
S E
G L

SEGL – katolsk årsskrift for religion og samfunn
Årgang 2025

Redaktører: Ståle J.K. Kristiansen, Heidi Marie Lindekleiv, Øivind Varkøy
Redaksjonsmedlemmer: Sebastian Ekberg, Else-Britt Nilsen, Peder K. Solberg, Magdalene Thomassen, 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 2025
www.stolavforlag.no
ISBN: 978 82 7024 449 2
ISSN: 1893-8728

Innhold

Leder:
«For når jeg er svak, da er jeg sterk»
Å ta korset til gissel 7

Pave Frans:
«Mine siste ønsker –
kun om hvor min grav skal være» 13

Pave Frans
Si til oss igjen: «Er jeg ikke her, jeg som er din Mor?»
Konsekrasjon til Marias Uplettede Hjerte 15

Tordis Ørjasæter:
Jeg er blitt den eldste jeg kjenner 19

Marie Foss:
«Å ikke strekke ut sin hånd»
Fra den isolerte kroppen til Kirkens levende kropp 25

Teologi & spiritualitet

Henrik Holm:
Den svake epistemologien
Styrken i svakheten 31

Pave Frans:
Dilexit nos
En Gud som tørster etter kjærlighet 39

Ellen Merete Wilkens Finnseth:
Om å leve med uro
Veiledning fra Isak Syreren 61

Karl Olav Sandnes:
Samtidig svak og sterk
Apostelen Paulus' kropp har et budskap 69

Linda Therese Utstøl:
Kalt til «store ting» 77

Linda Therese Utstøl:
Tre dikt 81

Nicholas Christiansen: *Fagfellevurdert vitenskapelig artikkel*
Thomas Aquinas
og eksistens som identitetsmarkør 85

Nikolai F.S. Grundtvig:
I kveld blev der banket på Helvedes port 97

Thomas Hole: *Fagfellevurdert vitenskapelig artikkel*
I Helvede skinned Guds herligheds glans
En teologisk-dogmatisk lesning av Grundtvigs hymne
I kveld blev der banket på Helvedes port 101

Filosofi & samfunn

Else-Britt Nilsen:
Katolsk sosiallære
fra Leo til Leo 117

Ragnar Misje Bergem:
Kjærligheten og nasjonalismens tilbakekomst 127

Marta Bivand Erdal:
Migrasjon og den menneskelige familie 135

Knut W. Ruyter:
Den jødiske konvertitten Hans Huszar 145

Magdalene Thomassen og Ståle J. Kristiansen:
Skapelse og hengivelse
En samtale med Jean-Luc Marion 167

Magdalene Thomassen: *Fagfellevurdert vitenskapelig artikkel*
Å motta verden som gave 173

Ane Maria Gerdes Døhl:
«... så den ene ikke forstår den andre»
Flerspråklighet – tragedie eller rikdom? 183

Kunst & litteratur

Kristin B. Aavitsland:
Kirkekunst – et medium for teologisk innsikt? 195

Tom Egil Hverven:
Et lys for min sti
Dag Solstad (1941–2025) til minne 211

Øivind Varkøy:
Religion som resonans
Hartmut Rosa om det religiøse liv 225

Kristina Socanski Celik: *Fagfellevurdert vitenskapelig artikkel*
Arvo Pärts musikalske paradokser 233

Anders Tykesson:
Nådens logikk
Francis Poulencs opera *Dialogues des Carmélites* 249

Bokomtaler

Andreas Dingstad:
Eliezer Yudkowsky & Nate Soares:
If Anyone Builds It, Everyone Dies:
Why Superhuman AI Would Kill Us All 263

Paul Kingsnorth:
Against the Machine: On the Unmaking of Humanity 263

Alexander Golding:
Madeleine Fredell OP:
En kort introduktion till katolsk sociallära 269

Olav Hovdelien:
Tarjei Skirbekk:
Politisk oppbrudd?
De moderate folkepartienes fall i Europa 273

Per Bjørnar Grande:
Elias Carr: *I came to Cast Fire*
An Introduction to René Girard 278

En kompleks fortelling:
Else-Britt Nilsen og Knut W. Ruyter (red.):
Kirken og okkupanten: Den katolske kirke i Norge
og andre verdenskrig 283


S E
G L

Leder – av redaktørene

«For når jeg er svak, da er jeg sterk»

Å ta korset til gissel

Kristendommen blir på ny fremstilt som veien til det perfekte samfunn. Er det fordi det oppleves truende at flere medlemmer av «den menneskelige familien» har kommet til orde?

Årets nummer av SEGL ble planlagt lenge før den konservative influenseren Charlie Kirk ble drept og dermed gjort til symbolet på en politisk strømning som ikke vegrer seg for å si at kristendommen må ha innflytelse.

Men allerede ved inngangen til 2025 satt vi med en fornemmelse av at kristen tro var i ferd med å bli gjort til de sterkes våpen og seierens garantist – som et verdimessig bolverk mot venstresiden eller del av Jordan Petersons tolvtrinns livsstilspakke for å bli en ekte mann. Fellesnevneren er denne: Kristendommen blir presentert som noe *sterkt,* noe som skal bringe orden midt i det kaos som utgjør verden av i dag.

