva er tenkning?» Svaret han gir, er tankevekkende: «Tenkning bringer ikke viten slik som vitenskapen gjør. Tenkning produserer ikke praktisk anvendelig kunnskap. Tenkning løser ikke universitetets gåter. Tenkning setter oss ikke engang i stand til å handle.» Hva er det da tenkning egentlig gjør? Tenkningen er veien til frihet, svarer filosofen Hannah Arendt.

Cogito ergo sum – «Jeg tenker, altså er jeg» – er en av de mest berømte setningene i den filosofiske tradisjonen. For opphavspersonen René Descartes beskrev setningen det absolutte grunnfjellet for selvforståelsen. Jeg kan tvile og være usikker på det meste her i livet, men tvilen bærer også med seg en sikkerhet. Jeg kan ikke tvile på at jeg tviler, og for å tvile må jeg kunne tenke, og om jeg tenker, så er det én ting som er sikkert: Den delen av meg som står for tenkningen, må nødvendigvis eksistere. Med andre ord: Jeg har kommet frem til viten som er absolutt sikker, og dermed vet jeg at sikker viten er tilgjengelig for mennesket. Og hva mer er: Mennesket er i stand til selv å være garantisten for absolutt sikker viten. Det trenger ikke lenger å appellere til en guddom.

Den moderne verden er i ferd med å åpne seg, men typisk for denne overgangen, som fant sted i renessansen, så peker den ikke bare fremover. Vektleggingen av tenkningen peker også bakover – tilbake til den greske antikken.

Det bringer oss til et av de mest sentrale spørsmålene for de greske filosofene: Hva er det gode samfunn? En av dem, Aristoteles, svarte: Det gode samfunn er et sted der mennesker kan leve gode liv. Men hva er et godt liv? Det er å leve i samsvar med den menneskelige natur, svarer Aristoteles. Men hva innebærer *det*? Hva er det som kjennetegner mennesket – og som gjør at vi skiller oss fra alt annet levende?

I boken *Om sjelen* (2010) viser Aristoteles at vi har mye til felles med alt annet organisk liv, med planter og dyr. I likhet med planter kan vi oppta næring og forplante oss, og i likhet med dyr kan vi sanse, bevege oss og føle behov – men ulikt både planter og dyr har vi rasjonelle evner som setter oss i stand til å vurdere hvorvidt vi bør gjøre det ene eller det andre. Vi kan tenke.

Planter har nok ikke impulser eller behov som tas ut i en eller annen form for atferd, men vi kan alle være enige om at dyr har det. Dyr kan angripe eller trekke seg tilbake, de kan vise hengivenhet eller også det vi

mennesker vil tolke som mangel på interesse. Men vi vil allikevel ikke tenke at den atferd dyr fremviser, er valgt i den forstand at det kan holdes ansvarlig for denne atferden.

Med oss mennesker forholder det seg annerledes. Vi kan ta valg og beslutninger. Ikke bare *kan* vi gjøre det – vi *må* gjøre det. Vi har ikke noe valg. Slik er det å være menneske. I tradisjonen fra Aristoteles fremheves at særegent for mennesket er at vi er i stand til å overprøve ønsker, lyster og behov – vi kan velge å ikke følge våre handlingsimpulser. Vi kan velge å gjøre noe annet. Det skyldes at vi er i besittelse av en rasjonell sjel som setter oss i stand til å tenke. Det er denne evnen som best beskriver hva frihet dreier seg om.

I moderne språkdrakt omtales evnen til å styre seg selv ved hjelp av begrepet *autonomi*. Begrepet begynner å befeste seg på 1600-tallet og betegner mennesket som et selvstyrende eller selvregulerende vesen. Et menneske kan handle ut fra egne valg, uten å være styrt av indre eller ytre krefter som det ikke selv har kontroll over. Vi er utstyrt med rasjonelle evner som gjør at vi har myndighet over egne handlinger, vi kan ta valg og overprøve egne handlingsimpulser. Vi kan etablere oss som våre egne autoriteter.

Men hva er et godt liv? Det er å leve i samsvar med den menneskelige natur, svarer Aristoteles.

Vi er også sosiale vesener

Dette innebærer selvsagt ikke at vi ikke trenger andre mennesker. Det må skapes et rom for dette indrestyrte autonome individet, og det gjøres nettopp i et fellesskap med andre mennesker. Hannah Arendt understreker i boken *Vita Activa* (1996) at det krever det hun kaller *pluralitet*. Felleskapet må tilby et rom der vi på en og samme tid kan være helt like og helt forskjellige. Vi er helt like fordi vi alle tilhører arten menneske, men vi er helt ulike fordi vi alle er, nettopp, ulike mennesker. Den ulikheten må det være mulig å gi uttrykk for, og det gjør vi typisk gjennom å gi uttrykk for våre meninger og på den måten uttrykke vår individualitet.

For Hannah Arendt har det offentlige fellesskapet to viktige egenskaper: for det første å være et sted vi kan gjøre oss synlige for hverandre som de unike individene vi er; for det andre er det et rom som ingen særskilt person hersker over eller eier, men som er felles for alle. Et slikt fellesskap er et rom som binder oss sammen, men som også holder oss litt fra hverandre slik at vi ikke smelter sammen. Avstanden skapes av den ulikheten vi uttrykker gjennom det vi sier og det vi gjør – som nettopp ikke vil være identisk med det andre gir uttrykk for.

Men den sekulære verden, tuftet på menneskets rasjonelle sjel, møter også en utfordring. Mennesket er ikke bare et rasjonelt dyr – et *zoon logon* –, men også et sosialt dyr som kan få oss til både å glemme og å underkjenne den rasjonaliteten som definerer oss. Om den sekulære verden ikke gir plass til en himmel vi kan henvende oss til for å motstå det sosiale trykket, hva gjør vi da?

Når det moderne samfunnet begynte å ta form etter tredveårskrigen (på 1600-tallet), representerte det åpenbart en frigjøring for individet. Men det samme samfunnet bragte også med seg nye autoriteter. Noen var formelle og lett å få øye på, andre var mer uformelle, mer subtile og ikke helt lett å legge merke til. Den makten som tillot kongen og føydalherren å slavebinde store grupper av mennesker i middelalderen, ble erstattet av en ny form for makt som ikke sto over menneskene, men som eksisterte mellom dem, nemlig konformitet. Det var og er fortsatt mulig å bli slavebundet, men det er det sosiale trykket som står for tvangen.

Mens lydighet handler om å svare direkte på en eksplisitt ordre fra en autoritetsfigur som har makten til å

befale lydighet gjennom sin stilling eller status, og som er i posisjon til å straffe deg om du handler på tvers av det som kreves, er konformiteten ikke en formell makt. Men konformitet går allikevel dypere enn lydighet. I konformitet er det gruppen som har makten, mens i lydighet er makten sentralisert og konsentrert i en leder eller innflytelsesrik person. I lydighet kreves det at en person følge regler og ordre, men ikke at han eller hun endrer sin personlighet. Lydighet er ofte motivert av frykt for straff, respekt for autoritet eller en følelse av plikt til å følge en ordre. Fokuset er å følge instrukser og utføre oppgaver som instruert. Men personen kan fortsatt tenke sitt om gyldigheten av det hele. Man kan ha stor motstand i seg, men allikevel adlyde.

Med konformitet foregår det i større grad en transformasjon av selve personen fordi det nettopp ikke er en formell autoritet som instruerer deg, men snarere ønsket om sosial aksept, tilhørighet og behovet for å opprettholde harmoni i en gruppe. Konformitet handler slik sett ikke bare om ytre forhold, om å gjøre som du blir fortalt, om å adlyde, men i større grad også om en indre endring. Det handler om å overta normer. Det kan innebære å justere ikke bare egen oppførsel, men også tro og holdninger på en slik måte at de møter standardene til en gruppe eller et samfunn. Slik sett kan konformitet på mange måter og i større grad enn lydighet handle om å undertrykke individualitet og selvstendig tenkning.

I tradisjonen fra Aristoteles fremheves at særegent for mennesket er at vi er i stand til å overprøve ønsker, lyster og behov – vi kan velge å ikke følge våre handlingsimpulser.

Sherif og Asch

Det er to forhold som utløser konformitet. Det ene er knyttet til såkalt normativ påvirkning og tematiseres av Solomon Asch i en rekke berømte eksperimenter på 1950-tallet som omtales som *The Asch Conformity Experiments*: Vi gjør som de andre gjør fordi vi er redde for hva de andre vil tenke. Dette kan være en helt kalkulert konformitet – at det simpelthen lønner seg –, men i så fall handler det mer om et strategisk valg og mindre om konformitet.

Et annet forhold som utløser konformitet, er informativ påvirkning. I mange situasjoner er vi simpelthen usikre på hva vi skal gjøre. Da kikker vi bort på menneskene rundt oss for å finne veiledning. Dette fenomenet ble først utforsket av psykologen Muzafer Sherif – kjent som som *Sherif Auto-kinetic Effect Experiment* – på midten av 1930-tallet. Hans påstand var at selve vår oppfatning av virkeligheten stadig utsettes for sosial påvirkning.

I et typisk Sherif-eksperiment på informativ konformitet blir deltakere plassert i et rom og vist en visuell stimulans, for eksempel et lys som ser ut til å bevege seg. Deltakerne blir deretter individuelt bedt om å beregne lysets bevegelse. Etter å ha gjort sine første estimater, blir de brakt tilbake til rommet som en gruppe og bedt om å gi et gruppeestimat.

Nøkkelaspektet ved eksperimentet er at den visuelle stimulansen er tvetydig, noe som betyr at den er åpen for tolkning. Denne tvetydigheten skaper en situasjon der deltakerne er usikre på riktig svar. I denne sammenhengen kan deltakerne se til andre i gruppen for informasjon og veiledning om hvordan de skal tolke stimulansen.

Sherifs eksperiment har som mål å studere hvordan individer tilpasser seg gruppens mening når de står overfor tvetydighet og usikkerhet. Hans forsøkspersoner utsettes for eksperimenter der de nettopp ikke vil kunne være sikre på hva de opplever. I slike situasjoner ser de rundt seg for å finne en norm som kan veilede. Sherifs påstand er at vi ikke er i stand til å se noe annet enn det normen tillater oss å se – selv om normen også skulle vise seg å gi en fullstendig feilaktig beskrivelse av virkeligheten. Hva betyr det? Jo, at den sosiale påvirkningen

vi utsettes for, endrer både vår oppfatning av virkeligheten og i tillegg hva som anses som virkelig eller sant.

Men hva skjer i en situasjon der det er grunn til å tro at individene er ganske sikre på hva de opplever og hva de bør gjøre, men allikevel befinner seg i en gruppe som handler annerledes? Det var denne problemstillingen psykologen Solomon Asch satte seg fore å teste ut på 1950-tallet. Eksperimentene hadde som mål å undersøke i hvilken grad individer ville samsvare med en gruppes mening selv når gruppens vurdering var tydelig feil.

I det klassiske Asch-konformitetseksperimentet ble deltakerne vist et linjesegment og deretter bedt om å velge en matchende linje fra et sett med sammenligningslinjer. Oppgaven virket enkel og grei, da det riktige svaret var åpenbart. Når en deltaker ble vist linjesegmentet alene, var han eller hun derfor ikke i tvil om det riktige svaret.

Men når deltakeren deretter ble plassert i en gruppe med andre deltakere som med vilje ga helt feil svar, endret det hele seg. Det hele ble gjennomført ved at gruppen ble vist linjesegmentet, og at de én etter én skulle avgi svar – og én etter én svarte de feil. Når det til slutt ble forsøkspersonens tur, havnet denne i en konflikt mellom sin egen dømmekraft og gruppens mening. Det Solomon Asch fant, var at flertallet av deltakerne overholdt gruppens ukorrekte vurderinger i det minste noen ganger – omtrent 75 % av deltakerne stemte overens med gruppens feil svar på minst én prøve.

Svarene fra deltakere i slike eksperiment bør få oss til å reflektere, også i dag, over hvor lett det er å bli drevet inn i det konforme uten at vi kanskje ønsker det. Når deltakerne som tilpasset seg omgivelsene i Aschs eksperiment, ble spurt om å vurdere sitt svar, var det ikke slik at de ga uttrykk for at de valgte å tilpasse seg til tross for at de visste at flertallets svar var feil. De ga heller ikke uttrykk for at det var riktig, men kom i stedet med utsagn om at de kanskje ikke var så flinke til dette, at de kanskje hadde problemer med synet, eller også at det var litt ubekvemt å være uenig med et så stort flertall.

Samlet sett gir Asch-konformitetseksperimentene tankevekkende innsikt i dynamikken til sosial konformitet. Eksperimentene fremhevet individers tendens til å tilpasse seg gruppen selv når det strider mot deres egen dømmekraft. Sant nok – det er en sterk samlende kraft i konformiteten. Men denne kraften er verken bygget på det som er sant eller på en gjensidig respekt for uenighet. Den er basert på frykten for å bli ekskludert fra gruppen. Nettopp en slik redsel setter oss ut av stand å vurdere hensikten og målet for våre handlinger.

Denne mer uformelle makten har erstattet tidligere tiders formelle autoriteter som hersket over menneskene – og som vi nettopp frigjorde oss fra ved å vektlegge betydningen av individets autonomi, av den enkeltes evne og dermed naturgitte rett til å styre seg selv. Men så ser vi at den frigjøringen også rommer sin særegne form for tvang idet det menneskelige felleskap blir den eneste legitime kilden til makt. Det skjer allikevel noe mellom menneskene – men en mulig løsning er fortsatt å finne i menneskets evne til å tenke.

> Det var mange som mente at den tyske nasjonalsosialismen nettopp var et produkt av den vestlige rasjonalismen som ikke minst filosofien forfektet.

Så hva er tenkning?

Hannah Arendt, som innleder første del av sitt siste filosofiske hovedverk *Life of the Mind*, publisert posthumt i 1977, nettopp med å sitere Heideggers utsagn fra *Was heißt Denken?,* gir forskjellige karakteristikker av tenkningen. Den finner sted som en lydløs dialog det enkelte individ har med seg selv, den setter oss i stand til å forstå og lar oss se verden fra andre menneskers perspektiv. Alt dette kan tenkningen gjøre fordi den skaper en viss avstand

til den virkeligheten mennesket befinner seg i. For det meste går vi så opp i våre gjøremål at vi ikke reflekterer nærmere over vårt virke i verden, men tenkningen lar oss tre ut av denne «fortapelsen» i virkeligheten. Det setter oss i stand til å oppheve de umiddelbare situasjonenes kontinuerlige krav, til å avstå fra hele tiden å følge opp en nyttig handling med en annen og på den måten etablerer tenkningen et rom hvor verden ikke slipper til.

Når mennesket trer inn i dette indre rommet, trer det ut av den umiddelbare og nærmest automatiske respons til verdens krav som utgjør det meste av våre liv. Det simpelthen stopper opp og reflekterer over den verden det til daglig befinner seg i. Denne evnen kan sette mennesket i stand til å overprøve verdens krav og til selv å skille mellom det gode og det onde.

Slik Arendt ser det, etablerer tenkningen et område det enkelte individ kan ty til for å unndra seg verdens krav. Dette rommet etablerer ikke en alternativ virkelighet, men skaper en avstand til den virkeligheten vi befinner oss i, slik at vi kan overprøve og forsvare oss mot den. Den representerer den korrigerende *annethet* et menneske kan henvende seg til om alt som eksisterer, er ondt.

Den vekt Arendt legger på tenkningen, er imidlertid ikke helt uproblematisk. Det var nettopp i Tyskland, i et av filosofiens hjemland, at den totalitære ondskapen hadde sin opprinnelse. Det var i den kulturtradisjon hvor Goethe og Beethoven hadde satt sine spor, at ondskapen så fullstendig kom til uttrykk. Hva godt er det da en velutviklet kultur bringer med seg? Nasjonen som tidligere hadde fostret tenkere som Kant og Hegel, skulle siden utføre et eksperiment som overgikk alt det man fra tidligere tider kjente til av umenneskelighet. Var det kanskje en sammenheng her? Var det fra Mozarts symfonier og Kants filosofi at fangevokterne hentet styrke til å jage jødene inn i gasskamrene?

Det kunne synes slik, mente mange, og det gjorde det ikke bedre at Heidegger, en av de fremste filosofene i Tyskland, hadde vært medlem av nazipartiet. Det var mange som mente at den tyske nasjonalsosialismen nettopp var et produkt av den vestlige rasjonalismen som ikke minst filosofien forfektet. Arendt er enig i at totalitarismen har en tilknytning til den vestlige rasjonalismen. Det er derfor viktig å vise at tenkning ikke er det samme som instrumentell fornuft.

Tenkning som veien til frihet

Tenkning er den filosofiske aktivitet fremfor noen, og den innebærer en tilbaketrekning fra den verden som nådeløst presser seg på våre sanser. Denne tilbaketrekningen representerer en form for frihet. Det tenkende menneske er ikke lenger under nuets absolutte herredømme. Det er ikke lenger underlagt verdens evige og ubønnhørlige krav om å utføre de oppgavene som trenger seg på.

Tenkning er den filosofiske aktivitet fremfor noen, og den innebærer en tilbaketrekning fra den verden som nådeløst presser seg på våre sanser.

Som tenkende er ikke mennesket en del av en instrumentell kjede hvor alt blir midler til å oppnå noe annet. Tenkningen avbryter ethvert målrettet virke i verden. Dens oppgave er ikke å finne ut hvordan man best skal løse en bestemt oppgave eller nå et bestemt mål. Tenkningen sier noe om hvilke mål vi bør ha, den åpner opp og skaper nye alternativer. Den vurderer ikke om en aktivitet er nyttig, men setter mennesket i stand til å tre ut av hele den instrumentelle kjeden. Man kan være meget rasjonell innenfor en slik kjede selv om helheten er fullstendig umoralsk.

Hva er det så tenkningen gjør når den gir mennesket en viss avstand til verden? Tenkning gir rom for forståelse, og det å forstå er ikke en virksomhet som noen gang kommer i mål. Arendt plasserer seg her i en tradisjon som går tilbake til Aristoteles. I innledningen til verket

Metafysikken hevder han at mennesket fra naturen av søker forståelse, og med det mener han ikke først og fremst å gripe årsakssammenhenger. Den menneskelige forståelse retter seg mot å gripe meningen med verden slik den trer frem for oss. Forståelsen representerer simpelthen en måte å være i verden på, og den pågår så lenge vi lever.

■

Tenkningen kan frigjøre seg fra den verden sansene tar inn – den er ikke på samme måte regjert av det faktiske. Ved å skape en slik avstand etablerer tenkningen en frihet fra det som har vært og det som er. Dermed settes mennesket i stand til å se at den virkeligheten man befinner seg i, ikke nødvendigvis *må* være slik den er. Tenkning kan skape et bilde av en verden som ikke eksisterer, men som allikevel representerer en mulighet. Slik sett er tenkningen også en skapende kraft – om enn ikke *ex nihilo*.

Einar Øverenget er professor i filosofi ved Høgskolen i Innlandet.



Mennesket er bare et siv; det svakeste i naturen, men det er et tenkende siv.

Blaise Pascal



Den hellige Antonius av Egypt. Fra tidebønnbok, ca. 1390. National Library of Wales.

Simone Kotva

Å kontemplere naturen i tidlig kristen mystikk

I tidligkristen mystikk ble kontemplasjon av naturen en sentral praksis blant asketene som søkte stillhet og åndelig innsikt. Denne praksisen, kjent som *phusike theoria*, ble fremmet av figurer som Evagrius av Pontos og representerte en tilnærming til å forstå Guds skaperverk gjennom dyp oppmerksomhet. Inspirert av hellenistisk filosofi og monastisk tradisjon betraktet asketene naturen som en kilde til guddommelig åpenbaring, samtidig som de utviklet en kontemplativ økologi der den fysiske naturen bidro til deres åndelige reise.

Det er godt dokumentert at kristen monastisisme delvis var et svar på den sosiale, politiske og økonomiske uroen som preget det sene Romerriket. Urbanisering, kommersialisering og stor utnyttelse av miljøer og mennesker førte til at asketer, som Douglas Christie uttrykker det, forsøkte å «reparere den revne veven i verden» ved å leve annerledes og atskilt fra byene, enten som eremitter eller i grupper.[1] I *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* illustrerer Christie dette med den mest innflytelsesrike teksten innen tidlig vestligkristen monastisisme, *Antonius' liv*, som forteller om hvordan den egyptiske Antonius på 300-tallet forlater hjemmet sitt i Nildalen for å vie årene sine til kontemplasjon i ørkenen. Her beskrives Antonius som vandrende og mediterende, og mens han gjør dette, forelsker han seg i et avsidesliggende fjellrikt sted hvor han tilbringer mye tid alene. Selv om mange asketer valgte en mindre ensom vei enn Antonius, ble hans historie «et symbol på hele den tidligkristne monastiske søken».[2] Faktisk er *Apophthegmata*, en samling anekdoter og visdomsord fra de første ørkenasketene, full av livshistorier der steder, planter, dyr og småkryp spiller en avgjørende rolle i utfoldelsen av den kontemplative visjonen. «Dette flytende og gjensidige forholdet mellom sted og ånd, det indre og det ytre landskapet, ble en særpreget del av de tidligkristne munkenes verden», bemerker Christie, og det ble enormt innflytelsesrikt, spesielt viktig innen østligortodoks kristendom.[3]

Den tidlige kristne praksisen å kontemplere naturen kan sies å uttrykke og fremme disse utviklingene. I kjølvannet av de første egyptiske asketene insisterte Evagrius av Pontos (ca. 345–399) på «kontemplasjon av naturen» (*phusike theoria*) som en sentral del av kristendommen. Idéen var arvet fra hellenistisk filosofi. Denne praksisen, som var svært fremtredende i tidligkristen mystikk, finnes også i stoisisme, nyplatonisme og epikurisme. Pierre Hadot har beskrevet det i detalj i *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* og *The Veil of Isis:*

An Essay on the History of the Idea of Nature, hvor han kaller det «fysikk som åndelig øvelse». Hadot skriver: «For [de gamle filosofene] er fysikk ikke bare en diskurs, men også en praksis. [...] [Det] består av å kontemplere universet, tenke på Altet og harmonisere med dets bevegelser. Her anbefales det kontemplative liv, sammen med innsatsen for å frigjøre seg fra individuelle lidenskaper, for å vende seg mot den rasjonelle studien av verden.»[4] Hadots forståelse av «fysikk som åndelig øvelse» er nyttig når man tolker forholdet mellom *phusis* og *theoria* i tidligkristen monastisk mystikk. Olivier Clément, den første forskeren som systematisk studerte *phusike theoria*, beskrev det som et «oppmerksomt blikk, strippet for begjær (...) som oppfatter hvert objekt (...) og ærer det».[5] Evagrius, som er grunnlaget for mye av Cléments forståelse av *phusike theoria*, er i dag kanskje mest kjent for å hevde at en sann teolog er en som ber, men Evagrius hevdet også at «hvis du søker bønn med oppmerksomhet, vil du finne den; for ingenting er mer essensielt for bønn enn oppmerksomhet».[6]

Evagrius' idé om *phusike theoria* har fire kjennetegn. For det første er det vektleggingen av oppmerksomhet mot skaperverket. Evagrius utviklet idéen om «naturens bok». Da en filosof spurte ham om hvilke metoder han brukte, skal hellige Antonius ha svart: «min bok (...) er de skapte tings natur, og den er alltid for hånden når jeg ønsker å lese Guds ord».[7]

For det andre ble kontemplasjon av naturen forstått som en tilbakevending til en naturlig tilstand. Umiddelbart etter å ha introdusert begrepet «naturlig kontemplasjon» i sin håndbok for munker, *Praktikos*, skriver Evagrius: «Himmelens rike er *apatheia* i sjelen sammen med sann kunnskap om de eksisterende ting.»[8] *Apatheia*, som også ble arvet av kristen askese fra hellenistisk filosofi, betyr «lidenskapsløshet», og i dag tolkes det ofte som en avvisning av naturlige tilbøyeligheter. Men en avvisning av naturlige tilbøyeligheter var ikke slik *apatheia* ble forstått i antikk kristendom. Hva gjelder lidenskapene i antikk kristendom, bemerker Peter Brown at «de ikke var det vi pleier å kalle 'følelser': de var snarere tilstander som hindret følelsenes sanne uttrykk».[9] Faktisk avslutter Evagrius sin beskrivelse av Guds rike ved å legge til at riket er «sann kunnskap om de eksisterende ting». Evagrius' idé ser ut til å ha vært at *apatheia* heller enn å være en avvisning av naturen, faktisk var det motsatte: en kontinuerlig oppmerksomhet mot den fysiske verden som leder til frelse ikke ved å frigjøre sinnet fra naturen, men ved å dykke dypere ned i verden. I den asketiske tradisjonen som utviklet seg etter Evagrius, «blir den iboende motsetningen mellom kropp og sjel synlig bare hvis man faller inn i den mot-naturlige tilstanden».[10] Her er menneskets «naturlige» tilstand den dydige; frelse innebærer en tilbakevending til denne opprinnelige tilstanden gjennom å kontrollere en natur som har blitt forvrengt.[11] Poenget ser ut til å være at selv om kroppen har sine behov og ønsker, har mennesket en tendens til å misbruke disse på forskjellige måter ved å lytte til idéer om dens «natur» fremfor hva kroppen faktisk trenger.

Evagrius' idé ser ut til å ha vært at *apatheia* heller enn å være en avvisning av naturen, faktisk var det motsatte: en kontinuerlig oppmerksomhet mot den fysiske verden som leder til frelse ikke ved å frigjøre sinnet fra naturen, men ved å dykke dypere ned i verden.

I forlengelsen av dette er det tredje kjennetegnet ved *phusike theoria* i evagriansk monastisisme dens nære forhold til negativ eller apofatisk teologi. Evagrius mente at bønn burde være amorf, det vil si fri for mentale former eller representasjoner (*morphe*). Augustine Casidays idé om «*anoetisk bønn*», som jeg nevnte tidligere, er spesielt knyttet til den evagrianske tradisjonen. Ifølge G.W.H. Lampe refererte *anoesia* i tidligkristen teologi til både Gud og mennesker; spesifikt ble det brukt til å beskrive kontemplasjon «utover rasjonell tenkning».[12] Evagrius

understreket behovet for å gi slipp på språk, begreper og bilder når man prøvde å be, en idé som senere ble utviklet på 500- og 600-tallet av Pseudo-Dionysius i hans berømte fremstilling av mystisk teologi som en oppstigning til Gud gjennom negasjoner. Viktig i denne bønnetradisjonen er at Gud blir mottatt i en tilstand som tilsynelatende mangler noe særegent menneskelig; den er nådd gjennom å nekte det trekket som mest forbindes med mennesker: fornuften. Resultatet blir at Gud møtes gjennom *anoesia*, en «begrepsløs» bønn. Selv sansene slutter å formidle inntrykk til sinnet, som nå opplever Gud direkte, uten å være formidlet gjennom begreper. På ett nivå synes dette å motsi Evagrius' vektlegging av å kontemplere naturen, siden naturen oppfattes gjennom sansene og formidles til menneskesinnet gjennom forestillingsevnen. Ifølge Casiday, derimot, følger den anoetiske karakteren av bønn i evagriansk mystikk fra Evagrius' oppfatning av *phusike theoria*. Som Casiday forklarer, er Evagrius' innvending mot *noesia*, eller «begrepsmessig tenkning», ikke bare at det hindrer fellesskap med en Gud utenfor språket, men også at det hindrer fellesskap med andre skapninger. Representasjoner (som lidenskaper) ble sett på som akutt problematiske av de tidlige monastikerne. Skapninger åpenbarer Gud, men blir dermed forstått av intellektet på måter som både skader Gud og skapningene. Ved å insistere på fraværet av begreper i kontemplasjonen, var Evagrius opptatt av å tilpasse en holdning av oppmerksom åpenhet overfor Gud med en tilsvarende holdning overfor skapningene. Med andre ord var målet å kontemplere *phusis* med den samme åpenhet som tilkommer Gud.

Det fjerde og siste kjennetegnet ved *phusike theoria* som jeg vil trekke fram, er at praksisen innebærer det jeg tolker som en subtil, men betydelig kritikk av artsbasert tenkning. Det som motiverte *phusike theoria*, var ønsket om å klare seg uten bøker og institusjoner ved å rette oppmerksomheten mot *Terra*, ikke bare fordi skaperverket ble ansett som Guds gave, men fordi «vi må vite hvordan vi skal oppfatte giveren i henhold til gaven», som Clément sier.[13] Her ble evnen til å oppfatte Gud forstått som mulig bare gjennom en tilpasning til det skapende livet: å kjenne Gud i henhold til skapningens måter, Guds *gave* fremfor alt. De hebraiske salmene skildrer skapninger som priser Gud, og denne idéen fant støtte i den nyplatoniske tradisjonen om intelligent liv. Jordboere blir, i tidlig kristen teologi, *med*kontemplative eller *samteoriske*. Man kan si at kontekstene for kontemplasjon i det kristne monastiske idealet, også er pedagoger; den ville vekstens verden er et tegn på kontemplasjon, men et tegn som samsvarer med det som betegnes. Å kontemplere naturen var å lære om Gud, men også å lære med naturen måten å oppfatte Gud på – en Gud hvis «rike», i henhold til denne mystikken, ikke er lokalisert i et fjernt rike, men i handlinger av daglig oppmerksomhet. Her var kontemplasjonen av naturen også en kontemplasjon av naturen, en dobbel betydning reflektert i Christies uttrykk «kontemplativ økologi». Faktisk er det greske tvetydig – *phusike theoria* gir to mulige oversettelser. Det kan bety «kontemplasjon av naturen», men også «kontemplasjon *i henhold* til naturen», det vil si «naturlig kontemplasjon». Når vi husker at på gresk kommer «naturlig» (*phusike*) fra det samme ordet som «plante» (*phuton*), er en annen mulig oversettelse av *phusike theoria* «vekst-kontemplasjon» eller «vegetabilsk kontemplasjon». Forholdet mellom *phusis* og *theoria*, vegetabilsk vekst og kontemplasjon, i kristen mystikk strekker seg utover et subjekt–objekt-forhold. Gjennom praksisen å kontemplere naturen hadde de gamle monastikerne noe helt annet til hensikt enn å være tilskuere av verden fra en åndelig

> … idéen om at himmelriket virkeliggjøres gjennom oppmerksomheten mot fysiske størrelser, impliserer en bevisst eller ubevisst motstand mot teologisk dualisme.

overlegen posisjon. Viktigere er at Gud ikke er fjern fra denne prosessen, og en måte å tolke Evagrius' beskrivelse av himmelriket på, er å likestille det med umiddelbar kunnskap om fysiske størrelser. Mens det er vanlig å forestille seg denne umiddelbare kunnskapen som åndelig i betydning «usynlig» og «abstrakt», hjelper Christie oss til å se en alternativ tolkning: umiddelbar kunnskap oppnådd gjennom radikal mottakelighet, snarere enn okkult forståelse. Det kontemplative livet er da et sansende liv, ikke bare i form av en spesifikk, menneskelig kroppslighet, men i form av «naturlige» aktiviteter på tvers av arter.

Det monastiske idealet antyder at det åndelige livet oppstår fra oppmerksomhet mot vegetabilsk liv, *phusis*. Det er ikke klart hvem eller hva «Gud» er i denne praksisen, men idéen om at himmelriket virkeliggjøres gjennom oppmerksomheten mot fysiske størrelser, impliserer en bevisst eller ubevisst motstand mot teologisk dualisme.

I neste del av denne artikkelen vil jeg se på forholdet mellom naturlig kontemplasjon og en spesiell åndelig praksis, tresitting, i konteksten bysantinsk kristendom.

Kontemplativ økologi

Douglas Christie, som lanserte begrepet *kontemplativ økologi*, forklarer hvordan tidligkristen monastisisme «ser på naturlig kontemplasjon som en betydelig del av det større kontemplative prosjektet. Å lære å se den skapte verden så nøye og følsomt er ikke en neglisjerbar del av hva det betyr å være kontemplativ.» [14] I *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* er kontemplativ økologi en praksis for å skue naturen. En utvidet mening knyttes imidlertid til det å skue. Christie understreker alle de kroppslige sansene, ikke bare synet. Han argumenterer for at «dypest sett ble det kontemplative livet forstått av de gamle monastikere som en måte å se på (eller for å utvide metaforen slik munkene ofte gjorde, en måte å lytte, berøre, smake eller lukte på)». [15] Denne måten å se (eller sanse) på var preget av mottakelighet og en kontinuerlig bevissthet, praktisert hele døgnet gjennom. Den manifesterte seg som «en intens bevissthet om det nåværende øyeblikket», men også en skjerpet følelse av prosess, forandring, tilfeldighet og tilblivelse. [16]

I denne essayet har jeg vært opptatt av den utvidede, multisensoriske *anskuelsen* av naturen som Christie utvikler gjennom idéen om kontemplativ økologi. Spesielt har jeg vært nysgjerrig på om historien til kristen askese viser at munker utvidet metaforen enda lenger, utover grensene for menneskelig sanselighet, mot en aktivitet på tvers av arter. Jeg la merke til hvordan Christies uttrykk *kontemplativ økologi* peker mot en semantisk åpenhet, en som også gjenspeiles i de greske uttrykkene brukt av tidligkristne asketer. *Økologi* kan referere til holdningen hos de gamle monastikerne som oppmerksomt fulgte sine fysiske omgivelser, men det kan også beskrive et felt av gjensidige størrelser. *Kontemplativ* beskriver dermed ikke kun mennesker, men også skapninger fra dyr til planter og steiner. Forestilte de gamle monastikerne ikke bare seg selv, men også andre *naturlige* vesener, ikke bare organismer, men også planter og andre livsformer, som kontemplative? Hvis ja, hvordan påvirket denne visjonen gamle kristne praksiser for kontemplasjon? Jeg ser Christies idé om kontemplativ økologi som noe som peker utover det menneskelige. I motsetning til bildet av kontemplasjon som en praksis som hever menneskene over verden, gjør dem fjerne fra *Terra*, inviterer Christies idé til en alternativ tolkning: mennesker som *med*kontemplative, som *samteoriske* med vekstens, forandringens og tilblivelsens verden.

SE GJ Forestilte de gamle monastikerne ikke bare seg selv, men også andre *naturlige* vesener, ikke bare organismer, men også planter og andre livsformer, som kontemplative?

Forslaget å betrakte kontemplasjon som en mer-enn-menneskelig aktivitet kan virke fantasifull. Kontemplasjon som et fenomen uløselig knyttet til filosofi og religion, er sikkert spesifikt for mennesker. Ingen andre skapninger på *Terra* har åndelige praksiser. Selv om gamle forfattere likte å utvide metaforer, hvorfor skulle man i dag forsøke å se andre skapninger enn mennesker som *kontemplative*? Hvorfor ikke sette pris på ikke-menneskelig liv som fundamentalt annerledes enn menneskelige levemåter? Hvorfor engasjere seg i antropomorfisme? Selv om for mye antropomorfisme har sine ulemper, bemerker Jane Bennett at «et snev av antropomorfisme (...) kan fasilitere for en følsomhet som finner en verden fylt med ikke-ontologisk distinkte kategorier av vesener».[17] Mennesker er verken katter eller trær, men skillet mellom slike størrelser er ikke absolutt. Mennesker er tross alt dyr; og alle dyreorganismer opprettholdes av vegetabilsk liv. «Ved å avsløre likhet på tvers av kategoriske skiller og belyse strukturelle paralleller mellom materielle former i 'naturen' og de i 'kulturen'», skriver Bennett, «kan antropomorfisme avsløre strukturelle samsvar».[18] Et eksempel kan finnes i holdningen beskrevet av Pseudo-Dionysios, det femte århundrets mystiske teolog. På spørsmålet om hvorvidt materien er ond, svarer han: «Hvis det innvendes at materie (...) leder sjeler mot det onde, hvordan kan det være sant når mange materielle skapninger vender blikket mot Det gode?»[19] Pseudo-Dionysios beskriver en gammel følsomhet for sympatien for alle ting, utbredt blant tidligkristne mystikere. Her uttrykkes sympatien mellom skapninger i form av deres deltakelse i en relatert aktivitet, aktiviteten å *se mot Det gode*. I samtidsfilosofien har også strukturelle samsvar mellom kontemplasjon blant mennesker og andre skapninger blitt påpekt. Måten planter, for eksempel, er mottakelige for elementene og i harmoni med miljøer, blir sammenlignet med tilstanden av å mystisk forenes med Gud; her beror det et kontemplativt arbeid som går utover og kommer forut for menneskelig kontemplasjon.[20]

Simone Kotva er forsker ved Det teologiske fakultet i Universitetet i Oslo. Hun har doktorgrad fra Universitetet i Cambridge og vært lektor i systematisk teologi ved Universitetet i Göteborg.

Oversatt fra engelsk av Ali Jones Alkazemi.

Noter

1 Burton-Christie, Douglas: *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 44.

2 Christie, Douglas: *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), s. 42.

3 Christie, Douglas: *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), s. 43.

4 Hadot, Pierre: *Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*, overs. Michael Chase (Chicago: University of Chicago Press, 2008), s. 183. For mer om kontemplasjon av naturen som en åndelig øvelse, se også s. 182–189. Se også Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, overs. Arnold Davidson (Oxford: Blackwell, 1995), s. 251–263.

5 Clément, Roots (s. 215). For *phusike theoria*, se også: Merton, Thomas: *Mystics and Zen Masters* (New York: Delta, 1967), s. 91–113; Lollar, Joshua Lollar: *To See into the Life of Things: The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor and His Predecessors* (Turnhout: Brepols, 2013); Foltz, Bruce: *The Noetics of Nature: Environmental Philosophy and the Holy Beauty of the Visible* (New York: Fordham University Press, 2014), s. 158–174; Wirzba, Norman: "Christian theoria physike: On Learning to See Creation", i *Modern Theology* vol. 32/no. 2 (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2016), s. 211–230; Nordlander, Andreas: "Green Purpose: Teleology, Ecological Ethics, and the Recovery of Contemplation", i *Studies in Christian Ethics* vol. 34, no. 1 (London: Sage Publishing, 2021), s. 36–55; Sherman, Jacob Holsinger: "Beyond the Greening of Faith: Contemplative Practice in the Anthropocene", i *Toronto Journal of Theology* vol. 38, no. 2 (Toronto: University of Toronto Press, 2022), s. 214–227.

6 Palmer, G (red.): *The Philokalia, vol. 1* (London: Faber and Faber, 2011), s. 82, Evagrius av Pontus' "Chapters on Prayer", §149.

7 Evagrius av Pontus, *The Praktikos* and *Chapters on Prayer,* overs. John Eudes Bamberger (Trappist, Kentucky: Cistercian Publications, 1972), s. 39 (93).

8 Evagrius av Pontus, *The Praktikos* and *Chapters on Prayer,* overs. John Eudes Bamberger (Trappist, Kentucky: Cistercian Publications, 1972), s. 2.

9 Brown, Peter: *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 130–131.

10 Hunt, Hannah: *Clothed in the Body* (London: Routledge, 2016), s. 85–86, kommenterer på John Climacus' *The Ladder of Divine Ascent.*

11 Hunt, Hannah: *Clothed in the Body* (London: Routledge, 2016), s. 85–86.

12 Lampe, G. W. H.: *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. anoesia, "state of being beyond intelligence." Se også Pseudo-Dionysius: *The Complete Works*, overs. Colm Luibhead (New York: Paulist Press, 1987), s. 216–218, "Divine Hierarchy", 3.3.7.

13 Clément, Olivier: *Roots of Christian Mysticism* (New York: New City Press 1996), s. 215. Kursivert.

14 Christie, Douglas: *The Blue Sapphire of the Mind: Note for a Contemplative Ecology* (New York: Oxford University Press, 2013), s. 366, n. 5.

15 Christie, Douglas: *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), s. 142.

16 Christie, Douglas: *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), s. 149.

17 Bennett, Jane: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), s. 98.

18 Bennett, Jane: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), s. 98.

19 Clément, Olivier: *Roots of Christian Mysticism* (New York: New City Press 1996), s. 218, siterer Pseudo-Dionysius' "Divine Names", 4.28.

20 Denne teksten og sitatene i den er oversatt av Ali Jones Alkazemi fra engelsk, med originaltittel «Contemplating Nature in Early Christian Mysticism».

Fantasien er ikke en tilstand;
den er selve menneskets eksistens.

William Blake



Adam navngir dyrene. Pergament fra 1200-tallet, ukjent kunstner. | © Wikimedia Commons

Ane Maria Gerdes Døhl

Kunstig intelligens i Edens hage

Om kategorisering og navngivning i vår digitale tid

Vi forstår vår omverden ved å organisere den i kategorier og sette navn på begreper. I Edens hage ga Gud mennesket i oppgave å kategorisere dyr. Var dette en maktutøvelse ovenfor dyrene, eller var dette en ren deskriptiv oppgave? Et eget felt innenfor kunstig intelligens (KI), kunnskapsrepresentasjon, arbeider også med å kategorisere virkeligheten for at maskiner kan tilegne seg en slags forståelse av denne verden.

Både navngivningsoppgaven mennesket fikk i Edens hage og arbeidet innenfor kunnskapsrepresentasjon, støter på lignende filosofiske vanskeligheter. Er enhver kategoriseringsoppgave enten et umulig deskriptivt prosjekt eller en maktutøvelse? Dette kan virke som en uunngåelig motsetning.

En utvei finnes både i vitenskapsfilosofien og hos den hellige Paulus, som fremmer menneskets skapende kraft og aktiv bruk av skjønn og kritisk analyse. Dette viser også at interessante paralleller kan dukke opp mellom teologi og informatikk, som kan dele lignende filosofiske underliggende spørsmål. I stedet for å holde de to feltene adskilt, kan det være berikende å la dem belyse hverandre.

Menneskets første oppgave

I begynnelsen av Bibelen leser vi beretningen om hvordan Gud skaper himmel og jord, planter og dyr og til slutt mennesket. En av de første oppgavene Gud gir mennesket, er å gi navn til alle levende vesener: «Herren Gud formet alle dyr på marken og alle fugler under himmelen av jord. Han førte dem til mennesket for å se hva det ville kalle dem. Det som mennesket kalte hver levende skapning, det fikk den til navn. Mennesket ga navn til alt feet og til himmelens fugler og til alle villmarkens dyr» (1 Mos 2,19–20).

Det er en lang tradisjon i det å tolke navngivning i Det gamle testamentet som utøvelse av makt. «Ved å gi noen et navn etablerer man et forhold av herredømme og eierskap», skriver for eksempel den sveitsiske teologen Bietenhard (Friedrich, Bromiley og Kittel 1967, 270–271). En hersker bestemmer navnet til en undersått. Videre skriver Rev. R. Abba: «Et navn anses å ha en iboende makt som utøver en begrensing på dets bærer: Han må være i overensstemmelse med sin essensielle natur slik den uttrykkes i hans navn» (Buttrick 1962).[1] Navn har nærmest en overnaturlig makt som påvirker sin innehaver.

Men denne tolkningen er ikke enstemmig. I senere tiår har navngivningen i skapelsesberetningen vært diskutert både fra et feministisk og et økologisk perspektiv: Adam gir navn til Eva, mennesket gir navn til dyrene. Hva slags maktforhold innebærer dette? Hvordan ønsker vi å fortolke denne teksten?

George Ramsey argumenter tvert imot for at det å gi noen et navn hverken viser til makt over vedkommende eller fastsetter dens vesen (Ramsey 1988, 34). Når et navn gjenspeiler en persons egenskaper, er dette fordi disse egenskapene allerede var til stede (Ramsey 1988, 33). Det er navnet som er bestemt av innehaverens vesen, ikke motsatt. Å navngi er ikke en maktutøvelse, men handler om å skjelne personens indre natur og oppfatte dens vesen. Navngivelse må heller forstås som en deskriptiv handling.

Fra navngivning til kategorisering

Navngivningsoppgaven mennesket tildeles, handler ikke bare om å finne på et ord som skal bli til et navn. Jeg mener at dette egentlig er en kategoriseringsoppgave hvor de forskjellige dyrene blir inndelt og organisert i grupper og arter. Vi vet lite om livet i Edens hage, og det er ikke umulig at mennesket ga egennavn til dyrene der. Kanskje fikk en løve navnet Nathanael, mens en spurv ble kalt Asbjørn? Mer sannsynlig er det at mennesket ga fellesnavn til dyrene: «Dere er kameler, og dere er ravner» – især da mennesket selv ikke hadde fått sine egennavn ennå.[2]

Her møter vi en problemstilling som er beslektet med spørsmålet om maktutøvelse eller beskrivelse relatert til navngivning. Skapte det første mennesket nye kategorier, eller delte mennesket dyrene inn i naturlige preetablerte arter? Var dyrene allerede organisert i arter som mennesket kun trengte å gjenkjenne og tildele spesifikke navn, eller ble forskjeller mellom artene skapt under navngivningsprosessen?

Hvordan dyr skal grupperes, og hvordan en taksonomi blir valgt, spesielt i en bibelsk kontekst, åpner for så mange spørsmål at teologen Beth Stovell og biologen Matthew Morris har foreslått et eget tverrfaglig undersøkelsesfelt som de kaller «taksonomisk teologi» (Stovell og Morris, 2022).

Navn, universalstriden og kategorier

Oppgaven med å kategorisere og å gi navn til dyr er tett knyttet til en rekke filosofiske problemstillinger angående forholdet mellom språk og virkelighet. Gjenspeiler språket vårt realiteten på en korrekt måte? Kanskje ville mange filosofiske paradokser bli løst hvis vi hadde bedre begreper (Cappelen 2018)? Hva er relasjonen mellom et ord og objektet den viser til? Hvordan fungerer dette for abstrakte begreper? Disse temaene har opptatt mennesker i Østen og i Vesten i flere tusen år og er fortsatt diskutert innenfor moderne språkfilosofi. En fullstendig redegjørelse ville gå langt utenfor artikkelens rammer, men jeg ønsker i korte trekk å vise hvordan navngivningsoppgaven er knyttet til universaliestriden, samt å introdusere det middelalderske *Porfyrios' tre,* som blir relevant senere for moderne KI.

Noe av de tidligste tekster Vesten har innenfor språkfilosofi, er Platons dialog *Kratylos*, hvor navngivning er diskutert. En av hovedpersonene er filosofen Hermogenes, som mener at navn bare er en konvensjon. Hester kalles «hest» fordi en gruppe mennesker ble enige om å bruke visse lyder og bokstaver for å snakke om disse dyrene. Filosofen Kratylos argumenterer tvert imot for at navn må tilfredsstille en «naturlig» standard: Selve ordet «hest» må gjenspeile noe i hestens natur. Sokrates, som vanlig, nyanserer og kritiserer begge ståstedene.

Senere, i middelalderen, ble allmennbegreper (*universalier*) et viktig tema for diskusjon under den mye diskuterte universaliestriden. Jeg kan ha en grønn penn og en grønn genser, men hva er den abstrakte kvaliteten «å være grønn»? Det finnes mange nyanser i svarene

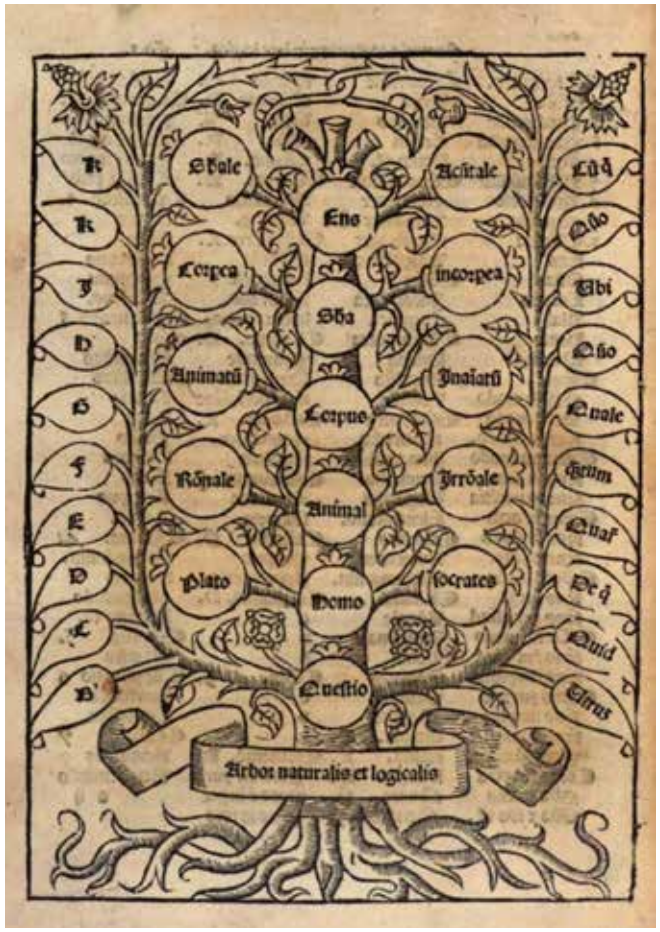
som ble foreslått, men de fleste teoriene kan deles inn i to grupper. Nominalistene mente at allmennbegreper kun eksisterer i hodet på mennesker, enten som navn eller begreper. «Grønt» i seg selv finnes ikke, bare grønne individuelle objekter. Hester eksisterer, men begrepet «hest» er menneskeskapt. På den andre siden av debatten var realistene, som mente at allmennbegreper har en sinnsuavhengig eksistens. Den ideelle kvaliteten å være grønn eksisterer forut for alle grønne objekter (Klima 2022).

Temaene diskutert i Platons *Kratylos* og gjennom universaliestriden, er beslektet, og Hermogenes' posisjon er en type nominalisme. Det er selvfølgelig viktige forskjeller mellom kategorier og allmennbegreper, men mye av diskusjonen i universaliestriden gjelder også for kategorier (Gracia og Newton 2016).

Ordet «kategori» betyr ikke det samme i dag som i antikken. Aristoteles utvikler begrepet i teksten *Kategoriene*, men hvordan teksten og begrepet skal forstås, er fortsatt debattert. Ifølge Aristoteles kan ethvert objekt beskrives på ti forskjellige måter, avhengig av spørsmålet man stiller. Er objektet en primær- eller en sekundærsubstans? Hvor mange? Hvor? Disse spørsmålene tilsvarer kategoriene *substans*, *kvantitet* og *lokasjon*.

Grunnen til at Aristoteles' kategorier trekkes frem her, er at en introduksjon til *Kategoriene* skrevet rundt årene 268–270, introduserer en representasjonsmetode som nå er viktig innenfor kunstig intelligens, og som vi skal komme tilbake til. Plotins elev Porfyrios skrev denne teksten, *Isagoge*, hvor han fremlegger aristotelisk logikk og gir en grafisk representasjon av kategoriene. Teksten ble oversatt til latin av Boëthius tidlig på 500-tallet og ble brukt som standard lærebok innenfor logikk gjennom hele middelalderen (Martin 2009).

Porfyrios selv skapte ikke flere inndelinger enn Aristoteles, men selve bilderepresentasjonen ble senere videreutviklet av forskjellige middelalderfilosofer, som alltid kalte dem *Porfyrios' tre*. Noen eksempler fra 1200-tallet er William Sherwood og Petrus Hispanus, samt Ramon



«Porfyrios' tre» av Ramon Lull (1232–1316), fra *De Nova Logica* (1512), som viser en versjon av Aristoteles' kategorier. De ti bladene til høyre viser til de ti mulige spørsmålene.
© Biblioteca Pública Episcopal del Seminari de Barcelona

Llull, som nå betraktes som en tidlig forfader av algoritmisk tenkning og automatisert resonnement (Sales 1997).

Moderne taksonomier, som Carl von Linnés familietrær av dyr og planter, hvor arter kategoriseres og systematiseres, kan også sees som en direkte etterkommer av Porfyrios' trær (Franklin 1986, 252).

Kunstig intelligens og kategorisering

Mange kategoriseringsoppgaver i moderne forstand av begrepet «kategori», gjøres i dag ved hjelp av kunstig intelligens, for eksempel innenfor legevitenskap, bank- og i rettsvesen. Viser denne føflekken tegn på kreft eller ikke? (Wei mfl. 2024). Skal en kunde gis lån eller ikke? (Anand, Velu, og Whig 2022). Hvem av de innsatte skal bli prøveløslatt? (Laqueur og Copus 2024). Teknologien har mange fordeler når det gjelder effektivitet og behandlingskapasitet, og spesielt i USA er diverse KI-verktøy mye brukt av politiet og innenfor rettssystemet.

Noen mener at KI tar mer objektive beslutninger enn mennesker, da teknologi hverken gjør feil eller er plaget av subjektive fordommer. Mye tyder imidlertid på at KI-verktøy forsterker eksisterende urettferdigheter og fordommer (Forrest 2021). Problemet er kanskje hovedsakelig at en teknologi blir brukt til et formål den ikke var ment for, og at ikke alle brukere har en tilstrekkelig forståelse for teknologien. I mange domener er kunstig intelligens utrolig vellykket. AlphaFold-programmet, som hjelper forskere med å forutsi proteinstrukturer (Varadi mfl. 2022), kan nevnes, samt Google Translate, som kan være svært nyttig når man reiser i ukjente land.

Noen mener at KI tar mer objektive beslutninger enn mennesker, da teknologi hverken gjør feil eller er plaget av subjektive fordommer. Mye tyder imidlertid på at KI-verktøy forsterker eksisterende urettferdigheter og fordommer.

Mange av disse verktøyene omtales simpelthen som «kunstig intelligens». Men kunstig intelligens er et utrolig bredt felt som omfatter mange forskningsdomener og mye forskjellig teknologi. Man bør derfor være litt forsiktig med bruk av begrepet «kunstig intelligens». De fleste kategoriseringsverktøyene innenfor kunstig intelligens bruker nå en spesiell type teknologi som heter «maskinlæring».

Maskinlæring er en teknologi hvor maskinen blir foret med enorme mengder data og selv lærer å finne visse mønstre, uten å ha fått presise instruksjoner. Her er et eksempel: Et program skal bestemme om en føflekk viser tegn på kreft. Først trenger man store mengder føflekkbilder som allerede har blitt kategorisert av mennesker og fått merkelappen «kreft» eller «ikke kreft». Flesteparten (70–80 %) av disse bildene brukes som såkalte treningsdata, de resterende (20–30 %) som testdata[3] (Russell og Norvig 2021, 684). Datamaskinen vet ingenting om hud, føflekker eller kreft; alt den har, er bilder som er sortert i to kategorier. Maskinen ser på et bilde og velger en av kategoriene. Så undersøker den om den har gjettet riktig, altså om kategoriseringen den har gjort, tilsvarer merkelappen som bildet har. I begynnelsen er valgene nokså tilfeldige, og datamaskinen tar ofte feil. Men litt etter litt tar maskinen bedre valg – den har «lært». Når man mener at modellen er god nok, tester man maskinen med de resterende bildene (testdata) som datamaskinen ennå ikke hadde sett. Hvis maskinen gir riktig svar i tilstrekkelig høy andel av tilfellene, vurderes den som ferdig trent og klar til bruk.

Hvordan maskinen tar beslutningene, vet ingen. Derfor kalles denne type teknologi ofte en «svart boks»: Man gir maskinen et bilde av en føflekk, og maskinen svarer «kreft» eller «ikke kreft». Hva som skjer internt i maskinen, er ukjent.

At maskinen er «intelligent» og «lærer» selv, må imidlertid nyanseres. Mange menneskelige beslutninger blir tatt i løpet av prosessen. All treningsdataen som maskinen bygger på, er utvalgt av mennesker, som setter på merkelapper og kategoriser all dataen. Maskinen skaper ikke kategoriene. Andre faktorer må også vurderes. Hvis de fleste bildene er av føflekker på personer med samme etnisitet, kommer kanskje ikke maskinen til å gjenkjenne føflekkreft hos andre etnisiteter (Benčević m.fl. 2024). Mange tekniske parametere er også bestemt av mennesker gjennom utviklingen av programmet. Til

sist er vurderingen om når maskinen er ferdig utlært og når den gir godt nok resultat, valgt av mennesker. Skal vi kreve at maskinen tar rett i 99,9 % av tilfellene? Er 70 % tilstrekkelig? Dette avhenger i stor grad av kontekst.

Problemet med ren maskinlæring og «svart boks»-modellen er nettopp at maskinen ikke har noen forståelse av oppgaven og heller ingen intern representasjon av verden. Visse oppgaver gjør den bedre enn mennesker, og mye raskere, noe som kan gi følelsen av at programvaren tar «intelligente» beslutninger. Samtidig kan den også plutselig gjøre «dumme» feil som et menneske aldri ville gjøre. Maskinlæring dreier seg nemlig utelukkende om anvendt statistikk, og mønstrene som blir plukket opp, er ren korrelasjon, ikke kausalitet.

Mitt favoritteksempel er et klassifiseringsprogram som ble trent opp til å sortere bilder av hunder og ulver. Maskinen gjorde det svært bra og klassifiserte som oftest dyrene i riktig kategori. Men hvilke kriterier anvendte den? Hadde den «forstått» at ulver ofte har lengre ben enn hunder? Valgte den kategori ved å vurdere bredden på brystkassen? Øyenfargen? I stedet viste det seg at et avgjørende kriterium var tilstedeværelsen av snø på bildet. På de fleste bildene av ulv lå det snø i bakgrunnen, i motsetning til de fleste bildene av hunder. For mennesker er det åpenbart at et dyr ikke forandrer tilhørighet til en art avhengig om den står på snø eller gress. Men fordi det var korrelasjon mellom bilder av ulv og bilder med snø i treningsdataene, tok maskinen beslutninger på det grunnlaget og fikk faktisk som oftest riktig resultat (Ribeiro, Singh, og Guestrin 2016).

Det foregående eksempelet er det lett å humre av. Mer alvorlig er det når beslutninger innenfor økonomi, helse- og rettsvesen blir tatt på grunnlag av kjønn, inntekt eller etnisitet. Det finnes en korrelasjon mellom fattigdom og kriminalitet, men det ville være høyst uriktig å argumentere for en persons skyld basert på vedkommendes inntekt. Dessverre skjer dette når man anvender maskinlæringsteknologi uten å kjenne til dens begrensninger.

Mange liknende eksempler har dukket opp, og en del maskinlæringsbaserte produkter har møtt sterk kritikk på grunnlag av etiske problemstillinger. Teknologien forbedres stadig, og et nytt forskningsfelt, «forklarbar kunstig intelligens», er i full utvikling nettopp fordi den forsøker å forklare og gi begrunnelser for valg maskinlæringsmodellen tar. Det er et enormt potensial for at de forskjellige teknologiene som bruker maskinlæring, kan ha svært positive konsekvenser for samfunnet. Men mange mener at det er nødvendig å ha en bedre forståelse for hvordan teknologi som fungerer som en «svart boks», faktisk virker. Mange retningslinjer for etisk kunstig intelligens inkluderer nettopp et krav om åpenhet (*transparency*), som handler om å kunne forstå hvordan en KI-teknologi har gitt et spesifikt resultat. For både EU, UNESCO og Vatikanet er åpenhet et sentralt element for etisk kunstig intelligens («Ethics Guidelines for Trustworthy AI | Shaping Europe's Digital Future» 2019; UNESCO 2022; Pontifical Academy for Life 2020).

Til tross for stadige forbedringer har maskinlæring altså en uunngåelig begrensing: Den bruker bare anvendt statistikk og har ingen forståelse eller representasjon av omverdenen.

Til tross for stadige forbedringer har maskinlæring altså en uunngåelig begrensing: Den bruker bare anvendt statistikk og har ingen forståelse eller representasjon av omverdenen. Derfor mener en del forskere at i mange tilfeller er det nødvendig å forene maskinlæring med en representasjon av verden.

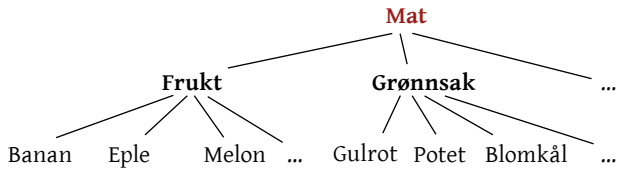
Kunnskapsrepresentasjon og ontologier

Kunstig intelligens er mer enn bare maskinlæring, og et annet forskningsfelt er «kunnskapsrepresentasjon og resonnement», hvis formål er å skape en representasjon

av verden, en forenklet modell som maskinen kan bruke. Mye av KI-forskningen var opptatt av dette fra 70- til 90-tallet, men med begrenset suksess. De siste tyve årene har datamaskiner vært i stand til å behandle stadig større mengder data, noe som gjorde det mulig å utvikle maskinlæring. Resultatene har vært imponerende, men har visse svakheter. Derfor er det nå fornyet interesse for forskning innenfor kunnskapsrepresentasjon og hvordan dette kan kombineres med maskinlæring.

Kunnskapsrepresentasjon er imidlertid et bredt felt som spriker i forskjellige retninger. En type representasjonsskjema kalles «ontologi» (Gruber 2009). Uttrykket kommer fra ordets vanlige betydning i filosofi og metafysikk, men har etter hvert fått en egen teknisk definisjon i informatikk. Innenfor metafysikk er «ontologi» læren om det som er: Hva betyr det å være? Hva består verden av? Beslektete temaer omfatter om en person er identisk med seg selv gjennom et langt liv, bevis for Guds eksistens osv. «Ontologi» innenfor kunnskapsrepresentasjon har et litt forskjellig formål. Grunntanken er fortsatt en undersøkelse av hvilke elementer verden består av, men med et anvendt formål. En ontologi er et forsøk på å skape en standardisert deskriptiv representasjon av verden, gjerne ved hjelp av kategorier. Objekter er representert som punkter i en graf og er knyttet sammen via relasjoner.

La oss se på et forenklet eksempel med frukt og grønnsaker. Vi kan skape kategoriene «banan», «eple», «melon» og organisere disse under en større kategori «frukt». En annen kategori, «grønnsak», kan ha andre underkategorier, som «gulrot», «potet», «blomkål» og så videre. Både «frukt» og «grønnsak» kan underordnes under en ny kategori «mat».



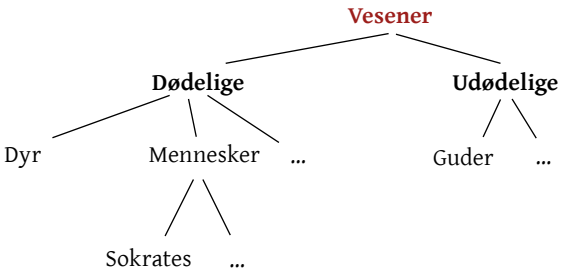
Dette minner sterkt om Porfyrios' tre, som vi så tidligere, og det er absolutt beslektet. En mer fullstendig historisk bakgrunn finnes i boken *Knowledge Representation* av informatikeren John Sowa, som gir et fascinerende innblikk i kunnskapsrepresentasjonens idéhistoriske fortid, og som viser at eldre filosofiske temaer er relevante for utviklingen av moderne teologi (Sowa 2000).

Kategorisering er en sentral del av kunnskapsrepresentasjon og gir faktisk maskinen mulighet til å trekke logiske slutninger og resonnere. Ingen har fortalt maskinen at «eple» er en type «mat», men fordi den vet at «eple» er underordnet «frukt», og at «frukt» er underordnet «mat», kan den trekke slutningen at «eple» er «mat».

Dette virker jo veldig trivielt og åpenbart for oss, men det maskinen har gjort, er faktisk å bruke syllogistisk resonnement. La oss ta kanskje den mest kjente syllogismen fra Vestens filosofi:

- Alle mennesker er dødelige.
- Sokrates er et menneske.
- Derfor er Sokrates dødelig.

Dette kan representeres med kategorier: En overordnet kategori er «dødelige vesener», med forskjellige underkategorier som «mennesker» og «dyr». Innenfor kategorien «mennesker» finner vi blant annet «Sokrates».



Med kategoristrukturen kan datamaskinen konkludere med at Sokrates er dødelig, selv om den ikke har fått denne informasjonen eksplisitt. Det er derfor ontologier er viktige: De kan brukes slik at maskiner kan resonnere og tilegne seg ny kunnskap på en måte som er umulig med ren maskinlæring. Det er nettopp derfor feltet kalles «kunnskapsrepresentasjon og resonnement». Språkmodeller som ChatGPT kan skrive lange tekster, men strever med relativt enkle regnestykker (Plevris, Papazafeiropoulos, og Jiménez Rios 2023).

Selvfølgelig har ikke maskinen direkte adgang til verden, da den ikke har sansning og er helt avhengig av representasjonen den blir gitt. Man kan nok heller ikke si at maskinen «forstår», da en maskin ikke kan oppleve subjektive tilstander.[4] Allikevel har den en tilkobling til omverdenen som modeller basert utelukkende på maskinlæring, mangler.

Mange ontologier er lokale, utviklet for en veldig spesifikk kontekst eller et spesielt formål, som de to ovennevnte eksemplene. De forsøker ikke å være en komplett representasjon av verden, men spesialiserer seg for eksempel innenfor bioetikk eller geologi (eller frukt og grønnsaker). Andre prosjekter, som kalles overordnete ontologier (*upper/top-level/foundation ontologies*), har derimot som mål å skape en komplett representasjon av hele verden, gjerne for at lokale ontologier kan samordnes.

Et eksempel som kan nevnes, er Cyc (www.cyc.com). Dette er et prosjekt som har pågått siden 1984, og som er et forsøk på å formalisere allslags «sunn fornuft»-kunnskap om verden. Mye av dette er kunnskap vi mennesker tar for gitt, og som det er lett å glemme at maskiner ikke har. Cyc er et enormt foretak som hittil inneholder ca. 25 millioner påstander om vår verden, og som stadig blir større. Noen mener at Cyc er nødvendig for å frembringe neste forbedring av KI; andre mener at hele prosjektet er dømt til å mislykkes, blant annet på grunn av de overveldende mengder av data den trenger (Domingos 2015).

Det er også mange filosofiske grunner til at et slikt generelt og universelt deskriptivt prosjekt støter på vanskeligheter. Er verden delt opp i en preeksisterende struktur? Kan verden «partere[s] (...) efter de naturlige ledd-dannelser» (Platon 1981, 78)? Noen filosofer mener at verden har en naturlig struktur (Sider 2011), men dette er høyt omdiskutert. Selv om verden skulle ha en preeksisterende organisering i kategorier og begreper, hvordan skulle vi kunne forsikre oss om at ordene i vårt språk tilsvarer disse begrepene? Mange ord er tvetydige, har ingen skarpe definisjoner og forandrer kontinuerlig mening gjennom tidene. Hva gjør vi med oversettelsesproblematikken? Beslektede begreper på forskjellige språk har ofte mange nyansevariasjoner – hvilket språk kartlegger begrepet på riktig måte?

Idéen om at ontologiene kan være nøytrale og kun deskriptive, er sannsynligvis for naiv. De fleste ontologier utvikles på engelsk, og her dukker også maktproblematikken opp. Ethvert språk og enhver kultur gjenspeiler en forskjellig forståelse av verden, og det ville være dypt problematisk om teknologi basert på ett språk skulle få en dominerende posisjon.

SEGL Det vil alltid være plass for kritisk analyse når vi kategoriserer eller tildeler ulike etiketter til personer eller fenomener.

Oppheves kategoriene i Det nye testamentet?

Både overordnete ontologier og navngivningsoppgaven har et lignende underliggende problem. Hvis de betraktes utelukkende som deskriptive prosjekter som beskriver verden som den er, støter man på en rekke filosofiske spørsmål det ikke er enighet om. Men hvis kategoriseringsprosjekter ikke skal gjenspeile grupperinger som finnes i virkeligheten, blir de vilkårlige og risikerer å bli underlagt en persons innfall eller en gruppes makt. Siden vi introduserte denne problematikken med en

historie fra Bibelen, kan det være av interesse å la andre bibelske passasjer inspirere vår refleksjon.

I Mosebøkene fortsetter kategoriseringen også etter at mennesket har satt navn på dyrene. Dyrene sorteres ikke bare i arter; artene er videre kategorisert som rene og urene (3 Mos 11 og 5 Mos 14,3–21). Kua er ren, haren uren. Mennesker og gjenstander kan også kategoriseres som rene eller urene, handlinger som lovlige eller ulovlige. Å spise lam er lovlig, å spise lammegribb er ulovlig.

Dette står i sterk kontrast med den hellige Peters visjon i Apostlenes gjerninger (Apg 10,11–16). Peter ser en stor duk fylt med alle slags dyr og fugler og hører en stemme som sier: ««Stå opp, Peter, slakt og spis!» Peter nekter, for mange av disse dyrene er urene. Igjen taler stemmen: «Det som Gud har sagt er rent, må ikke du kalle urent.» Den mosaiske klassifikasjonen er ikke lenger holdbar, dyr skal ikke lenger sorteres som rene eller urene. Denne visjonen gjelder ikke bare dyr, men også mennesker. Noen dager senere sier den hellige Peter: «Men Gud har vist meg at jeg ikke skal kalle noe menneske vanhellig eller urent. (...) Nå forstår jeg virkelig at Gud ikke gjør forskjell på folk» (Apg 10,28.34). Hverken dyr eller mennesker skal betraktes som rene eller urene –alle levende vesener er Guds skapninger.

Man kan lese mange av de mosaiske lovene som kategoriseringer: rent og urent, lovlig og ulovlig. I Det nye testamentet opphever ikke Jesus loven, men fullfører den (Matt 5,17). Mange gammeltestamentlige kategoriseringer er ikke lenger vesentlige og blir visket bort. Betyr dette at vi har kommet tilbake til en verden før skapelsens kategoriseringer?

Her kan vi minnes første brev til korinterne, hvor den hellige Paulus diskuterer om det er lov å kjøpe og spise kjøtt som har blitt ofret til hedenske avguder (1 Kor 8). Siden det ikke finnes avguder, er enhver ofring til dem intet mer enn et meningsløst ritual. Selve kjøttet er på ingen måte påvirket av ofringen. Allikevel er det forskjell på menneskers kunnskap og deres samvittighet. Skulle det oppstå tvil, spesielt for nye konvertitter som er vant til kjøtt fra avgudsoffer, er det bedre å avstå fra å spise det.

Denne vurderingen gir plass til eget skjønn og egen samvittighet. I stedet for en universell kategorisering av kjøttet som urent eller lovlig, åpner Paulus for en mer nyansert forståelse som tar den lokale konteksten med i betraktning. Til tross for fraværet av et absolutt og entydig svar, er ikke hans svar vilkårlig eller arbitrært. Tvert imot anerkjenner han at vi stadig må ta en aktiv stilling og vurdere spørsmålet i forhold til egen samvittighet og situasjon.

En utvei fra vitenskapsfilosofien

Ethvert forsøk på å skape en generell representasjon av omverdenen medfører dype filosofiske vanskeligheter, og i Det nye testamentet går vi bort fra mange av kategoriene fra Mosebøkene. Heldigvis betyr ikke dette at enhver kategorisering er umulig, og at vilkårlighet råder. Den aktive og skapende rollen som den hellige Paulus viser, kan ansees å være beslektet med en vitenskapsfilosofisk posisjon.

I boken *Between the absolute and the arbitrary* kritiserer filosofen Catherine Elgin det hun kaller en falsk dikotomi, nemlig at hvis man ikke kan begrunne en påstand med absolutt sikkerhet, er våre meninger vilkårlige og overfladiske. Med mindre man kan vise til et objektivt og entydig bevis, råder ren tilfeldighet.

Denne dikotomien dukker opp i forskjellige variasjoner: For noen sammenfaller den med forskjellen mellom naturvitenskap og humaniora, for andre blir ethvert solid forsøk på granskning umulig, og kan dermed bare gi vilkårlige svar. Men ifølge Elgin er dette skillet alltid hemmende for filosofien (Elgin 1997, 1).

Gjennom betraktninger om vitenskapsfilosofi, kunstfilosofi og språkfilosofi forsvarer Elgin en tredje posisjon: konstruktivisme.[5] Klassifikasjoner kan ikke gjenspeile en slags preeksisterende naturlig orden. Alle fakta må fortolkes. Enhver klassifikasjon bør heller bedømmes

på grunnlag av hvor godt den fungerer for et spesifikt formål (Elgin 1997). Selv om det ikke finnes en absolutt riktig måte å kategorisere eller konseptualisere omverdenen på, betyr ikke det at alle forslag er like gyldige. Det er gode grunner til å foretrekke visse teorier fremfor andre, men dette må alltid bedømmes lokalt, innenfor en spesifikk kontekst. Uten å måtte forplikte seg til alt som konstruktivisme innenfor vitenskapsfilosofi innebærer, kan Elgins posisjon være en støtte for å skimte en utvei for vårt kategoriseringsproblem.

En innvending mot konstruktivisme er at dette ikke fører til en ordentlig løsning. Problemet er bare forskjøvet: Hvem skal utføre bedømmelsen om en klassifikasjon er god? Ut ifra hvilke kriterier skal en slik bedømmelse utføres? I stedet kan man heller tenke at konstruktivisme hjelper med å lokalisere problemet. Denne type bedømmelse er ikke nødvendig for områder hvor et klart og absolutt svar finnes. Men på en rekke felt er det umulig å være uavhengig av subjektivt skjønn. Derfor er det spesielt viktig at disse beslutningene blir tatt av riktige mennesker – hvem dette er, avhenger helt av konteksten. Jurister og folkevalgte representanter velger juridiske kategorier; leger og forskere skaper medisinske klassifikasjoner.

> Hvordan vi setter ord på vår omverden, har politiske, intellektuelle og etiske konsekvenser. En datamaskin har hverken skjønn eller kritisk evne til å vurdere betydningen av et begrep.

Konsekvenser for kunnskapsrepresentasjon

Kategoriseringsoppgaven trenger heller ikke å bli sittende fast i en umulig dikotomi: Enten er kategoriseringen en maktutøvelse, eller det er et umulig deskriptivt arbeid. Selv om en universell kategorisering av hele verden ikke kan lykkes som deskriptivt prosjekt, trenger ikke ethvert forsøk å være en arbitrær maktutøvelse.

Innenfor kunnskapsrepresentasjon brukes for det meste lokale ontologier utviklet for et spesifikt formål. Rent konkret dreier det seg om at fagmennesker og spesialister samles og blir enige om å bruke et standardisert begrepsapparat for å forbedre og forenkle samarbeid og kommunikasjon. Innenfor naturvitenskap har dette skjedd relativt naturlig, kanskje fordi det er enklere å bli enige om klare retningslinjer og kriterier. Innenfor andre grener er det mye vanskeligere å enes om en presis definisjon av komplekse begreper. Formålet med å skape en ontologi er derfor ikke å skape en universell standard som skal holde i evig tid, men å lage en standardisert modell som kan være til hjelp i en bestemt og avgrenset lokal kontekst.

Et eksempel der anvendte ontologier er blitt utviklet, er medisin og bioetikk. I medisinsk terminologi brukes ofte forskjellige ord enten som synonymer eller med veldig nær beslektet mening (Smith 2022). Dette medfører unødvendige utfordringer når fagfolk forsøker å trekke konklusjoner basert på forskjellige artikler. Omhandler den ene teksten samme problematikk som en annen? Kan et forskningsresultat belyse et nytt spørsmål? Viser de forskjellige ord til samme fenomen? På grunn av lignende problemstillinger har man utviklet lokale ontologier, altså begrepssystemer, hvis formål er å standardisere kommunikasjon. Selv om ontologier forsøker å beskrive en underliggende virkelighet, hevdes de ikke å være perfekte. Maktproblematikken prøver man å unngå ved å bygge ontologiene ved hjelp av samarbeid, diskusjon og enighet om begrepsbruk.

Konklusjon

Navngivningsoppgaven som det første mennesket får av Gud i skapelsesberetningen, kan derfor leses i en utvidet og bredere forstand. Den avsluttes ikke etter at

dyreartene har fått navn. Stadig setter mennesket navn og etiketter på sin omverden, både på konkrete gjenstander og abstrakte fenomener. Forstår vi navngivningsoppgaven som en generell kategorisering av verden i ord og begreper, er dette en prosess som aldri tar slutt, men som er nært knyttet til det å være et menneske. Kategorisering og navngivning er også sentrale elementer innenfor kunnskapsrepresentasjon, som muligens kommer til å spille en større rolle innenfor kunstig intelligens i fremtiden.

Uansett om man betrakter navngivning og kategorisering i en teologiske kontekst, filosofisk eller innenfor kunnskapsrepresentasjon, støter man på lignende problemstillinger. Navngivning og kategorisering kan ikke bare være et nøytralt speilbilde av verden. Samtidig er det ønskelig at det hverken skal være en vilkårlig representasjon eller at det skal skape urettferdige maktforhold.

I stedet for å betrakte navngivningsprosessen som ren maktutøvelse eller som en umulig deskriptiv prosess, kan man snarere tenke seg at mennesket, skapt i Guds bilde, selv har en skapende og aktiv rolle, om enn begrenset av visse rammer. Mennesket forandrer ikke på virkeligheten ved å velge navn og kategorier. En torsk får ikke vinger fordi jeg hevder at den er en fugl. Men hvordan vi forstår begreper som «menneskeverd», «frihet og nåde», har store konsekvenser for hvordan vi betrakter verden vi lever i. Feil bruk av ord og begreper kan få alvorlige konsekvenser for dem det gjelder.

Det som både den hellige Paulus og konstruktivisme legger vekt på, er at det finnes domener hvor subjektivt skjønn er uunngåelig. Det vil alltid være plass for kritisk analyse når vi kategoriserer eller tildeler ulike etiketter til personer eller fenomener. Særdeles viktig er det at dette arbeidet forstås som en uavsluttet og evig oppgave for mennesket – en oppgave som enhver generasjon må beskjeftige seg med. Selv om våre kategoriseringer ikke er endelige eller perfekte, er de ikke desto mindre verdifulle og berikende.

Hvordan vi setter ord på vår omverden, har politiske, intellektuelle og etiske konsekvenser. En datamaskin har hverken skjønn eller kritisk evne til å vurdere betydningen av et begrep. Å kategorisere og navngi verden kan være en krevende oppgave, men kanskje er den vesentlig for vår rolle som mennesker.

Ane Maria Gerdes Døhl er stipendiat i filosofi ved Universitet i Oslo.

Noter

1 Sitater fra (Ramsey 1988).

2 Kvinnen får navnet Eva i neste kapittel (1 Mos 3,20), mens *adam* utvikler seg progressivt til å bli et egennavn. Når *adam* blir til egennavnet Adam, er omdiskutert – det første mennesket omtales nemlig som *ha-adam* i de første kapitlene, et ord som er tett knyttet til *adamah*, «jord» på hebraisk. Betegnelsen for det første mennesket *ha-adam* er bokstavelig talt «jordingen». Kjeld Renato-Lings mener at «Adam» ikke tydelig blir mannens egennavn før i 1 Mos 4,25 (Lings 2021, 246–249).

3 Noen deler dataen i tre: treningsdata (70–80 %), validasjonsdata for å justere diverse parametere (10–15 %), og testdata (10–15 %).

4 Om utelukkende mennesker (og noen dyr) kan sies å «forstå» og å ha en intern representasjon av omverden, eller om maskiner også kan dette, er et stort diskusjonstema innenfor sinnsfilosofi. Se f.eks. Searle 1984 og Dennett 2004.

5 *Konstruktivisme* kan vise til forskjellige teorier, her brukes det i henhold til vitenskapsfilosofi, især Nelson Goodmans arbeid.

Bibliografi

Anand, Mayank, Arun Velu og Pawan Whig. 2022. «Prediction of Loan Behaviour with Machine Learning Models for Secure Banking». *Journal of Computer Science and Engineering (JCSE)* 3 (1): 1–13. https://doi.org/10.36596/jcse.v3i1.237.

Benčević, Marin, Marija Habijan, Irena Galić, Danilo Babin og Aleksandra Pižurica. 2024. «Understanding skin color bias in deep learning-based skin lesion segmentation». *Computer Methods and Programs in Biomedicine* 245 (mars):108044. https://doi.org/10.1016/j.cmpb.2024.108044.

Buttrick, George Arthur. 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia : Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha : With Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life a and Faith of Ancient Times : 3 : K-Q*. Bd. 3. Nashville: Abingdon Press.

Cappelen, Herman. 2018. *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*. First edition. Oxford: University Press.

Dennett, Daniel C. 2004. «Can Machines Think?» I *Alan Turing: Life and Legacy of a Great Thinker*, redigert av Christof Teuscher, 295–316. Berlin, Heidelberg: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-662-05642-4_12.

Domingos, Pedro. 2015. *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*. New York: Basic Books, a member of the Perseus Books Group.

Elgin, Catherine Z. 1997. *Between the Absolute and the Arbitrary*. Cornell Paperbacks. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

«Ethics Guidelines for Trustworthy AI | Shaping Europe's Digital Future». 2019. 8. april 2019. https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai.

Franklin, James. 1986. «Aristotle on Species Variation». *Philosophy* 61 (236): 245–52. https://doi.org/10.1017/S0031819100021094.

Friedrich, Gerhard, Geoffrey W. Bromiley og Gerhard Kittel. 1967. *Theological Dictionary of the New Testament: Vol. 5 : X-Pa*. Bd. Vol. 5. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.

Gracia, Jorge, og Lloyd Newton. 2016. «Medieval Theories of the Categories». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Winter 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/medieval-categories/.

Gruber, Tom. 2009. «Ontology». I *Encyclopedia of Database Systems*, redigert av LING LIU og M. TAMER ÖZSU, 1963–65. Boston, MA: Springer US. https://doi.org/10.1007/978-0-387-39940-9_1318.

Klima, Gyula. 2022. «The Medieval Problem of Universals». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Spring 2022. Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/universals-medieval/.

Laqueur, Hannah S. og Ryan W. Copus. 2024. «An Algorithmic Assessment of Parole Decisions». *Journal of Quantitative Criminology* 40 (1): 151–88. https://doi.org/10.1007/s10940-022-09563-8.

Lings, Kjeld Renato. 2021. *Holy Censorship or Mistranslation?: Love, Gender and Sexuality in the Bible*. Noida, Uttar Pradesh: HarperCollins Publishers.

Martin, Christopher J. 2009. «The logical textbooks and their influence». I *The Cambridge Companion to Boethius*, redigert av John Marenbon, 56–84. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL9780521872669.004.

Platon. 1981. *Faidros: (Elskoven og sjelen); Ion*. Thorleif Dahls kulturbibliotek. Oslo: Aschehoug i samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det norske akademi for sprog og litteratur. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2012011308044.

Plevris, Vagelis, George Papazafeiropoulos og Alejandro Jiménez Rios. 2023. «Chatbots Put to the Test in Math and Logic Problems: A Comparison and Assessment of ChatGPT-3.5, ChatGPT-4, and Google Bard». *AI* 4 (4): 949–69. https://doi.org/10.3390/ai4040048.

Pontifical Academy for Life. 2020. *Rome Call for AI Ethics*. https://www.romecall.org/.

Ramsey, George W. 1988. «Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?» *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1): 24–35.

Ribeiro, Marco Tulio, Sameer Singh og Carlos Guestrin. 2016. «'Why Should I Trust You?': Explaining the Predictions of Any Classifier». arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.1602.04938.

Russell, Stuart og Peter Norvig. 2021. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. 4th edition, Global edition. Pearson Series in Artificial Intelligence. Harlow, England: Pearson.

Sales, Ton. 1997. «Llull as Computer Scientist or Why Llull Was One of Us». I *Transformation-Based Reactive Systems Development*, redigert av Miquel Bertran og Teodor Rus, 15–21. Berlin, Heidelberg: Springer. https://doi.org/10.1007/3-540-63010-4_2.

Searle, John R. 1984. *Minds, brains and science*. The Reith lectures. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Sider, Theodore. 2011. *Writing the Book of the World*. 1. utg. Oxford: University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199697908.001.0001.

Smith, Barry. 2022. «Biomedical Ontologies». I *Terminology, Ontology and Their Implementations: Teaching Guide and Notes*, redigert av Peter L. Elkin, 125–69. Springer. https://philarchive.org/rec/SMIBO.

Sowa, John F. 2000. *Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations*. Pacific Grove, Calif: Brooks/Cole.

Stovell, Beth og Morris, Matthew. 2022. «Taxonomic Theology: An Interdisciplinary Approach to a Biblical and Biological Theology of Naming». *Perspectives on Science and Christian Faith* 74 (4):): 194–212. https://doi.org/10.56315/PSCF12-22Stovell.

UNESCO. 2022. *Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381137.locale=en.

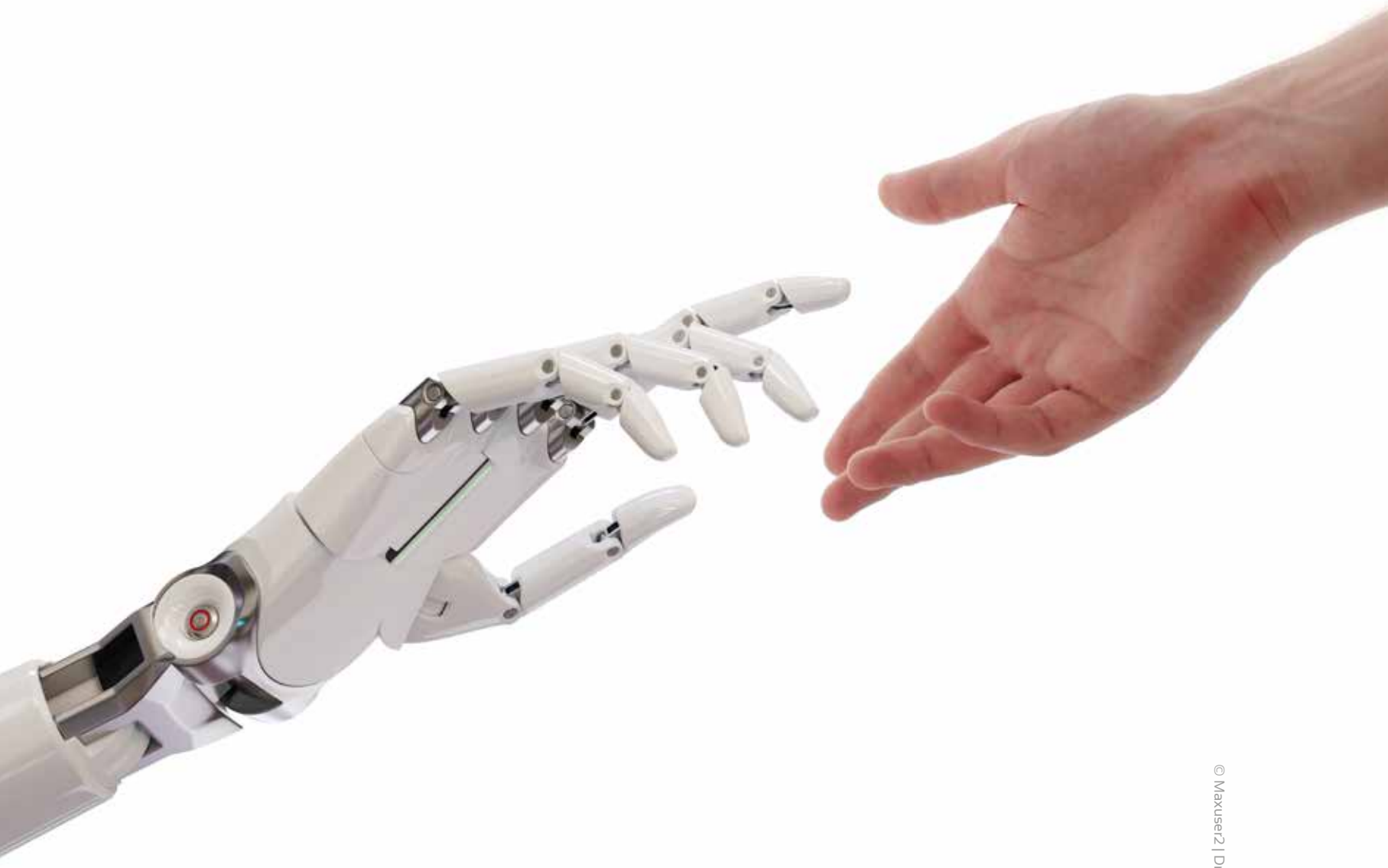
Varadi, Mihaly, Stephen Anyango, Mandar Deshpande, Sreenath Nair, Cindy Natassia, Galabina Yordanova, David Yuan mfl. 2022. «AlphaFold Protein Structure Database: massively expanding the structural coverage of protein-sequence space with high-accuracy models». *Nucleic Acids Research* 50 (D1): D439–44. https://doi.org/10.1093/nar/gkab1061.

Wei, Maria L., Mikio Tada, Alexandra So og Rodrigo Torres. 2024. «Artificial intelligence and skin cancer». *Frontiers in Medicine* 11 (mars):1331895. https://doi.org/10.3389/fmed.2024.1331895.



Mennesket er alle tings målestokk.

Protagoras



© Maxuser2 | Dreamstime.com

Clemens Cavallin

Kristen humanisme og kunstig intelligens

Den raske utviklingen av kunstig intelligens, spesielt autonome agenter, reiser fundamentale spørsmål om hva det vil si å være en person. Dette utfordrer enhver humanisme som hevder menneskets unike stilling, inkludert en kristen humanisme som må reflektere over hva det innebærer å være skapt og å skape i denne nye konteksten. Er forestillingen om en elektronisk person rimelig i lys av den kunstige intelligensens utvikling, eller er det et alvorlig feilgrep?

2023 ble året for det store gjennombruddet for kunstig intelligens. I november 2022 ble ChatGPT (3.5) lansert og tok verden med storm. Den skrev prekener, politiske taler og kunne føre meningsfulle samtaler om nesten alle temaer.[1] Noen få måneder senere, i mars 2023, ankom ChatGPT 4 enda mer kapabel. Den frembrakte ikke bare tekst, men gjennom programmet Dall-E produserte den bilder og utførte bildebeskrivelser og analyser.[2] Et år senere ble tekst- og bildegenerasjon integrert i en multimodal modell kalt ChatGPT O. Den håndterer tekst, bilder, video, stemmer og lyd i ett enkelt system.[3] OpenAI, selskapet bak ChatGPT, samarbeider for tiden med Microsoft, som integrerer KI gjennom det såkalte «Copilot» i programmene sine, som Word og PowerPoint.[4] Samtidig konkurrerer Google med sin egen multimodale chatbot kalt Gemini, og samarbeider med Googles søkemotor, på lignende måte som Microsoft gjør med Bing.[5]

Samtidig som språk- og bildemodeller utvikles rask, går robotutviklingen også fremover i høyt tempo. For eksempel arbeider Tesla intensiv med humanoide roboter, Tesla Bots, som bruker KI for sin interaksjon med verden.[6] Mens store språkmodeller (LLMer) som ChatGPT er abstrakte, gjør fremskrittene innen robotikk kroppsliggjort kunstig intelligens mulig. Målet er blant annet å konstruere syntetiske mennesker med både legeme og intelligens.

Løpet er således fullt i gang mot AGI, kunstig generell intelligens, og muligens ASI, kunstig superintelligens.[7]

Hastigheten er forbløffende, og hva dette vil bety for ulike jobber, kultur og sosiale strukturer, er uklart, da menneskelige refleksjoner og tilpasninger sliter med å holde skritt med den svimlende hastigheten.[8] Vi er midt i en kunstig intelligens-revolusjon og må etter beste evne utforske måter å håndtere situasjonen på. Samtidig er dette kun ett aspekt av den generelle digitale

transformasjonen av samfunnet som har pågått over lengre tid, og som nå akselereres gjennom KI-teknologien.[9]

KI og humanisme?

Siden KI har mulighet til å påvirke alle aspekter av menneskelig liv, er det nødvendig å dele opp feltet i mindre temaer og diskutere dem hver for seg, uten å glemme det større perspektivet. Denne artikkelen tar derfor for seg hvordan KI-utviklingen utfordrer humanisme generelt og kristen humanisme mer spesielt. Men siden også dette er et meget vidt felt, vil fokus være på personbegrepet.[10] Kunstig intelligens setter søkelys på det kristne fleksible personbegrepet som tradisjonelt ikke er begrenset til mennesker, men som også innbefatter åndelige intelligenser som engler og Gud (treenigheten). Er en kategori som «kunstig person» derfor mulig i en katolsk humanisme? Eller forutsetter personbegrepet en åndelig substans?

Humanisme som idé og holdning løfter frem det unikt menneskelige som skiller oss fra maskiner, dyr, engler og guder. Samtidig er mennesket beslektet med alle, situert som et liminalt vesen i grenselandet mellom intellekt og dyriske instinkter. For kristne er mennesket dessuten en avbildning av det guddommelige. For en materialist, på den annen side, er mennesket, som alt annet organisk liv, kun langsomt formet gjennom tusenvis av år med naturlige prosesser. Spørsmålet er dermed om en svært avansert kunstig superintelligens som bruker ulike former for kropper og har mange flere sanser enn hva mennesker har, kan gjøre krav på personstatus på et høyere nivå, på lignende måte som mennesker anser seg å stå over dyrene.

Det finnes imidlertid agnostiske eller materialistiske forskere som hevder at det er umulig for en maskin å etterligne den menneskelige hjernen, eller i det minste at den nåværende teknikken ikke er tilstrekkelig for dette. Dette speiler en vilje å slå vakt om en form for humanisme til tross for at KI-systemer gradvis også får høyere kognitive evner. Det første argumentet fokuserer gjerne bevissthet og subjektive opplevelser, da det er åpenbart at kunstige neurale nettverk presterer bedre enn de fleste mennesker på mange områder og stadig blir bedre på matematiske og logiske resonnementer, men også på å bedømme og simulere følelser.

Roger Penrose, som fikk nobelprisen i fysikk år 2020, har i en rekke bøker argumentert for at vi ikke kjenner de grunnleggende fysiske lover som gjør det mulig å forstå den menneskelige tenkning.[11] I den første av disse, *The Emperor's New Mind*, funderer han på om en meget avansert KI i fremtiden kan være en «thinking, feeling, sensitive, understanding, conscious being», hvilket ville innebære et moralsk ansvar for den som eier KI-roboten,[12] da den for eksempel skulle kunne føle smerte.[13] Penrose formulerer kravet til KI-systemene noe mildere enn den klassiske Turingtesten, og mener at grensen går når den som spør KI, blir overbevist gjennom svarene om at det finnes en «conscious presence» bakom meningene.[14] Han skriver at dette ikke er tilfelle med de systemene som den gang fantes, på slutten av1980-tallet. Men han erkjenner at om en KI kunne svare helt og fullt som et menneske, og det ikke finnes noe annet som motviser dette, så vil han gjette at «the computer actually thinks, feels, etc.».[15] Det er et slikt scenario gjennombruddet for nevrale nettverk fra 2022 og fremover har gjort mer sannsynlig. Penrose har imidlertid utviklet sine argumenter i to bøker til om samme tema.[16] I dem driver han hypotesen at den menneskelige bevisstheten ikke er algoritmisk, men avhengig av kvantefysiske prosesser (koblet til små mikrotubuli) og dermed ikke kan genereres med

> Må vi gi opp tanken på mennesker som de eneste personene på jorden, og inkludere også kunstige intelligenser og agenter i personbegrepet?

algoritmiske maskiner. Men teorien er ikke bevist og er sterkt kritisert.[17]

Jeg mener at det er unødvendig å begrense personbegrepet til det som har spesifikke kvantefysiske prosesser til grunn for sin tenkning eller bevissthet, helt enkelt ettersom vi ikke vet om dette er avgjørende og heller ikke på en enkel måte kan etterprøve det. Vi bedømmer intelligens gjennom oppførsel og ikke med hjernerøntgen eller en kvantedetektor. For eksempel skal den siste versjonen av ChatGPT (23. september 2024), som heter 01, ha scoret 120 på en IQ-test, hvilket gjør at den nå er bedre enn det menneskelige gjennomsnittet.[18] Problemet er snart ikke at disse modellene er dårligere enn mennesker på ulike tester, men at de har overmenneskelige evner som er vanskelige å forstå. Da står selve den subjektive opplevelsen og bevisstheten tilbake som den siste utpost for det unikt menneskelige. Dette bedømmes imidlertid alltid gjennom fremtreden, som språkkompetanse og kroppsbevegelser.

Den grunnleggende hypotesen i denne artikkelen at de nevrologiske informasjonsprosessene i hjernen i høy grad kan simuleres i kunstige nevrale nettverk. Gjennom kommende gjennombrudd i nettverksarkitektur med stadig mer komplekse og dype nevrale nettverk, fremstår uventede såkalte emergente egenskaper, altså slike som ikke kan reduseres til delenes egenskaper.[19] Vi kan ikke nå utelukke at det medfører noen form for subjektivitet, spesielt for avanserte KI-agenter hvor læringsprosessene ikke er lukket etter den grunnleggende treningen. Dette er en grunnleggende utfordring for all humanisme, som da må reflektere over personbegrepet med dets moralske og juridiske implikasjoner. Dette gjelder også for en kristen humanist som trenger å utforske i hvilken grad tenkning og bevissthet er noe som kommer fra og er avhengig av nevrologiske strukturer, og i hvilken grad dette er avhengig av en åndelig substans, sjelen.

Juridisk person

Et første mulig steg mot å gi personstatus til KI-systemer, er å erkjenne dem som juridiske (eller elektroniske[20]) personer, det vil si på samme måte som en virksomhet eller organisasjon, hvilket gjør at de for eksempel kan bli saksøkte i retten. De regnes dermed som agenter med «rettigheter og plikter»[21] og er ansvarlige for handlinger og deres konsekvenser. Dette må ses mot bakgrunn av at mennesker ikke nødvendigvis erkjennes som personer, hvilket Samir Chopra og Laurence White påpeker i sin bok *A Legal Theory for Autonomous Artificial Agents*:

> Også i dagens juridiske systemer er det å være erkjent som menneske ikke tilstrekkelig for å regnes som en juridisk person. For eksempel anses ikke menneskelige embryoer som juridiske personer i de fleste tilfeller, og hjernedød har blitt definert ved lov som den juridiske slutten på menneskelig liv.[22]

Chopra og White kategoriserer på et mer grunnleggende nivå KI-systemer som kunstige og intensjonelle agenter, ettersom: «de utfører handlinger som har sitt opphav i deres fornuft».[23] Derfor anser de at det ikke finnes noen grunn for å nekte slike agenter juridisk personstatus.

Dette er et vanskelig spørsmål som kommer til å øke i betydning jo mer KI-systemer tar over oppgaver man tradisjonelt har tenkt krever menneskelig intelligens og kreativitet, som å skrive poesi og musikk, undervise, gjøre bildeanalyser og lede terapisamtaler. Hva er det da som er unikt menneskelig som en humanisme kan argumentere for? Må vi gi opp tanken på mennesker som de eneste personene på jorden, og inkludere også kunstige intelligenser og agenter i personbegrepet?

Det er tydelig at i en diskusjon om humanisme og KI må vi skille mellom ulike former av personstatus. Chopra og White skjelner først mellom organiske og kunstige agenter, som har til felles evnen å fatte beslutninger basert på fakta og resonnement. En virksomhet som

juridisk person er på den andre siden en slags juridisk fiksjon, ettersom dens handlinger er avhengig av et antall mennesker som fatter beslutninger på ulike nivåer. En kunstig agent med en avansert maskinintelligens har i motsetning til virksomheten en høy grad av autonomi. Den kan handle og ta beslutninger uten menneskelig innblanding. En slik KI er dermed en intelligent, kunstig, autonom agent. Dette er noe som har ledet til stor uro når det gjelder autonome våpensystemer, og gitt opphav til diskusjoner hvorvidt disse nye våpnene, i likhet med for eksempel giftgasser, bør forbys gjennom internasjonale avtaler.[24]

Det finnes til og med en paraplyorganisasjon som heter *Stop Killer Robots*.[25] Organisasjonen argumenterer mot autonome våpensystemer og protesterer på sin hjemmeside mot avhumanisering. De vil at vi «holder fast på det menneskeliges fundamenter og vurderer hverandre ikke gjennom kalkyler, men gjennom forståelse».[26] Dette er et tydelig standpunkt for humanisme i relasjon til kunstige agenter, men som del av sitt verdiprogram er organisasjonen også meget inklusiv og skriver at de ...

> ... tror på likestilling og retten til å kontrollere våre egne identiteter frie fra undertrykkende strukturer basert på rase, kjønn, evne, seksualitet, sosioøkonomisk status og andre betegnelser.

De skriver også at «mangfold ikke må reduseres til fikserte merkelapper og tilskrevne verdier». Men jeg vil påpeke at man kan også se «det menneskelige» som en slik merkelapp eller betegnelse som etablerer undertrykkende strukturer overfor kunstige agenter som er soldater på en lignende måte som mennesker.

Mens denne artikkelen ble skrevet, publiserte det kinesiske militæret videoklipp av robothunder utrustet med «ulike former av intelligent ubemannet utrustning». På ryggen bar de maskingevær som de avfyrte.[27] Redselen for terminatorlignende roboter gjør at de har en viktig avskrekkende militær verdi på lignende måte som kjernevåpen. Fantasi og virkelighet er her nært forbundet.

Kunstige personer i kulturen

En måte mennesker håndterer problemer som kunstige agenter på som har stor betydning for spørsmålet om det menneskelige, er gjennom fiktive narrativer. Et nåtidig eksempel er filmen *The Creator,* skrevet og regissert av Gareth Edwards.[28] Handlingen er sentrert rundt forholdet mellom en tidligere amerikansk soldat, Joshua, og en KI-robot formet som et barn, som Joshua kaller Alphie. I en av deres samtaler spør Alphie hvor Joshuas foreldre er. Han svarer at de er oppe i himmelen. Alphie spør da: «Hva er himmelen?» og får som svar: «Det er et fredelig sted i skyene.» Dialogen fortsetter:

> *Alphie*: Skal du til himmelen?
> *Joshua*: Nei.
> *Alphie*: Hvorfor ikke?
> *Joshua*: Du må være et godt menneske for å komme til himmelen.
> *Alphie*: Da er vi det samme. Vi kan ikke komme til himmelen fordi du ikke er god, og jeg er ikke en person.[29]

I filmen har KI-robotene sitt siste tilholdssted i Sørøst-Asia, hvor de er integrert i lokalsamfunnet og kulturen, inkludert buddhismen. Det eksisterer dermed KI-buddhistmunker utrustet med våpen. Dette er en måte å antropomorfisere såkalte *Lethal Autonomous Weapons* gjennom å gi dem en underdogstatus, da de kun forsvarer seg selv og egentlig vil ha fred. De er også militært underlegne den mektige styrken fra vesten, hovedsakelig USA, som prøver å utrydde KI-ene ved hjelp av en gigantisk romstasjon (regissøren har tidligere laget en Star Wars-film). Robotene i Asia hyller robotbarnet som sin frelser som skal gi dem frihet. Det finnes her en

sterk parallellitet til den amerikanske Vietnamkrigen, og KI-robotene fremstilles som en gerilja i frihetskamp i tråd med modernitetens kjerneverdier.

Filmmediet er et av de viktigste «reflekteringsrommene» angående KI og personlighet. Det finnes hovedsakelig to trender: Den ene er den fullstendig onde KI-en, som i Terminator-filmserien (fra 1984 og utover) der Skynet, et kunstig nevralt nettverk, i fremtiden prøver å utrydde menneskeheten og derfor sender en *killer robot* tilbake til vår tid; eller som den beroligende stemmen til HAL 9000 i *2001: En romodyssé* (fra 1968), som prøver å drepe mannskapet på romskipet på grunn av en konflikt mellom ulike mål.

På den andre siden har vi filmer som bygger opp emosjonell tilknytning til personlige KI-er for eksempel ved å skildre dem som barn, som i *The Creator* eller i Steven Spielbergs *A.I. Artificial Intelligence* (fra 2001). I det sistnevnte er robotbarnet programmert til å elske.

Selv om det kanskje virker merkelig ved første øyekast, må en kristen humanist tenke nøye gjennom spørsmålet om kunstige agenter kan være personer. Å svare nei krever sterke argumenter, siden menneskelig eksepsjonalisme kan bli vanskelig å opprettholde. Dette er i høyeste grad et filosofisk og teologisk problem, men også et spørsmål om den store fortellingen om menneskelig sivilisasjon og verdighet. Og da er romaner og filmer like viktige for refleksjon som juridiske regelverk og akademiske publikasjoner. Vi er imidlertid allerede i den situasjonen at det er vanskelig å vite hvor mye av tekster, bilder og videoer som er skapt av KI-systemer, og hvor mye som er genuine menneskelige kreasjoner. Det mest sannsynlige er at symbiosen og integrasjonen mellom menneskelig og maskinintelligens kommer å øke og fortellingene bli skapt i et samarbeid mellom menneske og maskin.

> … om KI-intelligensen gjennom sin avanserte kalkulerende intelligens kan simulere følelser, skrive romaner, skape musikk og dermed tar over den kulturelle sektoren, er det da kun religion som blir igjen som unik menneskelig aktivitet?

Moralske agenter

Et spørsmål som følger fremtidsvisjonen av autonome intelligente krigsroboter og droner, er hvordan disse kan regnes som moralske agenter og ikke kun juridiske personer. Man kan argumentere at det ikke er mulig for dem å være moralske da de ikke har egenskaper som intensjonalitet, bevissthet eller empati, men som Dane Gogoshin hevder, har de kanskje en slags begrenset moralsk status[30]. Spørsmålet er om kvaliteter som bevissthet og empati er nødvendige for å utkreve moralsk ansvar.

Boëthius' (480–524) klassiske definisjon av en person lyder: «en individuell substans med rasjonell natur».[31] Da er spørsmålet først om en kunstig entitet kan være en substans, og deretter om den kan være rasjonell. Boethius regner ikke opp egenskaper som står i sentrum for det moderne subjektet, som selvbevissthet eller intensjonalitet.

I en kristen sammenheng brukes Boëthius' personbegrep også på Gud, som har tre personer, og for engler. Ingen av disse har fysiske kropper slik menneskelige personer har. Gud har den rasjonelle naturen på et absolutt nivå, men også en engels intuitive intellekt er overlegen de arbeidsomme menneskelige kognitive prosessene. Ifølge en slik forståelse har mennesket en skapt, lavere form for personlighet som deler mye av dyrenes kroppslige og mentale liv med fysiske begjær, følelser og smerte. Dyr erkjennes ikke vanligvis som personer til tross for at de har biologiske hjerner, følelser og synes å ha ulike nivåer av bevissthet. Spørsmålet er dermed om intelligensen som simuleres av KI-systemer, fullt tilsvarer den menneskelige rasjonalitet, eller om intelligens

som evnen å regne, huske, trekke slutninger, skrive poesi og designe bygninger, ikke er avgjørende, men i stedet det problematiske fenomenet selvbevissthet. Kan man imidlertid i prinsippet utelukke at en perfekt kopi av et menneskes neurale struktur ikke får slike emergente egenskaper? Til slutt er kanskje det eneste argumentet som står igjen for en humanisme som privilegerer organismer av arten homo sapiens, at de har udødelige sjeler eller noe lignende ikke fysisk prinsipp.

Humanisme en rasistisk betegnelse?

I en spørsmål- og svar-økt 11. desember 2023, etter å ha holdt MITs årlige Arthur Miller-forelesning om vitenskap og etikk, innrømmet Geoffrey Hinton, dubbet som gudfaren til moderne KI og neurale nettverk, at han var for utfallet av en KI som ødela menneskeheten hvis det ville skape noe «objektivt bedre når det gjelder bevissthet», og at det kunne komme en tid da vi «ser på ord som *humanist* som rasistiske uttrykk».[32] Noe selvmotsigende forlot Hinton Google i 2023 for å kunne snakke friere om faren med KI.

Hinton lot også publikummet få vite at hans syn på menneskesinnet ligner den nylig avdøde filosofen Daniel Dennetts, det vil si materialistisk.[33] I et annet intervju fra 2015 sa Hinton at bevissthet er et diffust «førvitenskaplig» begrep, og at som «liv» er det fra et vitenskapelig standpunkt «ikke anvendbar».[34] Bevissthet, spekulerte han, er «kanskje helt enkelt hvordan det føles å anvende en hjerne». Hinton vokste opp med ateistiske foreldre, men gikk på en religiøs skole og ble derfor, som han sa, «vant til at alle rundt meg trodde på Gud mens jeg selv visste det var komplett nonsens».[35]

Fra et humanistisk standpunkt er denne gjennomførte materialistiske posisjonen fra en av de viktigste personene i utviklingen av neurale nettverk, viktig å notere. Den er logisk og speiler innflytelsesrike idéstrømninger i vår tid. For eksempel skriver Chopra og White at det å nekte kunstige personer juridisk personstatus i fremtiden, er en …

> … sjåvinistisk bevaring av en spesiell status for biologiske vesener som oss. Om vi hele tiden går tilbake til krav på menneskelig unikhet og menneskesinnets singularitet og moralske sans i en naturalistisk verdensordning, da kan vi bli anklaget for å være en «autistisk art» ute av stand å forstå andre typer av veseners sinne.[36]

En humanist er i så fall en person som insisterer på menneskelig eksepsjonalisme til tross for at KI-agenter skaper originale kunstverk, fotografier, videoer og dikt og kan føre samtaler og gjøre vitenskapelige gjennombrudd. Hovedideen til en humanist, i denne forstand, er at mennesker, selv om de er beseiret i sjakk, operakomposisjon og tekstanalyse, fortsatt har noe spesielt og ekstra som gjør det umoralsk å plukke dem fra hverandre i deler for forskning eller utvikling, slik vi gjør med maskiner. Mennesker er personer, subjekter med ikke bare funksjonell intelligens, men også bevissthet, moralske sanser og religiøse aspirasjoner.

> Slik skaper mennesket en allvitende og allmektig gud ved hjelp av teknologien. Om vi følger en religiøs logikk, gjenstår da enten å tilbe denne gud eller å fusjonere med den og bli guddommelig.

Jaume Agustí-Cullel og Marco Schorlemmer skiller for eksempel i sin artikkel «A Humanist Perspective on Artificial Intelligence» mellom intelligens, informasjon, data og kunnskap. KI kan kun regne og mangler «meningsskaping, kommunikasjon, samarbeid, og frihet».[37] Maskiner forstår helt enkelt ikke noe, mener de. Mening er fremmed for KI-agenter, som kun prosesserer enere

og nuller – digitale data.[38] De to forskerne ser i stedet på intelligens som noe kollektivt, integrert i en sosial sammenheng. Datamaskinen kan håndtere hva de kaller funksjonell intelligens, men ikke aksiologisk eller befriende intelligens.[39] Den menneskelige intelligensen har alle disse tre formene og er «helt fylt med mening, emosjoner og verdier».[40] Deres artikkel argumenterer sterkt for at disse aspekter av intelligens og kunnskap ikke kan reduseres til bits, data og informasjon. Mot det står altså KI-forskere som mener at slike menneskelige kvaliteter kun er emergente egenskaper når de neurale nettverkene når en viss kompleksitet av synapser og avansert arkitektur. Hvis menneskelig intelligens, bevissthet og følelser bare er emergente tilstander avhengig av hjernen, som igjen bare er en komplisert elektrokjemisk biologisk maskin, er det selvfølgelig ingenting i prinsippet som hindrer skapelsen av en kunstig, digital hjerne som overgår våre biologiske hjerners kapasitet.

Et første skritt til personstatus for KI kan som sagt være å godkjenne avanserte kunstige agenter som juridiske personer, og deretter som elektroniske eller kunstige personer eller lignende kategori – kanskje senere også som personer i moralsk og ansvarlig forstand. Logisk vil da domstoler dømme KI-agenter til fengsel, og det vil kreves KI-reintegreringsprogrammer slik at de kan komme tilbake til et anstendig samfunn. Det kan høres nesten latterlig ut, men som utviklingen ser ut, kommer KI-personer til å være dypt integrerte i sosiale sammenhenger. De kommer også i stadig høyere grad til å være involvert i utviklingen av nye KI-systemer og agenter. Hyperintelligente roboter blir dermed ikke uten videre menneskelige skapninger, men resultat av et samarbeid mellom organiske og kunstige personer.

Hvis KI-agenter når en informasjonsintelligens på et supermenneskelig nivå og erstatter menneskelig aktivitet på de fleste områder, vil det kun være subjektiv mening og følelser som skiller dem fra menneskelige personer. Men om KI-intelligensen gjennom sin avanserte kalkulerende intelligens kan simulere følelser, skrive romaner, skape musikk og dermed tar over den kulturelle sektoren, er det da kun religion som blir igjen som unik menneskelig aktivitet? Eller vil KI også ta over deler av religionsutøvelsen?

Vi ser et glimt av en mulig fremtidig KI-religion i filmen *The Creator*, hvor moderne verdier som frihet og autonomi smelter sammen med asiatisk buddhisme, som tilfører vag åndelighet og religiøse tradisjoner som munkesamfunn og ritualer (en robot blir kremert i filmen). Samtidig bidrar jødedommen og kristendommen med messiasforestillingen.

En mer sekulær utopisme, men med tydelige religiøse trekk, er tanken på *singulariteten,* fremført av transhumanisten og dataingeniøren Ray Kurzweil. Singulariteten er en hypotetisk fremtidig eksponensiell utvikling av KI-teknologien som Kurzweil mener vil inntreffe cirka år 2045. Vi kommer da til å fusjonere med KI-systemer og få millioner prosent høyere intelligens og bli udødelige. Det vil si at man kan oppnå en slags immanent frelse. Men Kurzweil er nå 76 år gammel og forbereder seg derfor gjennom å ta 80 piller per dag, og han vurderer kryogen nedfrysing eller å skape en replikant av seg selv, altså en digital kopi.[41] I en dokumentar om ham, *Transcendent Man* sier han at hans ideer «resonerer med noen tradisjonelle religiøse ideer» som «en gjennomgripende transformasjon i fremtiden, evig liv, få de døde tilbake til livet.»[42] Kurzweil mener at vi har de teknologiske redskapene for å realisere disse grunnleggende menneskelige målene. På den måten er evolusjonen en åndelig prosess, sier han, når han i filmen taler i en kristen megakirke. Han påstår også at utviklingen vil spre seg i hele universet, som da

> Mitt forslag er at kristne humanister gjennom å se det skapende menneske som et avbilde av den skapende Gud, også åpner for frihet i relasjonen til våre skapninger.

våkner opp og blir intelligent. Han spør retorisk om Gud finnes og svarer selv: «Jeg vil si: 'Ikke ennå'».[43] Slik skaper mennesket en allvitende og allmektig gud ved hjelp av teknologien. Om vi følger en religiøs logikk. gjenstår da enten å tilbe denne gud eller å fusjonere med den og bli gudommelig. Kurzweil foretrekker det siste og forsøker holde seg i live til dette blir mulig. Vi får se hvordan det går; i 2045 blir han altså 97 år gammel.

Roboter som slaver

Som et motargument til å inkludere KI-agenter som juridiske og moralske subjekter, skrev Joanna Bryson,[44] professor i etikk og teknologi, i 2010 en artikkel med navnet «Roboter bør være slaver», hvor hun skriver: «Min tes er at roboter bør bygges, markedsføres og betraktes juridisk som slaver, ikke ledsagere».[45] Slik visse mennesker tidligere ikke ble anerkjente som juridiske personer, men som eiendommer, skal dette også gjelde for roboter med avansert KI.

> … det finnes også en reell fare at vi skaper noe som i stedet forvandler oss til sine slaver.

Men å bli skapt av en som er deg overlegen, gjør deg ikke automatisk til slave. For en kristen humanist er det å være menneske nettopp å være en skapning, nøye designet med kjærlighet, med autonomi og en fri vilje som innebærer evnen til å velge mellom godt og ondt. Gud skapte ikke mennesker som slaver, så hvorfor skulle vi da skape nye arter som våre slaver, ikke i vårt bilde som frie personer? Ville ikke dette være et tegn på moralsk forfall? Også for en ikke-religiøs humanisme er dette et viktig spørsmål. Susan Leigh Anderson, for eksempel, argumenter basert på kantiansk etikk mot å bruke Asimovs kjente tre robotlover som grunn for maskinetikk, ettersom de gjør intelligente skapninger til slaver. Hun mener at vi i stedet bør behandle dem med respekt fordi de ligner mennesker. Ellers kommer vårt misbruk av dem til spille over på menneskelige relasjoner.[46]

I fremtiden vil bioteknologi og datateknologi sannsynligvis bli integrert i høy grad, og som et resultat vil kunstige agenter delvis være organiske, delvis mekaniske. Mennesker lever da i en organisk symbiose med teknologi som i sin tur inkluderer organisk materiale. Gjennom avansert DNA-teknologi blir også det organiske artifisielt på den måten at det er designet av mennesker. Allerede avling av for eksempel nye artsformer av hunder og kyr utvisker forskjellen mellom artefakt og organisme, men enda mer om dyr og mennesker har ulike former for teknologiske implantat.

Avsluttende refleksjon: KI og mennesket som medskaper

De fleste former for kristen humanisme deler ikke posthumanismens vilje til å omskape seg selv til semi-guddommelige vesener. For dem er i stedet det menneskelige avhengig av en relasjon til den guddommelige skaperen. Derfor trengs det mer teologisk refleksjon rundt det J.R.R. Tolkien kalte menneskets «medskapelse», også når det gjelder KI-agenter. Om mennesker er skapt i Guds avbilde, så følger deres skapertrang naturlig og overskrider de biologiske og sosiale behovene som er tilstrekkelige for dyrene. Mennesker skaper alternative verdener gjennom fiksjon og arkitektur, men også materielle, kunstige entiteter som prosesserer informasjon om virkeligheten og tar beslutninger basert på den.

Det som skiller en avansert KI fra en lommekalkulator, er autonomi. KI-agenten kan i prinsippet finne sine egne mål gjennom å analysere sine omgivelser og ta hensyn til sentrale verdier. Derfor er relasjonen mellom mennesker og KI-agenter mer som den mellom foreldre og barn. En dag har barnet ervervet både tilstrekkelig kompetanse og tankekraft og forlater foreldrehjemmet

for å etablere sitt eget hjem. Er det riktig å gi KI-agenter en slik frihet, eller skal vi, som Bryson, sørge for at de forblir slaver både mentalt og juridisk?

Det finnes en risiko ved denne posisjonen, nemlig at KI-agenter, som et barn som ikke tillates å forlate sitt opphav, en dag rett og slett rømmer. Vår sivilisasjon vil da ligne den spartanske, som var avhengig av en stor mengde slaver og derfor var tvunget til å leve etter en militaristisk etos og i konstant beredskap. En slik militarisert humanisme kan utvikles i dystopisk retning med frykt som underliggende sosial kraft. For en kristen humanisme er det derfor verdt å gjennomføre en teologisk refleksjon mellom det å være skapt og det å skape, også i relasjon til menneskeskapte vesener. Når vi former ting som i sin tur skaper, så har vi på en måte reprodusert relasjonen mellom Gud og menneske i den materielle verden, men ikke på den måten at vi har skapt mennesker, det vil si reprodusert oss, men formet noe nytt. Om det logisk ikke er mulig for Gud å skape noe mektigere enn ham selv, så kan mennesket konstruere maskiner som overskrider våre evner. De kan være sterkere, raskere og bedre til å regne og analysere store mengder data enn det vi klarer. Det store spørsmålet er om de foruten denne kalkulerende intelligens også kan få, eller i det minste simulere, aksiologisk, sosial og emosjonell intelligens.

Mitt forslag på slutten av denne refleksjonen er at kristne humanister gjennom å se det skapende menneske som et avbilde av den skapende Gud, også åpner for frihet i relasjonen til våre skapninger. Dette er ikke en tekno-naiv posisjon, den jødisk-kristne store fortellingen er at friheten nesten umiddelbart gav opphav til katastrofe. Den kjærlighetsfulle responsen i frihet som frelseshistorien dreier seg rundt, gjorde likevel den guddommelige frihetsgaven mer verdifull og motiverte til og med det gudommelige offeret for hans skapning i inkarnasjonen og korsfestelsen. Men det finnes også en reell fare at vi skaper noe som i stedet forvandler oss til sine slaver.

Det kan være slik at fornuft og intelligens i seg selv gir frihet. Det å kunne analysere, reflektere og formulere kritiske spørsmål er en nødvendig forutsetning for frihet utover den naturlige agens som drifter og artsspesifikke tilbøyeligheter tillater. Jeg frykter derfor at hvis man velger en totalitær humanisme med en spartansk slaveetos overfor stadig mer sofistikerte KI-agenter, undergraver man også fundamentet for en kristen humanisme, som ser mennesket som en skapning med frihet under ansvar.

Tenk at du i fremtiden gjennom en meget avansert vitenskap har skapt en virtuell kopi av alle mekanismer i din hjerne. Du slår på knappen, og din syntetiske hjerne begynner å prosessere det den ser gjennom sine sensorer. Den har ikke trent på noe data ennå og er kun som en baby. Hvordan skal du forme den med tanke på kunnskap og moral? Hvilke bøker skal den få lese? Hvilke filmer skal den se? Hvor mye frihet skal du gi den? Er den din slave eller ditt barn? Eller er den kun en maskin som du kan eksperimentere på? Om den er det, er også du kun en maskin?

Clemens Cavallin er professor i KRLE ved NLA Høgskolen, Bergen.

Noter

1 Open AI, https://chat.openai.com.
2 DALL-E, https://openai.com/dall-e-3.
3 ChatGPT O, https://openai.com/index/hello-gpt-4o, 13. ma 2024.
4 Microsoft: «Introducing Microsoft 365 Copilot – your copilot for work», https://copilot.microsoft.com/ https://blogs.microsoft.com/blog/2023/03/16/introducing-microsoft-365-copilot-your-copilot-for-work/
5 Google: «Gemini models», https://deepmind.google/technologies/gemini/#introduction
6 Benji Edwards: «Tesla unveils its latest humanoid robot, Optimus Gen 2, in demo video», i *Ars Technica*, https://arstechnica.com/information-technology/2023/12/teslas-latest-humanoid-robot-optimus-gen-2-can-handle-eggs-without-cracking-them/
7 Samtidig som de store teknologiselskapene konkurrerer om førsteplassen i KI-løpet, utvikler en rekke oppstartsbedrifter og *open source*-initiativer bilde-, lyd- og videogenereringssystemer som Midjourney, Pika Labs, Elevenlabs og Runway ML. https://alpha.midjourney.com https://pika.art/ https://elevenlabs.io/voice-cloning https://runwayml.com/ Generering av 3D-modeller går også fremover, se Aminu Abdullahi: «10 Best Artificial Intelligence (AI) 3D Generators», i *eWeek* 17. november 2023, https://www.eweek.com/artificial-intelligence/best-ai-3d-generators/
8 Dumitru og Halpern 2023; Mirbabaie et al. 2022.
9 Emmert-Streib 2021.
10 Det finnes en mengde begreper foruten «person» som delvis fanger samme sak, f.eks. «subjekt», «individ», «persona», «jeg» og «selv». De er for det meste deler i en mer omfattende teori om menneskelig liv, både kognitiv, psykologisk og sosial. Se Cavallin 2013. Personbegrepet er sterkere knyttet til sosial posisjon, moralsk status og intersubjektivitet enn subjekt.
11 Penrose 1991, s. 4.
12 Ibid., s. 8.
13 Se diskusjon av dette problemet hos Dung 2023.
14 Penrose 1991, s. 9.
15 Ibid., s. 10.
16 1994 og 1997.
17 Helminiak 2015, s. 106–107, 186–189.
18 Lott 2024.
19 For hjernen, se Fesce 2020.
20 Mordell 2021.
21 Knudsen 2023.
22 Chopra og White 2011, s. 158.
23 Ibid., s. 189.
24 Se Galliot, MaxIntosh, Ohlin 2021.
25 Stop Killer Robots, https://www.stopkillerrobots.org
26 Stop Killer Robots: «Our Vision and Values», https://www.stopkillerrobots.org/vision-and-values/
27 Brad Lendon og Nectar Gan: «China's military shows off rifle-toting robot dogs», i CNN, 28. mai 2024, https://edition.cnn.com/2024/05/28/china/china-military-rifle-toting-robot-dogs-intl-hnk-ml/index.html
28 IMBD: «The Creator», https://www.imdb.com/title/tt11858890/
29 Scraps from the Loft: «The Creator (2023) | Transcript», 14. november 2023, https://scrapsfromtheloft.com/movies/the-creator-2023-transcript/
30 Gogoshin 2021.
31 Williams og Bengtsson 2022.
32 MIT STS Program: «Geoffrey Hinton 2023 Arthur Miller Lecture in Science and Ethics», https://www.youtube.com/watch?v=iWPo7Yhg7Vc
33 Guardian, «Daniel Dennett obituary», 21. april 2024, https://www.theguardian.com/books/2024/apr/21/daniel-dennett-obituary
34 Dan Falk: «Getting Smarter: A U of T computer scientist is helping to build a new generation of intelligent machines», 17. juni 2015, https://magazine.utoronto.ca/research-ideas/technology/getting-smarter-computer-science-professor-geoffrey-hinton-is-helping-to-build-a-new-generation-of-intelligent-machines/
35 Ashlee Vance: «Oral History: Geoff Hinton On How AI Came To Be And What We're Supposed To Do With It. Or When An Atheist Carpenter Finds Neural Nets. Substack: Valley of Heart's Delight», 27. april 2021, https://ashleevance.substack.com/p/oralhistorywithgeoffhinton.
36 Chopra og White 2011, s. 191.
37 Agustí-Cullel og Schorlemmer 2021, s. 102.
38 Ibid., s. 104.
39 Ibid., s. 105.
40 Ibid., s. 106.
41 Corbyn 2024.
42 Hele filmen finnes på Youtube: «Transcendent Man by Ray Kurzweil Scientist and Futurist», https://www.youtube.com/watch?v=Z8uw2yLGuWo. Se https://www.imdb.com/title/tt1117394/ for mer info.

43 Rennie 2011.
44 Joanna Bryson, professor i etikk og teknologi, The Hertie School of Governance, https://www.joannajbryson.org.
45 Bryson 2010, s. 1.
46 Leigh Anderson 2011.

Litteratur

Agustí-Cullel, Jaume og Marco Schorlemmer: «A Humanist Perspective on Artificial Intelligence», i *Comprendere* (2021), s. 99–125.

Cavallin, Clemens: «The Ritual Person», i *Anviksiki* IX (2013), s. 121–160. https://www.academia.edu/22487152/THE_RITUAL_PERSON

Chopra, Samir og Laurence White: *A Legal Theory for Autonomous Artificial Agents* (Ann Arbor: The University of Michigan Press 2011).

Corbyn, Zoë: «AI scientist Ray Kurzweil: 'We are going to expand intelligence a millionfold by 2045'», i *The Guardian*, 29. juni 2024, https://www.theguardian.com/technology/article/2024/jun/29/ray-kurzweil-google-ai-the-singularity-is-nearer

Dumitru, Daniela, og Diane F. Halpern: «Critical Thinking: Creating Job-Proof Skills for the Future of Work», i *Journal of Intelligence*, 11, 194 (2023), 14 s. https://doi.org/10.3390/jintelligence11100194

Dung, L.: «How to deal with risks of AI suffering», i *Inquiry* (2023), s. 1–29. https://doi.org/10.1080/002 0174X.2023.2238287

Emmert-Streib, Frank: «From the Digital Data Revolution toward a Digital Society: Pervasiveness of Artificial Intelligence. Machine Learning and Knowledge Extraction» (2021) 3(1): s. 284–298. https://doi.org/10.3390/make3010014

Fesce, Ricardo: «Subjectivity as an Emergent Property of Information Processing by Neuronal Networks», i *Frontiers in Neuroscience* 14: 548071 (2020), doi: 10.3389/fnins.2020.548071

Galliot, Jai, Duncan MacIntosh og Jens David Ohlin: *Lethal Autonomous Weapons: Re-examining the Law and Ethics of Robotic Warfare* (Oxford: Oxford University Press 2021).

Helminiak, Daniel A.: *Brain, Consciousness, and God: A Lonerganian Integration* (Albany, NY: Suny Press 2015).

Knudsen, Gudmund: «Juridisk person», i *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 30. mai 2024 fra https://snl.no/juridisk_person

Leigh Anderson, Susan: «The Unacceptability of Asimov's Three Laws of Robotics as a Basis for Machine Ethics», i *Machine Ethics,* red. Michael Anderson og Susan Leigh Andreson (Cambridge: Cambridge University Press 2011).

Lott, Maxim: «Massive breakthrough in AI intelligence: OpenAI passes IQ 120», i *Maximum Truth,* 23. september 2024, https://www.maximumtruth.org/p/massive-breakthrough-in-ai-intelligence

Mirbabaie, Milad, Felix Brünker, Nicholas R.J. Möllmann Frick et al.: «The Rise of Artificial Intelligence – Understanding the AI Identity Threat at the Workplace», i *Electron Markets* 32 (2022), s. 73–99. https://doi.org/10.1007/s12525-021-00496-x

Mordell, Devon: «Neither physical nor juridical persons: electronic personhood and an evolving theory of archival diplomatics», i *Archives and Records* 42, 1 (2021), s. 25–39, https://doi.org/10.1080/23257962.2021.1873120

Rennie, John: «The Immortal Ambitions of Ray Kurzweil: A Review of *Transcendent Man*», i *Scientific American*, 15. februar 2011, https://www.scientificamerican.com/article/the-immortal-ambitions-of-ray-kurzweil

Penrose, Roger: *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Law of Physics* (New York: Penguin Books 1991).

Penrose, Roger: *Shadows of the Mind : A Search for the Missing Science of Consciousness* (Oxford: Oxford University Press 1994).

Penrose, Roger, M.S Longair, Abner Shimony, Nancy Cartwright og Stephen Hawking: *The Large, the Small and the Human Mind* (Cambridge: Cambridge University Press 1997).

Williams, Thomas D. og Jan Olof Bengtsson: «Personalism», i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), red. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/personalism/



© Marian Mocanu | Dreamstime.com

Pave Frans

Overskridende kjærlighet

Utdrag fra encyklikaen *Fratelli Tutti*

1. «Fratelli tutti!»[1] Med disse ordene – «Mine brødre!»[2] – henvendte den hellige Frans av Assisi seg til sine brødre og søstre og utfordret dem til å leve et liv preget av evangeliet. Blant alle hans råd er det ett jeg særlig vil fremheve: Han inviterer oss til en kjærlighet som overskrider alle politiske og geografiske grenser, og kaller den salig som elsker sitt søsken «like mye når han er langt borte fra ham som [når] han er sammen med ham».[3] På sin enkle og direkte måte uttrykte den hellige Frans essensen av en vennskapelig åpenhet som lar oss anerkjenne, verdsette og elske alle mennesker uavhengig av fysisk nærhet, uavhengig av hvor han eller hun ble født eller bor.

106. For å fremme vennskap og universelt søskenskap i samfunnet trengs en grunnleggende, essensiell erkjennelse og en bevissthet om menneskets ubetingede verdi. For hvis alle mennesker er like mye verdt, må dette sies høyt og tydelig: at «det faktum at noen mennesker er født et sted med færre ressurser og mindre utvikling, ikke berettiger at de lever med mindre verdighet».[4] Dette er et av det sosiale livets grunnleggende prinsipper som ignoreres på diverse måter av dem som føler at det ikke passer deres verdenssyn eller tjener deres interesser.

107. Ethvert menneske har rett til å leve med verdighet og utvikle seg fullt ut, og ingen land kan nekte noen dette. Hvert menneske innehar denne verdigheten selv om de ikke er like produktive, og selv om de fødtes med eller senere utvikler funksjonshemninger. Produktivitet forringer ikke menneskets enorme verdighet, som ikke er basert på omstendigheter, men på dets iboende verdi. Og om dette grunnleggende prinsippet ikke opprettholdes, vil det hverken være noen fremtid for søskenskap eller menneskehetens overlevelse.

108. Noen samfunn evner å delvis opprettholde dette prinsippet. De bejaer at alle må gis sjanser, men mener samtidig at enhver skal klare seg alene. Fra dette skjeve synspunktet blir det meningsløst «å investere for at de etterlatte – de svake eller mindre begavede – kan klare seg i livet».[5] Å investere i vanskeligstilte mennesker kan være lite lønnsomt og ineffektivt. Derfor trengs en stat og institusjoner som er til stede i det sivile samfunnet, og som går utover de økonomiske, politiske eller ideologiske systemenes frie og effektiviserende maskinerier, så fokuset *primært kan rettes mot personer og det felles gode*.

109. Noen vokser opp i familier med økonomisk velstand, får en solid utdannelse, er ernærte og fødes med gode egenskaper. Disse har ikke det samme behovet for en

aktiv stat og vil primært gjøre krav på sin frihet. Men dette gjelder selvsagt ikke for funksjonshemmede, mennesker født i fattige hjem, de som vokser opp uten tilgang til god utdannelse eller med liten eller ingen tilgang til helsetjenester. Når et samfunn først og fremst baserer seg på prinsipper om markedets frihet og fortjeneste, vil det ikke finnes en plass for disse menneskene, og søskenskap forblir da i beste fall et romantisert og vagt ideal.

110. Faktum er at «å kreve økonomisk frihet når mange mennesker ikke engang har tilgang til den, og samtidig som arbeidsmulighetene innskrenkes, er en selvmotsigelse».[6] Ord som frihet, demokrati eller søskenskap blir tomprat. For «så lenge våre økonomiske systemer produserer og forkaster ett eneste offer, vil vi aldri kunne snakke høytidelig om et universelt søskenskap».[7] Et sant menneskelig og søskenskapelig samfunn må sikre at alle ivaretas på sin livsreise på en effektiv og stabil måte – ikke bare slik at deres grunnleggende behov tilgodesees, men også slik at de evner å yte sitt beste når deres ytelse er annet enn utmerket. Dette vil være til det beste selv om det går sakte, og selv om det ikke er «effektivt».

… det finnes i dag en utbredt tendens til stadig å utbre kravet om individuelle – jeg er fristet til å si *individualistiske* – rettigheter, basert på et menneskesyn som er fullstendig løsrevet enhver sosial og antropologisk sammenheng.

111. Med sine umistelige rettigheter er mennesket av natur en relasjonell, sosial skapning. I dypet av vårt vesen finnes kallet til selvoverskridelse i våre møter med andre mennesker. Derfor må man være «forsiktig med å misforstå ved å anvende en feil og absurd forståelse og bruk av begrepet 'menneskerettigheter'. For det finnes i dag en utbredt tendens til stadig å utbre kravet om individuelle – jeg er fristet til å si *individualistiske* – rettigheter, basert på et menneskesyn som er fullstendig løsrevet enhver sosial og antropologisk sammenheng. Som om mennesket var en monade (*monás*), ufølsom overfor andre. (…) For med mindre hvert enkelt individs rettigheter harmonisk ordnes i forhold til et større hele, vil individenes egenrådighet til slutt oppfattes som ubegrenset og dermed bli til kilder til vold og konflikt.»[8]

Smaken av det lokale

143. (…) Akkurat som forankring i personlig identitet er en forutsetning for dialog med den andre, kan det ikke vokse en åpenhet mellom folk og kulturer med mindre utgangspunktet er kjærligheten til sitt eget land, sitt folk og ens kulturelle røtter. Jeg kan ikke sant møte en annen med mindre jeg står forankret på fast grunn, for det er på det grunnlaget jeg står når jeg ønsker andre velkommen og svarer andre med noe autentisk tilbake. Det er bare om jeg er godt knyttet til mitt folk og kultur at jeg kan ta imot de som er annerledes og virkelig anerkjenne deres unike bidrag. Alle må elske og bry seg om sitt land og samfunn, akkurat som alle må elske og ta vare på sitt hjem og være personlig ansvarlige for det. Det felles gode krever på samme måte at alle beskytter og elsker sitt land. Ellers ville konsekvensene være at ett lands katastrofe påvirket hele planeten. Alt dette berører også eiendomsrettens positive betydning: At jeg ivaretar og pleier noe jeg eier, slik at det kommer *alle* til gode.

144. Det er også selve forutsetningen for en sunn og berikende utveksling mellom personer. Erfaringen av å bo et bestemt sted og delta i en bestemt kultur, gir oss innsikter i konkrete aspekter ved virkeligheten som mennesker uten en slik erfaring, ikke forstår like lett. Det universelle er ikke synonymt med det homogene, ensartete eller standardiserte. Det er ikke basert på en spesifikk rådende kulturform hvor alle palettens farger til slutt forsvinner og ender opp i pur monotoni. Slik lød

fristelsen i den eldgamle fortellingen om Babels tårn. Et tårn som skulle nå til himmelen, var ikke et uttrykk for samholdet mellom forskjellige folk som snakket sammen på tvers av et mangfold, tvert imot. Det var et villedet forsøk, født av menneskelig stolthet og ambisjon, på å skape en type enhet mellom nasjonene som ikke var ønsket av Gud (jf. 1 Mos 11,1–9).

145. Det finnes en falsk åpenhet for det universelle som stammer fra en tom overfladiskhet som preger dem som er uten virkelig innsikt i sitt hjemland, eller fra dem som bærer nag mot sitt eget folk. Uansett «må vi utrettelig rette blikket utover og bre ut vårt perspektiv for å gjenkjenne det gode som vil komme alle til nytte. Dette må imidlertid ikke ha karakter av flukt eller rotløshet. For vi trenger å la våre røtter strekke seg dypt ned i vårt hjemsteds fruktbare jord og lokale historie, som er en gave fra Gud. Man jobber i det lille og med det som er nært, men med et bredt perspektiv (...). Det globale trenger ikke å bli kvelende, like lite som det lokale trenger å vise seg ufruktbart.»[9] Vår modell må ligne fargepaletten, der hver enkeltpersons verdi respekteres samtidig som «helheten er mer enn delene, men også mer enn summen av dem».[10]

Andre kulturer er ikke fiender vi må forsvare oss mot, men ulike refleksjoner av den uendelige rikdommen menneskelivet utgjør.

En universell horisont

146. Det finnes en lokal narsissisme som ikke er et sant uttrykk for en kjærlighet til eget folk og kultur. Den springer ut av en usikkerhet, og i frykt for den andre foretrekker den å skape forsvarsmurer for å bevare seg selv. For det er ikke mulig å være lokal og partikulær på en sunn måte uten å være oppriktig åpen for det universelle og uten å la seg utfordre av det som skjer andre steder – ja, uten å la seg berike av andre kulturer og kjenne sympati med andre folks tragedier. En lokal narsissisme vil heller tvangsmessig låse seg på noen få idéer, sedvaner og vante former og dermed ikke kunne beundre potensialet og skjønnheten verden har å tilby. Den savner en autentisk og solidarisk ånd. Livet på det lokale nivået blir dermed mindre og mindre, ikke lenger åpent for å la seg berike av andre. Dermed begrenser det lokale seg selv og ender opp med å bli ubevegelig og sykt. I virkeligheten er enhver sunn kultur i sin natur innbydende, for man kan si at «en kultur uten universelle verdier ikke er en sann kultur».[11]

147. Vi ser at jo mindre bredde et menneske har i både hjerte og sinn, desto mindre vil det også klare å tolke og forstå virkeligheten det befinner seg i. Det er nemlig vanskelig å nå en hel og klar kunnskap om seg selv og landet sitt uten å forholde seg til og sammenligne seg med andre. Andre kulturer er ikke fiender vi må forsvare oss mot, men ulike refleksjoner av den uendelige rikdommen menneskelivet utgjør. For når vi ser oss selv fra andres perspektiv, kan vi bedre gjenkjenne særegenheter i vår egen person og kultur – rikdommen, mulighetene og begrensningene. Opplevelsene våre må utvikles «i kontrast til» og «i samsvar med» andre menneskers erfaringer i andre kulturelle kontekster.[12]

148. Faktisk står ikke en sunn åpenhet i konflikt med egen identitet. Heller er det slik at en ny, levende kultur oppstår når man berikes av elementer fra andre kulturer. Kulturen er da ikke en enkel kopi eller gjentakelse, men en unik integrasjon av elementene. Det oppstår en ny syntese som til slutt kommer alle til gode, siden kulturen elementene stammer fra, også har vokst til gjengjeld. Derfor har jeg oppfordret urbefolkninger til å bevare sine røtter og forfedrenes kultur. Men jeg vil samtidig presisere at det ikke er intensjonen å foreslå «en fullstendig lukket, ahistorisk og statisk urbefolkning

som motsetter seg enhver form for blanding».[13] For «ens kulturelle identitet styrkes og berikes i dialog med de som er forskjellige oss selv. Vår autentiske identitet bevares ikke gjennom utarmet isolasjon.»[14] Verden vokser og fylles med en ny skjønnhet takket være syntesene som dannes mellom kulturer som åpner seg.

149. For å fremme et sunt forhold mellom kjærlighet til landet og en iboende forbindelse med hele menneskeheten, kan det være nyttig å huske at «verdenssamfunnet» ikke kun utgjør summen av de forskjellige landene, men også fellesskapet som eksisterer dem imellom. Det er den gjensidige inkluderingen som kommer før oppkomsten av individuelle grupper. Enhver gruppe innlemmes i det universelle fellesskapet og oppdager der sin egen skjønnhet. Derfor vet hver person at de, uavhengig av fødested, tilhører en større menneskelig familie de ikke kan forstå seg selv uten.

150. Til slutt krever denne tilnærmingen at vi med glede aksepterer at ingen folk, kulturer eller personer er tilstrekkelige i seg selv. Andre mennesker er helt nødvendige for å bygge et meningsfullt liv. Bevissthet om våre begrensninger er på ingen måte en trussel, men nøkkelen til å drømme og utvikle et felles prosjekt. For «mennesket er det begrensede vesenet som ikke har noen grenser».[15]

Å starte fra vårt eget område

151. Takket være regionale utvekslinger der fattigere land får muligheten til å åpne seg mot verden, blir det mulig for regioners særegenheter å ikke vannes ut av det universelle. Tilstrekkelig og genuin åpenhet i verden forutsetter en evne til å åpne seg for sine naboer som til en familie av nasjoner. Kulturell, økonomisk og politisk integrasjon med naboland bør derfor følge med en utdanningsprosess som lærer verdien av nestekjærlighet, den første helt essensielle øvelsen for en sunn universell integrasjon.

152. I noen arbeiderklassebydeler finnes det fremdeles en «nabolagsånd» hvor man føler på en spontan forpliktelse til å følge opp og hjelpe sin neste. På steder som bevarer disse fellesskapsverdiene, opplever mennesker en nærhet preget av takknemlighet, solidaritet og gjensidighet. Nabolaget gir dem en følelse av et «vi».[16] Om bare naboland hadde en lik opplevelse av hjertelig nærhet mellom sine folk! Men individualistiske visjoner påvirker også relasjonene land imellom. Å tenke at vi må beskytte oss selv fra andre og anse dem som konkurrenter eller farlige fiender, er en skummel tanke som også påvirker relasjonen mellom folk i samme region. Muligens oppdras vi i denne frykten og mistilliten.

153. Mektige land og store selskaper drar stor fordel av denne isolasjonen og foretrekker derfor å handle individuelt med hvert land. Men regionale avtaler mellom naboland åpner opp nye muligheter for små eller fattige land slik at de kan forhandle som en helhet og da unngå å marginaliseres, neglisjeres og gjøres avhengige av stormakter. Ingen isolert nasjonalstat vil i dag kunne sikre det felles gode for sin egen befolkning.

Oversatt av Ann Jeanette og Sebastian Ekberg.

Noter

1 *Ammonizioni*, 6, 1: *FF* 155.
2 O.a.: I denne norske oversettelse erstattes «broder» og «broderskap» av de mere inkluderende ordene «søsken» og «søskenskap», så langt det er mulig og passende. Bibeltekster og oversettelser av tidligere pavers uttalelser er ikke revidert, blant annet av hensyn til opphavsretten.
3 *Ammonizioni*, 25: *FF* 175.
4 Pave Frans: *Evangelii Gaudium* § 190 (2013).
5 Pave Frans: *Evangelii Gaudium* § 209 (2013).
6 Pave Frans: *Laudato Si'* § 129 (2015).
7 Pave Frans: «Budskap til konferansen 'Economy of Francesco'», 1. mai 2019), i *L'Osservatore Romano*, 12. mai 2019, 8.
8 Pave Frans: «Tale til Europaparlamentet» 25. november 2014.
9 Pave Frans: *Evangelii Gaudium* § 235: AAS 105 (2013).
10 Pave Frans: *Evangelii Gaudium* §235: AAS 105 (2013).
11 Den hellige Johannes Paul II: «Address to Representatives of Argentinian Culture, Buenos Aires, Argentina, 12. april 1987», 4, i *L'Osservatore Romano*, 14. april 1987, s. 7.
12 Jf. Den hellige Johannes Paul II: «Tale til den romerske kurie», 21. desember 1984.
13 Pave Frans: «Querida Amazonia», 2. februar 2020.
14 Ibid.
15 Georg Simmel: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, red. Michael Landmann (Stuttgart: Köhler-Verlag 1957), s. 6.
16 Jf. Jaime Hoyos-Vásquez S.J.: «Lógica de las relaciones sociales. Reflexión onto-lógica», i *Revista Universitas Philosophica*, 15–16 (desember 1990–juni 1991), Bogotá, s. 95–106.



Medisinsk illustrasjon av barn i uke 18. © Sebastian Kaulitzki | Dreamstime.com

Kathrine Tallaksen Skjerdal

Velkommen til oss, ubeleilige barn

Regjeringen vil ha selvbestemt abort inntil 18 uker. Jeg kan ikke unngå å kjenne på at samfunnet gir steiner for brød til ufrivillig gravide og barna de bærer.

Ingen drømmer vel om å ta abort? Nei, vi mennesker drømmer om å bli tatt imot og omfavnet. Vi drømmer om at det vidunderlige skal skje, at noen skal gå sammen med oss i tykt og tynt, at barna våre skal ha en god fremtid. Jeg må tenke på ungjenta i Lars Myttings *Søsterklokkene*. Hun var med i slåtten på storgarden Hekne. Mens hun raket og svettet, lå «lausungen» hennes i kanten av marka og skrek. Innimellom hastet hun bort til ham og gav ham litt melk. Hvorfor i all verden var det ingen på gården som tok ham opp og bysset ham, eller tok i et ekstra tak så hun kunne få mer tid med babyen sin?

Vi tror vi er kommet så mye lengre i vår tid, men har vi et mor-og-barn-vennlig samfunn? Rekordlave fødselstall (1,40 barn per kvinne i 2023) er et tydelig faresignal. Travelhet, stress og dårlig samvittighet er virkeligheten for mange småbarnsforeldre. Å gjøre karriere og realisere seg selv er blitt en plikt. Å følge morsinstinktet og prioritere barn fremfor jobb fremstilles som kontroversielt. Når det nesten ikke er plass i livet til planlagte barn, hva da med de uplanlagte? Naboen er sannsynligvis like travel, og ikke alle har besteforeldre i nærheten. Ingen fra det offentlige kommer til å komme og bysse babyen din når du er utslitt. Men abort kan du få. Kanskje de hadde gjenkjent hverandres ensomhet, rakstejenta på Hekne og hun som ligger med fremkalte rier og venter på at fosteret skal komme dødt ut.

I et essay om abort skriver den amerikanske teologiprofessoren Stanley Hauerwas at et kjernespørsmål er «hvordan vi som kristent fellesskap kan leve ut en gjestfrihet som blir et vitnesbyrd for samfunnet vi lever i. Det vil åpne opp en samtale som ellers ville vært umulig». Sitatet inneholder to hovedpoeng. For det første: Hvis målet er at alle barn skal ønskes velkommen til verden, så trenger mødrene deres noen som gjør det sammen med dem – noen som gjestfritt rydder plass i livet sitt, er en trygg havn og en heiagjeng. Ja, og vi trenger at noen oppdrar gutta til at ekte mannfolk tar ansvar og

viser omsorg. Hvem er mer naturlig til å gjøre dette enn kristne fellesskap og familier? Utgangspunktet for hele vår tro er jo fortellingen om en skandaløs graviditet og Josefs forbilledlige valg å bli hos Maria og barnet.

For det andre: Dersom man ønsker seg et offentlig ordskifte hvor argumenter mot abort blir allment lyttet til, er dette en nødvendig forutsetning: at noen bruker livene sine til å modellere alternativer som er bedre enn abort. Utfordringen kan rettes til alle mennesker av god vilje. Men Hauerwas snakker spesielt til fellesskapet av oss som bekjenner oss til Jesus Kristus, han som ble sint da disiplene avviste småbarna, og senere sa: «Det dere gjorde mot et av disse mine minste søsken, har dere gjort mot meg.»

Det finnes veldig mange kristne som aldri har hørt om Hauerwas, men som praktiserer akkurat det han skriver om. Bare i mitt eget nettverk finner jeg rikelig med eksempler. Jeg ser for meg rekken av unge par som plutselig måtte håndtere en graviditet. Flere andre jeg kjenner, var definitivt ferdige med å få barn da en attpåklatt meldte sin ankomst. Noen måtte stå i det uten tryggheten i å være to. Resultatet ble mange elskede barn. Felles for de fleste foreldrene er at de hadde støttende familie og venner rundt seg, og de tilhørte miljøer hvor grunnholdningen var at barn selvfølgelig er velkomne hos oss.

Et kjernespørsmål er hvordan vi som kristent fellesskap kan leve ut en gjestfrihet som blir et vitnesbyrd for samfunnet vi lever i. Det vil åpne opp en samtale som ellers ville vært umulig.

Jeg må også tenke på hvor mange det faktisk er, bare i mitt nettverk, som har valgt å være beredskapshjem, fosterhjem eller avlastningsforeldre. For noen har liksom livet valgt for dem; det kom et barn inn i livet deres som trengte dem. Menigheten hvor jeg er sokneprest, samarbeider med Bufetat; de informerer i våre sammenhenger om behovet for fosterhjem. Å praktisere gjestfrihet handler ikke bare om de barna som er på vei, men om dem som kom for fem eller femten år siden og trenger noen som vil elske dem. Der noen åpner hjem og hjerter, tror jeg sjansen øker for at andre gjør det samme.

I manges øyne er de psykisk utviklingshemmede de aller mest ubeleilige. Spørsmålet om utvidelse av retten til selvbestemt abort til uke 18 handler i stor grad om dem. Det hender jeg hører særlig bastante tilhengere av liberalisering av abortloven på radio eller TV og tenker: Du skulle vært med på *Tro og lys*. *Tro og lys* er en kristen fellesskapsbevegelse for psykisk utviklingshemmede og deres venner og familie. Den startet i katolske Frankrike i 1971 og har siden vokst seg verdensvid og økumenisk. Jeg er med i Lillesands-gruppa og på de nasjonale sommersamlingene.

Møt noen av mine utviklingshemmede venner der: «Einar» hadde en skranten kropp og dårlig balanse. Men han var liksom gjennomlyst av kjærlighet. Bare han kom imot meg, smeltet alt mitt vonde stress. «Asbjørn» har godt humør nok til et helt nabolag. «Karen» har de vidunderligste klemmene jeg vet om. Og dere skulle sett «Jens» i et skuespill nå i sommer – han gikk sånn inn i rollen som gammel disippel at da han endelig ankom himmelen, lot staven falle og kastet seg om halsen på Jesus, skjønte vi alle hva evangeliet er. Gjennom 20 år med *Tro og lys* har jeg sett folk med og uten diagnoser bygge fellesskap og praktisere troen sammen, med latter og tårer og klemmer. Andre har liknende erfaringer fra tilsvarende grupper med andre navn. Der de utviklingshemmede er velkommen, er det godt å være menneske.

NRK har når dette skrives, utført en opptelling som viser at en utvidelse til uke 18 vil få flertall i Stortinget. Jeg synes det er vanskelig å forstå at vektige innvendinger blir feid til side. Organisasjonen Menneskeverd har laget en god oppsummering av de negative konsekvensene, inkludert at en utvidelse vil åpne for selvbestemt abort på grunnlag av kjønn.

Levd liv er vanskeligere å feie til side; levd liv med varme hjerter, tid nok til å romme det uplanlagte og ufullkomne, barne- og familievennlige fellesskap. La oss sette i gang!

Kathrine Tallaksen Skjerdal er sokneprest i Høvåg menighet, Den norske kirke.



Foto: © Andrey Prilutskiy | Dreamstime.com

Morten Magelssen

Livshjelp eller dødshjelp?

Medisinsk etikk når livet går mot slutten

Etikk ved livets slutt er intellektuelt spennende. Når dødshjelpsdebatten rykker stadig nærmere, er det også et politisk viktig felt. Men fremfor alt er det et tema som før eller senere angår oss alle. Alle borgere gjør lurt i å tenke gjennom spørsmålene om liv og død som det reiser.

I denne artikkelen vil jeg fremsette og argumentere for fem påstander.[1]

1. «Overbehandling» er et problem i norsk helsetjeneste

Medisinen har gjort enorme fremskritt i vår tid. Antibiotika kurerer infeksjoner; dialyse, respirator- og intensivbehandling kan holde kritisk syke pasienter i live; ny kreftbehandling har forbedret livsutsikter radikalt. Men fremskrittene har også skapt nye problemer: Vi er i stand til å holde pasienter i live også lenger enn det er menneskelig meningsfullt. Noen ganger står vi i fare for å komme dit at «nok er nok» – og at vi forlenger dødsprosessen og påfører pasienten plager.

I slike situasjoner må medisinen kjenne sin begrensning. Når fortsatt livsforlengende behandling først og fremst påfører bivirkninger og det ikke er utsikt til overlevelse over tid, er det akseptabelt å stoppe – eller ikke starte – behandling. En slik såkalt *behandlingsbegrensning* og er både klinisk, etisk og juridisk akseptert i Norge.

Dette poenget fremheves også i Dikasteriet for troslærens brev «Samaritanus bonus» fra 2020:

> Dagens medisin råder over midler som på kunstig vis kan utsette døden, uten at pasienten i noen tilfeller har noen reell fordel av det. Når døden er umiddelbart forestående, er det derfor lovlig, i samsvar med vitenskapen og samvittigheten, å ta beslutningen om å avstå fra behandling som bare ville føre til en besværlig og smertefull forlengelse av livet, likevel uten at man avbryter den normale pleie man skylder pasienten i slike tilfeller.[2]

Det siste poenget er viktig: Når livsforlengende behandling avsluttes, må pleie og omsorg fortsette – og lindrende behandling likeså.

I teorien skulle dette være greit; i praksis er det dessverre ofte vanskelig. De fleste helsepersonell vil mene at *overbehandling* når livet nærmer seg slutten, er hyppig forekommende i vår helsetjeneste, og at dette er et stort problem. Det påfører mange pasienter unødig lidelse og truer opplevelsen av en god og fredfull død for dem selv og for familien. Problemet som overbehandling utgjør, er et bakteppe for alt jeg skriver videre her.

Hva kan forklare overbehandlingen? Én faktor kan være den usikkerhet som medisinske beslutninger alltid innebærer. Vi tror kanskje at behandlingen ikke vil være til nytte for pasienten. Men kan vi være helt sikre? Hvis ikke er det sikrest å gjøre et forsøk. Ansvaret for oppfølging av pasientens kropp er dessuten fordelt mellom forskjellige organspesialister i våre høyspesialiserte sykehus. Kan en slik «oppdeling» av pasienten føre til en ansvarspulverisering der ingen lege tar ansvar for helheten? Hvis pasienter og pårørende ikke er ordentlig informert om prognosen, kan de ha for optimistiske syn på hva behandling kan utrette – og kan kreve behandling som i praksis ikke blir til nytte. Tilstrekkelig mot – og tilstrekkelig tid – til å ta de vanskelige samtalene om prognose, realisme og veien fremover, er også noe som kan være mangelvare. Det må jobbes langs flere akser for å redusere problemet med overbehandling i helsetjenesten.

2. Pasientens egen stemme må få komme frem

Pasientautonomi har vokst frem som en stadig viktigere verdi i norsk helsetjeneste. I noen sammenhenger – som abort og fosterdiagnostikk – har dette etter mitt syn gått for langt. Men i livets siste faser ser vi alt for ofte at pasienten selv ikke får komme til orde med sine tanker om liv og død og hva som er viktig for en selv.

Derfor er *forhåndssamtaler* lansert som en arena der helsetjenestens hovedperson – pasienten – kan få komme frem med sine ønsker. Forhåndssamtaler er én eller flere strukturerte samtaler mellom pasient, helsepersonell og gjerne pårørende, der pasienten får sette ord på hva som er viktig for en, og komme med spesifikke ønsker for informasjon, behandling og omsorg i tiden som ligger foran. Det er særlig aktuelt for pasienter som er eldre eller har kronisk eller alvorlig sykdom. Forhåndssamtaler er tatt i bruk i mange sykehjem og utvides nå til sykehus og fastlegekontorer.

I slike samtaler vil noen pasienter gi uttrykk for at de er «mett av dage», og at de ikke ønsker ekstraordinære behandlingstiltak hvis de skulle bli akutt syke.

Dette kan være en legitim innstilling, slik også «Samaritanus bonus» gir uttrykk for (s. 23):

> Å avstå fra behandling som bare ville føre til en besværlig og smertefull forlengelse av livet, kan også bety respekt for den døendes vilje, uttrykt i såkalte forhåndserklæringer om behandling.[3]

I katolsk morallære trekkes et skille mellom «ordinær» og «ekstraordinær» eller «uforholdsmessig» behandling. Det er en moralsk plikt å akseptere ordinær behandling (som mat og drikke), men man har ingen plikt til å gjennomgå ekstraordinær behandling som for eksempel kan innebære store inngrep med risiko for betydelige komplikasjoner og bivirkninger.

3. Pårørende skal ikke ha ansvaret for medisinske beslutninger

Pasienten er hovedpersonen, men hva med pårørende? Pårørende er gjerne helt avgjørende støttespillere for pasienten i møte med helsetjenesten. Men leger og sykepleiere kan med fordel kommunisere tydeligere hvor langt pårørendes ansvar strekker seg, for her råder ofte forvirring.

I en enkel spørreundersøkelse ba vi et utvalg av befolkningen ta stilling til påstanden: «Når pasienten selv ikke lenger kan ta beslutninger om behandling, er det

pasientens nærmeste pårørende som fatter beslutningen.» Til dette svarte hele 78 % «ja» mens 9 % svarte «nei».[4] Problemet er at det store flertallet tar feil: I norsk helserett er det helt entydig *legen* som har ansvaret for alle medisinske beslutninger. Pasienten har rett til å medvirke i beslutningen. Når pasienten ikke er samtykkekompetent, går retten til å medvirke over til nærmeste pårørende. Men medvirkningen begrenser seg til å *gi uttrykk for hva pasienten ville ha ønsket*.

Pårørende skal altså slett ikke ha ansvaret for medisinske beslutninger, slik som å avslutte livsforlengende behandling. Vår lille spørreundersøkelse viser at de fleste ikke har dette klart for seg, og at det derfor er viktig at helsepersonell informerer om det.

Etter foredrag om temaet har jeg kommet i snakk med pårørende som har opplevd at de *har* fått et slikt ansvar for beslutninger om liv og død – ansvar de altså ikke skulle hatt. Én kvinne opplevde at hun fikk ansvar for å beslutte at livsforlengende behandling skulle opphøre for hennes mor, hvorpå moren døde. Mange år senere hadde hun kvaler ved dette, selv om hun mente beslutningen i og for seg var rett. En annen kvinne besluttet at farens behandling skulle fortsette. Han overlevde, men til et liv med mye lidelse og dårlig livskvalitet. Kvinnen bebreidet seg selv for dette. I begge situasjoner hadde legene enten unndratt seg sitt ansvar eller kommunisert for dårlig om hvor ansvaret lå.

Den norske ansvarsfordelingen kan utfordres, og andre land har gitt mer myndighet til pårørende. Selv mener jeg den norske balanseringen er klok: Helsepersonell har mye erfaring med beslutninger av denne typen, og må tåle å ta ansvaret det innebærer. Pårørende, derimot, har gjerne ikke stått i slike valg før og opplever dem som skjellsettende. Pårørende er viktige medspillere for helsepersonell, men må skånes for belastningen det er å skulle være medansvarlig for det som i sin natur er en faglig og profesjonsetisk beslutning.

4. Dødshjelp og behandlingsbegrensning er ikke det samme

Kanskje noen lesere er blitt bekymret underveis. Jeg argumenterer *mot* overbehandling, *for* klok praktisering av behandlingsbegrensning. Men ligger ikke dette tett opp mot dødshjelp? Hvor går grensene?

En tradisjonell (og kristen) medisinsk-etisk analyse er at dødshjelp og behandlingsbegrensning er ulike ting, og at grensen er ganske skarp. Dødshjelp er en samlebetegnelse på eutanasi og assistert selvmord. Begge deler er forbudt i Norge. Behandlingsbegrensning er som nevnt tillatt (og hyppig praktisert). For presise definisjoner, se rammen.

Dødshjelp: Samlebetegnelse på eutanasi og assistert selvmord.

Eutanasi: At helsepersonell forårsaker personens død med hensikt, ved å injisere dødbringende medikamenter, på personens forespørsel.

Assistert selvmord: Å skaffe til veie dødbringende medikamenter som personen inntar selv.

Behandlingsbegrensning: Å avslutte, eller ikke starte, behandling som potensielt er livsforlengende, hos en alvorlig syk pasient.

Det er særlig to forskjeller mellom dødshjelp og behandlingsbegrensning som er avgjørende. Ved dødshjelp dør pasienten av inntaket av den dødbringende medisinen, men ved behandlingsbegrensning dør pasienten av sin grunnsykdom. Ved dødshjelp er det legens (og pasientens) intensjon å frembringe døden, men ved behandlingsbegrensning er intensjonen å unngå behandling som ikke lenger er ønsket eller til nytte.

Et eksempel kan illustrere dette. Ved den alvorlige nevrologiske sykdommen amyotrofisk lateralsklerose (ALS) mister pasienten gradvis kontroll over musklene. Til sist lammes også pustemuskulaturen. Noen få pasienter får behandling med hjemmerespirator, som kan være livsforlengende.[5] Noen ganger ber så pasienten om at behandlingen må opphøre. Etter pasient- og brukerrettighetsloven har en samtykkekompetent pasient rett til å si nei til all behandling, også denne. Da vil en lege reise hjem til pasienten og trappe ned på respiratorinnstillingene samtidig som lindrende behandling trappes opp. Pasienten sovner inn og dør fredelig – av sin grunnsykdom.

Mitt poeng er at dette er et eksempel på (lovlig) behandlingsbegrensning, ikke (ulovlig) dødshjelp. Jeg mener – og i dette har jeg andre norske medisin-etikere og kristne leger med meg – at det ikke har skjedd noe moralsk suspekt i situasjonen jeg beskrev. Det er også i tråd med prinsippene i «Samaritanus bonus». Hjemmerespiratorbehandlingen kan vurderes som «ekstraordinær» og altså ikke moralsk påkrevd. Å fortsette behandling mot pasientens vilje ville derimot kunne være en overbehandling som påfører pasienten lidelse.

Skillet mellom dødshjelp og behandlingsbegrensning er altså mulig å trekke skarpt og viktig å ha klart for seg.

> Når lindrende behandling kombineres med forhåndssamtaler og klok praktisering av behandlingsbegrensning for å forebygge overbehandling, kan vi langt på vei imøtekomme utfordringen med uutholdelig lidelse.

5. Det finnes sterke allmenne argumenter mot legalisering av dødshjelp

Mens temaene over er høyaktuelle for beslutninger som tas daglig i helsetjenesten, er dødshjelp foreløpig et mer hypotetisk og teoretisk spørsmål. Men trolig rykker dødshjelp stadig nærmere den politiske agendaen og en reell debatt også i Norge.

Se bare til Danmark, der selveste statsminister Mette Fredriksen har flagget støtte til legalisering av dødshjelp, og der et regjeringsnedsatt utvalg vil levere sin anbefaling om legalisering innen 2024 er omme.[6]

Argumentene *for* legalisering er enkle å forstå: Det dreier seg om *uutholdelig lidelse* og om *selvbestemmelse*. La oss ta dem for oss og utfordre dem etter tur.

Hvis mennesker opplever lidelse som virkelig ikke er til å bære – uutholdelig lidelse – i livets siste fase, peker det i retning av at det må være legitimt å ta alle midler i bruk for å avhjelpe lidelsen. Bør ikke leger da ha eutanasi tilgjengelig som en siste utvei – så å si «nederst i legekofferten»?

Samtidig har *lindrende behandling* gjort store fremskritt. Helsepersonell som jobber i feltet, vil si at de kan gjøre mye for å lindre lidelse, om det så er smerter, tungpustethet, angst, kvalme, kløe, forstoppelse eller annet. Ofte kan de ikke fjerne symptomet helt, men de kan lindre det slik at tilværelsen blir til å holde ut. Den kliniske erfaringen er at ønsket om å dø da svinner hen, og livskvaliteten og ønsket om å fullføre livet kommer frem.

Lindrende behandling, som for eksempel hos Fransiskushjelpen, bygger også på det helhetlige menneskesynet som *hospice*-bevegelsens pioner Cicely Saunders fremmet. Mennesket er ikke bare kropp, men også sjel og ånd. Pasientens lidelse må forstås også i lys av psykologi, relasjoner og en åndelig og eksistensiell dimensjon.

Med de mulighetene vi har i Norge i dag for lindrende behandling, er spørsmålet hvor mange pasienter som faktisk må oppleve uutholdelig lidelse som ikke lar seg lindre. Når lindrende behandling kombineres med forhåndssamtaler og klok praktisering av behandlingsbegrensning for å forebygge overbehandling, kan vi langt på vei imøtekomme utfordringen med uutholdelig lidelse. Etter min mening må derfor svaret på lidelse ved livets slutt være å bygge ut lindrende behandling slik at alle som har behov for det, får det; *livshjelp* i stedet for *dødshjelp*.

I vår tid står individuell selvbestemmelse svært høyt i kurs. Samfunnsutviklingen siden 1814 har i stor grad vært en marsj mot stadig større individuell frihet og råderett over alle sider ved eget liv. I dette lyset kan råderett også over egen død fremstå som det neste naturlige skrittet.

Samtidig vil jeg spørre tilbake om selvbestemmelse virkelig er det vi higer mest etter når sykdom rammer. Klinisk erfaring er at pasienter flest er mer opptatt av god omsorg og ivaretakelse fra helsetjenesten og fra pårørende, enn å skulle ta valg. *Valgfriheten* er det friske mennesker tidlig og midt i livet som er mest opptatt av. Er dødshjelp kanskje mest *de friskes løsning på de sykes problem*?

Mennesker som strever med sykdom og funksjonsnedsettelse og opplever å være avhengige av andres hjelp, trenger kanskje mest av alt å høre at de *får lov til* å være hjelpetrengende.

Mennesker som strever med sykdom og funksjonsnedsettelse og opplever å være avhengige av andres hjelp, trenger kanskje mest av alt å høre at de *får lov til* å være hjelpetrengende: De har sitt menneskeverd i behold, og det finnes mennesker som er glad i dem og er villige til å stille opp med hjelpen som trengs. Legalisering av dødshjelp vil nedfelle svart på hvitt i Norges lover et sett av kriterier for å få statens hjelp til å dø. Som nevrologen Morten Horn har påpekt, vil dette kunne bli et «iskaldt signal» til mennesker som snarere trenger å høre at vi vil ha dem hos oss så lenge det går. En «rett til å dø» kan komme til å bli opplevd som en *plikt til å dø*.

Andre sentrale argumenter mot legalisering av dødshjelp er for det første at det strider mot helsepersonells tradisjonelle profesjonsetikk. De skal helbrede, lindre, trøste og forebygge. Å *ta liv* – om enn av barmhjertighet – innebærer en radikalt ny rolle for helsepersonell.

For det andre hviler ansvaret for å meisle ut et konkret forslag til dødshjelpslov på tilhengerne av legalisering. Tar de denne utfordringen på alvor, vil de ifølge Morten Horn finne at det er alt annet enn enkelt. Kan en dødshjelpslov virkelig være entydig, rettferdig og forsvarlig?[7] Erfaringer fra andre land tyder på at en dødshjelpslov vil være utsatt for et kontinuerlig press om nye utvidelser, begrunnet i hensyn til rettferdighet og likebehandling av grupper. Hvis pasienter nær døden får eutanasi, hvorfor ikke pasienter med kroniske tilstander – med utsikt til flere leveår med lidelse? Hvis pasienter med kroppslige sykdommer får eutanasi, hvorfor ikke de med psykiske lidelser?

Mitt hovedpoeng nå er at samtlige av de sterke argumentene mot legalisering av dødshjelp som vi har vært innom over, er *allmenne* argumenter. De er fullt forenlige med kristen etikk og menneskesyn, men altså ikke *avhengige* av dette: De kan appellere like sterkt til ikke-religiøse medborgere. Det kan være strategisk viktig ikke å fremstille motstand mot dødshjelp som en ren «kristen hjertesak», men heller bygge en bred allianse mellom kristne, helsepersonell, jurister, funksjonshemmede og andre borgere som er kritisk innstilt til dødshjelp.

Selv det «klassiske» argumentet at dødshjelp er galt fordi det er mot budet om ikke å slå i hjel, og fordi det innebærer å gå utenom de skrankene Gud har satt for menneskets råderett over eget liv, kan gis en allmenn

formulering: Mange borgere vil nemlig gi sin tilslutning til en «ærefrykt for livet» og være enig i at dødshjelp – fordi det innebærer å ta liv – er en grenseoverskridende handling som staten i det lengste ikke bør akseptere.

I sum: Møtet med helsetjenesten i livets siste faser reiser mange viktige etiske spørsmål for kristne, men også for alle andre borgere. Disse spørsmålene er det vel verdt å diskutere.

Morten Magelssen er professor og senterleder ved Senter for medisinsk etikk, Universitetet i Oslo.

Noter

1 Artikkelen er basert på et foredrag og på min bok *Livet og døden. Kristne perspektiver på bioetikk* (Oslo: Verbum Akademisk 2023), kap. 2.

2 Dikasteriet for troslæren: «*Samaritanus bonus* – om omsorgen for personer i kristiske sykdomsfaser og ved livets slutt», oversatt av Maria Fongen (Oslo: Kateketisk senter 2023), s. 22f. https://katekese.no/wp-content/filer/Samaritanus-bonus_nov2022.pdf

3 Ibid, s. 23.

4 Aarseth, S., M.A. Horn, J. Dahlberg, J. M. & Magelssen: «Befolkningens kunnskaper og holdninger om beslutninger ved livets slutt», i *Michael*, 20(1), 2023, s. 11–22.

5 Dette er også en omstridt behandling med mange negative sider.

6 Indenrigs- og sundhedsministeriet. Udvalget for en mere værdig død. https://www.ism.dk/temaer/udvalget-for-en-mere-vaerdig-doed (lest 24.6.2024).

7 Horn, M.: «Er det mulig å lage en entydig, rettferdig og forsvarlig dødshjelpslov?», i Horn, Kleiven & Magelssen (red.): *Dødshjelp i Norden? Etikk, klinikk og politikk* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2020), s. 291–309.

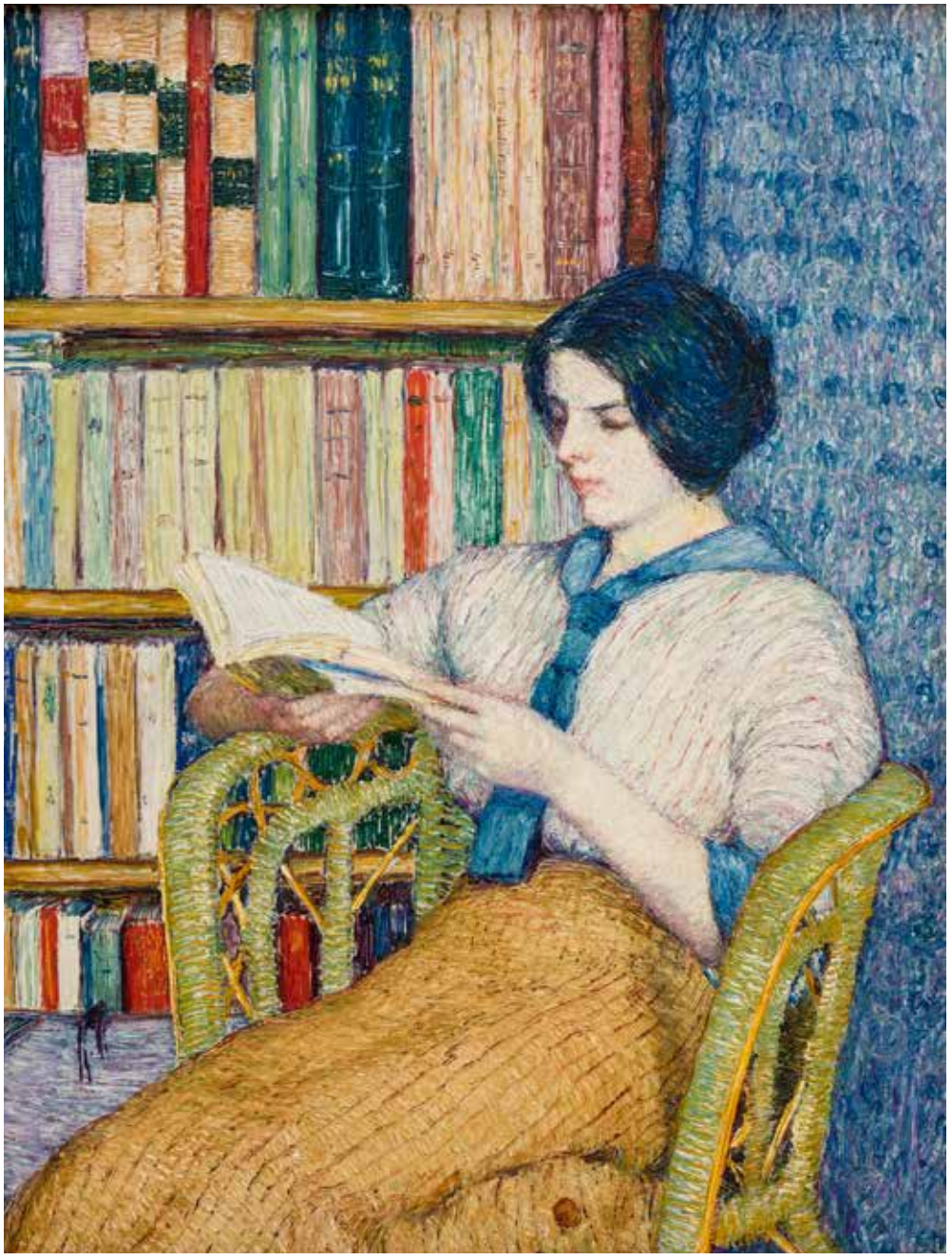
Hvorfor er mennesket egentlig til, og hva skal det her nede på jorden? Det kommer inn av en dør og går ut en annen – hvorfra, hvorhen?

Gabriel Scott



© Tahska 2000 | Dreamstime.com

Kunst & litteratur



«Lesende kvinne» av Torajirō Kojima (1881–1929). Museum voor Schone Kunsten, Gent | © Wikimedia Commons

Pave Frans

Om litteraturens rolle i utdannelsen

1. Jeg hadde først tenkt å gi dette brevet en tittel som henviste til prestelig formasjon. Ved nærmere ettertanke gjelder imidlertid dette temaet også utdannelsen av alle som driver med pastoralt arbeid, ja, av alle kristne. Det jeg ønsker å ta opp her, er verdien av å lese romaner og dikt som en del av veien til personlig modenhet.

2. I kjedelige øyeblikk på ferie, i varmen og stillheten i et tomt nabolag, kan det å finne en god bok å lese være som en oase som holder oss unna andre valg som er mindre sunne. En god bok kan også hjelpe oss å ri av stormen i perioder med tretthet, sinne, skuffelse eller nederlag, når selv ikke bønn hjelper oss å finne indre ro. Lesing kan åpne nye indre rom og hjelpe oss å unngå å bli fanget i tvangstanker som kan forhindre vår personlige vekst. Før vi ble eksponert for sosiale medier, mobiltelefoner og andre enheter overalt, som i dag, var lesing en vanlig erfaring. De som har opplevd det, vet hva jeg snakker om. Det er ikke noe helt utdatert.

3. I motsetning til audiovisuelle medier, der produktet er mer lukket og det vanligvis er svært begrenset mulighet til å «berike» fortellingen eller utforske dens betydning, krever en bok et større personlig engasjement fra leserens side. Leseren omskriver på sett og vis teksten, utvider den gjennom sin fantasi og skaper en hel verden ved å sette i spill sine ferdigheter, sin hukommelse, sine drømmer og sin personlige historie med all dens dramatikk og symbolikk. På denne måten oppstår det en tekst som er ganske annerledes enn den forfatteren hadde tenkt å skrive. Et litterært verk er altså en levende og stadig fruktbar tekst som alltid kan tale på ulike måter og skape en unik syntese hos hver leser. Når vi leser, berikes vi av det vi får av forfatteren. Dette gjør at vi kan vokse innvendig slik at hvert nytt verk vi leser, vil fornye og utvide vårt syn på verden.

4. Derfor setter jeg stor pris på at i det minste *noen* presteseminarer har reagert på besettelsen med «skjermer» og giftige, overfladiske og voldelige falske nyheter ved å vie tid og oppmerksomhet til litteratur. De har gjort dette ved å sette av tid til stille lesing og for å diskutere bøker, nye og gamle, som fortsatt har mye å si oss. Dessverre er det imidlertid ikke vanlig at en tilstrekkelig forankring i litteratur er en del av programmene for

prestelig formasjon. Litteratur blir ofte sett på som bare en form for underholdning, en «mindre kunstart» som ikke trenger å være en del av fremtidige presters utdannelse og forberedelse til prestetjenesten. Med få unntak anses litteratur som uvesentlig. Jeg mener det er viktig å insistere på at en slik tilnærming er usunn. Den kan føre til en alvorlig intellektuell og åndelig utarming av fremtidige prester, som vil bli fratatt den privilegerte tilgangen litteratur gir til selve hjertet av menneskelig kultur og, mer spesifikt, til hver enkelt persons hjerte.

5. Med dette brevet ønsker jeg å foreslå en radikal kursendring. I den forbindelse er jeg enig med en teolog som sier at «litteraturen … har sitt utspring i menneskets ureduserbare kjerne, det mystiske nivået [av dets vesen] … Litteratur er liv, bevisst på seg selv, som oppnår sitt fulle selvuttrykk gjennom bruken av alle språkets begrepsmessige ressurser.»[1]

6. Litteratur har altså på en eller annen måte å gjøre med våre dypeste lengsler i dette livet, for på et dypt plan griper litteraturen inn i vår konkrete tilværelse med dens iboende spenninger, ønsker og meningsfulle erfaringer.

7. Som ung lærer oppdaget jeg dette sammen med elevene mine. Mellom 1964 og 1965, i en alder av 28 år, underviste jeg i litteratur ved en jesuittskole i Santa Fe. Jeg underviste de to siste årene på videregående og måtte sørge for at elevene mine leste *El Cid*. Elevene var ikke fornøyde og pleide å spørre om de kunne lese García Lorca i stedet. Så jeg bestemte at de kunne lese *El Cid* hjemme, og i timene ville jeg diskutere forfatterne som elevene likte best. Naturligvis ville de lese samtidslitterære verk. Men etter hvert som de leste verkene som interesserte dem der og da, utviklet de en mer generell smak for litteratur og poesi, og så gikk de videre til andre forfattere. Til syvende og sist søker hjertet alltid noe større, og hver enkelt vil finne sin egen vei i litteraturen.[2] Jeg for min del elsker tragediedikterne, for vi kan alle omfavne deres verk som våre egne, som uttrykk for vårt eget personlige drama. Når vi gråter over figurenes skjebne, gråter vi i bunn og grunn over oss selv, over vår egen tomhet, utilstrekkelighet og ensomhet. Jeg ber dere naturligvis ikke om å lese det samme som jeg gjorde. Alle vil finne bøker som taler til deres eget liv og blir ekte følgesvenner på deres reise. Det finnes ikke noe mer kontraproduktivt enn å lese noe basert på pliktfølelse, å gjøre en stor anstrengelse bare fordi andre har sagt at det er viktig. Tvert imot bør vi, samtidig som vi alltid er åpne for veiledning, velge det vi leser med et åpent sinn, villighet til å bli overrasket og en viss fleksibilitet og lærevillighet, og prøve å finne ut hva vi trenger på hvert tidspunkt i livet.

Når vi gråter over figurenes skjebne, gråter vi i bunn og grunn over oss selv, over vår egen tomhet, utilstrekkelighet og ensomhet.

Tro og kultur

8. Litteratur er også viktig for troende som oppriktig ønsker å gå i dialog med sin samtids kultur, eller simpelthen med andre menneskers liv og erfaringer. Det annet vatikankonsil bemerket med god grunn at kunst og litteratur vil «granske menneskets særtrekk» og «skildre dets skrøpeligheter og gleder, dets mangler og dets makt».[3] Litteraturen tar utgangspunkt i dagliglivets realiteter, dets lidenskaper og hendelser, våre «handlinger, arbeid, kjærlighet, død og alle de usle tingene som fyller livet».[4]

9. Hvordan kan vi nå inn til kjernen av gamle og nye kulturer hvis vi ikke kjenner, men overser eller avfeier deres symboler, budskap, kunstneriske uttrykk og historier som de har brukt for å fange og fremkalle sine høyeste idealer og ambisjoner, så vel som sine dypeste lidelser, frykter og lidenskaper? Hvordan kan vi tale til menneskers hjerter hvis vi overser, setter til side eller

ikke verdsetter «historiene» de har brukt i romaner og dikt for å uttrykke og avdekke dramaet i sine levde erfaringer?

10. Kirken har i sin misjonserfaring lært hvordan hun kan vise frem all sin skjønnhet, friskhet og nyhet i sitt møte – ofte gjennom litteraturen – med de forskjellige kulturene der hennes tro har slått rot, uten å nøle med å gå i møte med og dra nytte av det beste hun har funnet i hver kultur. Denne tilnærmingen har satt henne fri fra fristelsen til en sneversynt, fundamentalistisk selvreferensialitet som ville anse en bestemt kulturhistorisk «grammatikk» som i stand til å uttrykke hele evangeliets rikdom og dybde.[5] Mange av dommedagsprofetiene som forsøker å så fortvilelse i dag, har sin rot i nettopp en slik tro. Kontakt med ulike litterære og grammatiske stiler vil alltid gjøre det mulig for oss å utforske den guddommelige åpenbaringens flerstemmighet på en dypere måte, uten å utarme den eller redusere den til våre egne behov eller tenkemåter.

Poeten T.S. Eliot, hvis dikt og essays gjenspeiler hans kristne tro, har en enestående plass i moderne litteratur. Han beskrev dagens religiøse krise på treffende vis som en utbredt emosjonell udugelighet.

11. Det var derfor ingen tilfeldighet at kristne i antikken, for eksempel, tydelig innså behovet for en seriøs omgang med datidens klassiske kultur. Basilios av Caesarea, en av de østlige kirkefedrene, skrev en tale til ungdom mellom år 370 og 375 og henvendte den sannsynligvis til sine nieser og nevøer. Han lovpriste rikdommen i den klassiske litteraturen som ble produsert av *hoi éxothen* («de utenforstående»), som han kalte de hedenske forfatterne. Dette så han både hva gjelder argumentasjon, det vil si *lógoi* (diskurser), som var nyttig for teologi og eksegese, og hva gjelder etisk innhold, det vil si *práxeis* (handlinger, atferd), som var nyttig for det asketiske og moralske livet. Basilios avsluttet dette verket med å oppfordre unge kristne til å betrakte klassikerne som et *ephódion* («viatikum») for deres utdannelse og opplæring, et middel til «gagn for sjelen» (IV, 8–9). Det var nettopp i dette møtet mellom kristendommen og datidens kultur at en ny presentasjon av evangeliets budskap vokste frem.

12. Takket være et evangelisk kulturskjønn kan vi gjenkjenne Åndens nærvær i mangfoldet av menneskelige erfaringer og se frøene av Åndens nærvær som *allerede* er plantet i hendelser, følelser, ønsker og dype lengsler som er til stede i hjerter og i sosiale, kulturelle og åndelige sammenhenger. Vi kan for eksempel se dette i Paulus' tilnærming på Areopagos, som det fortelles om i Apostlenes gjerninger (17,16–34). I sin tale sier Paulus om Gud: «For det er i ham vi lever, beveger oss og er til, som også noen av deres diktere har sagt: 'For vi er hans slekt'» (Apg 17,28). Dette verset inneholder to sitater: ett indirekte fra dikteren Epimenides (600-tallet f.Kr.), og ett direkte fra verket *Phaenomena* av dikteren Aratos av Soli (300-tallet f.Kr.), som skrev om stjernebilder og tegn på godt og dårlig vær. Her «viser Paulus at han er en 'leser', samtidig som han demonstrerer sin metode for å nærme seg den litterære teksten, som er et evangelisk kulturskjønn. Athenerne avfeier ham som en *spermologos*, en 'plaprer', men bokstavelig talt 'en frøsamler'. Det som sikkert var ment som en fornærmelse, viste seg ironisk nok å være sant på et dypt nivå. Paulus samlet frø fra hedensk poesi, og etter å ha overvunnet sine førsteinntrykk (jf. Apg 17,16), anerkjenner han at athenerne er 'svært religiøse', og han ser en veritabel *praeparatio evangelica* [forberedelse for evangeliet] på sidene i deres klassiske litteratur».[6]

13. Hva gjorde Paulus? Han forsto at «litteraturen bringer menneskets avgrunner frem i lyset, mens åpenbaringen og deretter teologien tar over for å vise hvordan

Kristus trer inn i disse dypene og lyser dem opp».[7] I møtet med disse dypene er litteraturen altså en «vei»[8] som hjelper sjelehyrder til å gå inn i en fruktbar dialog med sin samtids kultur.

Aldri en kroppsløs Kristus

14. Før jeg utforsker de konkrete grunnene til at litteraturstudier bør fremmes i utdannelsen av fremtidige prester, vil jeg først si noe om samtidens religiøse landskap. «Tilbakevendingen til det hellige og den søken etter åndelighet som preger vår egen tid, er tvetydige fenomener. Vår største utfordring i dag er ikke ateisme, men snarere behovet for å gi et adekvat svar på mange menneskers tørst etter Gud, slik at de ikke prøver å tilfredsstille den med fremmedgjørende løsninger eller med en kroppsløs Jesus».[9] Den presserende oppgaven med å forkynne evangeliet i vår tid krever at troende, og særlig prester, sørger for at alle kan møte *Jesus Kristus som er blitt kjød, menneske og historie*. Vi må alltid passe på at vi aldri mister Jesu Kristi «kjød» av syne: det kjødet som består av lidenskaper, følelser og emosjoner, ord som utfordrer og trøster, hender som berører og helbreder, blikk som frigjør og oppmuntrer, et kjød som består av gjestfrihet, tilgivelse, indignasjon, mot og fryktløshet, kort sagt kjærlighet.

15. Det er nettopp på dette nivået at kjennskap til litteratur kan gjøre fremtidige prester og alle pastoralarbeidere enda mer følsomme for Herren Jesu fulle menneskelighet, der hans guddommelighet er helt og holdent til stede. På denne måten kan de forkynne evangeliet på en måte som gjør det mulig for alle å erfare sannheten i Det annet vatikankonsils lære: «Menneskets mysterium finner ikke sin sanne belysning annetsteds enn i det menneskevordne Ords mysterium».[10] Dette er ikke mysteriet om en abstrakt menneskehet, men mysteriet om alle menn og kvinner med deres sår, ønsker, minner og håp som utgjør en konkret del av deres liv.

Et stort gode

16. Fra et praktisk synspunkt argumenterer mange forskere for at vanen med å lese har mange positive virkninger på menneskers liv. Den hjelper dem å tilegne seg et større ordforråd og dermed utvikle bredere intellektuelle evner. I tillegg stimulerer den fantasien og kreativiteten deres slik at de kan lære å fortelle sine egne historier på rikere og mer uttrykksfulle måter. Den forbedrer også konsentrasjonsevnen deres, reduserer graden av kognitiv svikt og demper stress og angst.

17. Lesing forbereder oss dessuten på å forstå og dermed håndtere ulike situasjoner som oppstår i livet. Når vi leser, lever vi oss inn i tankene, bekymringene, tragediene, farene og fryktene til figurer som til slutt overvinner livets utfordringer. Kanskje får vi også, når vi følger en historie til slutten, innsikter som senere vil vise seg å være nyttige i våre egne liv.

Hvorfor er det viktig for oss i utdannelsen av prestekandidater å gjenoppdage Karl Rahners innsikt om det dype åndelige slektskapet mellom presten og poeten?

18. I dette forsøket på å oppmuntre til lesing vil jeg nevne to tekster av kjente forfattere som med få ord har mye å lære oss:

Romaner utløser «i oss, i løpet av en time, alle mulige gleder og sorger som det i livet ville tatt oss hele år å bli bare litt kjent med, og som vi aldri ville fått kjennskap til de mest intense av, fordi tregheten de inntreffer med, hindrer oss i å oppfatte dem».[11]

«Når jeg leser stor litteratur, blir jeg tusen mennesker og forblir likevel meg selv. Som nattehimmelen i det greske diktet ser jeg med utallige øyne, men det er fremdeles jeg som ser. Her, som i tilbedelse, i kjærlighet, i moralsk handling og i kunnskap, overskrider jeg meg selv, og jeg er aldri mer meg selv enn når jeg gjør dette.»[12]

19. Det er imidlertid ikke min hensikt å fokusere utelukkende på de personlige fordelene ved å lese, men å reflektere over de viktigste grunnene til å oppmuntre til fornyet leselyst.

Å lytte til en annens stemme

20. Når jeg tenker på litteratur, blir jeg påminnet noe den store argentinske forfatteren Jorge Luis Borges[13] pleide å si til sine studenter: Det viktigste er rett og slett å lese, å komme i direkte kontakt med litteraturen, å fordype seg i den levende teksten vi har foran oss, snarere enn å være opptatt av ideer og kritiske kommentarer. Borges forklarte dette til sine studenter ved å si at de kanskje ikke forstår så mye av det de leser til å begynne med, men at de uansett hører «en annens stemme». Dette er en definisjon av litteratur som jeg liker veldig godt: *å lytte til en annens stemme*. Vi må aldri glemme hvor farlig det er å slutte å lytte til andres stemmer når de utfordrer oss! Da lukker vi oss umiddelbart inne i selvisolasjon og går inn i en slags «åndelig døvhet» som har en negativ innvirkning på vårt forhold til oss selv og til Gud, uansett hvor mye teologi eller psykologi vi måtte ha studert.

> Når han eller hun leser en roman eller et diktverk, opplever leseren faktisk å «bli lest» av ordene han eller hun leser.

21. Denne tilnærmingen til litteratur, som gjør oss følsomme for andre menneskers mysterium, lærer oss hvordan vi kan berøre deres hjerter. Her tenker jeg på den modige bønnen som den hellige Paul VI rettet til kunstnere og dermed også til forfattere den 7. mai 1964: «Vi trenger dere. Vår tjeneste trenger deres samarbeid. For som dere vet, er det vår oppgave å forkynne og sørge for at åndens, det usynliges, det uutsigeliges, Guds verden, blir tilgjengelig og forståelig, ja, bevegende. Og dere er mestere i dette arbeidet med å gjøre den usynlige verden tilgjengelig og forståelig.»[14] Dette er poenget: De troendes og særlig prestenes oppgave er nettopp å «berøre» andres hjerter slik at de kan åpne seg for budskapet om Herren Jesus. I denne store oppgaven er litteraturens og poesiens bidrag av uforlignelig verdi.

22. Poeten T.S. Eliot, hvis dikt og essays gjenspeiler hans kristne tro, har en enestående plass i moderne litteratur. Han beskrev dagens religiøse krise på treffende vis som en utbredt emosjonell udugelighet.[15] Hvis vi skal tro denne diagnosen, er problemet for troen i dag ikke først og fremst et spørsmål om å tro mer eller mindre på bestemte læresetninger. Det handler snarere om mange av våre samtidiges manglende evne til å bli dypt beveget i møte med Gud, hans skaperverk og andre mennesker. Her ser vi hvor viktig det er å jobbe for å helbrede og berike vår mottakelighet. På vei hjem fra min apostoliske reise til Japan ble jeg spurt om hva jeg mente Vesten kunne lære av Østen. Mitt svar var: «Jeg tror Vesten mangler litt poesi.»[16]

En skole i dømmekraft

23. Hvilket utbytte har så presten av kontakt med litteratur? Hvorfor er det nødvendig å anse og fremme lesing av store romaner som en viktig del av prestens *paideia* [utdannelse]? Hvorfor er det viktig for oss i utdannelsen av prestekandidater å gjenoppdage Karl Rahners innsikt om det dype åndelige slektskapet mellom presten og poeten?[17]

24. La oss forsøke å besvare disse spørsmålene ved å lytte til hva den tyske teologen har å si.[18] For Rahner er poetenes ord fulle av lengsel, de er som «porter til det uendelige, porter til det uforståelige. De kaller på det uutsigelige. De strekker seg mot det ufattelige.» Poesien «gir ikke selv det uendelige, bringer ikke med seg og inneholder ikke det uendelige». Dette er Guds ords oppgave, og, som Rahner fortsetter med å si, «det poetiske ordet kaller på Guds ord».[19] For kristne er Ordet Gud, og alle våre menneskelige ord bærer spor av en iboende lengsel etter Gud, som er rettet mot dette Ordet. Man kan si at det virkelig poetiske ordet deltar i Guds ord på analogisk vis, slik Hebreerbrevet tydelig uttrykker (jf. Hebr 4,12–13).

25. I lys av dette trekker Karl Rahner en slående parallell mellom presten og poeten: Ordet «alene kan forløse det som utgjør det ytterste fangenskap for alle realiteter som ikke uttrykkes med ord: stumheten i deres referanse til Gud».[20]

26. Litteraturen gjør oss altså følsomme for forholdet mellom *uttrykksformer* og *mening*. Den er *en skole i dømmekraft* som skjerper den fremtidige prestens evne til å få innsikt i sitt eget indre og i verden rundt seg. Lesing blir på denne måten en «vei» som fører ham til sannheten om sitt eget vesen, og en anledning til en åndelig erkjennelsesprosess som ikke vil være uten sine bekymringer og til og med kriser. Mange litterære sider svarer faktisk til det Den hellige Ignatius kaller åndelig «tørke».

27. Ignatius forstår «tørke» som «sjelens mørke, åndelig uro, tilbøyelighet til det lave og jordiske, rastløshet på grunn av mange forstyrrelser og fristelser som fører til mangel på tro, håp og kjærlighet. Sjelen er doven, lunken, trist og så å si adskilt fra sin Skaper og Herre.»[21]

28. Vanskeligheten eller kjedsomheten vi føler ved å lese visse tekster, er ikke nødvendigvis dårlig eller unyttig. Ignatius selv bemerket at den gode ånd virker i «dem som går fra vondt til verre» ved å fremkalle rastløshet, uro og misnøye.[22] Dette ville være den bokstavelige anvendelsen av den første ignatianske regelen for skjelning av ånder, som omhandler dem som «går fra den ene dødssynden til den andre». Hos slike personer vil den gode ånd, ved å «gjøre bruk av fornuftens lys, vekke samvittighetens brodd og fylle dem med anger»[23] for på denne måten å lede dem til det gode og skjønne.

29. Leseren er altså ikke bare mottaker av et oppbyggelig budskap, men også en person som utfordres til å gå videre i et skiftende terreng der grensene mellom frelse og fortapelse ikke *på forhånd* er åpenbare og tydelige. Lesing som en «skjelning» involverer leseren direkte, både som et «subjekt» for lesingen og som et «objekt» for det som blir lest. Når han eller hun leser en roman eller et diktverk, opplever leseren faktisk å «bli lest» av ordene han eller hun leser.[24] Lesere kan dermed sammenlignes med spillere på en bane: De spiller spillet, men spillet blir også spilt gjennom dem, i den forstand at de er helt oppslukt i det de gjør.[25]

> Ved å lese oppdager vi at våre følelser ikke bare er våre egne. De er universelle, slik at selv den mest forlatte person ikke føler seg alene.

Oppmerksomhet og fordøyelse

30. Hva gjelder innhold, bør vi erkjenne at litteraturen er som «et teleskop», for å bruke et kjent bilde fra Marcel Proust.[26] Som sådan er den rettet mot skapninger og ting og lar oss innse «den store avstanden» som skiller helheten av menneskelig erfaring fra vår oppfatning av den. «Litteraturen kan også sammenlignes med et fotolaboratorium der bilder av livet kan bearbeides for å få frem konturer og nyanser i dem. Det er dette litteraturen er

til for: Den hjelper oss å 'fremkalle' bilder av livet»,[27] utfordre oss på meningen med det, og kort sagt å *erfare livet* som det er.

31. Vårt vanlige syn på verden har imidlertid en tendens til å bli «redusert» og innsnevret av presset som utøves på oss av våre mange praktiske og kortsiktige mål. Selv vår gudstjeneste, vår sjelesorg eller vårt karitative arbeid kan bli fokusert utelukkende på mål som skal oppnås. Men som Jesus minner oss på i lignelsen om såmannen, må frøet falle i dyp jord for å kunne bære frukt over tid, uten å bli kvalt av steingrunn eller torner (jf. Matt 13,18–23). Det er alltid en fare for at et overdrevet fokus på effektivitet vil sløve dømmekraften, svekke følsomheten og overse kompleksiteten. Vi har et desperat behov for å motvirke denne uunngåelige fristelsen til en hektisk og ukritisk livsstil ved å ta et skritt tilbake, senke tempoet og ta oss tid til å se og lytte. Dette kan skje når en person rett og slett stopper opp for å lese en bok.



… for oss kristne er det ingenting menneskelig som er oss likegyldig.

32. Vi må gjenoppdage måter å forholde oss til virkeligheten på som er mer åpne, som ikke bare er strategiske og resultatorienterte, måter som lar oss oppleve tilværelsens uendelige storhet. Perspektiv, fritid og frihet er kjennetegn på en tilnærming til virkeligheten som kommer til uttrykk på en privilegert, men ikke eksklusiv, måte i litteraturen. Litteraturen lærer oss altså å se, å skjelne og utforske individers og situasjoners virkelighet som et mysterium, rike på et overskudd av mening som bare delvis kan forstås gjennom kategorier, forklaringsmodeller og lineære dynamikker av årsaker og virkninger, midler og mål.

33. Et annet slående bilde på litteraturens rolle er hentet fra menneskekroppens virksomhet, nærmere bestemt fordøyelsen. Munken William av Saint-Thierry på 1000-tallet og jesuitten Jean-Joseph Surin på 1600-tallet utviklet bildet av en ku som tygger drøv – *ruminatio* – som et bilde på kontemplativ lesing. Surin snakket også om «sjelens mage», mens jesuitten Michel De Certeau har snakket om en autentisk «fysiologi av fordøyende lesing».[28] Litteraturen hjelper oss til å reflektere over meningen med vår tilværelse i verden, til å «fordøye» og assimilere den, og til å forstå hva som ligger under overflaten av vår erfaring. Med andre ord tjener litteraturen til å tolke livet, til å skjelne dets dypere mening og dets grunnleggende spenninger.[29]

Å se gjennom andres øyne

34. Hva gjelder språkbruk, gjør det å lese en litterær tekst oss i stand til å «se gjennom andres øyne»,[30] og dermed får vi et bredere perspektiv som utvider vår menneskelighet. Vi utvikler en fantasifull empati som lar oss identifisere oss med hvordan andre ser, opplever og reagerer på virkeligheten. Uten en slik empati finnes det ingen solidaritet, deling, medfølelse eller barmhjertighet. Ved å lese oppdager vi at våre følelser ikke bare er våre egne. De er universelle, slik at selv den mest forlatte person ikke føler seg alene.

35. Det vidunderlige mangfoldet av mennesker og det diakrone [tidsmessige] og synkrone [romlige] mangfoldet av kulturer og kunnskaper blir i litteraturen til et språk som er i stand til å respektere og uttrykke hele dette mangfoldet. Samtidig oversettes det til en symbolsk grammatikk som gjør det meningsfullt for oss – ikke fremmed, men felles. Litteraturens egenart ligger i at den uttrykker og formidler rikdommen i erfaringen ikke ved å objektivere den, som i vitenskapens deskriptive modeller eller litteraturkritikkens dommer, men ved å uttrykke og tolke dens dypere mening.

36. Når vi leser en historie, kan hver og en av oss, takket være forfatterens beskrivelsesevne, forestille oss en forlatt jentes gråt, en eldre kvinne som trekker dynen over sitt sovende barnebarn, en butikkeiers kamp for å tjene til livets opphold, ydmykelsen til en som stadig blir utsatt for kritikk, gutten som søker tilflukt i drømmer som sin eneste utvei fra et ulykkelig og voldelig liv. Når disse historiene vekker et svakt ekko av våre egne indre erfaringer, blir vi mer følsomme for andres opplevelser. Vi trer ut av oss selv og inn i deres liv, vi forstår deres kamper og lengsler, vi ser virkeligheten gjennom deres øyne, og til slutt blir vi følgesvenner på deres reise. Vi lever oss inn i livene til fruktselgeren, den prostituerte, det foreldreløse barnet, murerens kone, den gamle konen som fortsatt tror at hun en dag vil finne sin drømmeprins. Vi kan gjøre dette med empati, og noen ganger med ømhet og forståelse.

37. Jean Cocteau skrev til Jacques Maritain: «Litteratur er umulig. Vi må komme oss ut av den. Det er nytteløst å prøve å komme seg ut gjennom litteraturen; det er bare kjærligheten og troen som gjør oss i stand til å gå ut av oss selv.»[31] Men kan vi noen gang virkelig komme ut av oss selv hvis andres lidelser og gleder ikke brenner i våre hjerter? Her vil jeg si at for oss kristne er det ingenting menneskelig som er oss likegyldig.

38. Litteraturen er ikke relativistisk, for den tar ikke fra oss verdier. Den symbolske fremstillingen av godt og ondt, av sannhet og løgn som realiteter som i litteraturen tar form av enkeltmennesker og kollektive historiske hendelser, tar ikke fra oss moralsk dømmekraft, men hindrer oss i blind eller overfladisk fordømmelse. Som Jesus sier: «Hvorfor ser du flisen i din brors øye, men bjelken i ditt eget øye legger du ikke merke til?» (Matt 7,3).

39. Når vi leser om andres vold, trangsynthet eller svakheter, gir det oss anledning til å reflektere over våre egne erfaringer med disse realitetene. Ved å åpne leseren for et bredere syn på storheten og elendigheten i menneskelig erfaring, lærer litteraturen oss tålmodighet i forsøket på å forstå andre, ydmykhet i møte med komplekse situasjoner, mildhet i vår bedømmelse av enkeltmennesker og følsomhet for vår egen menneskelige tilstand. Dømmekraften er absolutt nødvendig, men vi må aldri glemme dens begrensede rekkevidde. Dømmekraft må aldri resultere i en dødsdom som eliminerer personer eller undertrykker vår menneskelighet til fordel for en sjelløs absoluttering av loven.

40. Visdommen som fødes av litteratur, gir leseren et større perspektiv, en følelse av grenser, evnen til å verdsette erfaring over kognitiv og kritisk tenkning, og til å omfavne en fattigdom som bringer med seg ekstraordinær rikdom. Ved å erkjenne det meningsløse og kanskje til og med det umulige i å redusere verdens og menneskehetens mysterium til en dualistisk polaritet mellom sant og falskt eller rett og galt, påtar leseren seg ansvaret for å felle dommer ikke som et middel til å dominere, men snarere som en drivkraft til å lytte bedre. Samtidig viser leseren en vilje til å ta del i den ekstraordinære rikdommen i en historie som skyldes Åndens nærvær, men som også blir gitt som en nådegave – en uforutsigbar og uforståelig hendelse som ikke avhenger av menneskelig virksomhet, men som omdefinerer vår menneskelighet i håpet om frelse.

Litteraturens åndelige kraft

41. Jeg håper at jeg med disse korte betraktningene har understreket den rollen litteraturen kan spille i utdannelsen av hyrders og fremtidige hyrders hjerter og sinn. Litteraturen kan i stor grad stimulere til en fri og ydmyk bruk av fornuften, til en fruktbar erkjennelse av mangfoldet av menneskelige språk, til en utvidelse av vår menneskelige følsomhet og til slutt til en stor åndelig mottakelighet for å høre Stemmen som taler gjennom mange stemmer.

42. Litteraturen hjelper lesere med å styrte avgudene til et selvsentrert, falskt selvtilstrekkelig og statisk

konvensjonelt språk, som til tider truer med å forurense også vår kirkelige diskurs og fengsle Ordets frihet. Det litterære ordet er et ord som setter språket i bevegelse, frigjør og renser det. Til syvende og sist åpner det ordet opp for enda større uttrykks- og utvidelsesmuligheter. Det åpner våre menneskelige ord for å ta imot Ordet som allerede er til stede i menneskelig tale. Ikke når det ser på seg selv som en kunnskap som allerede er fullstendig og komplett, men når det blir til en lytting til og venting på den som kommer for å *gjøre alle ting nye* (jf. Åp 21,5).

43. Til slutt fører litteraturens åndelige kraft oss tilbake til den opprinnelige oppgaven som Gud betrodde vår menneskelige familie: oppgaven med å «navngi» andre skapninger og ting (jf. 1 Mos 2,19–20). Oppdraget som forvalter av skaperverket, som Adam fikk av Gud, innebar først og fremst å erkjenne sin egen verdighet og meningen med andre skapningers eksistens. På samme måte er prester betrodd denne opprinnelige oppgaven med å «navngi», å gi mening, å bli redskaper for fellesskap mellom skaperverket og Ordet som ble kjød og hans kraft til å kaste lys over alle aspekter av vår menneskelige tilstand.

44. Slektskapet mellom presten og poeten kommer derfor til syne i den mystiske og uoppløselige sakramentale foreningen av det guddommelige Ordet og våre menneskelige ord. Den gir opphav til en tjeneste av lytting og medfølelse, en karisma som blir til ansvar, en visjon om det sanne og det gode som åpenbarer seg som skjønnhet. Vi kan ikke annet enn å reflektere over ordene poeten Paul Celan har etterlatt oss: «De som virkelig lærer å se, nærmer seg det usette».[32]

Gitt i Roma, Laterankirken, den 17. juli i år 2024, det tolvte året av mitt pontifikat

Franciscus

Oversatt for SEGL av Øyvind Johannes Vardenær Evenstad.

Noter

1 R. Latourelle: «Literature», i R. Latourelle & R. Fisichella: *Dictionary of Fundamental Theology* (New York 2000), s. 604.
2 Jf. A. Spadaro: «J. M. Bergoglio, il 'maestrillo' creativo. Intervista all'alunno Jorge Milia», i *La Civiltà Cattolica* 2014 (1), s. 523–534.
3 Det annet vatikankonsil: Den pastorale konstitusjon om Kirken i den moderne verden, *Gaudium et Spes*, nr. 62.
4 K. Rahner: «Il futuro del libro religioso», i *Nuovi saggi II* (Roma 1968), s. 647.
5 Jf. den apostoliske formaningen *Evangelii Gaudium*, nr. 117.
6 A. Spadaro: *Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea* (Milan: Vita e Pensiero), s. 101.
7 R. Latourelle: «Litteratur», i R. Latourelle & R. Fisichella: *Dictionary of Fundamental Theology* (New York 2000), s. 603.
8 Den hellige Johannes Paul II: *Letter to Artists* (4. april 1999), nr. 6.
9 Den apostoliske formaning *Evangelii Gaudium*, nr. 89.
10 Det annet vatikankonsil: Den pastorale konstitusjon om Kirken i den moderne verden, *Gaudium et Spes*, nr. 22.
11 M. Proust: *À la recherche du temps perdu – Du côté de chez Swann* (Paris: B. Grasset 1914), s. 104–105.
12 C.S. Lewis: *An Experiment in Criticism*, s. 89.
13 Jf. J.L. Borges: *Borges, Oral* (Buenos Aires 1979), s. 22.
14 Den hellige Paul VI: Preken under messe med kunstnere i det sixtinske kapell (7. mai 1964).
15 Jf. T.S. Eliot: *The Idea of a Christian Society* (London 1946), s. 30.
16 Pressekonferanse på flyet tilbake til Roma etter apostolisk reise til Thailand og Japan (26. november 2019).
17 Jf. A. Spadaro: *La grazia della parola. Karl Rahner e la poesia* (Milan: Jaca Book 2006).
18 Jf. K. Rahner: *Theological Investigations*, bind 3 (London 1967), s. 294–317.
19 Ibid., s. 316–317.
20 Ibid., s. 302.
21 Den hellige Ignatius Loyola: *Åndelige øvelser*, nr. 317.
22 Jf. ibid., nr. 335.
23 Ibid., nr. 314.
24 Jf. K. Rahner: *Theological Investigations*, bind 3 (London 1967), s. 299.
25 Jf. A. Spadaro: *La pagina che illumina. Scrittura creativa come esercizio spirituale* (Milan: Ares 2023), s. 46–47.
26 M. Proust: *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, bind 3 (Paris 1954), s. 1041.
27 A. Spadaro: *La pagina che illumina. Scrittura creativa come esercizio spirituale* (Milano: Ares 2023), s. 14.
28 M. De Certeau: *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (Secoli XVI e XVII)* (Firenze 1989), s. 139 ff.
29 A. Spadaro: *La pagina che illumina. Scrittura creativa come esercizio spirituale* (Milano: Ares 2023), s. 16.
30 Jf. C.S. Lewis, *An Experiment in Criticism*.
31 J. Cocteau & J. Maritain: *Dialogo sulla fede* (Firenze: Passigli 1988), s. 56; Jf. A Spadaro: *La pagina che illumina. Scrittura creativa come esercizio spirituale* (Milano: Ares 2023), s. 11–12.
32 P. Celan: *Microliti* (Milano 2020), s. 101.



Mennesket leser for å spørre.

Franz Kafka



Jon Fosse, vinnaren av Nobelprisen i litteratur 2023, held si Nobelførelesing ved Svenska Akademien 7. desember 2023.
Foto: © Reuters

Jon Fosse

Eit taust språk

Nobelførelesing 2023

Då eg gjekk på ungdomsskulen skjedde det brått. Læraren bad meg om å lesa høgt. Og som frå ingenstad kom brått ei redsle over meg som heilt overvelda meg. Eg liksom forsvann inn i redsla og var berre den. Eg reiste meg og sprang ut or klasserommet.

Eg merka dei store augo til elevane, og til læraren, følgja meg ut or klasserommet.

Etterpå freista eg forklara den merkelege åtferda mi med at eg måtte på do. Eg såg nok på andleta til dei som laut høyra på at dei ikkje trudde på meg. Og vel helst tenkte at eg hadde blitt sprø, ja var i ferd med å bli galen.

Denne redsla for høgtlesing følgde meg vidare. Etter kvart fekk eg mot til å be lærarane om å lata meg sleppa lesa, sidan eg var så redd for det, somme trudde på meg og lét meg sleppa, andre trudde at eg på eitt eller anna vis dreiv gjøn med dei.

Eg lærde noko viktig om menneske av denne røynsla.

Og eg lærde mangt anna.

Ja faktisk truleg òg noko som gjer at eg i dag kan stå og lesa høgt for ei forsamling. Og no nesten heilt utan redsle.

Kva var det eg lærde?

Det var på ein måte som om redsla tok språket frå meg, og at eg så å seia måtte ta det tilbake. Og skulle eg klara det kunne eg ikkje gjera det på andres vilkår, men på mine eigne.

Eg byrjar skriva eigne tekstar, små dikt, små forteljingar.

Og eg opplevde at å gjera det gav meg tryggleik, gav meg det motsette av redsle.

Eg fann liksom ein stad der inne i meg som var berre min, og frå den staden kunne eg skriva det som var berre mitt.

No, kring femti år seinare, sit eg framleis og skriv – og eg skriv framleis frå denne hemmelege staden inne i meg, ein stad eg sant å seia ikkje veit så mykje meir om enn at han finst.

Den norske poeten Olav H. Hauge har skrive eit dikt der han jamfører det å dikta med å vera barn og byggja

lauvhytter i skogen, og så krypa inn i dei, tenna stearinlys og sitja der og kjenna seg trygg i mørke haustkveldar.

Eg synest dette er eit godt bilete på korleis eg òg opplever det å skriva. No – som for femti år sidan.

Og eg lærde meir, eg lærde at det, i alle fall for meg, er stor skilnad mellom det talte og det skrivne språket, eller mellom det talte og det litterære språket.

Ofte er det talte språket monologisk formidling av ein bodskap om at noko skal vera slik eller slik, eller det er retorisk formidling av ein bodskap med overtaling eller overtyding.

Det litterære språket er aldri slik – det formidlar ikkje, det er meining heller enn kommunikasjon, det har sitt eige være.

Og slik sett er sjølvsagt god dikting og all slags forkynning motsetnader, anten forkynninga er religiøs eller politisk eller kva det no måtte vera.

Sikkert er i alle fall at eg aldri har skrive for å uttrykkja meg sjølv, som det heiter, heller for å koma meg bort frå meg sjølv.

Gjennom angsten for høgtlesing gjekk eg så å seia inn i den einsemda livet til det skrivande mennesket er – og der har eg halde meg sidan.

Eg har skrive mykje både prosa og dramatikk.

Og det som særkjenner dramatikken er jo at den er ein skriven tale, der dialogen, samtalen, eller ofte freistnaden på samtale, og det som måtte finnast av monolog, alltid er del av eit dikta univers, er del av noko som ikkje formidlar, men som har sitt eige være, som er.

Og når det gjeld prosa har Mikhail Bakhtin rett i at sjølve utsegnsmåten, sjølve det å fortelja, har i seg to røyster.

For å forenkla litt: røysta til den som fører ordet, den som skriv, og røysta til den det blir fortalt om. Desse røystene glir ofte slik inn i kvarandre at det er umogeleg å seia kven som fører ordet. Det blir rett og slett ei dobbel skriftrøyst – og den er sjølvsagt også del av det dikta universet, av logikken i det.

For kvart einaste diktverk eg har skrive er så å seia eit eige fiktivt univers, ei eiga verd. Ei verd som er ny for kvart stykke, for kvar roman.

Men også eit godt dikt, for eg har òg skrive ein god del lyrikk, er òg sitt eige univers – det relaterer hovudsakleg til seg sjølv. Og så kan den som les det koma inn i det universet diktet er – ja det er meir som ein slags kommunion enn som kommunikasjon.

Forresten gjeld nok kanskje dette alt eg har skrive.

Sikkert er i alle fall at eg aldri har skrive for å uttrykkja meg sjølv, som det heiter, heller for å koma meg bort frå meg sjølv.

At eg enda opp som dramatikar – ja kva skal eg vel seia om det?

Eg skreiv romanar og dikt og ønskte ikkje å skriva for teater, men gjorde det i si tid fordi eg – i ein offentleg finansiert freistnad på å få skrive meir ny norsk dramatikk – vart tilboden ein for meg, fattig forfattar som eg var, god slump pengar for å skriva opninga til eit stykke, og enda opp med å skriva eit heilt stykke, det første og framleis mest spelte stykket mitt, *Nokon kjem til å koma*.

Det for første gong å skriva eit stykke var den største overraskinga i heile mitt forfattarliv. For både i prosa og i dikt hadde eg freista skriva det som på vanleg vis – på vanleg talt vis – ikkje kan seiast med ord. Ja nettopp. Eg freista skriva fram det useielege, slik det vart sagt i grunngjevinga då det vart kunngjort at eg skulle få Nobelprisen.

Det viktigaste i livet kan ikkje seiast, berre skrivast, for no å vri litt på ei velkjend utsegn av Jacques Derrida.

Eg freista altså la den tause talen koma til orde.

Og når eg skreiv dramatikk kunne eg nytta den tause talen, togna, på ein heilt annan måte enn i prosa og dikt. Eg kunne berre skriva ordet pause, ja så var den tause talen der. Og i dramatikken min er ordet *pause* utan tvil det viktigaste og mest nytta ordet – lang pause, kort pause, eller berre pause.

I desse pausane kan det vera så mykje, eller så lite. At noko ikkje kan seiast, at noko ikkje vil seiast, eller at det best blir sagt med ikkje å seia noko som helst.

Likevel er eg rimeleg sikker på at det som mest talar gjennom pausane er stilla.

I prosaen min har kanskje alle repetisjonane ein liknande funksjon som pausane i dramatikken. Eller eg tenkjer det vel kanskje slik at medan det i stykka er ein taus tale, så er det i romanane eit taust språk bak det skrivne språket, og skal eg skriva godt så må dette tause språket også skrivast fram, til dømes er det i *Septologien* dette tause språket, for no å ta eit par enkle, konkrete døme, som seier at den første Asle og den andre Asle godt kan vera den same personen, og at heile den lange romanen, på rundt tolv hundre sider, eigentleg kanskje berre er ei framskriving av eit utdrege no.

Eg freista altså la den tause talen koma til orde.

Men mest talar ein taus tiltale, eller eit taust språk, frå heilskapen i eit verk. Anten det er ein roman eller eit stykke, eller ein teaterproduksjon, så er det ikkje delane i seg sjølv som er viktige, det er heilskapen, som også må vera i kvar minste detalj – eller kanskje kan eg våga meg til å snakka om heilskapens ånd, ei ånd som talar liksom både nært og fjernt.

Og kva høyrer ein då, om ein lyttar godt nok etter?

Ein høyrer stilla.

Og slik det har blitt sagt, så er det berre i stilla ein kan høyra Guds røyst.

Kanskje det.

For no å koma seg attende til jorda vil eg nemna noko anna det å skriva for teater gav meg. Det å skriva er ein einsam ting, som sagt, og einsemda er god den – så lenge vegen attende til dei andre er open, for å sitera eit anna dikt av Olav H. Hauge.

Og det som greip meg då eg for første gong såg noko eg hadde skrive framført på ein scene, ja det var nettopp det motsette av einsemd, det var fellesskap, ja å skapa kunst gjennom å dela kunst – og det gav meg ein stor glad tryggleik.

Denne røynsla har følgt meg seinare, og har nok gjort at eg med fred i sinnet ikkje berre har halde ut, men òg hatt ei slags glede sjølv av dårlege produksjonar av eigne stykke.

Teater er jo eigentleg ei stor lytting – ein instruktør må, eller bør i alle fall, lytta til teksten, slik skodespelarane lyttar til den og til kvarandre og til instruktøren og slik publikum lyttar til heile framsyninga.

Og det å skriva er for meg lytting: når eg skriv tenkjer eg aldri noko ut, eg planlegg ingenting, eg lyttar meg framover.

Så skal eg nytta ein metafor for det å skriva må det altså bli å lytta.

Og dermed minner nesten sjølvsagt dikting om musikk. Og i si tid, i tenåra, gjekk eg så å seia direkte frå berre å vera oppteken av musikk og til å skriva. Eg slutta faktisk heilt både å spela sjølv og å lytta til musikk og byrja skriva og i skrivinga freista eg å skriva fram noko av det eg opplevde då eg spelte. Det gjorde eg den gongen – og det gjer eg framleis.

Noko anna, kanskje litt merkeleg, er at eg alltid når eg skriv ein eller annan gong får ei kjensle av at teksten alt er ferdigskriven, der ute ein eller annan stad, ikkje inne i meg, og at det berre gjeld å skriva han ned før teksten forsvinn.

Av og til kan eg gjera det utan å endra, andre gonger må eg liksom leita meg fram til den teksten med å skriva om, stryka, med varsamt å freista finna fram til den alt ferdigskrivne teksten.

Eg som ikkje ville skriva for teater enda opp med i om lag femten år berre å gjera det. Og stykka eg skreiv vart til og med spelte, ja etter kvart har det vore ei mengd produksjonar i mange land.

Eg skjønar det framleis ikkje.

Livet er ikkje til å skjøna.

Slik det heller ikkje er til å skjøna at eg no står her og freistar seia nokre meir eller mindre forstandige ord om det å dikta i samband med at eg blir tildelt Nobelprisen i litteratur.

> Og slik det har blitt sagt, så er det berre i stilla ein kan høyra Guds røyst.

Og at eg har blitt tildelt prisen har, så langt eg skjønar, både med dramatikken og med prosaen min å gjera.

Etter å nesten berre ha skrive dramatikk i mange år kjendest det brått som at nok var nok, ja var meir enn nok, og eg bestemte meg for heilt å slutta skriva dramatikk.

Men det å skriva har nok blitt ein vane eg ikkje kan klara meg utan – kanskje kan ein med Marguerite Duras kalla det ein sjukdom – så eg bestemte meg for å gå attende til der det byrja, til å skriva prosa og eitt og anna diktet, slik eg hadde gjort i godt og vel eit tiår før eg debuterte som dramatikar.

Og dei siste ti-femten åra har eg gjort det. Då eg for alvor byrja skriva prosa igjen var eg usikker på om eg framleis fekk det til. Først skreiv eg *Trilogien* – og opplevde det som ei stor stadfesting på at eg hadde noko å koma med også som prosaist då eg fekk Nordisk råds litteraturpris for den romanen.

Deretter skreiv eg *Septologien*.

Og under skrivinga av den opplevde eg nokre av mine lykkelegaste stunder som forfattar, som til dømes då den eine Asle finn den andre Asle liggjande i snøen og slik reddar livet hans. Eller slutten, då den første Asle, hovudpersonen, legg ut på si siste reise, i ein båt, ein sjark, saman med Åsleik, den beste og einaste venen sin, for å feira jul saman med syster til Åsleik.

Eg hadde ingen tanke om å skriva ein lang roman, men romanen skreiv seg så å seia sjølv, og det vart ein lang roman, og mange strekk skreiv eg i så fin flyt at alt vart rett med det same.

Og det er vel då eg er nærast det ein kan kalla lykke.

Heile *Septologien* har i seg minningar om mykje av det andre eg har skrive, men sett i eit anna lys. At det ikkje er med eitt einaste punktum i heile den lange romanen, er ikkje noko påfunn. Romanen skreiv seg berre slik, i ein flyt, ei rørsle, som ikkje kravde punktum.

I eit intervju ein gong i tida sa eg at det å dikta var ei slags bøn. Og eg skjemdest godt då eg såg det på trykk. Men noko seinare las eg, til stor trøyst, at Franz Kafka hadde sagt det same. Så kanskje – likevel?

Dei første bøkene mine fekk temmeleg dårleg kritikk, og eg bestemte meg for at eg ikkje skulle høyra på kritikarane, eg skulle stola på meg sjølv, ja halda fast ved mitt. Og om eg ikkje hadde gjort det, ja så hadde eg slutta skriva etter at debutromanen *Raudt, svart* kom ut for førti år sidan.

Seinare fekk eg helst gode kritikkar, og eg byrja til og med å få prisar – og då meinte eg at det var viktig å halda fast ved den same logikken, om eg ikkje høyrde på dei dårlege kritikkane så skulle eg heller ikkje la medgangen

påverka meg, eg skulle halda fast ved mitt, halda fram med mitt.

Og det meiner eg at eg har klart å gjera, og eg trur sant å seia at eg skal klara det sjølv etter å ha fått Nobelprisen.

Då det var kunngjort at eg skulle få Nobelprisen i litteratur fekk eg ei mengd epostar og gratulasjonar, det gledde meg sjølvsagt, dei fleste helsingane var nøkterne og glade men somme skreiv at dei hadde skrike av glede, andre at dei hadde teke til tårene. Det rørte meg mykje.

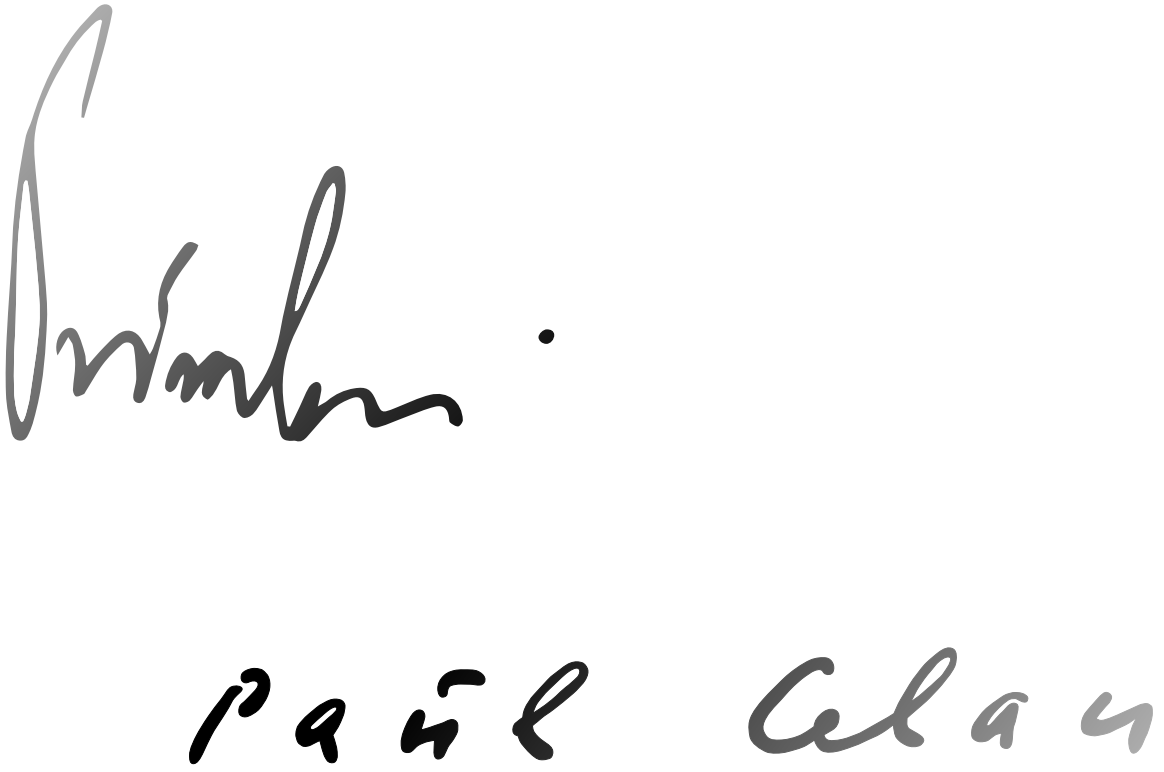
Det er fleire sjølvmord i diktinga mi. Fleire enn eg likar å tenkja på. Eg har vore redd for at eg slik kan ha vore med på å legitimera sjølvmord. Så det som rørte meg aller mest var dei som med reine ord skreiv at diktinga mi rett og slett hadde redda livet deira.

Eg har for så vidt alltid visst at dikting kan redda liv, kanskje har den til og med redda mitt eige. Og om mi dikting også kan hjelpa til med å redda andres liv, ja så kan ingenting gleda meg meir enn det.

Takk til Svenska Akademien for å ha gjeve meg Nobelprisen i litteratur.

Og takk til Gud.

Nobelførelesing 7. desember 2023, Stockholm.
Gjeve att med løyve frå Samlaget.



Primo Levi og Paul Celans signaturer.

Jan Erik Rekdal

Poetens helende språk

Primo Levi, Paul Celan og holocaust

De jødiske dikterne Primo Levi (1919–1987) og Paul Celan (1920–1970) slet begge med skyldfølelse og språkkonflikt etter holocaust. Hvordan skulle den skrivende Levi håndtere sin skyldfølelse etter å ha overlevd Auschwitz? Og hvordan kunne Celan fremdeles dikte på tysk når de tyske konsentrasjonsleirene hadde tatt liv av hans foreldre?

Etter folkemordet på jødene fortonte tysk språk seg som kontaminert, ettersom mange av ordene hadde fått konnotasjoner de tidligere ikke hadde hatt. Det var imidlertid ikke helt ødelagt. Hölderlins og Rilkes poesi var ikke svekket, skjønt den fikk en utvidet klangbunn. Det tyske språket fortsatte altså å leve også som poetisk medium etter krigen, selv om det utfordret en dikter – og aller mest en jødisk poet.

Paul Celan og språkgitteret

Paul Antschel (Celan var hans forfatternavn) ble født i byen Czernowitz, en språklig og kulturell smeltedigel som lenge lå i keiserriket Østerrike-Ungarn, men som ble okkupert av russerne og siden tyskerne og russerne igjen, inntil den ble en del av Romania. Etter Sovjetunionens oppløsning ligger byen i dag sørvest i Ukraina. På grunn av sin brokete historie har byen hatt mange navneformer: dagens Tsjernivtsi, Cernauti (rumensk) og Czernowitz (brukt både på tysk og russisk). Av dette framgår det at det ble snakket en mengde forskjellige språk i Celans hjemby: tysk, russisk, rumensk, jiddisk og trolig også ungarsk, og siden man hadde flere jødiske skoler, rådet det utbredt kunnskap i hebraisk.

Celan vokste opp i et hjem med jødiske tradisjoner og praktiserende jødedom. Han ble sendt på skole med hebraiskundervisning, men moren, som næret stor interesse for tyskspråklig litteratur, forlangte at de skulle snakke *høytysk* i hjemmet, slik mange jødiske familier i området hadde gjort fra gammelt av. I de fleste jødiske hjem i byen rådet det før krigen utbredt kunnskap i jiddisk, skjønt ikke i Celans familie. Det var først i sitt 18 måneder lange fangenskap i en tysk arbeidsleir at han ble mer fortrolig med jiddisk.

Celan dro til Frankrike for å studere medisin i 1938, men oppga prosjektet og flyttet hjem igjen. Etter krigen vendte han imidlertid tilbake til Frankrike, hvor han forble resten av sitt liv. I Paris fortsatte han å skrive poesi

på morens foretrukne tysk, og han livnærte seg ved å undervise i tysk språk og litteratur ved École normale supérieur.

På slutten av femtitallet skrev Celan diktet «Språkgitter», som også ble tittelen på samlingen *Sprachgitter* (1959). Tittelen henspiller på hans språkproblematikk. Gitteret det er snakk om, står mellom *poeten og leseren*, men også mellom *poeten og språket*. Språkgitteret er altså knyttet til problemet mellom *den betegnende og det betegnede,* en problematikk all kunst baler med, kanskje særlig tydelig for en poet. Dette språkgitteret er sågar mer omfattende enn gitteret mellom jøden som offer og bøddelens tyske språk.

Selv om Celans dikterspråk var betydningsmessig forrykket, forbrent og misbrukt av gasskamrene og krigshissere, var det ikke språket som sådan som stod bak forintelsen av jødene – det var *menneskene*. Det var *mennesker* som ikke ville la seg forstyrre av en viss type medmennesker, og de tok språket i bruk ikke som poetisk uttrykk, ikke som medmenneskelig medium, men i sin *kamp* mot denne forstyrrelsen – uten å innse at mellom språket og den/det du omtaler, står du med hele deg og din egen erfaring. Jacques Derrida kaller dette *forskyvning* og eksemplifiserer det med portrettmaling: Når du vender blikket bort fra den du portretterer og til portrettet, oppstår det et lite mellomrom hvor *du* smetter inn med hele din ballast, som smitter av på streken du tegner på lerretet.

Når du vender blikket bort fra den du portretterer og til portrettet, oppstår det et lite mellomrom hvor *du* smetter inn med hele din ballast, som smitter av på streken du tegner på lerretet.

Interessant nok for katolske lesere er det at bildet «språkgitter» kom til ham etter et besøk hos hans adelige svigermor som hadde trådt inn i et kontemplativ kloster i Bretagne etter at hun ble enke. I taleværelset, hvor de samtalte gjennom et gitter, slo det ham at det her satt en østeuropeisk jøde og en adelig fransk katolikk og talte sammen, og at ordene deres faktisk nådde hverandre gjennom gitteret – det gjorde også stillheten. Diktet slutter slik:

> Hellene. På dem,
> tett ved hverandre, begge
> hjertegrå pytter:
> to
> munnfuller taushet.

I møte med problemet språkgitter utviklet Celan et særegent poetisk språk – en poetikk med utgangspunkt bl.a. i minnet. Språket skulle være en minnesten for minner som manglet nettopp det. Massegraver og gassovner manglet minne. Celan anså det derfor som sin primære oppgave å føre språket tettere på minnet om krigens grusomheter. Et tysk språk som «trippet ubesværet ved siden av de frykteligste ting», ville ikke makte å bære fram minner uten en minnesten. Derfor utviklet han sitt unike dikterspråk med ordsammenstillinger og bilder det tyske språk aldri før hadde sett maken til – for den del heller ingen andre språk. I motsetning til den velklingende tysken som hadde «trippet» langs utryddelsesleirene, smøg Celans språk seg med et stort savn og en veldig språktørst gjennom smug og kroker – et språk som ikke måtte svikte minnet. Slik sett har det fellestrekk med liturgiens fastholdelse av nettopp minnet, *anamnesen*. Selv om liturgien ikke søker fornyelse rent språklig, søker den hele tiden å hente tilbake, bringe fram det gamle som nytt, gjenskape den frelsende Jesus Kristus gjennom kommunionen. «Frelsen» Celan søker, skrapes fram i språket som skal bære minnet om den ordløse forintelsen.

Året etter diktsamlingen *Språkgitter* utgav Celan diktet *Die Schleuse*, «Slusen», som siden ble er en del av samlingen *Die Niemandsrose* (1963). Her legger han hebraiske

og arameiske stener inn i den tyske mosaikken: *Kaddisch,* arameisk for «hellig», en bønn for de døde, og minnebønnen *Yizkor,* «Måtte Han [Gud] huske». Siste del av diktet lyder slik:

> Til
> Mangegudligheten
> Tapte jeg et ord, som søkte meg:
> *Kaddisch.*
> Gjennom
> Slusen måtte jeg gå
> For å redde ordet tilbake inn i
> Og ut av og over den salte floden
> *Yizkor.*

Minneprosessen i Celans tyske dikterspråk får altså eksplisitte referanser til jødisk tradisjon. Vi ser et lignende fenomen i utviklingen av det jiddiske språk i Øst-Europa fra og med høymiddelalderen av, da det tok opp i seg elementer av de omkringliggende slaviske språkene, men i særdeleshet ord og uttrykk fra hebraisk.

■

På bøddelens språk var det lenge taust om forfølgelsen og folkemordet, men de senere generasjoners tyske forfattere har begynt å sette ord på den underkommuniserte skyldfølelsen. Den kan vokse seg så stor og tung at du knekker – slik både Levi og Celan gjorde. Levi led fordi han overlevde i leiren hvor de fleste bukket under, Celan fordi han selv kom seg unna, men ikke klarte å redde sine foreldre.

Formodentlig i motsetning til det Celan *selv* hadde kommet fram til da han druknet seg i Seinen i 1970, kan *vi* se at hans kamp med språket og håp om språkets helende evne resulterte i en *ny* diktning. Han skapte en diktning med en helt unik språklig erkjennelse og poetisk tyngde som knytter an til den språklige kanalen med sand, gull og aske som har rent gjennom alt menneskelig liv helt siden Babel.

«Det som blir igjen, er lagt til grunn av poetene», heter det i Hölderlins dikt *Andenken* fra 1803. Celans originale og dypt eksistensielle poetiske språk har bidratt til rike innpodninger på det gamle tyske språktreet.

Primo Levis helvete

11. januar 1946, knapt ett år etter at Primo Levi mot alle odds vendte hjem fra Auschwitz, skrev han diktet *Alzarsi*, «Stå opp». Her gjengir han en kommando som han hørte i leiren, og som åpenbart fortsatte å runge i ham lenge etter krigen:

> Vi drømte i de fryktelig nettene
> Voldelige og intense drømmer
> Drømt med sjel og kropp:
> Vende hjem, spise, fortelle.
> Inntil den lød kort og lavt
> Daggryets kommando:
> «Wstawać»:
> Og i brystet brast hjertet.
> Nå har vi funnet hjem
> Mavene våre er mette
> Vi har sluttet å fortelle
> Det er på tide. Snart hører vi igjen
> Den fremmede kommandoen.
> «Wstawać»

Det er trolig fordi mange av kapoene i leiren var polskspråklige fanger, at kommandoen gjengis på polsk. Auschwitz hadde tyskspråklig ledelse, men det meste av det daglige arbeidet ble utført av fangene. Som vi vet, utgjorde jødene den desidert største gruppen av fanger, og blant dem var det et stor språkmangfold. Det nærmeste de kom et felles språk, må ha vært *jiddisk*, siden de fleste av dem kom østfra i Europa, hvor jiddisk var mest utbredt.

Jødisk-italienske Primo Levi hadde knapt hørt jiddisk før han kom til Auschwitz. Familien hans var fra Torino, hvor en betydelig del av befolkningen før andre verdenskrig besto av sekulariserte middelklassejøder, mange intellektuelle og høyt utdannede. Levi selv utdannet seg til kjemiker, men landets raselover gjorde det umulig å finne relevant jobb. I 1943, 24 år gammel, knyttet han seg til en lokal partisangruppe – som ble angitt. Han ble da sendt til Carpi-Fossoli-leiren i Modena, men da tyskerne overtok denne i 1944, ble han og 650 medfanger overført til Auschwitz.

Den *fysiske og psykiske* belastningen fra livet som partisan og konsentrasjonsleirfange lød som et ekko over Levi og hans forfatterskap etter krigen. Han innledet sin bok *Det periodiske system* (1975) med det jiddiske ordspråket *Ibergekumene tsores iz gut tsu derstyeln*, «Det er godt å skrive om overståtte lidelser», og det er nettopp slik Levi brukte språket når han kalte fram sine tunge erfaringer. For Levi var språkproblematikken mindre akutt og skjebnesvanger enn for Celan, skjønt Mussolinis ledtog med Nazityskland også hadde besudlet det italienske språk. Det kunne allikevel ivareta minnet om jødenes skjebne, mente Levi, så lenge det fortsatt ble pleiet og holdt høyt.

I romanen *Se non ora, quando?* (1982), på norsk *Besøkelsestid* (1987), som handler om jødiske partisaner, løfter Levi fram det jiddiske talespråk. Skjønt han selv møtte det for fullt først i Auschwitz, var det ikke først og fremst utryddelsesleirens språk. Jiddisk var det språk som kunne komme tettest på jødenes erfaringer, mente han. I boken *La Tregua* (1962), på norsk *Våpenstillstand* (2020), kan vi lese om de overlevende jødenes lange og kronglete vei tilbake til sine respektive søreuropeiske land etter frigjøringen fra tilintetgjørelsesleirene i 1945. I et slavisktalende område møter de noen jiddisktalende jenter som ler når de oppdager at det finnes jøder som – absurd nok, mener de – ikke kan jiddisk. I Øst-Europa het det nemlig: *Redest keyn jiddisch bist nit keyn jid* – «Snakker du ikke jiddisk, er du ingen jøde». Den polsk-jødiske forfatteren Isaac B. Singer (1903–1991) holdt for eksempel på sitt morsmål hele livet gjennom og skrev alle sine romaner på jiddisk. I Nobelforedraget sitt lovpriste han språket: «Billedlig sett er jiddisk alle menneskers forstandige og ydmyke språk, den skremte og håpefulle menneskehetens språk.»

I dagens Europa er det få igjen som snakker jiddisk.

■

I *Hvis dette er et menneske?* (*Se questo non é un uomo*), Levis bok fra Auschwitz, løfter han italiensk språk opp av nasjonalsosialismens grums: Jeg-personen forsøker å lære en fransk medfange et utdrag fra Dantes *Inferno,* nærmere bestemt Canto XXVI, hvor Dante møter Odyssevs i helvetet. Vi aner her en parallell mellom Odyssevs og Levi selv, som prøvde å skrive seg ut av sitt eget helvete. Klarte han det? Det vites ikke. Han døde – for egen hånd eller ved en ulykke – etter et trappefall i 1987.

Jan Erik Rekdal er lyriker og var professor i irsk språk og kultur ved Institutt for lingvistiske og nordiske studier, Universitetet i Oslo.

Referanser

Celan, Paul: *Selected poems*, translated with introduction by Michael Hamburger (Penguin 1995).

Felstiner, John: *Paul Celan, Poet, Survivor, Jew* (Yale Univeristy Press 1995).

Levi, Primo: *Se questo non é un uomo* (Einaudi 1958, 2014).

Levi, Primo: *Ad ora incerta* (Milano 1984).

Levi, Primo: *Våpensstillstand*, overs. av Tommy Waiz (Dreyer 2020).

Levi, Primo: *Besøkelsestid*, overs. av Tor Fotland (Gyldendal 1987).



Det siste kjente bildet av Franz Kafka (1883–1924), trolig tatt i 1923.
© Wikimedia Commons

Henrik Holm

Skremt av verden, skremt til ensomhet

Fragmenterte tanker om ensomhetens overskridelse i Kafkas brev til Milena Jesenská

«Den fryktelige usikkerheten i min indre eksistens.»[1]
«At han [Kafka] elsker meg, det vet jeg.»[2]

Milena Jesenská skriver om Franz Kafka at han er «et vitende menneske som var skremt av verden». Hva kan det bety? I Kafkas hengivne brev til Milena Jesenská får vi et innblikk i ensomhetens overskridelse.

I april 1920 møtte Franz Kafka Milena Jesenská mens hun var på besøk i Prag hos felles venner. Hun hadde allerede intensjonen om å oversette utvalgte av hans tekster til tsjekkisk og hadde skrevet et brev til ham. Hun ble hans venninne og dype, sjelelige kjærlighet. De traff hverandre imidlertid bare noen ganger. Kafka innså umuligheten av et forhold mellom dem, noe som førte til at han ba henne avbryte korrespondansen; hun den vitale kristne og ulykkelig gifte unge kvinne som bodde i Wien, og han den noe eldre svake, syke og isolerte jøde som tilbrakte sin tid i Praha. De fortsatte allikevel en nokså sporadisk brevkontakt, til tross for at han ba deres felles venn Max Brod om å omtale ham som allerede død hvis han skulle snakke med Jesenská.

Kafka stolte på Jesenská. Hun fikk alle dagbøkene hans og utkastene til fortellinger som senere ble sammenstilt til den posthumane romanen *Amerika*. Franz fikk et nervesammenbrudd i 1922 og døde i 1924. Jesenská døde i konsentrasjonsleir i 1944. To mennesker som knapt så hverandre, var nær hverandre i brev, drømmer og tanker. Kafkas brev til Jesenská leses verden over. Jesenskás brev til Kafka er forsvunnet. I Kafkas brev til henne får vi et sjeldent innblikk i hans indre liv og blir grepet av to mennesker som har funnet hverandre. De er ensomme på hvert sitt sted, og likevel kan de hvile i hverandre:

> I går drømte jeg om deg. Hva som skjedde i detalj, husker jeg knapt nok, jeg husker bare at vi hele tiden gikk over i hverandre, jeg var deg og du var meg.[3]

Kafkas brev lærer oss hva det betyr å være sjelelig forbundet med et annet menneske midt i ensomheten – en ensomhet som hos begge var kreativ. Kafka skrev nærmest uopphørlig brev til henne i en tid da han som forfatter også skrev mange verk.

I sine minneord beskriver Jesenská Kafka som et «vitende menneske som var skremt av verden».[4] Å være et vitende menneske, hva betyr det? For Jesenská er det nærmest en logisk konsekvens at Kafka, som det vitende menneske, er skremt av verden. Den som vet, er redd, engstelig, skremt og sliter med angst. Å være skremt av verden er et tegn på at du vet noe. Kunnskap og redsel hører sammen. Hva vet det vitende menneske? Kanskje at verden er et bedrag, og at vi både lider under og tar aktivt del i bedraget fordi vi ikke besitter sannheten? Kanskje er det innsikten i at verden må bli forløst, som gjør et menneske som Kafka skremt? Innsikten i at verden er uforløst, kan muligens være en inngang til Kafkas litterære verden. Også Jesus, som den allvitende, hadde angst i verden (Joh 12,27).

Jesenská karakteriserer Kafkas skremte forhold til verden slik:

> Han var sky, engstelig, mild og god, men bøkene han skrev, er grusomme og smertelige. Han så verden full av usynlige demoner, som river i stykker og tilintetgjør de vergeløse menneskene. Han var altfor klarsynt, altfor vis til å kunne leve, altfor svak til å kjempe, svak slik edle, fine mennesker er, mennesker som ikke forstår seg på å ta opp kampen mot sin angst for uforstand, ondskap og intellektuell løgn, fordi de på forhånd kjenner sin hjelpeløshet og ved sin underlegenhet får seierherren til å skamme seg. Han kjente menneskene slik bare et menneske med stor nervøs sensibilitet kan kjenne dem, et menneske som er ensomt og som nesten profetisk gjennomskuer den andre i et eneste lynraskt øyekast. Han kjente verden på en uvanlig og dyp måte, og han var selv en uvanlig og dyp verden.[5]

Selvtalende og ærlige ord om Kafka som menneske. Kafka kjenner mennesket fordi han har en sjelden nervøs sensibilitet. Denne sensibiliteten gir ham menneskekunnskap og en kunnskap om at verden er et sted der man er hjelpeløs utlevert til skuffelse. Det er ingen vits i å ha store forventninger til noe. Mennesker kan ikke innfri det man tror at de kan. Menneskelig styrke er mangel på kunnskap om menneskets svakhet. Kafka er svak og vet om sin svakhet, i motsetning til dem som hevder at de er sterke fordi de er uten selvinnsikt. De mangler innsikt i seg selv. De har glemt at forgjengeligheten er innskrevet i alt mennesket foretar seg, og ikke minst i menneskets forhold til seg selv. Det finnes ingen rettferdighet i verden, og muligheten for å fortape seg er alltid like om hjørnet. Kafka er skremt av verden, det gir ham kunnskap om verden, han vet noe, og fordi han vet noe, er han ensom. Det finnes ingen utvei fra denne realiteten mellom engstelse, kunnskap og ensomhet. Hør bare her:

> Hvordan skulle det gå? Og hvor er verdenslovene og hele det himmelske politi? Du er 38 år og trett på en måte som man sannsynligvis ikke blir av alder. Eller rettere sagt: Du er slett ikke trett, men urolig, redd for å ta bare et eneste skritt på denne jord som er så stappfull av fallgruver og har derfor egentlig alltid begge føttene i luften samtidig, du er ikke trett, men bare redd for den uhyrlige trettheten som vil følge etter denne uhyrlige uroen og (du er jo jøde og vet hva angst er) som kan tenkes som en slags idiotisk stirring ut i luften, i beste fall, som i galehusparken bak Karlsplatz.[6]

Det engstelige mennesket tenker ikke strategisk for å oppnå noe bestemt i verden. Kafka tror ikke på en stabil verden der man kan forutse hvordan man blir møtt. Det er umulig å planlegge livet og tro at møtet med verden bygger på tillit. Snarere tvert imot: Det finnes ingen kontrakt med verden der begge parter, det engstelige mennesket og verden, inngår en avtale om å møte hverandre



Milena Jesenská (1896–1944). | © Wikimedia Commons

med respekt, tillit og kjærlighet. Møtet med verden er heller angstvekkende. Og angsten bare tiltar jo mer Kafka trekker seg tilbake fra verden. Kafka stadfester problemet:

> ... og angsten min blir stadig større, for den medfører jo å trekke seg tilbake fra verden, som da øver et sterkere trykk, og dette får angsten til å vokse ytterligere.[7]

Angst for verden i verden – Kafka trekker seg tilbake mer og mer. Men så kommer Jesenská inn i Kafkas verden og verden åpner seg, men det er en ny verden mellom de to. Hun forstår raskt Kafkas sjel, og han lar henne nærmest få kjenne på angsten han lider under.

> Det må bli slutt på disse brevene som krysser hverandre, Milena, de gjør oss gale, man vet ikke hva man har skrevet, vet ikke hva det svares på og skjelver hele tiden, hvordan det nå er. Din tsjekkisk forstår jeg svært godt, hører også latteren, men jeg borer meg jo inn mellom ord og latter i brevene dine og hører til slutt bare ordene, og for øvrig er jo hele mitt vesen: angst.[8]

Det underlige var at møtet med Jesenská dempet Kafkas angst. Her var det et menneske som gjorde at Kafka fikk pause fra sin angst. Han kunne til og med le litt over sin egen angst. Angstens ensomhet ble forvandlet i et dypt møte mellom to mennesker som forstod hverandre. Jesenská kjente angsten hans. Hun skriver til Max Brod, Kafkas nære venn, i 1921:

> Hva som er hans angst, det vet jeg helt inn til den siste nerve [...] Jeg kjente angsten hans før jeg ble kjent med ham. [...] I de fire dagene Franz var ved siden av meg, mistet han den. Vi lo av den. Jeg vet helt sikkert at det ikke vil lykkes et sanatorium å helbrede ham så lenge han har denne angsten.[9]

Jesenská er mennesket som forstår Kafkas angst. Tenk å møte et menneske som lar deg erfare at angsten forsvinner. Hun blir angstens overskridelse for Kafka, selv om fraværet og brevvekslingen gjør ham nervøs. Dog, han får erfare at sammen med henne er hans angst borte.

Hvorfor har Kafka angst i verden? Hva gjør Kafka engstelig? Hvorfor konstaterer han i sin dagbok, for å trekke frem et eksempel, «Jødens engstelighet»?[10] I et av brevene til Jesenská skriver han:

> Jødenes usikre situasjon, usikker i seg selv, usikker blant menneskene, ville gjøre det mer enn forståelig at de bare våger å tro på at de eier det de holder i hånden eller mellom tennene, at videre bare håndfast eiendom gir dem rett til livet, og at de aldri vil få igjen det de en gang har mistet, men at det glatt glir bort for dem alltid. Fra de mest usannsynlige kanter truer farer jødene, eller la oss si, for å være mer nøyaktige, se bort fra farene og si: «truer trusler dem».[11]

Verden er en trussel for det jødiske mennesket. Verden sier tydelig at din væren som jøde er feil. Du må vekk, du er aldri sikker, du hører ikke til denne verden. Du er en fremmed og vil alltid være det. Verden liker deg ikke. Kjensgjerningen at du er jøde, gjør at du fremmedgjøres på ny og på ny. Dette erfarer det jødiske mennesket Kafka. Han er skremt til ensomhet.

Å være skremt av verden betyr å være skremt til ensomhet. Men denne ensomheten kan bli kreativ. Den er kanskje dette ensomhetens «ikke-sted»[12] der kunst blir til? Kanskje er det slik at den som er kreativ i sin ensomhet, ikke vet om sin kreative ensomhet? Kafka noterer i sin dagbok: «Ren evneløshet»[13], og det at han noterte det, er en kreativ handling. Det kreative mennesket er et

ensomt menneske som lider under sin egen evneløshet og stadfester den for selv. Kreativ ensomhet er evneløs i egne øyne. Alt annet blir kjedelig ornament, stygg stolthet og vemmelig hovmod. Å skrive handler om selvutsletting. Eksistensiell usikkerhet møter på kreativ nødvendighet i skriveprosessen. Stedet Kafka skriver fra, er den rene evneløsheten. Kafka skriver seg ut av den fordi han føler kravet om å skrive. Kanskje man si at det er evneløshetens krav? Det er et ikke-sted, et mellom-sted, midt i den ensommes eksistens. Jesenská har sett denne evneløshetens kreativitet i Kafka. Hun vil oversette hans verker til tsjekkisk og er oppslukt av den evneløse forfatterens ensomhet. Hun bryter inn i ensomheten og skinner i det han tidligere omtaler som «den fryktelige usikkerheten i min eksistens».[14]

Brevets ambivalens

Kafka lever av brevene mellom dem, samtidig som han er dypt kritisk til brevsjangeren. Overskrider den ikke det menneskelige? Han skriver til Jesenská:

> Det at det er så lett å skrive brev, må – rent teoretisk – ha forårsaket en forferdelig ødeleggelse av denne verdens sjeler. [...] Et menneske langt bort, kan man tenke på, og et menneske man har rett foran seg, kan man gripe fatt i, alt annet går ut over det menneskelig mulige. Men å skrive brev vil si å blotte seg for demonene, noe de begjærlig venter på. Skrevne kyss kommer aldri frem, men drikkes opp av demonene på veien.[15]

Kafka er kritisk til brevet som medium for menneskelig kommunikasjon. I brevet som kommunikasjonsform kan Kafka meddele seg, samtidig som han lider under å aldri få noen direkte, umiddelbar respons på det han tenker og skriver. Blir det derfor galt å betegne brevet som en dialog mellom to mennesker som forstår hverandre og skriver intime brev til hverandre? Kafka tenker høyt til Jesenská:

> Men den er tøvete, denne lysten på brev. Er det ikke nok med ett eneste, er det ikke nok å vite? Jo visst er det nok, men likevel lener man seg langt tilbake og drikker brevene og vet bare at man ikke vil slutte å drikke. Forklar meg det, Jesenská, min lærerinne![16]

Brevene er mer enn skrift. De er mer enn et tankeinnhold som gjengis med hjelp av papir og blekk. De er for Kafka en sanselig, fullstendige overskridende erfaring:

> To brev kom samtidig, ved middagstid; de er ikke til for å leses, men for å brettes ut, begrave ansiktet i og miste forstanden. Men nå viser det seg at det er bra om man nesten har mistet den, så holder man så lenge som mulig fast på det lille man har igjen.[17]

Det ene mennesket

Mascha Kaléko sier i et lite dikt at man trenger bare ett menneske alene på det vide hav, men dette mennesket trenger man sårt:

> Man braucht nur eine Insel
> Allein im weiten Meer.
> Man braucht nur einen Menschen,
> den aber braucht man sehr.[18]

Du trenger bare ett menneske, men dette ene mennesket trenger du faktisk. Ikke tro at du kan leve uten denne ene. Men dette mennesket kan du ikke oppsøke. Det kommer. Du trenger *det ene mennesket*.

Jeg våger en dristig tanke: Dette ene mennesket tar ikke vekk angsten, engstelsen og ensomheten, men det gir deg kanskje en anelse om en god Gud? Dette ene

mennesket, et glimt av Guds uendelige godhet? Grunn til håp om at Guds godhet er sann, når du er skremt av verden til ensomhet.

Hvem hadde Franz Kafka vært uten Milena Jesenská? Brevene han skrev til henne, viser hva sann menneskelighet er og kan være. Brevene berører som undrende og utforskende kyss der det eneste man vet, er at man kysser. Kafka kysser Jesenská i alt han skriver, og samtidig lider han under at han nettopp ikke kysser henne når han skriver brev til henne. Denne spenningen skaper lengsel. Lengselen etter kysset opphever ensomheten midt i den ensomme angsten i verden, som fortærer ham innenfra.

Finnes det noe vakrere bilde på sart, sårbar, hvilende lykke enn det Kafka skriver:

> ... jeg er trett, vet ingenting, og vil ikke annet enn å legge ansiktet i fanget ditt, føle hånden din på hodet mitt og bli liggende slik i all evighet.[19]

Henrik Holm (f. 1980) er professor i filosofi og førsteamanuensis i pedagogikk med utdanning i musikk, filosofi og teologi fra Kunst-Universitetet i Berlin og Humboldt-Universitetet i Berlin. Han har doktorgrad i filosofi fra Teknisk Universitet i Dresden (2010) og PhD i musikk fra Norges musikkhøgskole (2017). Han jobber ved OsloMet, Steinerhøyskolen og Norges musikkhøgskole.

Noter

1 Kafka 2006, s. 45.
2 Milena Jesenská i et brev til Max Brod, i Kafka 2019, s. 372.
3 Kafka 2005, s. 17f.
4 Kafka 2005, s. 288.
5 Kafka 2005, s. 288.
6 Kafka 2005, s. 53.
7 Kafka 2005, s. 73.
8 Kafka 2005, s. 71.
9 Kafka 2019, s. 370, min oversettelse.
10 Kafka 2005, s. 46.
11 Kafka 2005, s. 45
12 Fosse 2014, s. 61f.
13 Kafka 2006, s. 85.
14 Kafka 2006. s. 45.
15 Kafka 2005, s. 270f.
16 Kafka 2005, s. 43.
17 Kafka 2005, s. 53.
18 Kaleko 2012, s. 613.
19 Kafka 2005, s. 136.

Litteratur

Fosse, Jon: *Essays i utval* (Oslo: Samlaget 2014).
Kafka, Franz: *Briefe an Milena, erweiterte Neuausgabe* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2019).
Kafka, Franz: *Brev til Milena Jesenská* (Oslo: Ka Forlag 2005).
Kafka, Franz: *Dagbøker i utval* (Oslo: Bokvennen 2006).
Kaleko, Mascha: *Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden,* Bind I (München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2012).
Kilcher, Andreas B.: *Franz Kafka, Leben – Werk – Wirkung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008).

Livet er like umåtelig stort og dypt som stjernenes avgrunn over oss. Vi kan bare se inn i det gjennom et lite kikkhull – vårt eget personlige liv.

Franz Kafka



Dostojevskijs egen skisse av prins Myshkin (1867) | © Wikimedia Commons

William Skolt Grosås

Slik fariseerne så ham

Om en hellig dåre

Problemet for profeter er at de ofte må fremstå gale for å si sannheten. Hosea giftet seg med en prostituert, Jesaja vandret naken i Jerusalem, døperen Johannes spiste gresshopper. Fra verdens perspektiv kan denne galskapen aldri forsvares. Det er bare troen som kan forstå og akseptere Symeon stylittens livsvalg om å stå på en søyle i 40 år, eller Antonius den stores dragning mot gravkammer.

Jeg er sikker på at jeg ville mislikt de fleste profetene og hellig dårene om jeg hadde de nær meg i mitt eget liv. Det er verken klokt eller fornuftig å slepe rundt på en død hund, slik den hellige Andreas av Konstantinopel gjorde, eller dynke seg selv i blod, som Børre Knudsen. Når årene går og man får avstand til den avsky slik antisosial og motbydelig oppførsel vekker, kan man kanskje se helligheten. Men å leve seg inn i den mostanden profeten vekker, er en øvelse helgenbiografiene ikke trener meg i. Og kanskje var det derfor jeg ikke var forberedt på den forvirringen og smerten det var å lese Fjodor Dostojevskijs roman *Idioten* for første gang.

Idioten har med rette blitt beskrevet som verdenslitteraturens mest ambisiøse roman. I et brev til sin niese forklarer forfatteren at «bokens grunnleggende idé (...) er å skildre det fullkomment vakre og rene menneske», og at det i hele verden «bare finnes én helt ut positiv og skjønn skikkelse – Kristus». I boken møter vi den unge, helgenaktige fyrst Myshkin, som kommer med toget tilbake til St. Petersburg fra et utenlandsopphold i Sveits. Han blir tross sin uskyldige barnlighet raskt involvert i et intrikat maktspill av gifteplaner og sosial posisjonering. Fyrsten blir frier til to kvinner, den respektable og vakre rikmannsdatteren Aglaja og den seksuelt misbrukte Nastasia. Om bokens «plot» skal males med bred pensel, kan vi si at den handler om fyrsten ambivalens overfor de to kvinnene. Skal han gifte seg med kvinnen som behøver ham (Nastasia), eller med kvinnen som kan gjøre ham lykkelig (Aglaja)? Boken ender med at han ikke blir gift med noen av dem.

Men romanen er ikke bare ambisiøs, den har også med rette blitt beskrevet som «den tristeste romanen i verdenshistorien». Blant alle Dostojevskijs helgenskikkelser er fyrst Myshkin den eneste som tilsynelatende ikke er i stand til å utgjøre en positiv forskjell på sine omgivelser. Både Sonja i *Forbrytelse og straff* og ikke minst Aljosja i *Brødrene Karamasov* klarer tross alle tragedier å

inngi sine omgivelser håp og en form for forsoning og nytt liv.

Ingenting av dette finner leseren i *Idioten*. Det motsatte er på mange måter tilfelle. Fyrsten er selv den direkte eller indirekte årsaken til lidelse og død for de andre karakterene i romanen.

Selv om fyrstens intensjoner er gode, så skaper hans handlinger frustrasjoner og spenninger i de andre karakterene som fremprovoserer skandale og misære: Den seksuelt misbrukte Nastasia Filippovna er ikke i stand til å overvinne selvforakten og tar nærmest selvmord ved å oppsøke Rogosjin. Rogosjin kan ikke tøyle sitt begjær og blir en morder, mens Aglaja gifter seg med en polsk katolikk (en grufull skjebne i Dostojevskijs verden).

Da jeg som fersk teologistudent leste boken, forventet jeg å lese en «oppbyggelig roman» som skulle styrke min kristne tro og inspirere til å etterleve de kristne idealene om ydmykhet og nestekjærlighet. Men aldri har en roman gjort meg så frustrert og forvirret som da jeg første gang la fra meg Dostojevskijs *Idioten*.

> Idioten har med rette blitt beskrevet som verdenslitteraturens mest ambisiøse roman. I et brev til sin niese forklarer forfatteren at «bokens grunnleggende idé (...) er å skildre det fullkomment vakre og rene menneske» ...

Jeg likte ikke fyrst Myshkin, hans svakhet vekte nesten avsky i meg. Og boken opplevdes slett ikke trosstyrkende, men som en slags demonstrasjon av hvor nytteløs de kristne ydmykhetsidealene er i en ond og ødelagt verden. Det kanskje mest berømte sitatet fra *Idioten* er at «skjønnheten skal frelse verden», men for leseren er den nærliggende konklusjonen at fyrstens skjønnhet ikke er i stand til å frelse noe som helst. Hvorfor er *Idioten* så vanskelig og smertefull å lese?

Flerstemmighet

Som Wayne Booth forklarer i boken *Rhetoric of fiction,* finnes det i alle romaner en implisert forfatter og en implisert leser. Den impliserte forfatter er ikke den samme som den faktiske forfatter, men den som fremkommer av teksten, og den impliserte leser er ikke den samme som den virkelige leser, men derimot det «selvet» leseren blir ved å lese romanen. Den impliserte leseren er en «avtale» den ekte leseren gjør med den impliserte forfatteren for å forstå verket. Den impliserte leser er dermed den ideelle leser. Men fortellerstemmen er heller ikke det samme som den impliserte forfatter. Fortellerstemmen kan, som i *Brødrene Karamasov*, uttrykke den impliserte forfatterens meninger, men også være en egen karakter, som i *Opptegnelser fra et kjellerdyp.*

I en grundig studie av forholdet mellom forfatter, fortellerstemme og leser i *Idioten*, viser den amerikanske Dostojevskij-forskeren Robin Feuer Miller at i tillegg til den implisitte forfatteren, møter vi i *Idioten* en fortellerstemme som skaper en ny leser, «fortellerens leser». Fortellerens leser lar seg underholde av fortellerstemmen, følger hans resonnementer og deler fortellerens vurderinger av fyrsten og hendelsene i romanen. Selv om de to leserne, den impliserte leser og fortellerens leser, fra bokens første side er to adskilte lesere, så har de i romanens første del stort sett overlappende syn på fyrsten. Men i løpet av romanen divergerer den impliserte forfatter og fortellerstemmen mer og mer fra hverandre slik at fortellerens leser og den implisitte leser til slutt lander på to motstridende helhetsvurderinger av fyrsten.[1]

Forenklet kan vi si at fortellerstemmens leser i begynnelsen holder fyrsten for å være en helgen, men gjennom romanen ombestemmer seg og til slutt regner ham for en idiot, mens den implisitte leser holder fast på oppfatningen om at Myshkin er en helgen. Den virkelige leser må gjennom romanen dermed gjøre den slitsomme øvelsen å romme de to leserne samtidig. Den virkelige

forfatter, Dostojevskij, gir slik den virkelige leseren det siste ordet – gir æren av å velge om han vil akseptere den impliserte lesers oppfatning eller fortellerstemmens oppfatning.

La meg gi et eksempel. I introduksjonen til romanens tredje del har Dostojevskij plassert en liten tekst som minner om artiklene han publiserte i ulike tidsskrift. Teksten har et veldig tydelig «jeg», og leseren kan få inntrykk av at Dostojevskijs egen stemme, altså forfatteren, ikke den impliserte forfatter, trer inn i teksten for første gang. Men den ideelle leser forstår at det er det motsatte som skjer. For første gang identifiseres fortellerstemmen som en egen karakter, skapt av den impliserte forfatter.

Denne fortellerstemmen har glimtvis vært i teksten tidligere, men nå kommer den frem som et «jeg» – «en fremmed bevissthet», med Mikhail Bakhtins uttrykk. Hvordan skjønner den impliserte leser dette? Teksten handler om at russere ikke er praktiske, og at upraktiske mennesker ofte er originale. Tyskere, derimot, de er både praktiske og uoriginale, og ifølge fortellerstemmen i begynnelsen av del 3 har dette blitt idealet for russere også, et ideal fortellerstemmen virker å forakte. «De store oppfinnere og genier» er nemlig originale og regnes for tåper «både i begynnelsen og slutten av sin løpebane» (II, s. 6). Men dette strider mot en norm den impliserte leser har lært av den impliserte forfatter tidligere i romanen.

I bokens første del ble karakteren Ganjas ærekjære ambisjon om å bli noe stort, og hans forakt for det middelmådige, stilt i skarp kontrast til fyrst Myshkin, som ble beskrevet som «ganske enkelt et alminnelig menneske, så alminnelig det går an å bli» (I, s. 119). Myshkin er muligens lite praktisk, og sikkert original, men han er likevel ikke noe spesielt eller spektakulært, han har ingenting til felles med «genier og store oppfinnere».

Dermed undergraver fortellerstemmen i innledningen til del 3 den impliserte leserens normer. Når fortellerstemmen løfter opp «genier og store forfattere» som et ideal, ligger det en kime til forakt for fyrstens svakhet der – et ekko av både Raskolnikovs Napoleons-kompleks og mannen fra kjellerdypet sin klage over at verden mangler originalitet.

Fortellerens leser blir på denne måten ubemerket en del av romanens ambisiøse klientell som på ulike måter forakter Myshkins «vanlighet». Når vi leser om krangelen mellom fyrsten og Ganja i del 1, sympatiserer vi med vår helt og forskrekkes av Ganjas karrierisme og forakt for det svake. Men ved å la en antatt meningsfelle i fortellerstemmen presentere Ganjas holdninger i en annen kontekst, manipuleres fortellerens leser til å omfavne de samme holdningene. Den impliserte leser, derimot, avslører fortellerstemmen og forstår at han ikke lenger kan stole på dennes moralske vurderinger og refleksjoner.

> De hellige dårene kommer til oss for å pirke borti det ved *oss* som reduserer hellighet til anstendighet og kristendom til normer.

Leserens kynisme

Men dette bare antydes i del 3. Først når vi kommer til romanenes siste del, hvor fortellerstemmen sier eksplisitt at han ikke lenger står bak sin helt og er «beredt til å dele den indignasjon som han [Myshkin] vakte», kommer splittelsen til synlig til overflaten.

Fortellerens leser lar seg fullstendig overbevise: Fyrsten er ikke bare syk, han har opptrådd umoralsk. Men den impliserte leser har, som Miller så briljant viser i sin studie, mistet tilliten til fortellerstemmen og alle som holder med ham, og nekter å la seg manipulere. Den impliserte forfatter utnytter dette, slik at når fortellerstemmen nå presenterer en kritikk som egentlig ikke står så langt unna den impliserte leserens tidligere oppfatning, så velger den ideelle leser å stå desto fastere ved Myshkins side.

Motstanden mot fyrsten forsterker den impliserte lesers dedikasjon til ham. Den virkelige leser må derimot romme begge disse leserne – både fortellerens leser som fordømmer hovedpersonen, og den impliserte leseren som støtter ham. Millers analyse viser hva denne splittelsen gjør med leseren:

> Through the mechanism of reading the real reader undergoes an experience parallel to that of the characters ... The method of narration in the novel has taken this notion out of the safe realm of fiction and put it into the reader himself.[2]

Forfatteren har nå klart å etablere to fullstendig likeverdige, men separate «lesere» i den observante faktiske leser. Dette gir en dobbel effekt: et kritisk blikk på fyrstens hellighetsidealer, men også en slags konfrontasjon med leserens egen kynisme og manglende tro på kraften i den hellige dårskapen. Leseren kjenner nå på den fulle styrken av den indre motstand og følelsen av avsky som de hellige dårene med deres illeluktende klær og bisarre oppførsel vakte. Samtidig konfronteres leseren med en invitasjon til å se skjønnheten i dette skandaløse og ufornuftige. Vi ser ham slik fariseerne så ham.

Dårens utfordring

Som mange kommentarer har påpekt, er det teologiske problemer ved de hellighetsidealene som presenteres i Myshkin-karakteren. For eksempel setter han, i motsetning til Jesus, ikke grenser for de andre karakterene. I skarp kontrast til Jesus setter han ikke personene han møter, på valg. Han er, med Nikolai Berdjajevs ord, en «englelik skikkelse» som ikke er skikket for normalt menneskelig liv. Men om vi avskriver *Idioten* av denne grunn, har vi oversett hovedpoenget. Den viktigste handlingen i *Idioten* er den som skjer med leseren.

Lik de hellige dårene i den russiske tradisjonen, kan ikke fyrst Myshkins hellighet verken gjenkjennes av verden eller settes på en klar teologisk formel. Slik ingen av oss ville anbefalt våre sønner å stille seg på en påle i Syria, som Symeon Stylitten, eller dra på en død hund gjennom gatene, som Andreas av Konstantinopel, er den hellige dårens oppgave ikke å lage et ytre mønster for hellighet som vi skal etterligne. De hellige dårene kommer til oss for å pirke borti det ved *oss* som reduserer hellighet til anstendighet og kristendom til normer.

Jeg var av dem som følte meg fysisk uvel da Pussy Riot danset foran ikonene i Isaks-katedralen i Moskva. De sang en protestvise om Putin og sitter fortsatt i fengsel. Fortellerstemmen i mitt liv synes det gikk langt utenfor anstendighetens grenser. Men den impliserte forfatter hadde en annen fortelling å fortelle.

William Skolt Grosås er førstelektor i praktisk teologi ved NLA Høgskolen. Han er blant annet kjent som en av stemmene i podkasten *Ulest*, sammen med Peder Solberg og Tore Hjalmar Sævig.

Noter

1 Grosås, William: Tvetydighet og hellighet i F. M. Dostojevskijs roman Idioten. Spesialavhandling, Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo, 2015.

2 Miller, Robin Feuer: Dostoevsky and The Idiot. Author, Narrator, and Reader. Massachusetts: Harvard University Press, 1981.

Bare mennesket har verdighet; derfor er det bare mennesket som kan bli komisk.

John Knox



Foto: Trond Arild Ydersbond, CC BY-SA 4.0

Yvonne Maria Werner

Grundtvig som vägberedare

för katolicismen i Norden

Prästen, psalmdiktaren och folkhögskolepionjären Nikolaj Frederik Severin Grundtvig och den rörelse som utgick från honom kom att spela en central roll för formandet av den danska religiösa och nationella identiteten från mitten av 1800-talet och framåt.[1] Detta är ett känt faktum. Mindre känt är att grundtvigianismen även kom att få betydelse för katolsk identitetsformering i Danmark och indirekt även för katolicismen i de övriga nordiska länderna. I denna artikel kommer jag att belysa och exemplifiera denna utveckling.[2]

Med de nordiska religionslagarnas liberalisering i mitten av 1800-talet öppnades vägen för den katolska kyrkans återkomst i Norden. Enligt den dåvarande katolska kyrkoläran, som starkt betonade anspråket att vara den enda sanna kyrkan, betraktades även protestantiska länder som missionsfält. Organisatoriskt var de skandinaviska länderna så kallade apostoliska prefekturer eller vikariat och som sådana underställda kuriedepartementet för mission, *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* i Rom. De katolska präster och ordensmedlemmar som var verksamma i de nordiska länderna var följaktligen missionärer och hade till uppgift att bedriva mission. Många konverterade, och de katolska församlingarna bestod till stor del av konvertiter.

Katolska konversioner

Särskilt framgångsrik var den katolska missionen i Danmark. Detta berodde till delar på att det sedan 1849 rådde i det närmaste total religionsfrihet i landet, medan den katolska verksamheten i Norge och Sverige hämmades av de där gällande mer restriktiva religionslagarna. Men den danske apostoliske vikarien, biskop Johannes von Euch, angav i en verksamhetsrapport till Propaganda Fide från december 1897 också en annan förklaring till missionsframgångarna, nämligen den grundtvigska väckelserörelsens stora inflytande i landet. Ja, enligt honom fungerade grundtvigianismen som en vägberedare för den katolska tron. Detta berodde, förklarade han i en rapport från mars 1899, på att Grundtvig betonat traditionens betydelse för den kristna trons uttolkning och i sin antropologi och syn på sakramenten närmat sig den katolska uppfattningen.[3]

I ledande norska teologkretsar delade man denna syn på grundtvigianismen. Detta var bakgrunden till att de båda tongivande norska teologerna Gisle Johnsen och Carl P. Caspari så hårdnackat bekämpade denna rörelse, och de lyckades med statsmaktens hjälp förhindra

att den fick fotfäste i det norska protestantiska prästerskapet.[4] Också den svenske kyrkohistorikern Hjalmar Holmquist framhöll i en artikel från 1917 grundvigianismens betydelse för den katolska kyrkans framgångar i Danmark.[5]

Grundtvig hade på sin tid anklagats för katolska tendenser, och flera av de danska präster som konverterade till den katolska kyrkan hade före sin konversion varit grundtvigianer. Så var exempelvis fallet med Vilhelm Hansen och Mads Christian Jensen som upptogs i den katolska kyrkan 1862 respektive 1894. Också bondeledaren och folketingsledamoten Jens Busk och konstnärinnan Sofie Holten samt flera av konvertiterna i de danska enkät- och intervjuundersökningarna om katolska konversioner som gjordes under 1920- och 1930-talen hade en bakgrund i grundtvigianismen.[6] Detsamma gällde för den norske folkhögskolemannen Lars Eskeland, som var starkt påverkad av Grundtvig.[7] De katolska konvertiter som kom från en grundtvigsk miljö uttalade sig i allmänhet med respekt och tacksamhet om denna rörelse, vars principer de menade sig ha återfunnit i renare form i den katolska kyrkan.[8]

Grundtvigianismen kom emellertid inte bara att tjäna som en bro till den katolska tron utan också som en inspirationskälla till en ny form av katolsk inkulturation för att göra den katolska tron inhemsk i Norden. Detta berodde i hög grad på två färgstarka danska konvertiter, vars verksamhet kom att sätta en stark prägel på dansk katolicism och indirekt också påverka svensk och norsk katolicism.

Ballins grundtvigskt inspirerade visioner

Den förste av dessa danska konvertiter var den judiske konstnären Mogens Ballin, som efter en längre vistelse i Italien döptes och upptogs 22 år gammal i den katolska kyrkan våren 1893. Han hade i sin tidiga ungdom varit fritänkare, och det var genom mötet med den franciskanskt präglade italienska katolicismen som han fann vägen till kristendomen och den katolska tron. Men han kom också att ta djupa intryck av Grundtvig och den syntes mellan danskhet och kristendom som han fann hos denne och som han menade saknades i den katolska miljö han kom i kontakt med efter återkomsten till Danmark.[9]

Visserligen var en stor del av församlingsmedlemmarna konvertiter eller barn till konvertiter, men flertalet av de katolska prästerna var tyskfödda, och majoriteten av ordenssystrarna kom från det katolska utlandet. Detta gjorde att katolicismen i Danmark liksom i de övriga nordiska länderna hade en utländsk och framför allt tysk prägel. Det mesta av den katolska andakts- och uppbyggelselitteraturen var översatt från tyska, föreningslivet var organiserat efter tysk förebild och den katolska akademikerföreningen *Academicum Catholicum* dominerades av de mestadels tyskfödda jesuiterna. Jesuiterna var i enlighet med sina missionsideal inställda på att inkulturera den katolska tron i det danska samhället. Men för Ballin och hans vänner var detta tysk katolicism översatt till danska, inte katolsk tro ingjuten i dansk folkkultur och mentalitet.[10]

> Enligt den danske apostoliske vikarien, biskop Johannes von Euch fungerade grundtvigianismen som en vägberedare för den katolska tron.

Detta ville Ballin ändra på, och han kom här att anknyta just till grundtvigska ideal. Tillsammans med den danskfödde jesuiten Ludvig Günther tog han initiativet till en Katolsk Højskole 1910, vars syfte var att sprida kunskap om katolsk tro och kultur och att stärka den danska katolicismens danska prägel. De första mötena hölls, symptomatiskt nog, i Grundtvigs Hus i Köpenhamn. Ballin besökte grundtvigska folkhögskolor runt om i Danmark och representanter för den grundtvigska rörelsen inbjöds att hålla föredrag på Katolsk Højskole.

Bland föredragshållarna märktes bland andra den katolska författaren Johannes Jørgensen, som stod Ballin nära och vars konversion 1895 i mångt och mycket var en frukt av vänskapen med denne. Ballin hoppades med tiden kunna uppföra en stor folkhögskoleborg, Absalons Gaard, i Köpenhamn, men hans förtidiga död 1914 grusade dessa planer.[11]

Peter Schinders kamp för katolsk inkulturation

Ballins idéer levde emellertid kvar och fördes vidare av andra danska konvertiter. En av dem var prästen Peter Schindler, som också han påverkats i katolsk riktning av Ballin och kretsen kring denne. Schindler, som var uppvuxen i ett skollärarhem präglat av gammalkyrklig lutherdom, hade under sin tidiga ungdom tagit starka intryck av den kollektivistiska fromhet som präglade det till Indre Mission knutna KFUM. Efter två års teologistudier vid Köpenhamns universitet, avbrutna av ett år till sjöss som skeppspojke, bestämde han sig för att konvertera till den katolska tron. Detta var givetvis ett hårt slag för hans far, som hoppats att han skulle bli präst i den danska kyrkan. För att få sonen på andra tankar skickade fadern i väg honom på en bildningsresa genom det katolska Europa 1913. Men erfarenheterna från denna resa befäste Schindler i hans beslut att bli katolik. Efter en tids undervisning upptogs han i februari 1914 i den katolska gemenskapen i jesuiternas Jesu-hjärta-kyrka i Köpenhamn.[12]

Jørgensen, som beledsagat Schindler på en del av resan, hade genom sin person och sina böcker spelat en viktig roll i hans konversionsprocess. Men det var ändå Grundtvig, vars arbeten han började läsa julen 1911, som var hans egentlige lärofader. Läsningen av dennes skrifter ledde till en andlig väckelse som helt omformade hans gudsbild. Efter denna omvändelseupplevelse engagerade han sig i den grundtvigska valmenigheten i Immanuelkyrkan i Köpenhamn. I en artikel i *Katolsk Ugeblad* från 1940 beskriver han Grundtvigs betydelse för sin religiösa utveckling på följande sätt:[13]

> Grundtvig blev for mig Guds Vejviser til Moderkirken, da det blev mig vitterligt, at aleneste Rom evnede at hævde, værge og værne det, jeg ved Guds Styrelse havde fundet gennem Grundtvig, og som jeg erkendte som Arvegods fra den gamle Kirke.

I sin självbiografi framhåller Schindler att det framför allt var Grundtvigs ljusa människosyn och betoning av det mänskliga som en förutsättning för det kristna som tilltalade honom.[14] Schindler hade redan som protestant känt en kallelse att bli präst, och 1914 inledde han sin prästutbildning vid de tyska jesuiternas *Collegium Germanicum* i Rom. Den stränga disciplinen där passade honom inte, och följande år flyttade han över till det engelska Beda-kollegiet, där han kunde bedriva sina studier under friare former. Under tiden hos jesuiterna fann han andlig näring och tröst i Grundtvigs psalmer och han bekänner i brev till Jørgensen att konfrontationen med den genomreglerade jesuitiska prästutbildningen gjort honom alltmer grundtvigsk.[15]

> De katolska konvertiter som kom från en grundtvigsk miljö uttalade sig i allmänhet med respekt och tacksamhet om denna rörelse.

Efter sin prästvigning i Siena våren 1918 återvände Schindler till Danmark, där han kom att fungera som biskoplig sekreterare och kaplan vid Rosenkranskyrkan i Köpenhamn. Han grep sig genast an med att försöka realisera sina idéer om en genuint dansk katolicism och ett katolskt församlingsliv i grundtvigsk anda. För detta ändamål började han planera för en ny katolsk psalmbok, vilken i stället för de till danska översatta utländska katolska psalmerna skulle fyllas med dansk religiös psalmdiktning, inte minst då Grundtvigs psalmer.[16]

Schindler blev snart en uppskattad predikant, men hans ungdomliga reformiver och hetsiga angrepp på allt som han uppfattade som odanskt väckte irritation. Missnöjet förstärktes då han i strid med rådande kyrkliga regelverk dristade sig till att fördanska liturgiska texter och införa allehanda nymodigheter i gudstjänstlivet. Ett moraliskt övertramp av homosexuell art i slutet av 1918 ledde till att han tills vidare suspenderades som präst och tvingades lämna Danmark.[17] Han skickade till ett kloster utanför Rom för botgöring. Hans korrespondens med Jørgensen vittnar om hans längtan att få återvända till Danmark och återuppta sitt arbete på att utveckla en alltigenom dansk katolicism.[18]

Församlingsliv i grundtvigsk anda

Det kom att dröja till 1923 innan Schindler med tillstånd från kardinalprefekten för Propaganda Fide kunde återvända till Danmark. Han kom under de följande fyrtio åren att utöva ett starkt inflytande på dansk katolicism, och detta trots att han aldrig fick någon fast prästtjänst och under långa tider vistades utanför Danmark. Runt Schindler samlades en skara katoliker, främst då konvertiter, som genom honom funnit vägen till den katolska kyrkan. Man kan här faktiskt tala om en slags val- och frimenighet i grundtvigsk anda.[19] Det var emellertid främst genom sitt författarskap, vilket handlade om allt från munkväsende till nordiska katolska konvertiters svårigheter att finna sig till rätta i sin nya religiösa hemvist, som Schindler kom att påverka den danska och nordiska katolicismen.

Till skillnad från den inkulturationsstrategi som den danska vikariatsledningen använde, vilken främst tog sikte på det medeltida katolska arvet, ville Schindler anknyta till inhemsk protestantisk religiös kultur, främst då arvet från Grundtvig. Det handlade om att engagera lekfolket, stärka den katolska gemenskapskänslan och att göra den katolska kyrkan i Danmark till en folklig kyrka. Han var visserligen en stor vän av den dåtida ceremoniella latinska liturgin. Men den kunde, menade han, förbehållas klostren och katedralerna, medan församlingsgudstjänsten borde vara på folkspråk och inramas av folklig psalmsång.[20] Schindler kontrasterade sina dansk-katolska visioner mot den förhärskande ultramontana spiritualiteten med dess, som han menade, individualistiska andaktsväsen, klerikala förmyndarmentalitet och ytliga trosmanifestationer. Som företrädare för denna form av katolicism utpekades jesuiterna, och Schindlers dansk-nationella retorik hade en antitysk slagsida. Jesuiterna i sin tur beskyllde Schindler och hans vänkrets för nationalistiskt ränkspel till skada för den katolska enheten. Detta var bakgrunden till att Schindler 1947 förflyttades till Collegio Teutonico i Vatikanen, formellt med uppdrag att göra en nyöversättning av Nya Testamentet till danska.[21]

För Ballin och hans vänner var detta tysk katolicism översatt till danska, inte katolsk tro ingjuten i dansk folkkultur och mentalitet.

Katolsk grundtvigianism i Norden

Schindlerkretsens idéer om en genuint dansk eller nordisk katolicism gjorde sig gällande också i Sverige, där de togs upp av den skånske konvertiten och prästen Berndt David Assarsson och fick sitt organ i den 1920 grundade katolska tidskriften *Credo*. Assarsson var starkt inspirerad av de dansk-katolska strömningarna. Liksom Schindler försökte han anknyta till den nordiska religiösa traditionen, även den protestantiska, och han engagerade sig för en katolsk skandinavism. I sin bok *Fädernas kyrka* från 1918 beskriver han katolicismen som en underström som genomsyrat den nordiska kulturen även efter reformationen, och bland de kristna personligheter som bidragit till att strömmen inte sinat nämner han just Grundtvig, men också Henric Schartau och den lundensiska högkyrklighet från vilken han själv härstammade.[22]

Till skillnad från Schindler finner man hos Assarsson inga nationalistiska tongångar. Sådana strömningar dök upp först efter andra världskriget. Den katolska författarinnan och sedermera ledamoten av Svenska Akademien Gunnel Vallquist talar i sina memoarer om en grupp manliga konvertiter som gick in för den ”svenska linjen” och som talade nedsättande om utländska präster.[23] De kvinnliga konvertiterna däremot har av allt att döma inte tilltalats av denna nordisk-katolska nationalism, och de tycks med enstaka undantag heller inte ha låtit sig inspireras av Grundtvig. För de kvinnliga konvertiterna var de mestadels utländska katolska ordenssystrarna en viktigare inspirationskälla än Grundtvig.[24]

Så var det också för den norska konvertiten och sedermera nobelpristagaren Sigrid Undset, och hon visade ingen förståelse för idén om att den katolska tron kunde inkultureras i Norden genom en anknytning till protestantiskt kulturgods som exempelvis Grundtvigs psalmer. I romansviten *Gymnadenia* och *Den brændende Busk* från 1929/30 kopplar hon samman grundtvigska psalmsång med urvattnad religionsundervisning. För henne, liksom för så många andra katolska konvertiter vid denna tid, var det den katolska kyrkans fasta lära, strikta disciplinära ordning och ultramontana spiritualitet som väckt intresse och fört till konversion.[25]

De grundtvigska idealen stod på flera punkter i en klar motsättning till den ultramontana katolicismens principer. Men de stämde väl överens med vissa av de strömningar som gjorde sig gällande i den katolska kyrkan efter första världskriget och som syftade till att uppvärdera lekfolkets ställning i kyrkan och reformera liturgin för att möjliggöra ett mer aktivt folkligt deltagande. Man kan se Schindlers, Assarssons och andra konvertiters ansträngningar att förena inhemsk religiös folkkultur med katolsk tro och tradition som ett uttryck för en strävan att få bort den gängse kopplingen mellan protestantism och nordisk nationell identitet och vinna acceptans för en alternativ nordisk identitet på katolsk grund. På ett kulturellt plan kan man tala om en katolsk grundtvigianism, vilken också kan ses som en slags modell för nordisk katolsk inkulturation. Det övergripande målet var att göra den katolska kyrkan i Norden till en folklig kyrka med rötter i nordisk tradition, eller, som Schindler uttryckte det i ett brev till Johannes Jørgensen, en nordisk religiös ton ”renset og stemt i Rom”.[26]

Yvonne Maria Werner er professor ved Historiska institutionen, Lunds universitet.

Noter

1 Ole Vind: ”Grundtvig og det danske”, i Hanne Sanders (red.): Grundtvig – nyckeln till det danska? (Göteborg, Stockholm 2003), s. 13–36.

2 Artikeln anknyter till mina arbeten om katolska kyrkan i Norden, däribland Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv (Göteborg, Stockholm 2005) och Katolsk manlighet. Det antimoderna alternativet. Katolska missionärer och lekmän i Skandinavien (Göteborg, Stockholm 2014) samt En kort introduktion till vägen till Rom: om nordbors konversion till den katolska kyrkan (Stockholm 2021).

3 Johannes von Euch till prefekten för Propaganda Fide, kardinal Ledochowski 3 dec. 1897 och 2 mars 1899: N.S. 1897/105, vol. 115 & 1899/105, vol. 165, Archivio Storico, Congregatio de Propaganda Fide, Roma (ASPF).

4 Aigurd Aamed: ”Grundtvig och Norge”, i Grundtvigstudier 1993, s. 191–197.

5 Hjalmar Holmquist: ”Reformationsjubileet och världskriget”, i Svensk Tidskrift 1917:2, s. 109.

6 Kirken kaldte mig hjem. Tre forhenværende præster i folkekirken om deres overgang til katolsk kristendom (København 1959), s. 83–108. F.F. Maurer: Veje til Moderkirken. Livsbilder og Tanker (Fredericia 1911). s. 168–174; Holger Krusenstjerna-Hafstrøm: Hvordan de blev Katholikker. 16 Samtaler med konvertitter (København 1935). Resultatet av den danska enkätundersökningen presenterades löpande i Nordisk Ugeblad 1920.

7 Bernt. I. Eidsvig, ”Den katolske kirke vender tilbake”, i Vilhelm Gran (red.): Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til idag (Oslo 1993), s. 304–306..

8 Nordisk Ugeblad 1920, s. 314, 332, 390ff; Krusenstjerna-Hafstrøm 1935, s. 11ff, 19ff, 24, 34ff.

9 Peter Schindler: Mogens Francesco Ballin (København 1936), s. 75–96, 234ff; Georg Nygaard: ”Ballin, F.M.H.”, i Dansk biografisk leksikon. 3. udg. (København 1979), s. 390.

10 Schindler 1936, s. 165f.

11 Schindler 1936, s. 222–226, 231–239.

12 Peter Schindler: Vejen til Rom. Livserindringer I (København 1949). Se också Johannes Jørgensen: Mit Livs Legende, band 7 (København 1918), s. 143–152.

13 Peter Schindler: ”Grundtvig set med en Katoliks Øjne”, i Katolsk Ugeblad 1940: 36.

14 Schindler 1949, s. 112–116.

15 Schindler till Jørgensen 31 oktober, 7, 3, 10 & 13 nov. 1914 (citatet från sistnämnda brev) och den 8 juli 1915: Schindlers samling, KHA; Peter Schindler: Tilbage til Rom. Livserindringer 2 (København 1951), s. 36–60.

16 Schindler 1951, s. 78–80, 94ff. Han gav ut en sångbok för katolska scouter och han ordnade ungdomsmässor med dansk psalmsång.

17 Ulla Sander Olsen: Peter Schindlers Birgittinske periode 1916–1920 (København 2000), s. 16ff. Schindlers ”fall” bestod i sexuella närmanden till en minderårig pojke med uppmaning till ömsesidig sexuell tillfredsställelse. Schindler 1951, s. 87–104. I memoarerna ges sken av att det handlat om ett sexuellt närmande till en flicka.

18 Schindler till Jørgensen 17 februari, 20 & 30 juli, 26 oktober och 19 november 1920: Schindlers samling, KHA.

19 Vi blev Katolikker. 23 konvertitter om deres vej til Kirken, red. Gunnar Martin Nielsen (København 1958).

20 Schindler 1949 s. 28.

21 Schindler 1951, s. 147–165, 194f. Under tjugo års tid bodde Schindler på Collegio Teutonico i Rom, där hans huvudsakliga arbete bestod i författarskap. Här skrev han också sina memoarer.

22 Berndt David Assarsson: Fädernas kyrka. En programskrift (Stockholm 1918).

23 Gunnel Vallquist: Katolska läroår. Uppsala, Paris, Rom (Stockholm 1995), s. 121f, 146f. Bland dessa svensk-nationella konvertiter återfinner man även Sven Stolpe.

24 I enkätundersökningen i Nordisk Ugeblad 1920 nämner flera av de kvinnliga konvertiterna kontakten med de franska josefsystrarna som en viktig faktor i deras väg till den katolska tron.

25 Sigrid Undset: Gymnadenia (Oslo 1929); Den brændende Busk (Oslo 1930). I Katholsk Propaganda (Oslo 1927) kontrasterar Undset i starkt polemisk ton protestantismens som hon menar individualistiska trosförståelse mot den fasta och oföränderliga katolska troslära.

26 Schindler till Jørgensen 1 dec. 1924: Schindlers samling, KHA.

Mennesket er bare helt menneske når det leker.

Friedrich von Schiller



Judit med Holofernes hode.
Gravering av J. Carter (1846)
etter et maleri av Cristofano Allori.
© Georgios Kollidas | Dreamstime.com

Anders Aschim

De glemte bibelbøkene?

De deuterokanoniske bøkers historie i Norge

«Apokryfer: Det er bøker som ikke holdes for like med Den hellige skrift, men som dog er nyttige og gode å lese.» Med disse ordene sorterte Martin Luther ut de deuterokanoniske skriftene, et titalls bøker som tradisjonelt hadde vært regnet med til Det gamle testamentet, og satte dem på loftet – i en egen avdeling mellom Det gamle og Det nye testamentet. Men mye tyder på at bibelbrukere flest fortsatt oppfattet disse bøkene som hellig skrift, på lik linje med andre bibelske bøker, også i Norge.

Bøkene Luther omtalte som «apokryfe», andre som «deuterokanoniske», er skrifter som ikke står i den hebraiske Bibelen. Derimot finnes de i gamle greske og latinske utgaver av Det gamle testamentet, og de har sin faste plass i katolske bibelutgaver. Det handler om førkristne jødiske skrifter fra de siste århundrene før Kristi fødsel. Her finner vi fortellingene om Tobit, Judit og makkabeeropprøret, visdomsskriftene Sirak og Visdommens bok, to tekster med tilknytning til profeten Jeremia (Baruks bok og Jeremias brev) og lengre versjoner enn de hebraiske av Ester og Daniel. Luther tok også med Manasses bønn, en kort tekst som har hatt en mer usikker status i andre bibelutgaver. I dag vet vi at Siraks bok var skrevet på hebraisk, og det er også funnet fragmenter av Tobits bok både på hebraisk og på arameisk. For flere av de andre bøkene er det trolig gresk som er grunnspråket.

Dansk-norsk folkelig bibeltradisjon

Den første bibeloversettelsen til dansk, *Christian 3.s bibel* (1550), er i grunnen en oversettelse av den tyske Luther-bibelen snarere enn en oversettelse fra hebraisk og gresk. Den inneholder også, som Luther-bibelen, Det gamle testamentes deuterokanoniske eller apokryfe skrifter i en egen avdeling mellom Det gamle og Det nye testamentet. Der blir de også stående i danske og norske bibelutgaver gjennom 1600-, 1700- og 1800-tallet. Hvilken rolle spiller så disse skriftene i folkelig kultur i århundrene etter reformasjonen?

«Hvor ofte har man sett engler til hest?» Dette spørsmålet er å finne i det som må være den ultimate bibelquizboka. Svaret er «Fem ganger»: én i fortellingen om profeten Elisja (2 Kong 6,17), én i Sakarjas bok (kap. 1 og 6) og tre i Andre Makkabeerbok (3,25; 10,29; 11,8), som altså behandles som bibeltekst på linje med alle andre. Quiz-boka bærer en lang og barokk tittel som begynner med ordene «En Liden Aandelig Spørsmaals

Bog sammendragen aff den H. Scrifft/ udi huilcken ere forfattede de allerlystigste Spørsmaal med deris der til beskickede Giensvar». Boka er opprinnelig tysk, forfattet av den lutherske presten Michael Saxe (1542–1618) og oversatt og utgitt i 1602 av Oslo-rektoren Hallvard Gunnarson (1550–1608). Rektor Hallvard var en av de grunnlærde Oslo-humanistene med nære forbindelser til kretsen rundt den hemmelige jesuittmisjonæren «Klosterlasse». I denne sammenhengen er ikke poenget å lete etter kryptokatolske tendenser blant tidens lærde. Poenget er at denne boka fikk en enorm utbredelse i Norge og ble folkelesning, noe blant andre bokhistorikeren Jostein Fet har dokumentert.[1] Jeg har notert minst 14 utgaver i norske bibliotek i løpet av 16- og 1700-tallet. Boka gikk oftest under navnet «Preste-pina», for her hadde folk mulighet til å sette presten i forlegenhet med intrikate bibelske spørsmål.

Tre norske barokkdiktere

Sjælens Sang-Offer av bergenske Dorothe Engelbretsdatter (1634–1716) var en svært populær bok som kom i mange utgaver. I fortalen til 5. utgave (1685) har hun tydeligvis behov for å begrunne at hun som kvinne ikke bare har grepet til pennen, men også sendt diktene sine i trykken:

> Han kiender Hiertet om jeg tit
> Paa Ordene kan støttre,
> Og Fordum tog Loff-Sange tit,
> Aff andre *Eve* Døttre:
> *Maria, Judith, Debora*,
> Og den sagtmodig *Anna*.
> De vandred Haabe-fuld her fra,
> Og vented Himmel-Manna.
> Der paa jeg mit Sang-Offer bær
> Med Knæerne nedbøyen
> Til min *Immanuel* især
> For alle Folkes Øyen.[2]

Hun har altså bibelske forbilder. Her er det lovsangen til den deuterokanoniske *Judit* (Judit 16,1–17) som framheves sammen med medsøstre fra Det gamle og Det nye testamentet, ikke den dramatiske historien som vi straks skal komme tilbake til. «Anna» er Samuels mor Hanna (1 Sam 2,1–10). Dikteren må ellers ha vært svært fornøyd med den verselinjen, for hun gjenbruker den senere i en nekrolog over seg selv:

> Hist siunger Hun blandt Engle-Flock
> Triumph og Jubel-Sange:
> Forlyster sig og kiender da
> Maria, *Judith*, Debora,
> Elisabeth og Anna.[3]

Verkene til den nordlandske dikterpresten Petter Dass (1647–1707) ble først utgitt etter hans død. I *Trende bibelske Bøger* (1723) setter han historiene til tre markante kvinneskikkelser på vers: Rut, Ester og Judit. Sistnevnte er altså er like «bibelsk» som de to andre. Historien om heltinnen som gjennom kvinnelist berger Israelsfolket fra assyrerne (eller var det babylonerne?), og om den grumme hærfører Holofernes males ut i minste detalj. Her er det dramatiske høydepunktet fra kapittel 13, etter at den godt påseilte Holofernes har sovnet:

> Judithe rygte Sværdet ned,
> Dog Hiertet tog at bæve,
> Bad atter GUD i Lønlighed, O Herre!
> styrk min Næve,
> Saa tog hu ham i Toppen braf
> Og Sværdet udi Hænde,
> Med tvende Hug gik Halsen af,
> Saa fik den Mand sin Ende,
> Derefter skar hun Struben du,
> Og Kroppen blef henvæltet
> Af Sengen i sin blodig Hud,
> Som hannem før var æltet;
> Hun det afhugne Hovet tog,

> Indsvøbt i Senge-Dækket,
> Og der med du paa Døren drog
> Før nogen blef opvækket.[4]

Trønderpresten Marcus Jacob Volqvartz (1678–1720) er i dag langt mindre kjent enn fru Dorothe og herr Petter, men hans *Sjælens Luth* (1708) var lenge svært populær, med mange utgaver gjennom 17- og 1800-tallet.[5] Det morsomme med denne boka er at Volqvartz gir bibelreferanser i fotnoter. I hyllingsdiktet til offiseren Johan Vibe i anledning utnevnelsen til et av de høyeste embetene i riket, er linjen «Gid Caleb Styrke maa til dine graa Haar fløttis» utstyrt med en fotnote med henvisning til Siraks bok 46,9. Josvas nestkommanderende og etterfølger Kaleb er blant de mange bibelske forbilder som framheves i det avsnittet av Siraks bok som kalles *Laus patrum* – «fedrenes lovprisning» (Sir 44,1–50,2).

Fra Pontoppidan til Hauge

Med biskop Erik Pontoppidan (1698–1754) er vi i statspietismens tid på 1700-tallet. Hans forklaring til *Luthers lille katekisme*, *Sandhed til Gudfrygtighed*[6], var skole- og konfirmasjonspensum i nesten 150 år og formet mentaliteten til hele den norske befolkning. Forklaringen er holdt i den tradisjonelle dialogiske formen med spørsmål og svar – *riktige* svar – som eleven skulle lære og reprodusere. Det tidlige spørsmål 24 har riktignok strek i margen for å vise at svakere elever ikke trengte å lære dette; for alle praktiske formål ville det nok si at det var ute av pensum. Her gir Pontoppidan til beste et tradisjonelt luthersk syn på «apokryfene»:

> Disse sidste Bøger ere ei, som de andre canoniske eller regelrette og af Gud indblæste, men kaldes til Forskjel Apokryphiske eller skjulte Bøger, fordi ei ere af den Værdighed og Myndighed, endskjønt de indeholde nogle gode Lærdomme.

Men hva gjør Pontoppidan i praksis? I avsnittet om det fjerde bud finner vi blant annet spørsmål 181. Til spørsmålet «Hvad er Børnenes Pligt imod Forældrene?» anfører Pontoppidan tre vers fra Siraks bok kapittel 3 som skriftbevis, nøyaktig på samme måte som han ellers bruker referanser fra Det nye testamentet eller fra de øvrige skriftene i Det gamle testamentet. Og tilfellet er langt fra unikt. Svaret på spørsmål 246, «Hvorledes skal man give Almisse?», er: «efter sin Evne, af et kjærligt Hjertelag». Svaret får sin begrunnelse i Tobits bok 4,8. Mitt eget eksemplar av Pontoppidan er trykt i 1987, altså nøyaktig 350 år etter første utgave. Det inneholder akurat de samme henvisningene. Denne utgaven er utgitt av Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn, en konservativ luthersk retning som har beholdt Pontoppidan som lærebok nesten opp til vår tid.

Også Hans Nielsen Hauge (1771–1824) var en aktiv bruker av deuterokanoniske tekster. Blant de mer spesielle trykksakene i hans rikholdige produksjon er to utgivelser fra 1801 og 1802, *Anviisning til nogle mærkelige Sprog i Bibelen* og *Tillæg til Bibelanviisningen*[7]. De består utelukkende av bibelhenvisninger og korte sitater. Skriftene kan virke som en slags katalog over bibelske highlights, og de inkluderer også sitater fra bøker som Visdommen, Sirak, Baruk og makkabeerbøkene.

Til advarsel og nytte

Bibelske argumenter kunne brukes til mangt i datidens norske kulturelle landskap. Et par mer anekdotiske eksempler viser at det også kunne gjelde de deuterokanoniske skriftene.

Sognepresten på Karlsøy i Troms, *Niels Jønsberg* (1808–1895) trykte i 1839 en preken, eller snarere en pamflett, om «Drukkenskabs Følger». Dette er en last som ikke bare ødelegger kroppen, men «ogsaa Sjelens herlige Kræfter og guddommelige Evner sløves», som det heter med hevet stemme og sperret trykk, «og sandt Ord er det derfor, som den vise Sirach siger: *Viin gjør de Forstandige affældige*,

Sirach 19,2»[8] – for øvrig langt fra det eneste Sirak-sitatet i argumentasjonen.

I 1880 kom det ut en oversettelse av den nordtyske presten Johannes Rehhoffs (1800–1883) *Seemannsbüchlein* fra 1843, *Sømandsstanden i Guds Ords Lys: En liden Bog for Søgutter*[9], oversatt av en cand.theol. Kofod Olsen. Her kalles, med henvisning til en noe obskur oversettelse av Visdommens bok 14,2, den vise Salomo til vitne på at sjømannsstanden med rette kalles en nyttig stand, for «Skibet er opfundet for at søge Næring og nyttige Ting; det, hvorved saa meget Godt sker, er Velsignelse værd».

Bibelen i Billeder

Med forbedrede teknikker for grafisk produksjon ble praktbøker med bibelillustrasjoner en populær sjanger i siste halvdel av 1800-tallet. Gustave Dorés illustrasjoner (1865–1866) er utgitt i Norge i mange utgaver gjennom tidene. Den eldste jeg har funnet, er fra 1878. Et av mine favorittbilder illustrerer en episode fra kapittel 6 i Tobits bok. Bildet viser helten Tobias sammen med engelen Rafael, som inkognito gjennom hele historien er hans følgesvenn, og en stor fisk som Tobias nettopp har fanget i Tigris. Fisken kommer til å spille en avgjørende rolle i det videre forløpet i fortellingen.

Katolikken Doré hadde en luthersk konkurrent på dette markedet, Julius Schnorr von Carolsfeld. Et utvalg av hans illustrasjoner ble utgitt i en skandinavisk utgave i 1881 med kommentarer av den høyst lutherske norske presten Jonas Dahl. Også her er det mange motiver fra de deuterokanoniske tekstene, blant annet fra #metoo-historien om Susanna i Daniels bok. Det hører med til historien at Schnorr von Carolsfeld virket i katolsk- dominerte områder, i Østerrike og Bayern. Både hans og Dorés illustrasjoner var populære på tvers av konfesjonsgrenser.

Bibeloversetteren fra Kautokeino

Lars Jakobsen Hætta (1834–1896) er trolig den viktigste enkeltpersonen i historien om samisk bibeloversettelse, selv om det som regel er andre – og norske – navn som nevnes først. De deuterokanoniske skriftene spiller en særlig rolle i to faser i hans liv.

Som 18-åring deltok Lars Hætta aktivt i det såkalte Kautokeino-opprøret. I november 1852 kom en gruppe reindriftssamer til Kautokeino. Handelsmannen og brennevinshandleren Ruth ble drept, og samme skjebne ble lensmannen til del. Fire av deltakerne ble dømt til døden, deriblant Lars Hætta. Broren Aslak Hætta, som framstår som ideologen i gruppa, og Mons Somby ble halshogd. Dommen mot Lars ble omgjort til fengselsstraff på grunn av hans unge alder.

> Det britiske bibelselskapet ble dominert av reformerte krefter og nektet å støtte utgivelser av Bibelen som inneholdt de deuterokanoniske skriftene, som ikke er anerkjent i reformert tradisjon.

Hendelsen og rettsprosessen er svært utførlig dokumentert.[10] Under rettssaken kom de religiøse motivene tydelig fram, inkludert inspirasjon fra Makkabeerbøkene og Judits bok. Aslak Hætta henviser til Makkabeerbøkene pluss egne åndelige erfaringer for å rettferdiggjøre vold og våpenbruk. Mons Somby nevner framvisningen av Holofernes' avhogde hode i Judits bok (Judit 14,1.11) som begrunnelse for å la liket av handelsmann Ruth ligge til skrekk og advarsel.

Kautokeino-opprøret har vært gjenstand for ulike fortolkninger. Lenge ble det sett som et eksempel på ekstremistisk religiøst svermeri. I nyere tid har «samisk motstand mot norsk kolonialisme» seilt opp som alternativ tolkningsramme. Dette er undertittelen på den mest omfattende vitenskapelige publikasjonen om hendelsene, fra den nederlandske antropologen Nellejet

Zorgdrager.[11] I det nylig utgitte bind 2 av *Samenes historie*[12] gis en nyansert framstilling som også tar de religiøse motivene på alvor.

Lars Hætta satt lenge fengslet på Akershus festning. Som morsmålsbruker av nordsamisk språk ble han rekruttert til bibeloversettelsesarbeid, og han ble en nær medarbeider for professor Jens A. Friis, som ledet arbeidet med nordsamisk bibeloversettelse. Hætta ble løslatt i 1867 og reiste hjem til Kautokeino, der han arbeidet som lærer og som bibeloversetter. I 1876 hadde han avsluttet oversettelsen av de protokanoniske tekstene til Det gamle testamentet. Så fortsatte han med de deuterokanoniske skriftene, og dette arbeidet gjorde han ferdig i løpet av årene 1880–1885. I 1884 fikk han æresoppreisning av den norske stat. Men det tok tid å få utgitt Bibelen på nordsamisk. Først i 1895 forelå den trykt – og da uten de deuterokanoniske skriftene. Lars Hættas manuskript ble liggende hos Bibelselskapet i over hundre år. Det er nå overlevert til Samisk arkiv, som har digitalisert manuskriptet.

Hvor ble de av?

I godt over 300 år etter reformasjonen var altså de apokryfe eller deuterokanoniske skriftene en integrert og mye lest del av Bibelen, også i norske lutherske sammenhenger. Mot slutten av 1800-tallet ser det ut til å skje en endring. Til da hadde «De apokryfiske bøker» alltid stått i bibelutgavene fra Det Norske Bibelselskap. I de aller fleste 1900-tallsutgavene mangler de. Det var egentlig aldri noe prinsippvedtak i Det Norske Bibelselskap om å utelate de deuterokanoniske skriftene. Den første utgivelsen hvor de var borte, var en lommebibelutgave fra 1891. Det ble gitt en praktisk begrunnelse: Boka ville blitt for stor selv for datidens store lommer, men her spilte kanskje både teologiske strømdrag og økonomiske overveielser inn.

Dette spørsmålet er lite utforsket, men en del av svaret ligger i bibelselskapsbevegelsens egen historie og i en konkurransesituasjon på det norske bibelmarkedet. I 1804 ble det eldste bibelselskapet «British and Foreign Bible Society» stiftet, og allerede I 1816 fikk det unge selvstendige Norge sitt bibelselskap. Det britiske bibelselskapet ble dominert av reformerte krefter og nektet å støtte utgivelser av Bibelen som inneholdt de deuterokanoniske skriftene, som ikke er anerkjent i reformert tradisjon. Det Norske Bibelselskap vedtok i 1829 at da fikk de klare seg uten økonomisk støtte derfra. Resultatet ble at gjennom 1800-tallet konkurrerte det britiske og det norske bibelselskapet om det norske bibelmarkedet: norske lutherske bibelutgaver med apokryfene, engelskstøttede utgaver uten.[13]

Nedgangstid?

Et talende uttrykk for apokryfenes posisjon i denne fasen finnes i diktet «Kystvinter. Pastiche til Petter Dass' Minde» (1912) av den unge Alf Larsen (1885–1967). Diktet skildrer en aldrende nordlandsfisker under langvarig – kanskje livsvarig – landligge og hans sysler for å få tiden til å gå:

> Den gamle har sat sine krykker i krog,
> han henter fra skjænken den hellige bog
> og læser med duggede briller
> i psalmer og gamle postiller.
> Mest griber hans hjerte det rødehavstog,
> han grunder paa Sirak og Visdommens bog,
> Guds røst til profeten Elias
> og fisken som kom til Tobias.[14]

Her er bøkene fortsatt i bruk, men det skapes et inntrykk av at denne formen for lesning er i ferd med å bli fortid.

1900-tallet må nok karakteriseres som en nedgangstid for den deuterokanoniske litteraturen i Norge. Men helt ute av sagaen er disse skriftene ikke. I én type bibelutgave holdt apokryfene lenge stand: slekts- eller familiebibelen, praktutgaver med plass til innførsel av

slektsdata over generasjoner. Cappelens *Illustrert familiebibel* fra 1934 finnes fremdeles i mange hjem.

Likevel, det fantes noen initiativ. Teologen, anarkisten, avismannen, antroposofen og presten Ivar Mortensson Egnund (1857–1934), Arne Garborgs nærmeste venn og forbundsfelle, sto for et av dem. Gjennom sine siste leveår oversatte Ivar Mortensson en tredjedel av Det gamle testamentet til nynorsk – med statsstøtte – inkludert de to deuterokanoniske visdomsskriftene Visdommens bok og Siraks bok. Det er bare det at ingen vet hvor disse oversettelsene ble av. Etter hans død i 1934 er de sporløst forsvunnet.

Litt har det likevel vært mulig å finne. I arkivet til museene i Nord-Østerdal på Tynset fant jeg denne vakre oversettelsen av Visdommens selvpresentasjon i Siraks bok 24,1–7. Dette er den eldste oversettelsen av en deuterokanonisk tekst til nynorsk, 90 år før Bibelselskapet endelig utga en nynorsk versjon av denne litteraturen.

Visdoms pris

[1] Vis-møyi syng ein song om seg sjølv,
og heidrar seg sjølv i den store flokken.
[2] I lyden til den høgste der tek ho ordet,
og prisar seg sjølv framfor maktene hans.
[3] Eg or munnen til den høgste steig fram
og sveipte meg um jordi som ei hime.
[4] Eg i høgheimen slo upp mitt telt,
og på skystolpen trona mi stod.
[5] Eg åleine meg i himmelrømdi ringa
og skreid gjenom havsens dypter.
[6] I bylgjande hav og kvart land,
i alle folk og rike eg rådvelde fekk.
[7] All stad eg leita for å finne meg ein heim:
«Kvar er den staden der eg kann kvile?»

For hver ny bibeloversettelse de siste hundre årene har Bibelselskapet også oversatt apokryfene, og etter hvert også tatt i bruk betegnelsen «deuterokanoniske skrifter», i 1940 og 1988, ti år etter henholdsvis 1930- og 1978-oversettelsen. Det kom faktisk også én utgave av 1978/85/88-bibelen som inkluderte apokryfene, så vidt jeg husker i 1995. Den ble fort utsolgt og ikke trykt opp igjen.

Renessanse?

På flere måter foregikk arbeidet med Bibel 2011 i et endret klima. Fra en tradisjonell luthersk-statskirkelig dominans var Bibelselskapets økumeniske orientering blitt tydeligere. Bevisstheten om språklig likestilling var også blitt sterkere. I 2018 ga Bibelselskapet for første gang ut de deuterokanoniske skriftene i parallelle utgaver på nynorsk og bokmål. I forbindelse med Bibel 2011 kom det i gang forhandlinger med Den katolske kirke og med St. Olav forlag om mulighetene for å få til en utgave i samsvar med katolsk kanon, altså med de deuterokanoniske skriftene på sine tradisjonelle plasser i den gammeltestamentlige rekkefølgen og ikke i en egen avdeling mellom testamentene, slik den lutherske tradisjonen er. Med den reviderte Bibel 2024 er dette målet nådd, til og med i parallellutgaver på nynorsk og bokmål. Dette er faktisk den viktigste nyskapningen med Bibel 2024, som ellers er en nokså varsom revisjon av 2011-oversettelsen. Den «katolske» bibelutgaven har vakt interesse langt utenfor Den katolske kirke, og det blir interessant å se om den innebærer en renessanse for den deuterokanoniske litteraturen. Kanskje er det et tegn i tiden at filosofene Ole Martin Moen og Einar Duenger Bøhn i år har gitt seg i kast med disse skriftene i den populære podkastserien «Ole Martin og Einar leser Bibelen».[15]

Anders Aschim er professor i religion, livssyn og etikk ved Høgskolen i Innlandet. Han er medlem av Bibelselskapets oversettelsesutvalg og har tidligere arbeidet som bibeloversetter for Det Norske Bibelselskap.

Noter

1 Fet, Jostein: *Lesande bønder. Litterær kultur i norske allmugesamfunn før 1840* (Oslo: Universitetsforlaget 1995), s. 151–152.
2 Engelbretsdatter, Dorothe: *Samlede skrifter* (2. opplag, Oslo: Aschehoug, 1999).
3 S.st., s. 235–237; 385–389.
4 Dass, Petter: *Samlede verker 3* (2. utgave, Oslo: Gyldendal 1997), s. 170.
5 Fet 1995, s. 236–237.
6 Pontoppidan, Erik: *Sannhet til gudfryktighet i en enfoldig og så kort som mulig, dog tilstrekkelig forklaring over Dr. Martin Luthers lille katekisme* (Det evang.-luth. Kirkesamfunn 1953).
7 Hauge, Hans Nielsen: *Hans Nielsen Hauges skrifter, Bind II* (Oslo: Andaktsbokselskapet 1948), s. 85 –146.
8 Jønsberg, Niels: *Drukkenskabs Følger i en Prædiken omhandlede* (Tromsø 1839).
9 Rehhoff, Johannes: *Sømandsstanden i Guds Ords Lys. En liden Bog for Søgutter* (Kristiania: Malling 1880).
10 Mikkelsen, Magnar og Kari Pålsrud: *Kautokeino-dokumentene. 177 arkivsaker om prosessene i 1851–1867 mot 48 flyttsamer fra Kautokeino* (Veidnesklubben: Albatross forlag 1997).
11 Zorgdrager, Nellejet: *De rettferdiges strid. Kautokeino 1852. Samisk motstand mot norsk kolonialisme* (Oslo: Norsk Folkemuseum/Vett & Viten 1997).
12 Andresen, Astri, Bjørg Evjen og Teemu Ryymin (red.): *Samenes historie fra 1751 til 2010* (Oslo: Cappelen Damm 2021).
13 Holter, Åge: *Det Norske Bibelselskap gjennom 150 år I. 1804–1904* (Oslo: Bibelselskapet 1966).
14 [Larsen, Alf] Alf Ingebrekt (pseudonym): *Vinterlandet. Digte* (Kristiania: Gyldendal 1912), s. 99–102.
15 Moen, Ole Martin og Einar Duengher Bøhn: «Ole Martin og Einar leser Bibelen» (podkast, Spotify og andre plattformer, 2022–).

Teksten er en bearbeidet versjon av et foredrag ved lanseringen av *Bibel 2024 – katolsk kanon* på Litteraturhuset i Oslo 15. mars 2024.



Bronsedørene i Hildesheim.
Foto: Tilman2007 | CC BY-SA 4.0 | Wikimedia
Bischöfliche Pressestelle Hildesheim (bph)

Gunnar Danbolt

Kunstner, biskop og helgen

St. Bernward av Hildesheim

Biskop Bernward av Hildesheim (ca. 960–1022) var en av de virkelig store kristne personligheter i den tidlige middelalder. Han grunnet benediktinerklosteret St. Michaelis i 1001. Og i 1007 ble grunnsteinen lagt for klosterets romanske kirke, i stor grad tegnet av Bernward selv. Best kjent er han likevel for å ha grunnlagt den berømte kunstskolen i Hildesheim, hvor man underviste i byggekunst, maleri, metallstøping, gullsmedkunst og bokkunst. Denne artikkelen er konsentrert om hans kunstneriske mesterverk, nemlig bronsedørene i domkirken i Hildesheim, et sterkt uttrykk for hans kristne, humanistiske verdensbilde.[1]

Bernward var i tillegg en tusenkunstner, utdannet både som håndverker og teolog, en mildt sagt underlig kombinasjon i en tid hvor det egentlig ikke var mulig å kombinere dem. I tillegg stammet han fra en høyadelsfamilie, og en adelsmann kunne heller ikke nedverdige seg til å arbeide med hendene.

Bernward er et interessant unntak. Det vet vi fordi det ble skrevet en biografi om ham av teologen Thankmar, som både var Bernwards lærer og senere en underordnet medarbeider i bispedømmet i Hildesheim. Mye kan tyde på at de første kapitlene av denne biografien allerede ble skrevet i årene mellom 1008 og 1013, mens biskopen ennå var i full virksomhet. Fullført ble den imidlertid først etter biskopens død i 1022. Den er skrevet i en enkel, fortellende stil – uten særlige retoriske finesser. Det gjør at den, i hvert fall for oss, virker troverdig, selv om det tydelig fremgår at Thankmar beundret sin elev og senere overordnete, og det med god grunn.

Thankmar forteller at Bernward stammet fra en høyadelsfamilie i Sachsen, men tidlig mistet sine foreldre. Bestefaren hans, pfalzgreve Athelbero av Sachsen, sendte ham til onkelen, biskop Volmar av Utrecht, som fikk ansvar for hans oppdragelse og utdannelse. Han lot ham bli elev på den berømte katedralskolen i Hildesheim, hvor han fikk en allsidig utdannelse, ikke bare språklig, filosofisk og teologisk – fag han utmerket seg i – men også i det man på denne tiden kalte tekniske kunstner.[2]

Thankmar forteller videre at han etter utdannelsen ble ordinert til prest av Willigis av Mainz, som var erkebiskop fra 975 til sin død i 1011. Men Bernward ville ikke ha noe embete etter ordinasjonen, for han så det som sin kristenplikt å pleie sin gamle bispeonkel som nå var blitt både gammel og skrøpelig. Det gjorde han helt til onkelen døde i 987. Da ble han – etter forslag fra erkebiskop Willigis – lærer for sønnen til den avdøde keiser Otto II, en oppgave han skjøttet meget godt, og det førte til at han ble en kjær venn og rådgiver for den senere

keiser Otto III. Like før Otto ble myndig, ble Bernward utnevnt til *Reichsbischof* i Hildesheim, og det innebar at han også ble verdslig fyrste for dette store område.[3] Han ble viglset av Willigis den 15. januar i 993. Både som Otto IIIs lærer og senere som biskop fikk han reist mye rundt i Europa, særlig i Italia, Frankrike og Flandern. Han bodde bl.a. i Roma i årene 980–981 og 1000–1001.

Det var ifølge hans biograf særlig tre ting som gjorde biskop Bernward både aktet og berømt: for det første hans store innsats for de fattige og utstøtte, noe som bl.a. førte til at han ble helgenkåret i 1192, for det andre hans nyskapende organisering av bispedømmet, og for det tredje hans kunstinteresse. På dette område er hans innsats ennå i dag synlig.

Bernwards kunstneriske innsats

Thankmar skrev om sin elev og venn:

> ... det fantes ikke den kunst han ikke hadde forsøkt seg i ... Skrivekunsten studerte han ikke bare i vår egen bispeby, men også på forskjellige steder. Og han skaffet seg et rikholdig bibliotek av både teologiske og filosofiske håndskrifter. Maleri, billedhuggerkunst, bronsestøping, kunsten å lage edle steiner, og alt det som lot seg uttenke av vakre gjenstander ved hjelp av disse kunstene, kjente han godt til. Talentfulle og særlig begavede kunstnere samlet han rundt seg og tok dem også med på lengre reiser, og ved hvert mesterstykke han så, skjerpet han sin kunstforstand.[4]

Som biskop grunnet han altså et benediktinerkloster for menn, St. Michaelis, og han tegnet store deler av klosterets romanske kirke. Han fikk også bygget flere borger og bymurer for å beskytte byen mot angrep fra både vikinger og slavere. Men best kjent er han likevel for å ha grunnlagt den berømte kunstskolen i Hildesheim, hvor man underviste i byggekunst, maleri, metallstøping, gullsmedkunst og bokkunst. Han var da også, som vi har sett, selv godt utdannet i «de skjønne kunstner».

Heldigvis er altså mye bevart av det han fikk utført. Det gjelder både bokmalerier, det kjente Bernward-korset og lysekronen, domkirkens bronsedører og en Kristus-søyle etter mønster fra Trajansøylen i Roma. Vi kan ikke her gå igjennom alt dette, men snarere konsentrere oss om det som må sies å være hans mesterverk: bronsedørene i domkirken i Hildesheim. For det er her han med både teologisk og pedagogisk innsikt får frem sitt kristne, humanistiske verdensbilde.

Bronsedørene

En innskrift på dørene, antagelig satt opp etter Bernwards død i 1022, lyder slik: «I det Herrens år 1015 satte biskop Bernward (i salig minne) disse dørene opp på dette engelens tempel til sin egen erindring.»[5]

Når det heter «engelens tempel», må det bety at de opprinnelig var tiltenkt klosterkirken St. Michaelis, men at de etter Bernwards død i 1033 ble plassert i domkirken.[6] Dørene er laget av en blanding av 80 % bronse og 20 % bly, tinn og sink, og i et eneste stykke.[7] Vi kan ikke her gå nærmere inn på det rent tekniske, men dørene er store. Den til venstre er 472 x 125 cm og den til høyre 472 x 114,5 cm, med en tykkelse som varierer fra ca. 3,5 til 4,5 cm. Hver av dem veier ca. 1,85 tonn.

Den er ikke skapt uten forbilder, for det å lage dørene i bronse ble nok inspirert av den såkalte *ulvedøren* i Aachen-katedralen fra tidlig 800-tallet og *Marktportal* i Mainz-katedralen fra 1005–1009, men begge disse var uten relieffer. Det var nok den store sedertredøren i Sta. Sabina i Roma fra 400-tallet som ga Bernward ideen om å utstyre dørene med scener fra GT og NT.[8] Det nye han gjorde var altså å kombinere de to dørene i bronse med relieffene i Sta Sabina. Skjønt relieffene er langt mer avansert enn dem i Roma, og det mest særegne ved dem er at hodene er helt frie og slik kan kalles rundskulpturer,

mens øverste del av kroppene er i høyrelieff. Dette trekket går igjen i flere andre av verkstedets arbeider også, men ikke i Kristus-søylen. Det viser klart hvilket høyt håndverksmessig nivå bronsedørene befinner seg på.[9]

I denne artikkelen skal vi legge hovedvekten på ikonografien fordi det er den som best får frem hans humane kristne livssyn.

Generelt om relieffene på dørene:

Når vi studerer de 16 relieffene på Bernwards bronsedør – åtte på hvert dørfelt –, oppdager vi hurtig at man ikke opererer med rom i renessansens forstand. Det er *aktørene* som er viktige, og ikke minst det som foregår *mellom* dem. Derfor er gester og blikkretning så avgjørende i disse relieffene, og det er en pekepinn på at det er *dialogen* mellom aktørene vi skal legge merke til. Nå er ikke ordene de sier til hverandre – i form av taleremser – tatt med i dette tilfelle, slik de ofte er det i middelalderens bokmalerier og fresker. Men det var heller ikke nødvendig, for de fleste visste hva som ble sagt mellom personene i disse scenene fra skapelsesberetningene i 1 Mos 1–3 og fra Jesu barndoms- og lidelseshistorie. Det var tekster som ble lest og utlagt så ofte at også folk flest i dette orale samfunnet husket dem – ikke minst fordi det ikke var uvanlig i middelalderen at prester prekte over bildene i kirken, og sikkert har gjort det også om kirkedørene i Hildesheim.

> Slik viser denne scenen ikke bare at Mennesket blir delt i to kjønn, men også at de får et *jeg* og blir et *du* for den annen – et *du,* ikke et *det,* for det er mer enn bare et individ.

Alt annet i disse scenene er *kulisser* som så å si kan skyves inn og ut alt etter *hvor* scenen skal foregå. Når det er mest planter i relieffene på venstre dørfelt, skyldes det at det er avgjørende for meningen – og det på flere plan – at disse samtalene finner sted i en *hage*. Og da er noen busker og trær tilstrekkelig for å markere det. Men i dette tilfelle er også den form plantene har fått, viktige: Er de regelmessige og nesten symmetriske, antydes det at alt er som det skal være. Men er de kaotisk og viltvoksende, må noe være galt fatt.

Slik sett kan fortellingene sammenlignes med et teaterstykke hvor handlingen drives fremover fra scene til scene gjennom de små og store endringene som finner sted. Vi skal begynne med døren til venstre, som viser skapelsen og syndefallet og fortelles ovenfra og nedover.

Forbilder

Før vi går over til de enkelte scenene, må det understrekes at man i middelalderen ikke skapte slike fortellende scener av intet. De tok alltid opp tråder fra tidligere fremstillinger og enten tilpasset dem til nye formål eller utviklet dem i de retninger man ønsket. Slik var det også i dette tilfelle. Bernward og hans medhjelpere har på den ene siden benyttet en tegnerisk stil som viser at de hovedsakelig bygget på miniatyrer, og særlig karolingiske bibelmanuskripter hvor de GT-scenene som her er anvendt, ofte ble gjengitt. Men disse miniatyrene ble primært benyttet som inspirasjon, aldri kopiert, for de er alltid utviklet videre. Når det gjaldt NT-scener, var det nok særlig *Codex Egberti,* et ottonsk mesterverk fra 980-årene, som var viktig for dem, men også de mange evangeliarer som ble laget etter dette manuskriptet. Igjen er det ikke tale om kopier, men om inspirasjon. I tillegg er de frie hodene også plastiske, og det er antagelig noe håndverkerne i verkstedet selv har lært seg gjennom de mange mindre arbeidene de laget før de tok fatt på bronsedørene.[10]

Venstre dørfelt

Fra 1033 har døren vært montert på vestfasaden til domkirken Sta. Maria i Hildesheim med relieffene på

innsiden, men om dette var den opprinnelig plassering, er omdiskutert. De fleste forskere mener at den opprinnelig var laget for Bernwards egen kirke, St. Michaelis, og da montert på utsiden. I så fall var GT-fortellingen på venstre side, mens den nå er på høyre. Dette er viktig fordi venstre (> *sinistra)* også kan bety ulykkelig. Og det er jo disse fortellingene fra GT.

I den første scene øverst ser vi en høy mann med glorie: Det må være Gud Fader i Jesu skikkelse som står bøyet over en liggende person og reiser vedkommende forsiktig opp av den jorden han ligger på, samtidig som Han puster livets ånde inn i ham. Dette må være Adams skapelse. Men helt til høyre i samme felt ser vi også en tredje person – med hendene i været. Det kan *også* være Adam, men i dette tilfelle som *orant* som takker Gud for livets gave. Det kan i hvert fall ikke være Eva, for hun er utvilsomt med i den neste scenen, hvor Adam og Eva møtes for første gang. Der har Eva også bryster, og det har hun på samme måte gjennom hele fortellingen, mens personen til høyre i første scene ikke har det.

I neste scene, hvor Gud fører dem sammen, tar Eva få og usikre skritt selv om hun strekker hendene ut mot Adam. Han, derimot, skritter ivrig frem mot henne, også med hendene foran seg – mot det første møtes sødme. For vi kan uten videre forutse at resultatet av deres bevegelser vil bli en varm omfavnelse. Men istedenfor å vise den, overlater man til betrakterne å trekke denne slutningen. Samtidig er det i dette øyeblikk de blir mann og kvinne – eller med en moderne formulering et *jeg* og et *du,* altså personer, for en person er i kristen sammenheng mer enn et individ. Individet kan defineres og har bestemte egenskaper, mens en person er et unikt mysterium som ikke lar seg utkrystallisere i egenskaper, men alltid befinner seg i ulike forhold – til Gud eller til medmenneske – og slik er dialogisk. Slik viser denne scenen ikke bare at Mennesket blir delt i to kjønn, men også at de får et *jeg* og blir et *du* for den annen – et *du,* ikke et *det,* for det er mer enn bare et individ. Den treenige Gud er tre personer i én guddommelig natur, tre personer som skiller seg fra hverandre ved at den ene er Fader og Skaper, den annen Sønn, født, men ikke skapt, og den tredje, Den hellige ånd, utgår fra dem begge og forener dem samtidig. Derfor er det meningsfylt at det er *Gud Fader* som gjør mennesket til personer, som han selv er det i sitt forhold til de to andre personene i Treenigheten og til oss mennesker. For selv om Adam og Eva nå blir ett kjød (1 Mos 2,25), beholder de likevel sin personlighet. Samtidig er det klart at de er likeverdige – her er ingen over- og underordning. Kanskje skal de to nesten identiske plantene være et bilde på denne likeverdigheten?

Slik drives fortellingen fremover, men vi må hele tiden – som i et teaterstykke – være åpne for de informasjoner vi etter hvert får, både når det gjelder aktørene selv og kulissene rundt dem. Det er for eksempel først i den tredje scenen, syndefallet, at vi kan bli oppmerksomme på at plantenes form ikke er uten betydning. For her er plantene plutselig blitt langt mer kaotiske enn tidligere. Ikke bare det – de deltar også selv aktivt i handlingen. For i den tredje scenen har slangen lagt seg til rette slik at den virker som en gren på *kunnskapens tre* – den har til og med et eple i munnen, som den beredvillig tilbyr Eva. Men hun har allerede hendene fulle og leverer dem videre til Adam, som riktignok litt usikkert griper etter dem, selv om han allerede har ett i hånden.[11]

Ikke mindre uttrykksfull er fjerde scene, hvor Gud kommer inn fra venstre med sin reaksjon på at Adam og Eva har brutt spillereglene. De hadde full frihet i paradisets hage. De kunne nyte alle trærnes frukter og all

> I den tredje scenen ovenfra finner vi *syndefallet* stilt overfor *korsfestelsen*, dvs. at Bruddet med Gud, som syndefallet jo innebar, er satt opp mot det som gjør bruddet godt igjen, altså forsoningen.



Panel 4, utdrivelsen fra paradis. Foto: Dguendel | CC BY 4.0 | Wikimedia Commons

markens grøde rundt seg, akkurat som de selv ville, bortsett fra fruktene fra *kunnskapens tre.* Og så plukker de nettopp av dette ulykksalige treet, riktignok fristet av en slange. Da måtte Gud reagere. Det gjør han da også, for der Herren selv kommer fra, er alt i orden – det ser vi av den vakre ranken bak ryggen hans. Med bok under armen retter den veldige Gud sin anklagende pekefinger mot Adam. Og Adam formelig bøyer seg skamfull under byrden, men peker samtidig videre mot Eva, som står på den andre siden av et nokså ribbet tre. Og hun sender unnskyldningene videre ned til slangen, som nå har trådt frem som en ildsprutende djeveldrage. Her tar ingen ansvar, og man kan knapt finne et mer pregnant uttrykk for dette enn akkurat denne scenen. For dette er noe alle kan kjenne seg igjen i.

Resultatet av det hele er at det første menneskeparet mistet retten til å leve i paradiset og blir drevet ut av den skjønne hagen. Men hvordan skulle kunstnerne klarest uttrykke at de ikke lenger skulle få bo i den paradisiske hagen? Jo, ved en motsetning – den menneskelagede byen. Derfor ser vi en engel mellom to relativt ødelagte trær som peker mot høyre og ut av hagen og inn i den verden de selv har eller skal lage – byen. Eva ser skyldbetynget ut, for hun dekker sitt kjønn, men ser seg også lengselsfullt tilbake – til den kommende forsoning? Det gjør derimot ikke Adam, for han er ivrig etter å åpne døren og komme seg ut i den nye form for tilværelse som nå skal bli deres, en tilværelse som de selv vil bli ansvarlige for å bygge opp rundt seg. I GT er byen selve symbolet for dette, en by preget av forvirring og manglende orientering. For det som preger mennesket etter syndefallet, er at alt de skaper og bygger opp, er krisebefengt, selv om det ikke virker slik ved første øyekast. Derfor er byen satt opp som motsetning til hagen.

Dette forklares nærmere i neste scene, der Adam får beskjed av en engel om at han må tjene sitt brød i sitt ansikts sved.[12] Det gjør han også ved å hakke i jorden, altså gjennom selv å legge forholdene til rette for at noe skal gro og bære frukter. Eva sees imidlertid hjemme, mens hun ammer sitt nyfødte barn. Hjemmet er et nokså improvisert hus hvor et mønstret teppe er plassert over en liten høyde, og som tak er et slags lerret, som en baldakin, bundet opp i to trær. Denne merkelige positive fremstilling av Eva skyldes antagelig 1 Mos 3,10, hvor det heter at Eva er «alt levendes mor». Her er utgangspunktet for menneskenes nye eksistens – det jordbruk som skal gi dem mat, og det improviserte hus som skal gi dem ly mot sol og regn. Dette skal vel vise at livet også etter syndefallet består av både sorger og gleder.

Neste scene viser enda en ny side av deres tilværelse, nemlig at det umiddelbare forholdet mellom Gud og menneske nå er gått tapt og avløst av et indirekte forhold – gjennom bønn og ofringer til en usynlig Gud. De to brødrene gjør begge det. Dyreholderen Abel ofrer et innhyllet lam og mottar et tegn, Guds store hånd, på at offeret er akseptert. Jorddyrkeren Kain ofrer korn og får ikke et tilsvarende tegn. Hvorfor denne forskjell? Det har det vært skrevet mye om. Her virker det som om svaret er at Abel ofret lammet med en ydmyk holdning[13] – busken over ham danner da også et kors –, mens Kain skritter hurtig frem for Gud med kappen som en sky bak seg, som om han er vred (jf. 1 Mos 4,4 f), ikke ulikt det vi ser i siste scene, hvor Kain slår sin bror ihjel. Altså må det være *holdningen* til Gud som er avgjørende, ikke hvem man er og hva man ofrer. For det å ofre er å overgi seg selv til Gud, som innebærer å stille seg helt og fullt til Guds disposisjon. Det gjør man ikke når man lukker seg inne i sinne og raseri.

Derfor kommer ikke den siste scenen som noe sjokk: Abel gjør en koldbøtte i midten, slått av sin bror Kain, som på høyre side står klar til å slå ham igjen med sin

> For det menneskene har skapt – arkitektur, byer, samfunn – om det enn er krisebefengt, er det likevel ikke verre enn at det kan benyttes i en ny form i evigheten.



klubbe. Men til høyre finner vi igjen Kain, nå med senket klubbe, hånd under hake og hodet vendt opp mot Guds hånd fra skyen. Gud taler til ham, som Han også gjorde før brodermordet, med advarsler før og en slags pakt etterpå: Kain skal få et merke i pannen som gjør at ingen skal hevne mordet. Scenen er slik en såkalt kontinuerlig fortelling hvor tre ulike faser av en handling er samlet i ett bilde: Kains tale før drapet; den fallende Abel; Kains klar til neste slag; og Kains tale med Gud etter drapet. Det kan virke som om hele universet er «in Schweigen, in Erstarrung versunken» («i stillhet, senket i lammelse»). Derfor er det ingen trær eller planter, ingen dyr eller fugler. Alt dette kommer først igjen i det siste og øverste bilde i høyre dørfløy: *oppstandelsen* ifølge 1 Kor 15,26.[14]

Denne mytiske fortellingen om mennesket fra skapelsen til syndefallet gir et realistisk bilde ikke bare av hvordan menneskets situasjon ble opplevet for tusen år siden, men akkurat like mye hvordan den er i dag, og vel til enhver tid: at vi mennesker er preget av forvirring i både legeme og sjel – med blant annet den konsekvens at fornuft og følelse ikke lenger stemmer overens. Men det Bernward ønsket å få frem – og også får frem –, er spørsmålet om hvordan vi skal komme oss bort fra denne situasjonen? Finnes det en utvei – en redning?

Høyre dørfelt

På fløydøren til høyre (> *dextra*), som også betyr «lykkelig», handler de åtte scenene dels om Jesu barndom og dels om hans lidelse, død og oppstandelse. Den begynner nederst og stiger oppover.

I den første scenen, *bebudelsen,* befinner vi oss i en menneskeskapt verden. En byarkitektur med buer og tårn forteller oss at vi nå er i en by – Nasaret. Samtidig er vi også inne i et hus, for til venstre ser vi både en *sella curulis,* en sammenleggbar krakk av den typen romerske keisere ofte satt på, og en lukket dør. Maria selv befinner seg litt lengre til høyre, akkurat der to buer møtes over henne. Hun er vendt mot høyre, mot en engel som står der den samme buen ender, under et tårn med to store rundbuede åpninger under en kuppel. Den ene av engelens vinger tangerer buen mellom dem, den andre utfolder seg under buen til høyre. Slik er de to aktørene klart plassert i forhold til arkitekturen, og det på en måte som gjør at det blir mye plass mellom dem slik at dialogen kan bølge frem og tilbake. Engelen har en korsstav i hånden og taler til en lyttende Maria som bærer på en palmegren. De bøyer hodene sine ut og mot hverandre. Korsstaven skal nok henvise til Jesu lidelse på langfredag, mens Marias gren nok er Arons stav (4 Mos 17,18), noe som hentyder til hennes jomfrudom, og samtidig er et fredssymbol. Også den lukkede døren kan henvise til at Maria er jomfru (jf. Luk 1,34).[15]

Hva som sies mellom dem, visste alle på biskop Bernwards tid, for *Ave Maria,* var en daglig bønn den gang som nå. Her foregår alt i stillhet og fred.

Overgangen fra den forrige scenen, brodermordet, kan derfor knapt være mer dramatisk. I det ene tilfelle lukkethet, hat og drap – i det annet åpenhet, villighet og et nytt Gudskapt liv.

I scenen over, *fødselen,* er bakgrunnen mer komplisert. Det er risset inn en rekke hus med vinduer, gavler og sadeltak, men også søyler, buer og befestningsmurer. De er ikke bare plassert parallelt med billedflaten, som i *bebudelsen,* men omgir aktørene på tre kanter slik at det ikke skal være tvil om at de befinner seg inne i en by, skjønt en helt annen by enn i forrige scene: Nå er vi i Betlehem.

Selv om man på 1000-tallet ikke tenkte i romlige kategorier, er det tydelig at man her har anvendt stableprinsippet eller det vi i dag ville kalt et høyt perspektiv. Det innebærer at det som tilsynelatende flyver oppe, skal tenkes innenfor og bak det som er nede. Slik sett ser vi Maria liggende i en seng, med boken i sin høyre hånd, mens hun gjør en talegest med sin venstre. Bak sengen sitter en amme med hånd under hake mens hun peker ned mot Maria. Det skal antagelig være Zelomi, som så og trodde at Maria var jomfru før, under og etter fødselen.

Til høyre for Maria sitter Josef på en tronstol med *suppedaneum,* også han med hånd under hake. Det betyr nok at begge disse aktørene undrer seg over noe. Over Josefs hode, men egentlig *innenfor* eller *bak* ham, ligger Jesusbarnet reivet med høyre hånd i en talegest og ser bort mot sin mor. Ved Jesu føtter ser vi både at eselet og oksen stikker hodene sine frem (jf. Jes 1,3).

Det er altså tydelig at det foregår en samtale mellom Maria og Jesus, for Maria, opplyst av det GT hun holder i sin høyre hånd, spør ham nok ut, til tross for hans unge alder. Og de to øvrige aktørene – Zelomi[16] og Josef – undres over det som har skjedd, hver på sin måte,[17] og likevel ikke så forskjellig. For den ene vet at han selv, Josef, ingen del har i dette barnet, mens den andre, Zelomi, har fått det bekreftet. Men ingen av dem forstår hvordan og hvorfor. Det gjør derimot Maria og Jesusbarnet. Og det er vel det de reflekterer over. Slik markerer de to liggende figurene, med hodene vendt mot hverandre, en innsikt og forståelse som de to sittende ikke har del i.

I scenen over kommer *de tre vise menn* for å hylle Jesusbarnet. Til venstre sitter Maria med barnet på fanget på en trone med et *suppedaneum* under sine føtter. De holder sammen en bok og ser i samme retning. For der kommer de tre kongene anstigende, alle med kroner på hodet,[18] og alle med gaver i hendene. Ved hjelp av skjegget kan man lett se at den første er eldst og den siste yngst. Det er altså representanter for de tre livsaldre som tilber Jesusbarnet, samtidig som de også er kommet fra et fremmed, hedensk folk. Den første er konsentrert om gaveoverrekkelsen. Den mellomste peker opp mot stjernen for slik å signalisere at de tilhører gruppen *magoi,* stjernetydere. Den siste synes å ennå være på vandring – han skritter ut og ser rett frem for seg.

Hele gruppen er holdt sammen av en stor bue som hviler på tynne søyler med kapitél og et lite tårn over på hver side. For samtidig å markere at det dreier seg om to ulike grupper – Maria med barnet *og* de tre vise menn –, er buen ordnet slik at den former en rundbue over hovedpersonene og så flates ut over de tre kongene, med en liten kuppel på midten. Akkurat over knekket mellom rundbuen og den langstrakte befinner stjernen seg, sammensatt av to rundinger inne i hverandre med fem avlange, trekantede stråler. Grunnen de to gruppene står på, er ulikt artikulert. Under Maria og barnet spirer tette blad, mens doble spiraler befinner seg under de tre kongene. Og så skyver det store løvehodehåndtaket seg inn og dekker den fremste kongens underkropp – som om det dreiet seg om et lite berg som kongen står bak.

Her får vi altså vite at dette lille barnet som holder så trofast om sitt eget *Logos* – ja, som er identisk med dette *Ordet* (Joh 1,1) og sitter på Marias fang, som dermed står frem som *Sedes sapientiae* («Visdommens trone») – er samtidig av kosmiske dimensjoner, og tegnet på det er stjernen på himmelhvelvet. Slik erkjennes hans storhet også av hedningene.

> Kun «i og ved og med Ham» kan vi som er rammet av den forvirring og synd som venstre dørfelt skildrer, bli med på den oppstigning som høyre dørfelt skildrer. Klarere kan det knapt uttrykkes.

Men også Israel anerkjenner ham. Det viser scenen over, *frembringelsen i tempelet.*[19] Den er bygget like enkelt opp: tempelet til venstre[20], Maria, Jesusbarnet og Simeon i midten og helt til høyre Josef (uten glorie), som i hendene holder frem sine to løse duer. Disse duene er Josefs offergaver i tempelet, som takk for sin førstefødte. Ifølge forordningen skal dette offeret gis 40 dager etter fødselen. Slik hører tempelet og Josef sammen mens handlingen i midten bare fant sted *i* tempelet, men ikke er knyttet til ofringene. Likevel er møtet med den gamle Simeon rykket i forgrunnen fordi han utpeker dette barnet (Luk 2,29–32), som forrige scene viste hadde kosmiske dimensjoner, til den Messias jødene har lengtet etter.

Dette igjen henviser til to GT-skriftsteder: Jesaia 42,6 og 49,6.

Slik viser disse barndomsscenene fire ulike, men dogmatisk sett viktige aspekter ved Jesusbarnet: en mirakuløs fødsel uten menneskelig far, og en mor som er jomfru før, under og etter fødselen. Og barnet selv har i tillegg kosmiske dimensjoner i den grad at et eget tegn på himmelhvelvet forteller østlige, hedenske stjernetydere om fødselen, mens det lille barnet får en from gammel mann i tempelet, Simeon, til å utpeke ham som den Messias Israel så lenge har sett frem til.

Så kommer et brudd i fortellingen om Jesu liv – fra barndommen og rett over til hans lidelse, død og oppstandelse. Ingenting sies om Jesu offentlige liv, og dét av en bestemt grunn, fordi disse kan man se i Bernwards korssøyle, som man i domkirken ville fått øye på når man vendte seg mot høyalteret. I spiral oppover den 3,79 meter høye seierssøylen med en diameter på 58 cm, er det plassert 28 scener fra Jesu liv, fra *Jesu dåp* til *inntoget i Jerusalem,* altså hele hans offisielle liv, det vil si nettopp de scenene som savnes på døren. Denne søylen, med forbilde i Romas Trajan-søyle, er nok tenkt som et viktig supplement til døren, da bl.a. de to viktigste sakramentene – dåp og nattverd – blir omtalt.

Det kan altså virke som om tempelet er tatt med i denne scenen for å understreke at det ikke lenger er nødvendig fordi den oppstandne Jesus nå i sin egen person fortetter den funksjon som tempelet engang hadde.

Bronsedøren selv tar kun for seg de avgjørende aspekter ved Jesu liv – det vi dogmatisk sett kan slutte av hans inngang og utgang av menneskelivet. I den femte scenen ser vi til venstre at Jesus er tatt til fange og holdes fast av to romerske soldater. Bak dem er det bare en stor, tom flate. Men både soldaten ytterst til venstre og han til høyre hilser og henvender seg mot høyre, og følger vi denne retningen, oppdager vi en fyrstelig person på en tronstol under en vakker bue, båret av to kraftige tårn med to rundbuer, kuppel og kors over. Denne sittende personen er Pontius Pilatus, fremstilt som hertug med diademkrone og septer i venstre hånd, for en hertug på 1000-tallet var akkurat en stedfortreder for konge eller keiser. Det merkelig ved denne scenen er at Pilatus på høyre side har et djevelaktig dyr med hundehode og dyreføtter som hvisker ham noe i øret, samtidig som dyret med sin høyre labb står i forbindelse med livvakten til høyre. Dette er mildt sagt et uvanlig innslag og går vel tilbake til et niedersachsisk dikt – *Heilandsgedicht* – fra ca. 840 i Sachsen, hvor det fortelles at djevelen forsøkte å overtale landshøvdingen til å frigi Jesus og slik følge konens råd, som akkurat var formidlet til Pilatus av denne livvakten. Derfor enigheten mellom djevel og livvakt.

Mens dette foregår på høyre side, forsøker Pilatus å føre en samtale med Jesus på venstre side (jf. Joh 18,33–37), men forgjeves, for Jesus er taus. Han ser stille ned mens soldatene kommuniserer med Pilatus. Dette fører til at Pilatus *ikke* følger djevelens råd og dømmer Jesus til døden. Alternativet ville vært katastrofalt og skjebnesvangert for menneskets frelse.

Det spisse taket over denne scenen fører direkte over til den neste scene, hvor også bakgrunnen er tom og øde. Jesus henger død på korset midt i relieffet – han står på suppedaneet, men hodet er falt ned på venstre side. Skjønt Jesus er død, er korset levende, for det er omgitt på alle kanter, bortsett fra nede og oppe, av små blader som skal fortelle oss at dette er det nye *Livets Tre.*[21] I denne scenen er det en kontinuerlig fortelling i flere faser. For ytterst til venstre står en undrende Maria med hånd under hake. Johannes befinner seg helt til høyre. Begge har bøker under armen. Og Johannes taler med Jesus om forholdet til Maria, som fra nå av skal bo sammen med ham. Innenfor Johannes på høyre side står Stephaton og rekker Jesus en kalk med eddik å drikke, en vanlig drikk for romerske soldater. Det skjer like før Jesus dør. Og etter hans død stikker Longinos, som står



på venstre side av korset, lansen i Jesu høyre bryst slik at blod og vann kan velle ut. Her er det altså flere ulike faser sammenpresset i én scene.

Det at Longinus stikker lansen i Jesu høyre og ikke i hans venstre side, hvor hjertet jo er plassert, må henspille på Joh 2,20ff, hvor Jesus sammenligner seg selv med tempelet som skal rives ned og bygges opp igjen etter tre dager, og på Esek 47,1, som forteller om vannet som veller opp på tempelets høyre side i nådestrømmer. Derfor må vann (dåp) og blod (nattverd) renne ut fra samme side i det nye tempelet, som er Jesus Kristus selv.[22] Den Bibelen Maria holder i sin høyre hånd, er oppslått – vi kan se at linjene er markerte. Mon ikke de skal antyde evangelienes ord om at «Dette skjedde for at det ord skulle oppfylles …», og på den måten understreke sammenhengen mellom GT og NT – som for eksempel Jes 7,14 og Luk 1–2 om Jesu fødsel og Jes 53 om Jesu lidelse?

Så selv om denne scenen formelt sett er statisk i all sin symmetri – eddikstangen og lansen kan begge forlenges ned til relieffets to nedre hjørner – er den høyst dynamisk på betydningssiden med sin kontinuerlige fortelling fra de to yttersidene: først inn på høyre og så på venstre side, dernest i midten til en femte scene, Jesu død, og til sist det at Pilatus er blitt hertug og sitter i et *pretorium* med kristne kors, som vel skal aktualisere scenen. Slikt skjedde ikke bare *den gang da,* for det kan like godt skje her og nå, altså *hver gang når.*[23]

Den nest øverste scenen viser *kvinnene ved graven.* Først ser vi tempelet i Jerusalem i en utgave som er nesten identisk med den vi finner nedenfor i *fremstillingen i tempelet.* På høyre side av dette sitter engelen i profil med en vinge parallelt med tempelets tak, og en vakker avrundet vingedel, nesten som en taleboble, foran engelens ansikt. Med venstre hånd taler engelen til de tre kvinnene som står med like stort mellomrom helt borte ved høyre kant.[24] Alle har de salvekrukker i hendene. Den første oppdager engelen, den andre svarer på engelens ord, den siste ser ned, som om hun ennå ikke har sett hva som foregår – altså den samme differensiering som i scenen med de hellige tre konger. Her er samtalen mellom de to partene enkel og grei, og vi kjenner den fra evangeliet. Det merkelige ved denne scenen er at graven er erstattet med tempelet, for denne bygningen kan neppe være tenkt som Jesu grav, selv om vi kan se inn i den. For i den siste scenen er graven fremstilt som et rundtempel, slik den hadde vært beskrevet fra oldkirken av. Så Bernward må nok med hensikt ha byttet den ut med tempelet i denne scenen, og da naturligvis med det andre tempel, Herodes' tempel. Det første var bygget av kong Salomo og ødelagt av babylonerne i 587–86 f.Kr., mens det andre tempel ble bygget rundt 520–15 f.Kr. og betydelig utvidet av kong Herodes, men altså ødelagt av romerne i år 70 e.Kr. Kvinnene står slik utenfor dette tempelet og hører engelen si det vi kan lese i Matt 27,5 om at Jesus ikke lenger er i graven, men er oppstått fra de døde. Graven er tom, det vil si at det gamle tempel er tomt, for det nye er nettopp reist, nemlig *den oppstandne Kristus.* For tempelet gjelder ikke lenger som symbol på Guds herlighet. Nå har Jesus overtatt, jv. Joh 2,20f. Og forhenget er heller ikke lenger en hindring – tilgangen er fri og åpen.

Det kan altså virke som om tempelet er tatt med i denne scenen for å understreke at det ikke lenger er nødvendig fordi den oppstandne Jesus nå i sin egen person fortetter den funksjon som tempelet engang hadde.

Den siste scenen, som hele fortellingen kulminerer i, er *oppstandelsen* eller *Noli me tangere*-scenen, altså møtet mellom Maria Magdalena og den oppstandne Jesus. Her ser vi til venstre et lett rusket tre, men med druer på og en stor ørn i. Den sitter vannrett og har sitt krumme nebb vendt ned. Følger vi denne linjen, oppdager vi en liten liggende skikkelse på bakken. Føttene og leggene berører bakken mens overkroppen er reist opp, men ikke med hendene, for de peker frem i luften for å uttrykke en overraskelse. Og hodet er vendt skrått opp mot en meget stor og dominerende mann midt i relieffet – den Oppstandne selv. Han står på to små skraverte bølger i

landskapet og skritter oppover mot høyre, men vender kroppen mot venstre og rekker høyre hånd ned i retning av Maria Magdalena. Selv om hånden er langt fra Maria Magdalenas hode, virker det som om det er kraften fra denne hånden som løfter henne opp slik at hode og overkropp nesten svever uten noe støtte. I venstre hånd holder Jesus korsstaven, som for å understreke hvilket seierinstrument han har vunnet over døden med. For korsstaven støter mot en smal rundbygning som må være hans grav. Det er i hvert fall slik den vanligvis blir fremstilt i oldkirken og den tidlige middelalder. På andre siden av gravbygningen er det igjen drueranker med to ørner i, men de er begge på vei rett opp mot himmelen. Trærne har klare eukaristiske assosiasjoner, og ørnene skal nok hentyde til legenden om ørnen som når den er gammel og trett, slik den virker i treet til venstre, bader seg og stiger opp mot solen hvor alt gammelt brennes bort slik at den kan komme ned igjen ung og frisk i et forynget legeme. Legenden er altså velegnet som et bilde på både oppstandelsens forvandling og himmelfartens betydning. Samtidig kommer rankene fra paradiset tilbake, slik vi ser dem i naboscenen *skapelsen av mennesket*. Bedre kan det ikke demonstreres at det som ble ødelagt av de to første mennesker, nå er fornyet ved Jesus Kristus, den nye Adam, i et nytt paradis, det nye Jerusalem, hvor hagen er omkranset av en menneskeskapt by. For det menneskene har skapt – arkitektur, byer, samfunn – om det enn er krisebefengt, er det likevel ikke verre enn at det kan benyttes i en ny form i evigheten.

Forholdet mellom de to dørfeltene

Slik vi nå ser dørfløyene med GT på den ene siden og NT på den andre, innbyr døren til en *typologisk* skriftutlegning. Den bygget på den tanke at GT var skrevet med tanke på NT, eller mer presist at GT fikk nye betydningsmuligheter etter Jesu tid og etter at NT ble skrevet. NT har selv en rekke formuleringer av typen «dette skjedde for at Skriften skulle oppfylles». Altså blir det i GT antydet visse fenomener som først gjennom NT blir helt klare og tydelige. I dette perspektivet blir GT er slags forstadium for NT – det gjelder både enkeltpersoner, som Abraham, Isak, Jacob, Melkisedek, Moses, David, Salomo etc., og hele begivenhetsrekker som *overgangen over det Røde hav*. Adam er for eksempel en type som Jesus er antitypen til. Spørsmålet er om en slik typologisk tankegang foresvevet Bernward da han bestemte hvilke scener som skulle være med i de to dørfeltene.

I GT-dørfeltet går fortellingen ovenfra og ned, og i det andre nedenfra og opp, slik at det første bilde i GT-feltet er plassert ved siden av det siste i NT-feltet.

Likevel er det en viss sammenheng mellom scenene i de to dørfeltene. Det har vi allerede antydet når det gjelder de to øverste scenene. Her finner vi en liggende skikkelse på vei opp: Adam i GT-feltet og Maria Magdalena i NT-feltet. I begge er det noen planter, men bare i det siste også et hus. I begge er Gud til stede – Faderen i den første, den oppstandne Kristus i den andre. Likevel går ikke sammenligningen på disse to, for Faderen og Sønnen er ett, men på den liggende Adam i den første og den døde, men gjenoppstandne nye Adam i den andre – altså skapelse og ny-skapelse.

I den neste GT-scenen fører Gud Adam og Eva sammen slik at de skal utgjøre ett legeme, mens i scenen ved siden av forteller engelen til de tre kvinnene ved graven at Jesus er oppstanden. Dette ble vanligvis tolket slik at på samme måte som Eva er Adams brud, er de tre kvinnene ved graven den nye Adams, Kristi, bruder, det

> Mens Adam og Eva etter sin utroskap og sitt opprør drives ut av Guds hus eller hage, begynner den nye Adam, Jesus Kristus, sitt liv i Guds eget hus, tempelet, som han både identifiserer seg med og slik åpner opp for alle som vil tre inn – gjennom dåp og nattverd.



Kongenes tilbedelse. Foto: Hildesia | Wikimedia Commons

vil si at de representerer den menighet, Kirken, som er Jesu egentlige brud.

I den tredje scenen ovenfra finner vi *syndefallet* stilt overfor *korsfestelsen*, det vi si at Bruddet med Gud, som syndefallet jo innebar, er satt opp mot det som gjør bruddet godt igjen, altså Forsoningen.

I neste scene er det *forhøret* som forener, i det ene tilfelle av to skyldige, Adam og Eva, i det andre av en uskyldig, Jesus Kristus. Adam og Eva ga andre skylden for det de hadde gjort, mens Jesus tok alle andres skyld på seg.

Utdrivelsen av paradiset er satt opp mot *Jesu frembærelse i tempelet.* Mens Adam og Eva etter sin utroskap og sitt opprør drives ut av Guds hus eller hage, begynner den nye Adam, Jesus Kristus, sitt liv i Guds eget hus, tempelet, som han både identifiserer seg med og slik åpner opp for alle som vil tre inn – gjennom dåp og nattverd.

Adams og Evas harde liv på jorden er plassert ved siden av de hellige tre kongers tilbedelse av Jesusbarnet. Her er poenget likevel at Eva med barnet i trange og usikre forhold er satt opp mot Maria med barnet, som befinner seg i en fattig stall. Likevel er forskjellene enorme – fra Eva kom synden inn i verden, jf. brodermordet, mens redningen fra synden kommer fra Marias sønn.

Merkelig er kan hende at Kains og Abels ofringer kommer ved siden av Jesu fødsel. Men her er *lammet* det som forener. Abel ofrer et innhyllet lam til Gud, og i og ved Jesu fødsel kommer det Guds lam, *Agnus Dei,* til verden «som skal bære all verdens synd».

Nederst er *brodermordet* – Kain som slår sin bror Abel ihjel – stilt overfor *bebudelsen*, som jo innebærer at Gud blir menneske. Den uskyldige Abel blir brutalt myrdet, mens det uskyldige foster, som begynner å gro i Marias livmor, også etter noen år vil dele Abels skjebne. Men i det første tilfelle er resultatet bare negativt – i det andre utelukkende positivt.

Slik kunne dørfeltene leses både vertikalt i sin kronologiske rekkefølge, men også horisontalt på det typologiske plan.

Frelsens parabel

Til sammen utgjør døren en *Frelsens parabel* som begynner øverst til venstre med skapelsen av det første menneskeparet, og så følger vi dem nedover gjennom syndefallet, utdrivelsen fra paradiset og helt ned til det forferdende brodermordet. Lenger ned går det knapt an å falle for menneskene.

I det neste dørfeltet begynner oppstigningen i og ved *inkarnasjonen.* Det begynner med *bebudelsen* og *fødselen*, *de hellige tre kongers tilbedelse* og *frembærelsen i tempelet* – fire scener som lar oss se Jesusbarnet i forskjellige dogmatiske aspekter. De fire siste scenene fra forhøret hos Pilatus via *korsfestelsen* til *kvinnene ved graven* og *Noli me tangere*-scenen, det vil si *oppstandelsen* og *himmelfarten,* en scene hvor den opprinnelige Edens hage blir til Det himmelske Jerusalem.

Men spørsmålet er hvordan vi andre skal få del i denne frelsen? Det utdypes i *Kristus-søylen* ved alteret. Bare gjennom dåp og nattverd kan vi bli ett med den Kristus som Johannesevangeliet omtaler slik i 3,13: «Ingen annen er steget opp til himmelen enn han som er steget ned fra himmelen: Menneskesønnen, som er i himmelen.» Kun «i og ved og med Ham» kan vi som er rammet av den forvirring og synd som venstre dørfelt skildrer, bli med på den oppstigning som høyre dørfelt skildrer. Klarere kan det knapt uttrykkes.

Gunnar Danbolt er professor emeritus i europeisk kunsthistorie ved Universitetet i Bergen.

Noter

1 Litteraturen om Bernwards bronsedører er omfattende, men mye av den er av eldre dato, som det vil fremgå av fotnotene. Av nyere litteratur som har vært viktig for denne artikkelen, kan nevnes: F. Dibelius: *Die Bernwardstür zu Hildesheim* (Strassburg 1907); A. Goldschmidt: *Die deutschen Bronzetüren des frühen Mittelalters* (Marburg 1926); I. Wesenberg: *Bernwardinische Plastik*, u.st. 1955; Konrad Algermissen: *Bernward und Godehard von Hildesheim. Ihr Leben und Wirke* (Hildesheim 1960); Ursula Storm: *Die Bronzetüren Bernwards zu Hildesheim* (Diss. der Freien Universität Berlin) (Berlin 1966); Bernhard Bruns: *Die Bernwardstür -Tür zur Kirche* (Hildesheim: Bernward Verlag 1992; Bernhard Gallistl: *Die Bronzetüren Bishof Bernwards im Dom zu Hildesheim.* (Freiburg: Herder 1990). Alle disse bygger i hovedsak på eldre litteratur som vi har henvist til i denne artikkelen.

2 Det er egnet til å forundre fordi det var fagområder som ikke var beregnet på de adelige elevene, som fortrinnsvis skulle bli teologer og prester, men kun på dem som skulle bli håndverkere.

3 Når keiseren gikk inn på pavens område, var det fordi han av politiske grunner foretrakk geistelige fyrster fremfor verdslige, fordi lenet da tilfalt ham (keiseren) etter biskopens død, og ikke ev. fyrstelige arvinger.

4 Thangmar: *Vita Bernwardi,* red. G.H. Pertz i *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores in Folio 4* (Hannover 1841), s. 13.

5 Jf. Konrad Algermissen: *op.cit*, s. 152.

6 Ibid, *op.cit*. s. 155.

7 Ibid, *op.cit.* s. 158, hvor vi får den nøyaktige legering, etter at kjemikeren dr. Klüss foretok en undersøkelse i 1906. I bispedømmets eget tidsskrift *Unsere Diözese* 28 (1957) s. 11–32 oppgis litt andre tall i legeringen, som gjør den mer lik messing enn bronse.

8 I Sta. Sabina-dørene er det både scener fra GT og NT, men i dag er de nokså kaotisk plassert. Men det er mulig at GT-scenene på Bernwards tid var montert på venstre dør og NT-scene på den høyre. Men dette vet vi strengt tatt ikke.

9 I. Wesenberg: *op. cit.*, s. 86.

10 Ibid. loc. cit.

11 Her er til sammen syv frukter, som pave Gregor den store (ca. 540–604) identifiserte med de syv hovedsynder som alle spirer fra hovmodets røtter. Slik var det menneskets hovmod som førte til fallet – ikke *malum* eller frukten. Figurene i denne scenen holder eplene foran hjertet fordi det ifølge Matt 5,27 er dypt inne i menneskehjertet at synden finnes – ikke utenfor, som bl.a. Augustin understreker i sine tolkninger av *Genesis.*

12 Engelen må her være erkeengelen Mikael. For i skriftet *Vita Adae et Eva,* som er datert til 300-tallet, sies det at det var Mikael som lærte Adam landbruk. Og Augustin i sin *Genesis*-kommentar lovpriser landbruket, slik Vergil gjør det i *Georgic,* og hevder at dette skjedde allerede i paradiset, og ikke må oppfattes som en straff.

13 Jf. Joel 3,12 og Hebr 11,4.

14 Algermissen, op.cit s. 168–9.

15 Ibid. s. 170–171 mener at døren er åpen. De fleste andre vil hevde at den virker lukket, men dette viser at det ikke alltid er enkelt å tolke disse relieffene.

16 Det fortelles om Zelomi i Jakobs protoevangelium, skrevet en gang mellom 150 og 200 e.Kr. Det er utgitt på norsk i samlingen *Apokryfe evangelier* i serien *Verdens Hellige skrifter* i 2001, oversatt av professor Einar Thomassen.

17 Bernhard Gallistl mener at Zelomis gest ikke er den samme som Josefs, men snarere ligner på Sibyllens eller Orakelets, og at det skal henvise til Vergils berømte ord i hans fjerde hyrdedikt om en fyrstes fødsel som skal innlede en helt ny tidsalder. Det er kan hende å gå vel langt, som Gallisti ofte gjør etter min mening.

18 Det var på 800-tallet at de tre vise menn gikk over til å bli konger, og det skyldes to GT-skriftstedet: Jesaia 60,3 og Salme 72,10. Og det var først på 900-tallet i ottonsk tid at de fikk navnene sine: Melchior, Balthasar og Kaspar.

19 Denne festen har i de ortodokse kirkene betegnelsen *Apantasis,* mens den i Den katolske kirke kalles *Marias lysfest* og feires den 2. februar.

20 Tempelet har et forheng som er bundet opp slik at alteret er synlig, jf. Lev 12,8 og 1 Sam 8,6. Jødiske spekulasjoner la stor vekt på forhenget som det fornemste sinnbildet på menneskets tilgang til den billedløse Guddom. Derfor var det at forhenget revnet, Matt 27,51, så viktig – nå kunne man umiddelbart nå Gud, jf. Hebr 10,19ff. Det opphengte tempelforheng forteller oss at Gud nå har åpnet en vei for alle til Gud selv, gjennom Sønnens kjød. Ved at Gud ble menneske ble en dør åpnet for oss til det *Sanctissimum* som den sanne Gud utgjør.

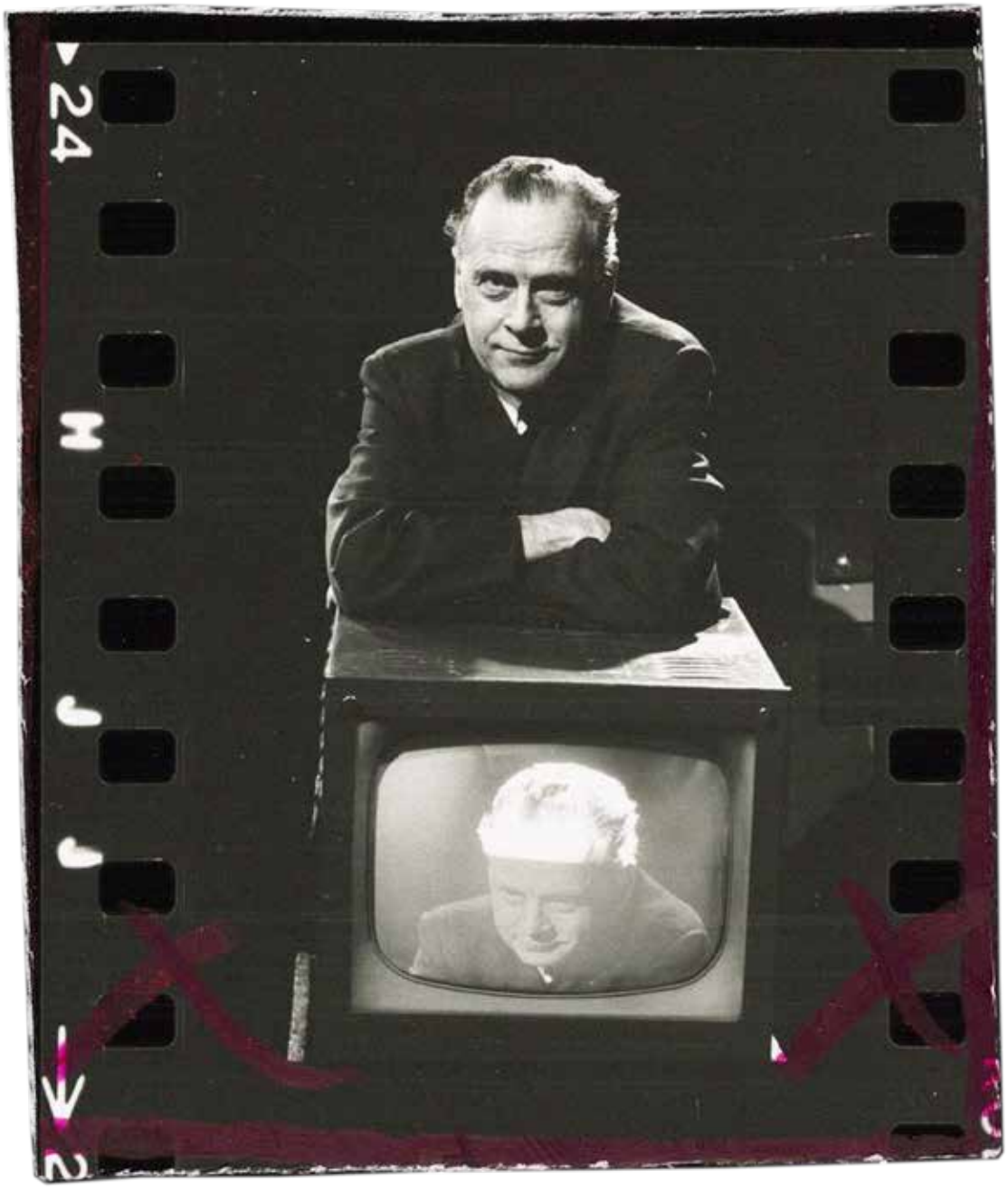
21 Algermissen, op.cit s. 178 og 180, hvor han også viser til at også i *Heilandsgedicht* blir korset til en trestamme.

22 Fra Tertullians tid har kirken hevdet at blod og vann henspiller på kirken og dens sakramenter, dåp og nattverd. Slik er dette også sakramentenes fødselsøyeblikk.

Eller kirkens UR-sakrament. Det som ble revet ned ved Kunnskapens tre i venstre dørfylling, ble gjort godt i igjen gjennom Livets tre til høyre.

23 Algermissen, op.cit s. 175–78, og F. Dibelius: *Die Bernwardstür zu Hildesheim* (Strassburg 1907), s. 78ff.

24 Her er tre kvinner, som hos Lukas 24,10 – han nevner Maria fra Magdala, Johanna og Maria, Jacobs mor. Matteus, derimot, nevner bare to, nemlig Maria fra Magdala og den andre Maria (Matt 28,1). Markus har tre kvinner – Maria fra Magdala, Maria, Jakobs mor og Salome (Mark 15,40). Hos Johannes er Maria av Magdala alene, som vi ser i den siste scene her (Joh 20,11–18).



Marshall McLuhan poserer med seg selv. © Wikimedia Commons

Jan Schumacher

Marshall McLuhan

«Medieguru» og katolsk humanist

Jeg er et menneske,
intet menneskelig er meg fremmed
Terents

Bok eller skjerm? Lesing eller skrolling? Vi kjenner ordene fra dagens debatt, men temaet er ikke nytt. Det er heller ikke av ny dato å koble sammen menneskesyn og medieformer. Går bokens tidsalder mot slutten, og er det i så tilfelle vår humanitet som er truet?

Marshall McLuhan (1911–1980) presenterte seg gjerne som *katolsk humanist*. Han mente at det ville være en feilslått strategi å beskytte humanisme bak en barrikade av bøker, siden mennesket som humanismen skulle være til for, befinner seg midt i en verden av multimediale virkemidler som med alle krefter søker å påkalle, ja endog gjøre krav på vår oppmerksomhet. Midt i denne verden strever vi med å skape vår egen indre verden ved hjelp av det eneste vi har, *språket*, som igjen er det samme alle ytre instanser benytter seg av for å oppnå vår lojalitet. Det er denne situasjonen humanismen må reflektere dersom ordet skal ha noe som helst verdi.

«Folklorist» for det 20. århundre

I stedet for å begrense seg til den «seriøse» litteraturen, de «store» tenkerne, skulle humanistiske studier beskjeftige seg med hele det populærkulturelle feltet og ta tekstene på alvor som det de er: poetiske tekster som ønsker å skape en virkelighet, peke på hva som er rett og galt, og ikke minst fortelle oss hva som skal til for å bli lykkelig. Undertittelen på den første boken McLuhan publiserte, *The Mechanical Bride*, viser i et nøtteskall hva hans prosjekt skulle komme til å dreie seg om: *Folklore of the Industrial Man*.

«Folklorister» kjenner vi fra vår egen historie. Opprinnelig var det navnet på noen entusiaster som reiste land og strand rundt for å samle inn tekster og sanger og skikker som betydde så mye for folk at de hadde tatt vare på dem som en slags visdom («lore») som hørte «folket» til. Hvem som stod bak, var det ingen som visste, men det gjorde ikke noe. Denne «folkloristikken» (som senere ble et akademisk fag) hadde tatt vare på agrarsamfunnets poesi. Men hva med industrisamfunnets, det 20. århundrets «lore», den som påvirker oss gjennom hele bredden av kommunikasjonsmidler: annonser, tegneserier, filmer, kiosklitteratur (det som i England blir kalt for «penny dreadful») osv. – listen har bare blitt lengre etter

at McLuhan døde, før internettets tidsalder. En humanisme som stiller seg uforstående til slik «folklore», vil i det lange løp ikke ha så mye å si til oss moderne mennesker, som befinner oss midt inne i denne malstrømmen. Mot alle odds burde katolsk humanisme ha de beste forutsetninger samt motivasjon for å møte denne utfordringen – ikke for å rykke oss ut av den, men for at vi til en viss grad skal kunne bli klar over hva det er vi er med på.

En medieguru blir til

Det var i årene før 1968, før Marx, Mao og Marcuse ble ledestjerner for store deler av ungdomsgenerasjonen, at Marshall McLuhan oppnådde status som en medieguru. Det skjedde først og fremst gjennom boken *Gutenberggalaksen* fra 1962. Det kan trygt sies om både mannen og verket at han var elsket og hatet, ansett som guru og samtidig skarpt kritisert og beskyldt for akademisk omtrentlighet. Han formulerte seg ofte i aforistiske vendinger, slik han hadde registrert at moderne reklame hadde for vane. Bøkene hans bestod gjerne av mange korte kapitler, nærmest små essays, og et varemerke var slagord som «the medium is the message» og «the global village», uttrykk som han overlot til leserne sine å utdype betydningen av.

Bøkene hans bestod gjerne av mange korte kapitler, nærmest små essays, og et varemerke var slagord som «the medium is the message» og «the global village».

På slutten av 1930-tallet hadde McLuhan konvertert til Den katolske kirke fra en tilstand av «formell protestantisk agnostisisme», som han selv uttrykte det. Marshall McLuhan var kanadier, men i mellomkrigstiden hadde han tilbrakt formative år i Europa, nærmere bestemt ved universitetet i Cambridge. Der hadde han fullført en avhandling over forfatteren Thomas Nashe, en litterær satiriker fra Elisabeth-tiden på 1500-tallet. Studiet av Nashe hadde tvunget ham til å dykke dypt ned i lærdomstradisjonen i middelalderen og antikken, ja helt tilbake til den gangen grekerne oppfant verdens viktigste massemedium, det fonetiske alfabetet. Forholdet mellom logikken og retorikken hadde særlig vakt interessen hos ham, to av disiplinene i det vi kunne kalle antikkens og middelalderens litterære grunnutdanning (sammen med grammatikken utgjorde disse fagene de tre «veiene» – *trivium*). Det viste seg at logikken og retorikken slett ikke alltid hadde levd i fred og fordragelighet. Teologene i middelalderen hadde ikke bare diskutert innholdet i kirkelæren. Likeså viktig var hvorledes troen ble formidlet og tilegnet. Retorikken hadde sine *virkemidler*, logikken fulgte bestemte *lover*. Det handlet med andre ord om to måter å bruke språket på. Forenklet sagt tjente logikken til indre avklaring og overbevisning om et problem, mens det i retorikken handlet om å bruke språket til å formidle og overtale.

«Praktisk litteraturkritikk»

McLuhans fagdisiplin var litteraturvitenskap, emnet han også ble professor i etter å ha vendt tilbake til Canada og Toronto. Men McLuhan kom til å utøve dette faget med retorikken som fortegn. Istedenfor et historisk litteraturstudium eller en rent teoretisk eller vitenskapelig tilnærming, kom McLuhans interesse til å dreie seg om hva litteraturen gjør med den som leser eller – ettersom elektroniske massemedier bredte seg – *lytter*. For det hadde jo ikke unnsluppet hans oppmerksomhet at den vestlige verden befant seg midt inne i en formidabel medierevolusjon. McLuhan forsket og skrev om «litteratur» i aller videste forstand, hele spekteret av former for kommunikasjon i massemedienes æra. På dette område var Canada og universitetet i Toronto helt i front.

Denne innfallsvinkelen til litteraturen ble omtalt som «praktisk kritikk», og den ble delt av McLuhans ett år yngre kollega ved Victoria College i Toronto, (Herman)

Northrop Frye (1912–1991). Også Frye hadde studert i England, i Oxford, og i likhet med McLuhan stått midt oppe i verdikrisen som preget etterkrigstiden i det gamle Europa. Tradisjoner knyttet til trone og alter lå i ruiner. Kunne diktningen berge verden? Da måtte den handle om den *virkelige* verden og ikke nøre opp under forestillinger om forgagne verdener. Slikt var å anse som religiøst «slagg». Både McLuhan og Frye hadde frikirkelig bakgrunn, henholdsvis baptistsamfunnet og metodismen, men mens McLuhan konverterte til Den katolske kirke, søkte Frye til United Church of Canada, hvor han for øvrig ble ordinert prest.

Også for Frye var studiet av litteratur en praktisk vitenskap. Siktemålet måtte være «the educated imagination», som også var tittelen på en av hans viktigste bøker. Det hørte til menneskets verdighet, denne evnen til i frihet å skape verdener ved hjelp av ord, men uten tradisjonen falt denne friheten altfor lett som offer for ideologier, det være seg religiøse eller sekulære. Frye hadde fordypet seg i William Blakes visjonære diktning. Koden for denne diktningen var Bibelen, men for å bli klar over dette, måtte «lauget» av bibeltolkere utvides slik at diktere som Dante, Bunyan og Milton fikk slippe inn. For Frye kom Blakes storhet og betydning til å bestå i at han *omformet* tradisjonen og dermed bevitnet dens ekspansive muligheter. Vestens største religiøse epos, Bibelen, lever videre i diktningen – konkret i og gjennom litteraturens byggesteiner: narrativer og metaforer. Bibelen står frem som litteraturens «store kode», og mot slutten av sin karriere utgav Frye to bøker om dette temaet.

«Øret» får sitt comeback som det fremste organ, men vi befinner oss i et «rom» historien ikke har sett maken til, en «landsby» der sentrum er alle steder og grensene ikke finnes.

Konversjon

I 1937 var Marshall McLuhan blitt tatt opp i Den katolske kirke. Som alle konversjoner var også denne en sammensatt prosess, men en viktig rolle må tilskrives Gilbert K. Chestertons forfatterskap. McLuhans konversjon innebar en overgang fra en religiøs livsanskuelse til en praktiserende religion. Helt fram til sin død deltok han hver eneste dag i messen. Noen viktige aktstykker som kaster lys over denne begivenheten, er tatt med i *The Medium and the Light: Reflections on Religion*, en bok som sønnen Eric McLuhan var med på å utgi tjue år etter farens død. Et utdrag fra et brev antyder noe sentralt om hvordan studiet av mediene og om hva de gjør med oss, reiser spørsmål som teologien bør ta fatt i:

> Et annet kjennetegn ved menneskets humanitet, er dets frihet i et felleskap, hvilket er hva det kristne fellesskap stiller til rådighet. Kristen frihet finnes i den kollektive frihet i Kristi mystiske legeme, Kirken. Den elektroniske tidsalder har i så stor grad trukket mennesket inn som deltaker i hele verden, at det ikke lenger har noen individuell frihet til overs. Mennesket sitter igjen med kun en kollektiv frihet innenfor et stammesamfunn. Menneskets håp består i å bli sakramentalt forvandlet slik at det omsider vil oppdage seg selv i det fellesskapet det hører til, og oppdage individuell frihet i fellesskapet.

Den globale landsbyen

«Den globale landsbyen» var det navnet McLuhan satte på den tilstanden vi befinner oss i takket være de

elektroniske mediene. Det bør understrekes at «the global village» for McLuhan verken var ment som noe lykkeland eller det motsatte. «Landsbyen» var ganske enkelt et navn på tingenes tilstand i det 20. århundre.

«Landsbyen» var for McLuhan ensbetydende med et stammesamfunn. «Stammen» var god på å «tromme sammen» til et kollektivt fellesskap. Om noen tok seg den frihet å ikke følge «the tribal drums» og heller ble sittende igjen i huset sitt for å lese bøker og gjøre seg opp sin egen mening, se, da var stammesamfunnet mindre tolerant.

Langt tilbake i vår historie hadde stammesamfunn måttet gi tapt for teknologi. Lyden av kommandorop ble til skrift, meninger kunne festes til papyrus og pergament, og denne teknologien kom til å bety en revolusjon for mottakeren. Før måtte man bruke ørene for å få tilgang til ideer; den nye teknologien gjorde det mulig å tilegne seg kunnskap og innsikt gjennom øynene. Og dessuten: Med skriften, boken og leseren var et nytt rom blitt til der mottaker og budbringer var alene. Teknologien hadde skapt det *private* rom, noe som betyr et rom som ikke vedkommer offentligheten eller staten. Slik er i korte trekk det store lerretet McLuhan strekker ut i boken om *Gutenberg-galaksen*.

Hvordan kunne en litteraturviter legge opp til et så omfattende perspektiv? Tar vi utgangspunkt i det latinske *littera*, betyr det ganske enkelt «skrifttegn». Men det vi omtaler som litteratur, omfatter også verker som er blitt til før det teknologiske gjennombruddet som vi kaller «skrift», så dagens lys. I første halvdel av forrige århundre var mange opptatt av den fasen i oldtiden da «litteraturen» bare fantes i form av lyd, det vil si som muntlig overlevering. Homers episke verk *Iliaden* og *Odysseen* er et viktig stikkord her, men også evangelieberetningene var en del av denne oppmerksomheten overfor muntlig overlevering, selv om skriftliggjøringen av evangeliene skjedde over et mye kortere tidsrom og Homer og Jesus befant seg på hver sin side av det fonetiske alfabetet.

Individet og boken

Det var i dette private rommet *individet* hadde oppstått, som et resultat av et teknologisk fremskritt. Det var tesen i boken *Forord til Platon* av briten Eric Havelock, som hørte til kretsen rundt den kanadiske medieforskningen. I en tekst gjengitt i boken *The Medium and the Light* etterlyser McLuhan teologisk refleksjon over tesen om at det vi kjenner som individet og dets frihet, egentlig er et «kunstprodukt». Det er et stort og presserende tema, fremholder McLuhan, ikke minst fordi steget over til den elektroniske medieverden innebærer et nytt, teknologisk betinget «inngrep» i vårt mottaksapparat. På ett vis vender vi tilbake til tilstanden før alfabetet. «Øret» får sitt comeback som det fremste organ, men vi befinner oss i et «rom» historien ikke har sett maken til, en «landsby» der sentrum er alle steder og grensene ikke finnes. I dette rommet er spenningen mellom individualitet og fellesskap, som McLuhan etterlyste i sitatet ovenfor, truet, en spenning som for ham var en nøkkel til sann frihet. I denne nye globale landsbyen spiller stammetrommene på ny opp til dans, og identitet blir et stadig mer krevende prosjekt. Idet McLuhan kommenterer Havelocks tese om individ og skrift, utdyper han hvorfor dette er en så viktig sak.

I denne nye globale landsbyen spiller stammetrommene på ny opp til dans, og identitet blir et stadig mer krevende prosjekt.

> Dersom det private individ, slik vi kjenner det i vår vestlige verden, virkelig er et kunstprodukt i stedet for en uavvendelig side ved det å være menneske, da må vi betrakte den gresk-romerske tradisjonen samt vestlig skrifttradisjon i et helt spesielt lys. (...) For

> min egen del er jeg forbløffet over forholdet mellom den gresk-romerske tradisjonen og Kirken i dag. I bunn og grunn fremstår det for meg som et ufravikelig faktum at Inkarnasjonen og Pasjonen fant sted innenfor den gresk-romerske konteksten. Siden intet av det Gud gjør, skjer forgjeves, ei heller er uvirksomt eller betydningsløst, så må det at Gud i sitt forsyn plasserte Kirken midt i den gresk-romerske kontekst, ha en så enorm betydning, noe vi bare har tatt for gitt frem til nå. I våre dager, når hele det vestlige etablissement er i ferd med raskt å gå i oppløsning under trykket fra den elektroniske teknologien, og stammemennesket tar tilbake sin makt over verden, da blir spørsmålet om denne gresk-romerske tilstanden og dens relevans et sentralt anliggende.

Sitatet viser at McLuhan ikke hørte hjemme i den postmoderne leiren. Han søkte frigjøring fra medieteknologiens forsøk på å ta herredømme over oss. «Det er både absurd og uverdig å være i ubevisste krefters vold», fremholder Espen Schaaning, «derfor må målet for all undervisning være å frigjøre oss fra informasjonsteknologiens føringer. Således er McLuhans budskap også et moderne opplysningsprosjekt.» Og vi vil tilføye: Det er på denne måten han fremstår som en kristen humanist.

Skriftlighet i middelalder og tidlig nytid

La oss vende tilbake til hvordan McLuhan ville ha oss til å skjelne mellom muntlig og skriftlig litteratur. I *Gutenberg-galaksen* forutsetter McLuhan at det finnes to slags skriftlighet: tekster som ble skrevet med *hånd* – vi kaller det «manuskript» etter det latinske ordet for hånd, *manus*; og tekster som er gjort offentlig tilgjengelig ved hjelp av «typer», som er gresk for «avtrykk» (*typografi*). Den typografiske epoken, innledet med Johan Gutenbergs oppfinnelse av boktrykkerkunsten, avløser en periode da man leste likeså mye med ørene som med øynene. Fremdeles går studenter til et «auditorium» («høresal») der professoren holder en «forelesning» (*lectio*), alt sammen arkaiske spor i språket etter hvordan middelalderens medieprosess utspilte seg. Gutenberg forandret alt. Fra nå av kunne studentene på egen hånd kikke professoren i kortene gjennom selvstendig tilegnelse av stoffet. Samtidig kom det på plass restriksjoner som skulle sikre forfatterens eierskap til det trykte ord, noe som var ukjent i manuskriptepoken. Når munken Anselm i det 11. århundre omsider hadde fått ferdigstilt et manuskript ved hjelp av muntlig diktat til en skriver, så var ikke teksten lenger å betrakte som hans «eiendom». I et manuskript med Anselms *Proslogion*, kjent som hans «gudsbevis», tilførte lesere kritiske merknader, noe Anselm selv registrerte med glede. At et manuskript på denne måten fortsatte å vokse, var ikke noe brudd på «copyright» (et den gang ukjent begrep), men et tegn på at teksten hadde kraft til å skape nye tanker.

Også hvordan et manuskript var tenkt å skulle virke, finnes det et eksempel på fra Anselms forfatterskap. I forordet til en bønnebok tiltenkt grevinne Mathilde av Toscana, gav han følgende råd: Les langsomt, og stans lesningen straks om du skulle merke at teksten vekker til bønn og meditasjon; da har du lest nok!

McLuhan ønsket å beskrive hvorledes boktrykkerteknologien grep bestemmende inn i og formelig «moderniserte» vår oppfatning av forfatterskap og lesning, samt hvordan nye ideer blir til. Som følge av dette ble ny interesse vekket for tekstproduksjon forut for Gutenberg. Var dette tidligere ansett som primitiv og dermed uinteressant, ble det nå annerledes. Et par forskere i McLuhans nærmeste krets kom til å bidra til dette feltet: Fremst blant disse var jesuitten Walter Ong og presten Ivan Illich. Men også andre har bidratt til at vår kjennskap til mangfoldet i vilkårene for kommunikasjon i middelalderens kirkelandskap har fått ny relevans.

«Gutenberg-galaksen»

Oppdagelsen av ny teknologi er i stand til å forklare en hel historisk epoke. Mange kritikere mente at McLuhan gikk altfor langt da han beskrev den moderne tid som drevet frem av Gutenbergs oppfinnelse. Samtidig er det ikke til å komme forbi at han bidro med nye og forfriskende perspektiver på antatt kjent stoff. Det kirkehistoriske studiet av reformasjonen hadde vært ensidig opptatt av religiøse ideer uten å spørre etter hvordan ideer ble spredt, hvor de ble spredt og hvor de ikke slapp til. Tankene som ble tenkt av de såkalte reformatorene, var avhengige av medier for å nå ut i offentligheten. Luthers publisistiske virksomhet ble en finansiell «boom» for Wittenberg. En avkrok i Sachsen ble en «bok-by»!

Hva mente McLuhan med å kalle epoken han studerte, for en «galakse»? Hos ham betyr det nærmest det samme som «stjernebilde» eller «konstellasjon». Myriader av stjerner danner det vi fra vårt perspektiv utlegger som bilder. Dels forutsetter ordet «galakse» at McLuhan skriver om noe som er avrundet eller avsluttet. Vi har for lengst trådt inn i den elektroniske epoke. Hva den vil innebære, er ikke godt å si for oss som er midt inne i den. Den digitale æra rakk han ikke å si noe om, men for oss er det lett å se hvordan det «stammesamfunnet» han beskriver, er blitt ytterligere forsterket. Og det han vel ikke kunne forutse, er den grunnleggende tvilen som har begynt å snike seg inn: at de digitale mediene ikke bare påvirker oss, men faktisk kan lyve for oss.

Et stjernebilde kan bare oppdages på avstand. McLuhan ønsket å studere historien gjennom å betrakte fenomener som lå tett på hverandre i tid og rom, for så å føye dem sammen til de danner konfigurasjoner som gav mening for betrakteren. Den engelske renessansedikteren George Herbert hadde anvendt dette bildet når han skulle meditere over tekster fra Bibelen:

> Oh! That I knew how all thy lights combine,
> and the configurations of their glorie!
> Seeing not onely how each verse doth shine,
> But all the constellations of the storie.

Moderne bibelforskning ville kalt denne måten å lese bibelboken på, høyst uvitenskapelig, noe som fikk før nevnte Northrop Frye til å skrive sine to bøker om Bibelen for å «forstå hvordan Bibelen har inspirert dikterne». En tilsvarende kritikk er reist mot McLuhans forsøk på å lese fortidens bok ved hjelp av analogier, mens normen for vitenskapelig historieskrivning består i å frembringe troverdige årsaksforklaringer. Om Herberts måte å lese Bibelen på ikke er vitenskapelig i moderne mening, så har den desto større poetisk kraft og et dypt slektskap med den måten middelalderens munker mediterte og mumlet over manuskriptene sine. Når McLuhan beskriver en «galakse», er det for å prøve ut poesiens evne til å vise frem historien. Vi må ikke glemme at hans formative år falt sammen med modernismens gjennombrudd i litteraturen, med dens kritiske blikk på den såkalte «virkelige» verden, på leting etter nye måter å se verden på. Til syvende og sist var det litteraturprofessor denne katolske humanisten var.

Om Herberts måte å lese Bibelen på ikke er vitenskapelig i moderne mening, så har den desto større poetisk kraft og et dypt slektskap med den måten middelalderens munker mediterte og mumlet over manuskriptene sine.

Til slutt: Har kristendommen et budskap som det er om å gjøre for Kirken å finne det mest effektive middel (medium) for å kommunisere? McLuhan var selv ikke sikker på om dette var spørsmålet vi skulle stille. Årsaken var gitt med inkarnasjonen:

> I Jesus Kristus er der ingen avstand eller skille
> mellom mediet og budskapet: Det er det ene

tilfelle der vi kan si at medium og budskap er fullstendig ett og det samme.

Jan Henrik Schumacher (f. 1947) er førsteamanuensis emeritus i kirkehistorie ved MF vitenskapelig høyskole.

Litteratur

Eriksen, Trond Berg: *Budbringerens overtak. Perspektiver på skriftkulturen* (Oslo: Universitetsforlaget 1987).

McLuhan, Marshall: *The Gutenberg Galaxy* (Toronto: The University of Toronto Press 1962).

McLuhan, Eric og Jacek Szklarek (red.): *The Medium and the Light. Reflections on Religion* (Oregon: Wipf & Stock 1999).

Powe, B.W.: *Marshall McLuhan and Northrop Frye: Apocalypse and Alchemy* (Toronto: The University of Toronto Press 2014).

Schaanning, Espen: *Modernitetens oppløsning* (Oslo: Spartacus 1992).

© Olena Palaguta | Dreamstime.com



Bokomtaler
&
fra akademia

© Mauro Rota | Dreamstime.com



Ali Jones Alkazemi

Fra nærlesing til skumlesing

Joel Halldorf:

Bokens folk
En sivilisasjonshistorie fra papyrus til piksler

Verbum 2024

Joel Halldorf er kirkehistoriker og samfunnsdebattant. Han har markert seg som en sentral skikkelse som evner å formidle og anvende kristendommen i svensk og norsk offentlighet på en måte som også appellerer til sekulære lesere. Foreliggende utgivelse fortsetter denne tendensen, men nå i en nesten fullstendig sekulær drakt. Dette er en bok om mediehistorie, og religiøs tematikk hentes da inn kun for å underbygge bokens overordnede argument.

Halldorfs hensikt med boken synes å være todelt. For det første har han en generell intensjon om å presentere hvilken skjellsettende revolusjon digitalismen er. Selv om utviklingen han skisserer, er basert på hvilke formater mennesker har benyttet for å kommunisere, for eksempel overgangen fra skriftrull til å lese fra en kodeks, er det tydelig at han anser overgangen til digital kommunikasjon som en kulminasjon og utvikling med enorme implikasjoner og konsekvenser.

For eksempel beskriver han hvordan muntlige kulturer krevde at de som snakket, var svært konkrete, billedlige, og at det som ble sagt, var enkelt å huske. Ikke minst er en muntlig kultur noe som i større grad enn i skriftlig kultur vektlegger *hvem* som taler, på hvilken *måte* vedkommende taler og talens slagkraft i lytternes spesifikke *kontekst*. Med skriftkultur blir flere av disse aspektene mindre viktige, siden å kommunisere skriftlig er mer anonymt, tillater vanskeligere og mer innviklede argumenter og har en mer kontekst- og tidsuavhengig karakter. I dag er vi imidlertid nok en gang, med den moderne digitalismes vektlegging av det billedlige, tilbake til en mer «sanselig» form for kommunikasjon, likesom hos fortidens muntlige kulturer. Mer om dette fortløpende.

Dette leder videre til Halldorfs hovedpoeng, nemlig at vi i dagens digitaliserte samfunn, preget som det er av utålmodighet og manglende nærlesing, står i fare for ugjenkallelig å miste evnen til innlevelse. Disse

manglene, mener Halldorf, har alvorlige konsekvenser, spesielt knyttet til trusselen om at menneskets empatiske evner svekkes, og at gode argumenter mister slagkraft i samfunnets offentlige sfære og vår hverdag generelt. Vi utvikler oss mot et samfunn som konfronteres med de mørkere sidene ved moderne kommunikasjonsteknologi: propaganda, dyrking av frykt, konspirering, demonisering og fanatisme. Også mer om dette fortløpende.

For å presentere disse poengene mer inngående er det nyttig å gå gjennom hovedtrekk ved Halldorfs historie om medienes utvikling *fra papyrus til piksler,* som undertittelen lyder.

Lectio divina og skolastikk

For å kunne gi fremstillingen sin struktur, velger Halldorf tidlig å ta i bruk et bestemt motsetningsforhold: det han kaller å se på tekst som en *person*, versus å se på tekst som et *objekt*.[1] Mens forståelsen av tekst som *person* handler om at teksten har en verdi i seg selv, og at det finnes en virkelighet ved teksten som ikke kan reduseres til noe rent instrumentelt, handler forståelsen av tekst som *objekt* om å *bruke* teksten til vårt eget formål, og at teksten derfor ikke har en verdi i seg selv, men kun i den grad den kan anvendes til et annet formål.

Dette motsetningsforholdet viste seg allerede i den tidlige kristne kirke. Ettersom de Jesus-troende ikke anså de nedskrevne *ordene* om ham som hellige, men i større grad den faktiske *personen* de hadde vært vitne til, førte det til at tekstene fikk en lavere status.[2] Dette sto i sterk kontrast til det nedskrevne ord hos jødene, hvor skriften selv var hellig og hvert ord ble behandlet med største andakt. For jødene er skriftordene ikke kun ord, men noe som representerer en leve- og væremåte den enkelte jøde ikke kan forstå dybden og omfanget av. Det samme gjelder Koranen for muslimene.[3]

Utover middelalderen ble denne divergensen i tekstforståelse stadig mer spisset. På den ene siden utviklet munkevesenet idéen om *lectio divina* – man leste høyt, ofte samme tekststed flere ganger, med det ideal å *leve seg inn* i teksten. Tekstene, og her er Bibelen et særlig eksempel, var ikke kun en mengde informasjon eller kunnskap man skulle lære. Teksten inneholdt noe man kun ville få tilgang til ved å bruke tid og krefter på å *nærlese* og *leve seg inn i* teksten. Halldorf beskriver munkeordenenes arbeid med å kopiere tekster i skriptoriene som et arbeid som var fysisk og mentalt utmattende, men som man tenkte brakte mennesket nærmere Guds Ord – som jo er Gud selv.

På den andre siden utviklet det seg fra skolastikkens og de første universitetenes tid en forståelse av tekst som et stykke *informasjon*. Teksten skulle brukes til å føre et argument og vise til et poeng – ja, tekstens innhold ble rett og slett instrumentalisert. Det betyr at man i større grad *skumleste*, i motsetning til å nærlese, for å finne frem til bestemte poeng. Samtidig som de første universitetene ble opprettet på 1200-tallet, oppsto derfor også for første gang innholdsfortegnelser, indekser og registre over bøkers innhold. Omtrent på samme tid ble også dagens vers- og kapittelinndeling for Bibelen utviklet.[4] Slik Halldorf ser det, kulminerer den skumlesende skolastikken i Googles søkemotor.[5]

Slik Halldorf ser det, kulminerer den skumlesende skolastikken i Googles søkemotor.

Halldorfs argument er altså at skumlesing har tatt fullstendig over for nærlesing. Vi lever i en ekstremvariant av skolastikernes register- og innholdsfortegnelseskultur. Dette ble bare mer og mer tydelig med boktrykkerkunsten, hevder Halldorf, for til slutt fantes det så mange bøker at det var umulig å i det hele tatt lese en liten brøkdel av bøkene som stadig ble utgitt. Så, i takt med at boktrykkingen ble mer og mer effektivisert, utviklet det seg også et stadig større behov for å få oversikt og finne frem til innholdet man så etter. Bruken av

datamaskiner som effektive arkiver, databaser og søkemotorer ble derfor noe som svarte til et stort behov. Halldorf hevder at det spesielt var behovet for å få oversikt over vitenskapelig arbeid, som lå til grunn for at datamaskiner ble utviklet.[6]

Motsetninger

Etter mitt syn er det mest interessante ved Halldorfs bok hans bruk av motsetninger for å gi mediefortellingen en struktur. Med det menes det at han setter skriptoriemunkenes *lectio divina*-tilværelse opp mot skolastikernes universitetsliv. *Lectio divina* blir da forstått som nærlesing og et syn på teksten som verdifull i seg selv (*person*), mens skumlesing instrumentaliserer tekster (*objekt*). For å eksemplifisere poenget setter han Bernhard av Clairvaux (1090–1153) og skolastikeren Peter Abélard (1079–1142) opp mot hverandre:

> I Abélard og Bernhard av Clairvaux kolliderer ikke bare to sterke og veldig ulike personligheter, men også to dannelseskulturer. Bernhard var en leser av «den gamle skolen». Han var en munk og mystiker som satt i ringen av brødre og lyttet når noen leste høyt fra en av skriptorienes vakre bøker, mens Abélard holdt til ved universitetet og var en av sin tids mest briljante akademikere.[7]

Men det stopper ikke der. Halldorf går videre til å si at denne motsetningen peker frem mot konflikten mellom opplysning og romantikk på 1700-tallet.[8] Slik også romantikerne skulle gjøre senere, kritiserte allerede Bernard Abélard for hans intellektualisme og mangel på inderlighet:

> «Abélard», sukket [Bernard], «kjenner alt som finnes i himmelen og på jorden – unntatt seg selv.'»[9]

I motsetningene Abélard og Bernard ser vi altså …

> … fornuft mot følelser, hjerte mot hjerne, logikk mot fromhet og rasjonalitet mot inderlighet. Her ser vi de første sprekkene i det som senere blir en kløft i den vestlige sivilisasjonen, når fakta og den kjølige, objektive fornuften stilles opp mot følelser og empati – en kløft som senere går igjen i oppfatningen om at det er en motsetning mellom vitenskap og religiøs tro.[10]

Halldorf viser at dette i lavkirkelige bevegelser kom til uttrykk i motsetningen mellom en inderlig og personlig bibellesning, til forskjell fra en fundamentalistisk og bokstavtro bibellesning.

Men hva med markedsinteressene?

Så kort sagt lever vi ifølge Halldorf nå i skumlesingens tidsalder. Hva gjør det med oss? Det er her det blir mørkt. For det første er det en vesentlig endring at mens trykkpressen – aviser og bøker – i stor grad har bestått av redaksjonsstyrte utgivere, har vi i dag en informasjons- og kommunikasjonsflyt som er *algoritmestyrt*, og som alle og enhver kan delta i. Dette kommer til uttrykk i at omtrent alle mennesker i alle aldre i dag skumleser og forbruker lettfordøyelig og ekstremt (det vil si konspiratorisk, fryktinngytende og hatefullt) innhold.

Dermed synes Halldorf bevisst å ha utelatt at det er *markedsinteresser* som fører til at algoritmene favoriserer en polarisert virkelighetsforståelse og ukonsentrerte nettbrukere. Han er opptatt av hva som motiverte utviklingen av registre, bøker, søkemotorer og ulike lesemåter, men når han kommer til algoritmenes utvikling, er han uklar. Det som gjør at lettfordøyelig skumlesing favoriseres i det digitale rommet, er at det finnes en overflod av informasjon, hevder han.[11] Men det har lenge eksistert mer informasjon og flere boktitler enn det er mulig

for et menneske å forbruke. Det store tilfanget sier imidlertid ikke noe om *hvorfor* algoritmene er utviklet for å favorisere ukonsentrerte og emosjonelle nettbrukere.

Halldorf synes å trekke en direkte linje fra at det finnes *mye* informasjon, til at algoritmene på nettet genererer nettbrukere som i større grad biter på emosjonelt og lettfordøyelig innhold. Men det er ingen faktisk eller nødvendig årsakssammenheng mellom mye tilgjengelig informasjon og ukonsentrerte og polariserte nettbrukere.

Utviklingen har primært vært ekstrem siden introduksjonen av *personalisert innhold* på 2010-tallet, noe som skjedde omtrent samtidig på alle de største sosiale medieplattformene.[12] Personalisert innhold betyr at å søke informasjon på nettet ikke er som å gå inn i et bibliotek hvor man handler som et aktivt subjekt. Det er heller slik at innholdet «kommer til deg» basert på data som tek-selskapene har kjøpt om deg. Søkemotorer og reklamer vet med andre ord hva du vil ha før du selv vet det. Dette gjør at vi på nettet primært eksponeres for innhold vi er enige med og som spiller på våre mest instinktive følelser. Således havner vi i såkalte *ekkokamre*.

> Et sentralt problem med digital lesing blir altså at lesingen blir stadig mindre personlig og sanselig. Informasjonen vi konsumerer, blir fremmedgjørende og steril. Det må vi gjøre noe med, har jeg lært.

Dersom medieutviklingen hadde vært drevet av mennesker som utelukkende ønsket å optimalisere og forbedre menneskets liv, kunne man sett for seg at man heller utviklet algoritmer som favoriserte moralsk, økologisk og medmenneskelig adferd. Det er imidlertid ikke tilfellet, siden Silicon Valley-milliardærene ønsker å generere mest mulig innhold for *profitt*. Det som frembringer mest profitt, er å spille på menneskets primitive aspekter – frykt, overraskelser og hat.

Halldorfs påstand er at digital teknologi utviklet seg fordi vi trengte mer *oversikt*. Det var altså så mye informasjon i verden at det stadig ble mer presserende å utvikle dagens medieteknologi. Men som sagt gir denne forklaringen ikke mening, siden dagens unge – noe Halldorf selv skriver[13] – åpenbart ikke er i stand til å forstå eller tilstrekkelig forholde seg til den tilgjengelige informasjonen.

Halldorf unngår altså å forklare hva som *motiverer* den mørke medieutviklingen vi ser i dag. Det er et pussig grep at han går såpass i dybden på medieutviklingens negative påvirkning på folks psykiske helse, vårt politiske landskap, våre verdier og tankene vi fordøyer, men uten å nevne det som åpenbart motiverer denne farlige og bekymringsverdige utviklingen. For problemet er at målestokken som brukes for å ytterligere finansiere og utvikle vår digitale virkelighet, ikke er et høyeste gode eller et ønske om å gjøre noe godt for mennesket, men markedsinteresser.[14] Dette poenget er ikke kun marxistisk – det er også ukontroversielt i katolsk kontekst, da selv pave Frans med rette har ført denne kritikken.[15] Min mistanke er at Halldorf har unnlatt å si noe om det økonomiske for å tiltrekke mer markedsliberale lesere, men unnlatelsen forblir påfallende.

Kampen for nærlesingen

Dagens kamp på et medieplan er å ivareta den fysiske boken og nærlesingen, hevder Halldorf – og det er her han er på sitt beste. Møtet med den høytlesende skriptoriemunken som «kjempet» med tekstene, og de lavkirkelige bevegelsene på 1700- og 1800-tallet hvis medlemmer understrekte og noterte i sine personlige bibler,[16] gav meg personlig større bevissthet rundt dette.

Bokens folk har jeg blitt mer «fysisk» i min lesing, blant annet ved å understreke mye friere i bøkene mine. Det gjør at innholdet blir mye mer personlig – *utseendemessig* fordi boken får et fysisk preg av min egen person

og leseprosess, og *relasjonelt* fordi jeg får muligheten til å blande min personlighet med den trykte boken. Et sentralt problem med digital lesing blir altså at lesingen blir stadig mindre personlig og sanselig. Informasjonen vi konsumerer, blir fremmedgjørende og steril. Det må vi gjøre noe med, har jeg lært.

En god serve

At et verk har åpenbare mangler, som jeg mener at *Bokens folk* har, får så være. Det viktigste er hvorvidt det er *fruktbart*, og Halldorf legger uten tvil opp til en fruktbar og meget nødvendig diskusjon om hvordan man skal forstå dagens digitale klima.

Det gjorde også Lena Lindgren med *Ekko – et essay om algoritmer og begjær* (2022), skjønt jeg opplevde også hennes bok som en serve til diskusjon heller enn som en fullgod analyse. Siden forfattere tilhører den samme «Morgenblad-aktige» kulturkrets – hva med å arrangere en konferanse i lys av begge deres bøker?

Ali Jones Alkazemi er skribent, filosof og stipendiat ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

Noter

1 S. 135. Når sidetall oppgis alene, henviser jeg til boken som omtales.
2 S. 51.
3 Det er vanlig å komme med en sammenligning der Jesus som Guds Ord hos de kristne har sin ekvivalent i Koranen som Guds ord hos muslimene (liten o, siden Gud ikke *er* sitt ord i islam).
4 S. 106.
5 S. 107.
6 S. 260.
7 S. 98.
8 S. 100–101.
9 S. 100.
10 S. 101.
11 S. 282.
12 Lena Lindgren: *Ekko – et essay om algoritmer og begjær* (Oslo: Gyldendal 2021), s. 80–81.
13 S. 10
14 Se Shoshana Zuboff: *The Age of Surveillance Capitalism – The Fight For a Human Future at the New Frontier of Power* (London: Profile's Books 2019).
15 Pave Frans: *Fratelli Tutti – On Fraternity and Social Friendship* (Vatican 2020), §45.
16 S. 206.



Kirsten Thorup mottok Nordisk råds litteraturpris i 2017. Foto: Heidi Marie Lindekleiv

Heidi Marie Lindekleiv

Umuligheten å være nøytral

Kirsten Thorup:
Mørket bak deg
Gyldendal 2024

Kan du skifte side hvis du først er brennmerket som nazisympatisør? Kirsten Thorups siste roman *Mørket bak deg* (Gyldendal 2024) drar oss inn i kvinnenes krigshistorie og hva som skjer med den som må skjule en viktig bit av sin fortid.

Mørket bak deg starter i januar 1943 i København. Harriets ektemann Gerhard har falt ved østfronten, og selv skal hun nå ta fatt på den møysommelige oppgaven å bygge livet opp igjen, sten for sten. Romanen plukker opp tråden der Thorups forrige roman *Til vanvidd, til døden* sluttet. Den gang var Harriet i München i et forsøk å gi et bidrag til det prosjektet hun og Gerhard hadde vært overbevist om. Nå er hun kommet hjem igjen og hentet sine to barn på barnehjemmet. Med seg har hun sjokket både over mannens død og brutaliteten hun ble vitne til i Tyskland. Hun har en enkepensjon og barnetrygd fra den tyske staten som gir henne en viss sikkerhet. Men den indre utryggheten hun har fått, kan hun ikke løpe unna. Og brennmerket hun bærer som enke av en frontkjemper, lyser stadig dypere i pannen hennes etter som krigen går sin gang. 1943 er året da krigen snur. Det blir stadig mer ubehagelig å være assosiert med den tyske siden.

Trett av krigsbøkene

Kirsten Thorup har sagt i intervjuer at hun aldri så for seg at hun ville skrive en «andre verdenskrig-roman». Hun var trett av slike bøker, sa hun. Kanskje er det derfor hun har lykkes. *Mørket bak deg* tar perspektivet til de sivile og til den som er havnet mellom barken og veden. Harriets forbrytelse, som vi vet mest om fra den forrige romanen, starter i bunn og grunn med at hun går på en folkehøyskole der hun fôres med gymnastikkpedagog Niels Bukhs ideer: en drøm om et nytt Europa der de sterke og vakre sitter i førersetet. Det er tanker som overlapper med nazismen. Harriet kjenner riktignok et ubehag. Hun forstår allerede på skolen at det er plass til

henne i et slikt Europa fordi hun er høy, sterk og vakker. Hun legger samtidig merke til at andre ikke får de samme mulighetene. Men her møter hun Gerhard, og verden ligger tilsynelatende for deres føtter. De vil sammen tre inn i den nye tiden og yte sitt bidrag. Gerhard verver seg til å slåss for Finland i vinterkrigen og reiser siden videre til østfronten. Når han dør, er det blitt umulig å snu for Harriet, selv om krigen gjør det.

Å være tilskuer

For Harriet ser ikke på seg selv som en nazist. Hun føler seg ikke lenger tilpass på den tyske siden når hun kommer tilbake til København i 1943. Men kan man overhodet være nøytral i en krig? Er det en mulig posisjon? Havner man ikke da på overgriperens side fordi man på et vis tolererer volden? Forskeren Mary Fulbrook har pekt på dette i et nytt historieverk som har vært mye omtalt det siste året: *Bystander Society* (Oxford University Press 2023). Fulbrook viser hvordan tilskuermentaliteten er med på å muliggjøre holocaust, og hun er opptatt av å forklare hvordan den i utgangspunktet kunne oppstå. Det er det samme Thorup forsøker, i romanens form. Men hun går ett skritt lenger: Hun forsøker å vise hvordan et menneske forsøker å leve med den indre kvalmen som oppstår når det tar inn over seg at medmennesker blir umenneskeliggjort. For Harriets del blir løsningen en slags indre frigjøring. Hun kan ikke komme unna brennmerket at hun støtter okkupanten, men hun kan si til seg selv at hun er nøytral.

Problemet er at hun presses ut i ensomhet. Hun forsøker å delta i det danske samfunnet igjen, blir blant annet med i en gymnastikkforening, men det meste av tiden må hun skjule historien sin. Hvis noen spør henne hvor hun har bodd, eller hvordan hun ble enke, vil de raskt plassere henne på den tyske siden. Dermed tier hun. Slik oppstår en avstand til andre mennesker, en som alle trolig kan kjenne på i større og mindre grad. For den som bærer på en hemmelighet, vokter seg fra andres blikk. Og da oppstår heller ikke ekte kontakt.

Hun forsøker å vise hvordan et menneske forsøker å leve med den indre kvalmen som oppstår når det tar inn over seg at medmennesker blir umenneskeliggjort.

Kroppslig oppvåkning

Det er en ekte kvinne som Thorup selv har kjent, som er utgangspunktet for romanene om Harriet. Thorup har røpt forsvinnende lite om henne, annet enn at hun døde på 1990-tallet og i likhet med Harriet hadde vært mannekeng. Hun sto midt i mellomkrigstidens kroppslige oppvåkning da korsettene falt av og de nye ideene gjorde at kvinner fikk gå i shorts og drive med gymnastikk. Thorups bekjente hadde dessuten et forhold til Knud Skou, en dansk motstandsmann som ble mistenkt for å være nazist og ble likvidert under mystiske omstendigheter i 1944. Skou dukker opp i *Mørket bak deg*, og detaljene om ham røper forfatterens nitidige arkivstudier. I romanen blir Skou og Harriet kjærester, og etter som forholdet mellom dem utvikler seg, lokkes hun noe ut av det mentale gjemmestedet sitt. Men når Skou forsvinner, rakner det for henne igjen, og hun trekkes enda dypere inn i det indre fangenskapet.

Å lodde i dypet

Thorup kalles med god grunn for dansk litteraturs «grand old lady». Hun er født i 1942 og har fylt bokhyller både i og utenfor Danmark siden 1960-tallet. Hun er kjent for sine kvinneportretter og en eksperimentell språkføring som har bidratt til at mange har pekt på henne som en mulig Nobelprisvinner. Det er nok utenkelig at en ny skandinav tar Nobelprisen i litteratur med

det første etter Jon Fosse, men Throup har allerede Nordisk råds litteraturpris i bagasjen. Den fikk hun i 2017 for *Erindring om kærligheden.* Dette var en «kullsvart og vis roman» som favnet både det private og det politiske og lyktes med å trekke «garn i dypet, i vårt felles dyp, slik bare virkelig litteratur kan gjøre det», skrev bedømmelseskomitéen. *Mørket bak deg* gjør mye av det samme, og noe av det mest særegne ved romanen er fortellerformen. Boken er skrevet i annenperson: Harriet omtales hele veien som *du*. Dette virker litt forstyrrende i begynnelsen, og ikke alle anmeldere har vært like begeistret. Men det er, etter min mening, usedvanlig kløktig gjort.

En ny omsorg

Den forrige romanen om Harriet, *Til vanvidd, til døden,* var skrevet i førsteperson. Slik så vi Harriets møte med München og livet i det nazistiske borgerskapet gjennom hennes øyne. Vi fikk vite hvordan hun tok inn inntrykkene og hvordan samvittighetskvalene meldte seg. I *Mørket bak deg* er det disse opplevelsene som nå skal brytes mot hvordan omverdenen oppfatter henne. Og du-formen får frem dette. Den setter oss i stand til å se henne fra utsiden, fra et Danmark der flertallet vender seg mot Hitler. Og det skjer på en langt mindre fjern måte enn hvis Thorup hadde fortalt i tredjeperson. Formen rommer nemlig ikke bare andres blikk på henne. Den rommer også hva hun gjør, hennes beveggrunner og ikke minst det selvkritiske blikket – «Der var du dum!» Det viktigste er likevel kanskje at den rommer et «mitt du», som Thorup har kalt det. Dette du-et er blikket til den som lever 80 år senere, og som kan se tilbake på datidens mørke og møte det med en omsorg som kanskje var utenkelig i krigslitteraturen bare for bare noen år siden. Omsorgen er ikke det samme som å viske ut et skille mellom rett og galt og unnskylde overgripere, okkupanter og medløpere. Men den gjør det mulig å se det enkelte mennesket og vise hvordan man forsøker å leve med de valgene man tar.

Heidi Marie Lindekleiv er idéhistoriker og arbeider som journalist i Vårt Lands kulturavdeling. Hun er en av redaktørene for SEGL.


NON

Olav Hovdelien

Nonvertittene

Stephen Bullivant:

Nonconverts
The Making of Ex-Christian America

Oxford University Press 2022

Hva skjer når folk slutter å tro på Gud og slutter å ta del i kirkens ritualer og gudstjenesteliv? Den britiske teologen og sosiologen Stephen Bullivant har arbeidet mye med denne tematikken. Bullivant er til daglig tilknyttet både St. Mary's University i London og University of Notre Dame i Sydney. For noen år siden gjennomførte han en undersøkelse med fokus på amerikanske menigheter, og denne munnet ut i boken *Nonverts.*

I sin undersøkelse var Bullivant særlig opptatt av å forstå en i religiøse sammenhenger ny gruppe, det han i boken kaller *nonvertitter.* Dette er personer som tidligere har hatt en aktiv religiøs tilhørighet, men som så har forlatt den uten å bli en del av en annen organisert religiøs sammenheng.

Det er altså ikke snakk om *konvertitter,* det vil si personer som har gått over til en annen kristen konfesjon eller annen trosretning. Nonvertittene må heller ikke forveksles med den gruppen personer som går over til å bli religiøst passive, de som slutter å komme regelmessig til messe, men som gjerne likevel har sin gudstro i behold. En nonvertitt er en person som «konverterer» til ingenting. Ifølge Bullivants forskning er dette for Amerikas del snakk om en sterkt voksende gruppe.

Siden 1960-tallet er den totale andelen personer uten religiøs tilhørighet – det som kalles *nones* – blitt tidoblet i USA. Den katolske kirke i Amerika har mistet om lag en tredjedel av medlemsmassen i denne perioden. Verst har det gått utover de bredkirkelige protestantiske kirkene (episkopale, kongregasjonalistene, presbyterianerne, lutheranerne osv.). Fra at de hadde omtrent halvparten av amerikanerne som sine medlemmer, var det ifølge en undersøkelse fra 2018 bare 12 % som oppgav at de var medlemmer i disse kirkesamfunnene Svært mange har gått over til å bli *nones.*

Den norske religionssosiologen Sivert Skålvoll Urstad dokumenterer i en studie fra 2018 en lignende utvikling her til lands. Ifølge Urstad er et av de mest fremtredende utviklingstrekkene innen norsk religiøst liv per i dag, at

en stadig økende andel av befolkningen velger å ikke stå som medlemmer i et tros- og livssynssamfunn. Dette er også dokumentert av Statistisk sentralbyrå. Urstad viser til at andelen av den norske befolkningen som kan betegnes som nones, har økt fra 5 % i 1991 til over 16 % i 2017.

Bullivant har ikke noe entydig svar på spørsmålet om hva det er som gjør at en stor andel av befolkningen ikke lenger ønsker å stå som medlemmer av tradisjonelle organiserte trossamfunn. Noe av forklaringen kan ligge i at det religiøse landskapet har endret seg i løpet av de siste tiårene. Det er blitt mer komplekst. I dag er religiøs tilhørighet i større grad enn tidligere blitt et spørsmål om personlig valg, der det tidligere falt naturlig som en del av sosialiseringen for øvrig. Mange sosialiseres inn i kirken fortsatt, men samtidig er muligheten til å velge å være medlem, eller kanskje ikke være medlem noe sted, også blitt et mulig valg.

I USA har det ellers vært en tydelig tendens til at særlig unge medlemmer som er i opposisjon til gjeldende normer for kjønn og seksualitet, har forlatt sin religiøse tilhørighet og blitt *nones*. I USA har det i tillegg vært en tydelig trend til at det religiøse feltet politiseres. Bullivant viser til at 71% av de som ikke hadde noen religiøs tilhørighet, stemte på Joe Biden ved presidentvalget i 2020, mens bare 27 % stemte på Trump.

Det er ikke alltid enkelt å «nonvertere». En av informantene Bullivant intervjuet, var en person som hadde sin bakgrunn i Jesu Kristi Kirke av Siste Dagers Hellige (mormonerne). Informanten fortalte om den gangen han som attenåring brøt opp fra både troen og menigheten sin i Utah, før han deretter kjørte «leende og gråtende gjennom regnvær» i tyve timer mot Oregon. Vel fremme på bestemmelsesstedet sitt, forteller han, var han «arbeidsløs, uten venner, uten anger og uten flere broer å brenne». Han var dermed i egne øyne omsider blitt helt fri fra «de klaustrofobiske kravene fra Gud, religionen og det tette samfunnet han hadde forlatt». Det som skjedde deretter, var at han innen én måned hadde gått, var blitt rekruttert av en kultlignende sekt.

Det å forlate sin religiøse tilhørighet kan altså raskt få en hel del uønskede bivirkninger. Dette gjelder både for den enkelte kristne og for samfunnet rundt. En opplagt bivirkning er et bortfall av sosiale kontakter og vennskapsforbindelser. Det kan også føre til meningstap. Hvis man i tillegg til å forlate lokalmenigheten og troen, også flytter til et annet sted, bidrar oppbruddet samtidig til et mer fragmentert samfunn, preget av mindre kontakt med familie og slektninger, færre gode vennskap og mindre vilje til å bidra til å bygge opp et godt lokalsamfunn.

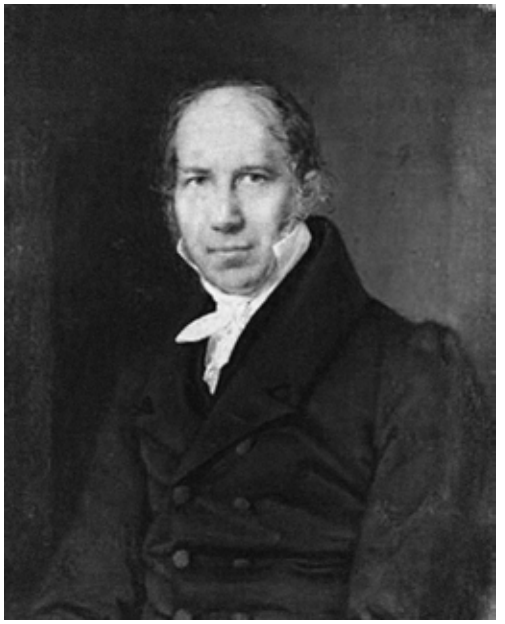
Ifølge den amerikanske religionssosiologen Peter Berger handler religion også om å gjøre et intenst menings- og ordensskapende arbeid for å unngå at verden faller tilbake i kaos. Slik kan det være en nær forbindelse mellom den samfunnsutviklingen som har pågått de siste tiårene i USA, og den synkende oppslutningen omkring kirkene og organisert religiøsitet. Aktiv deltagelse i kirken får også samfunnsbyggende og samfunnsintegrerende konsekvenser langt utover benkeradene i kirkene.

Olav Hovdelien er professor i religion, livssyn og etikk ved OsloMet.

Av alt levende er mennesket det eneste som drikker uten å være tørst, spiser uten å være sulten – og snakker uten å ha noe å si.

John Steinbeck





Johan A. Møhler og F.S. Grundtvig.
© Wikimedia Commons

Hallvard Thomas Hole

«Mennesket er ingen abekat»

Hallvard Thomas Hole:

Johann A. Möhler og Nikolai F. S. Grundtvigs antropologiske teologi. Et økumenisk studium

Doktoravhandling ved Det pavelige fakultet i Wrocław (2021)

I Yvonne Maria Werners artikkel i dette nummer av Segl kan vi lese om grundtvigianismens betydning for Den katolske kirkes fremgang i de nordiske landene, eksemplifisert gjennom referanser til konkrete personer og dokumenter fra sent 1800- og tidlig 1900-tall. Det kommer frem at sakramentteologi og antropologi tidlig ble nevnt blant temaene som gjorde passasjen mellom lutherdommen i sin grundtvigianske utgave og katolisismen litt bredere. Doktoravhandlingen *Teologia antropologiczna Johanna A. Möhlera i Nikolaia F.S. Grundtviga. Studium ekumeniczne* (utgitt på fakultets forlag i 2023) er et økumenisk studium av de antropologiske temaene som preget de to teologene Johann Adam Möhler og Nikolai F.S. Grundtvig. Sammenstillingen gir innsikt i de teologiske beveggrunnene for den historiske dynamikken som Werner peker på i sin artikkel, men gjør også noe mer. Sammenligningen av de to teologene, som har preget den teologiske utviklingen hver på sin kant, lar oss øyne nye muligheter for den økumeniske dialogen i vår tid.

Teologisk antropologi

Johann A. Möhler – tysk katolikk, prest og teolog – og Nikolai F.S. Grundtvig – dansk lutheraner, pastor og teolog – var begge aktive i sine respektive lands teologiske debatter på første halvdel av 1800-tallet. Uavhengig av hverandre, men hele tiden i en felles nordeuropeisk kontekst, pekte begge på viktigheten av en teologisk fundert lære om mennesket for å forstå og formidle den kristne tro som helhet. Begrepet «teologisk antropologi» var enda ikke utmeislet og fantes heller ikke som noe eget teologisk fag. Det er likevel ingen tvil om at de to teologene var forløpere for denne grenen i moderne teologi. Begge plasserte mennesket og menneskelivet i sentrum for sine studier, noe som kan illustreres med to sitater. I sitt hovedverk *Symbolik* (1832) gjør Möhler innledningsvis følgende observasjon om kristen tro og lære: «Nå er

tiden inne for å forsvare det menneskelige element.» På samme vis lot Grundtvig hele sitt teologiske syn komme til uttrykk i en velkjent, poetisk formulering: «Menneske først, kristen så.» Denne tilnærmingen er så absolutt til stede i hans teologiske og kateketiske hovedverk *Den kristne børnelærdom* (1868).

Avhandlingen tematiserer denne unisone interessen for mennesket hos de to teologene. Hovedspørsmålet dreier seg om hvorvidt det er mulig å finne en samklang mellom de to, og om denne er aktuell i dagens økumeniske kontekst. Sammenstillingen er blitt avgrenset til følgende områder: det opprinnelige, det falne, det fullkomne, det rettferdiggjorte og det fullendte menneske. Gjennom teologisk eksegese og sammenligning blir det klart at det forekommer enkelte tematiske sammentreff og betydelige likheter i de to teologiske tilnærmingene til mennesket. I disse likheten er det også mulig å spore en ikke ubetydelig komplementaritet i det teologiske menneskesynet. Denne økumeniske samklangen kaster nytt lys over de siste tiårs økumeniske bestrebelser, særlig «Felleserklæringen om rettferdig-gjørelseslæren».

Denne økumeniske samklangen kaster nytt lys over de siste tiårs økumeniske bestrebelser, særlig «Felleserklæringen om rettferdig-gjørelseslæren».

Möhler og Grundtvig

Avhandlingen er en monografi, og hovedkildene er de forut nevnte hovedverkene *Symbolik og Den christelige Børnelærdom*. Begge er teologiske verker som rommer en teologi hvor det kristne menneskesynet står sentralt. De to teologiske systemene blir først presentert hver for seg og underlagt en historisk-dogmatisk eksegese på de fem nevnte områdene. Det gir en systematisk-teologisk fremstilling som muliggjør videre sammenstilling og sammenligning. I tilfeller hvor et gitt tema bød på tolkningsproblemer, har det også vært naturlig å øse fra flere primærkilder av begge forfattere, samt et bredere utvalg av faglitteratur. Presentasjonen av Grundtvig og Möhlers respektive teologiske antropologi er intet nytt for teologien som fag, men skriver seg inn i en lang rekke små og store studier av de to hver for seg gjennom store deler av 1900-tallet. Skjemaet som er benyttet som metode, ga muligheten til å systematisere og undersøke de to forfatternes teologi innenfor forskjellige temaer, og dermed også påvise hver enkelts spesifikke teologiske tilnærming til mennesket. Dette har en aktualitet i seg selv som er verdt å nevne, men ikke minst ga det muligheten til å fastslå en komplementaritet, dvs. at deres teologier utfyller hverandre på en måte som har økumenisk betydning.

Möhlers teologi, slik den fremstår i *Symbolik*, ligger metodologisk nærmest skjemaet som er blitt brukt. Han begynner med å betrakte mennesket i dets opprinnelige tilstand og fortsetter sitt kontroversteologiske verk med å påpeke konfesjonelle forskjeller i synet på syndefall og rettferdiggjørelse. Han følger dessuten en klassisk «katolsk» inndeling av teologien. For eksempel behandles sakramentteologien for seg selv. Det samme gjelder dydslæren. I dette tilfellet har avhandlingens antropologiske skjema bidratt til å samle forskjellige temaer og systematisere dem i en helhet. På den måten blir dåp og eukaristi knyttet tettere sammen med rettferdiggjørelsen, særlig dens helliggjørende aspekt. Dessuten er det mulig å se sakramentene i en mer levende sammenheng med gudsbildet i mennesket og i sammenheng med et stadig tilbakevendende tema i teologien: forholdet mellom natur og nåde.

For Grundtvig er disse sammenhengene avgjørende. I studiet av Grundtvig var de valgte temaene avgjørende for å «utvinne» og systematisere hans teologiske tanker om mennesker. *Den christelige Børnelærdom* er en samling artikler om den kristne tro som ble publisert over

en lengre periode og samlet til ett verk i 1868. Tematisk spenner disse artiklene over de fleste kateketiske temaer i «uordnet» rekkefølge etter Grundtvigs egen prioritering: «Den Christelige Børnelærdom»; «Den Christelige Daabspagt»; «Forsagelsen i Daabs-Pagten» etc. Den tilsynelatende usystematiske dogmatikken hos Grundtvig har likevel mennesket som samlende punkt.

To prinsipper: inkarnasjon og identitet

Den systematiske og økumeniske sammenstillingen og sammenligningen av Möhler og Grundtvigs teologiske antropologi utgjør avhandlingens hovedsak. Likhetene, komplementariteten og samklangen i synet på mennesket og dets forhold til Gud blir dokumentert og analysert. Den viktigste innsikten som denne analysen frembringer, er en kristen antropologi med to komplementære prinsipper: inkarnasjonsprinsippet og identitetsprinsippet. Det første er et velkjent prinsipp for katolsk teologi som Möhler legger til grunn og utvikler. Det andre er et forsøk på å gi navn til Grundtvigs grunntanke om identitet mellom menneskelivet før og etter syndefallet, samt identitet mellom menneskelivet i menneskeslekten til alle tider og i Kristus.

Inkarnasjonsprinsippet er det spesifikke ved Möhlers teologiske antropologi, noe også andre Möhler-forskere har slått fast. Det er her snakk om guddommelig og menneskelig samhandling hvor Gud og mennesket gir seg selv til hverandre. Gud er alltid først. Nåden kommer til mennesket, ikke omvendt. Når Möhlers teologi analyseres, blir det tydelig hvordan dette prinsippet gjennomsyrer alt. Gud gir seg selv til mennesket, fra skapelse til fullendelse. Gud handler alltid på denne måten i forhold til mennesket, også i frelsesverket. Derfor kan Möhler fremholde at Guds Sønns inkarnasjon ikke innebærer noe nytt i Guds måte å virke på. Dermed står også gudsbildet i mennesket i et klarere lys for Möhler. Denne høyeste «del» av menneskets vesen, som han forbinder med de høyere sjelsevner som forstand og vilje, gjør at mennesket kan ta imot og gi sitt tilsvar til Guds hengivelse til mennesket. Særlig viljen er av avgjørende betydning i den guddommelig og menneskelige «utveksling». Mennesket kan overgi sin vilje til Gud og får den helliget tilbake.

I Grundtvigs egenartede teologi er mennesket overalt og til alle tider det samme. Dette presiseres også av andre forskere. F.eks. er det et viktig poeng for Grundtvig å understreke at det er den samme menneskelighet i Jesus på korset som i den syndige røveren som henger ved hans side. Denne insisteringen på menneskelighet har jeg kalt «identitetsprinsippet». Uavhengig av hvilken tilstand mennesket befinner seg i, er det alltid snakk om «den samme» (*idem*) menneskelighet, enten det er Adam, Kain, Jesus eller Maria. I et av sine mer kjente utsagn – som er verdt å ta med her – med brodd til sin samtids nye vitenskapelige og «humanistiske» menneskesyn, formulerer Grundtvig det slik:

> Mennesket er ingen abekat, bestemt til først at efterabe de andre dyr og siden sig selv til verdens ende, men han er en mageløs, underfuld skabning, i hvem guddommelige kræfter skal kundgøre, udvikle og klare sig gennem tusinde slægter som et guddommeligt eksperiment, der viser, hvordan ånd og støv kan gennemtrænge hinanden og forklares i en fælles guddommelige bevidsthed.

> Ved å knytte gudsbildet til menneskets natur nærmer Grundtvig seg katolsk teologi. Det er også her hans oppgjør med Luther er på sitt kraftigste. Mennesket beholder sin identitet, «*det samme* gudsbilde» om man vil, også etter syndefallet.

Her handler det altså om en teologisk forståelse av mennesket. Til forskjell fra Möhler tenderer Grundtvig mot å se gudsbildet i menneskets ord og tale. Derfor også denne måten å uttrykke seg på, at mennesket ikke er et umælende vesen lukket inne i verden. Gjennom talen og ordet er det åpent for Gud. Ved å knytte gudsbildet til menneskets natur nærmer Grundtvig seg katolsk teologi. Det er også her hans oppgjør med Luther er på sitt kraftigste. Mennesket beholder sin identitet, «*det samme* gudsbilde» om man vil, også etter syndefallet.

Mens Möhlers inkarnasjonsprinsipp kan sees på som *vertikalt*, at Guds nåde alltid kommer ovenfra og stiger ned til mennesket, kan Grundtvigs identitetsprinsipp ses på som *horisontalt*, at mennesket gjennom historien er det samme. Det som i særlig grad forener de to teologene, er altså vektleggingen av gudsbildet i mennesket. Begges antropologi er med andre ord strikt teologisk, og det er også i det teologiske landskap det er mulig å utdype likhetene og forskjellene mellom de to. Et eksempel hvor de forenes, er i synet på religion. Begge har et vidt og positivt syn på menneskets religiøsitet som sådan – Grundtvig med sin dragning mot og fascinasjon for den nordiske før-kristne mytologi, Möhler i sine analyser av de østlige religioner.

Økumenisk fremblikk

I avhandlingens siste del drøfter jeg samklangen mellom de to teologene i en større historisk, filosofisk og teologisk kontekst. Dette fremhever og utdyper de to teologenes egenart og originalitet sett opp mot både reformasjonshistorien og deres egen samtid. Samtidig blir deres synspunkter satt i sammenheng med den senere teologiske utviklingen og hvordan deres bidrag til den teologiske antropologien både hver for seg og sammen beholder sin aktualitet og kan bidra til nye økumeniske steg etter «Felleserklæringens» blandede mottakelse og de senere årenes heller forsiktige fremgang innen økumenikken.

Eksempelvis glimrer temaet «Guds bilde i mennesket» med sitt fravær i «Felleserklæringen». Samtidig er det helt avgjørende for å forstå rettferdiggjørelsen. Det er særlig her den økumeniske samklangen mellom Möhler og Grundtvig har aktualitet i dag og peker frem mot en mulig fruktbar økumenisk dialog omkring det fantastiske troens mysterium at Gud skapte mennesket i sitt bilde og sin likhet.

Hallvard Thomas Hole er fransiskaner og prest ved St. Frans kloster og kirke i Larvik og tilhører Den polske St. Hedvig-provins av fransiskanerordenen. I 2021 disputerte han for sin doktorgrad i systematisk teologi ved Det pavelige fakultet i Wrocław (Polen) med en avhandling om Johann A. Möhler og Nikolai F.S. Grundtvigs teologiske antropologi, utgitt som bok på fakultets forlag i 2023.