Sosiologene og samfunnsforskerne jobber i dag på høygir for å forstå det som utspiller seg. En karakteristikk som er blitt brukt, er *postliberalisme.* Postliberalistene er kritiske til det liberale paradigmet i vestlig politikk, som de mener har ført til individualisme på steroider, ensomhet og en forbrukerkultur i høygir. De sprer seg utover de vanlige politiske aksene, men i USA er de gjerne høyreradikale. Noen vil utvide presidentmakten, ta kontroll over institusjoner fra den liberale eliten og bruke staten til å fremme sine verdier. Noen knytter også an til katolsk integralisme, en bevegelse som sist gjorde seg gjeldende i de første tiårene av 1900-tallet. Den tilhører en del av kirkehistorien som de færreste katolikker vil være stolte av i ettertid.

Drapet på Kirk satte også i vårt hjørne av verden fart i en pågående diskusjon om teologiens plass i politikken og årsakene til at mange unge i dag fatter ny interesse for kirke og kristendom. Både FpU-leder Simon Velle, podkaster Wolfgang Wee og Subjekt-redaktør Danby Choi har i løpet av det siste året fremsnakket kristendommen. Nettopp Choi uttalte i høst at «Kristendommen er det motsatte av woke». Dette fikk Aftenposten til å spørre i en podkast om det var blitt trendy å være kristen?

Vårt innsteg til dette i årets SEGL er å spørre hvilke aspekter ved kristen tro som vektlegges i dag – og hva som skyves på sidelinjen. Dette er bakteppet for årets SEGL-tema om *styrke og svakhet*. For idet korset igjen «tas som gissel i en politisk diskurs», slik biskop Erik Varden nylig formulerte det[1] i *St. Olav* (nr. 3/25, s. 4–5), kommer vi ikke utenom selve korset. Korset var de mektiges henrettelsesinstrument. Men på korset seiret Jesus gjennom ydmykelse.

En felles erfaring

Styrke og svakhet griper inn i hverandre. Dette er en felles menneskelig erfaring: Å ha overskudd i hverdagen åpner muligheter for å skape, bygge og dele med andre, kanskje til og med en følelse av ustoppelighet – helt til kreftene svikter og vi må hvile og sove for at overskuddet skal vende tilbake neste dag. Livskraften kan komme til oss på nokså uforklarlig vis. Men kan det samme sies om svakheten? Den erfares når kreftene forsvinner. Er den imidlertid ikke også «noe mer»? Når kraften svikter – ved at vi blir syke eller eldre – eller når vi velger å holde den tilbake, kan vi oppleve at styrken ikke var så avgjørende som vi trodde. Vi opplever – på tross av smerten, begrensningen og egen svakhet – at relasjonene vi står i, endrer seg, at noe blir til som ikke er avhengig av at vi selv er rakrygget og selvsikre. Det betyr ikke at smerten har mening i seg selv, men at «det finnes ting som bare kan sees gjennom øyne som har grått», slik den hellige Oscar Romero sa i flere av sine radiotaler.

> «Det finnes ting som bare kan sees gjennom øyne som har grått.»

Polyfoniens tidsalder

Idet kristendommen tar større plass i politikken, kan det være verdt å spørre seg hvilke øyne som ser og hvilke røster som heves. En vanlig påstand i dag er at kirken og kristendommen er det *faste* i en verden som oppleves kaotisk. Men handler ikke denne opplevelsen på mange måter om at vi står midt i et uvant lydbilde?

I løpet av det siste hundreåret har nye grupper og nye erfaringer sluppet til i det offentlige rom. I USA skjedde dette ikke minst gjennom Civil Rights Act, som den nevnte Kirk hevdet at gikk for langt. Innenfor Den katolske kirke skjedde noe lignende gjennom Annet vatikankonsil, og i dag preges Kirken av diskusjoner om synodalitet og hvordan lekfolkets stemme kan bli hørt.

I årets SEGL har vi ønsket å slippe til ulike stemmer. 92 år gamle Tordis Ørjasæters har skrevet essayet «Jeg er blitt den eldste jeg kjenner», mens Linda Therese Utstøl har intervjuet noen av de sagnomsuste unge mennene som har konvertert. At polyfoni oppleves vakkert og krevende på samme tid, er forresten ikke nytt. Dette kommer fram i et av de filosofiske bidragene der Ane Maria Gerdes Døhl viser hvordan flerspråklighet i Bibelens fortellinger fremstilles både som en svakhet og et gode.

Augustin i sentrum

Men hvis vi ikke forstår hverandre og hører en plagsom kakofoni snarere enn vakre, kryssende melodier: Hva skal vi gjøre? Skal vi søke til den sterke lederen? Eller finnes det en annen vei?

SEGL har i år intervjuet den franske filosofen Jean-Luc Marion, som var i Oslo sist april i forbindelse med utdelingen av Fosse-prisen. Den sterke politiske lederen, hevder Marion, er ofte fanget i sitt eget lukkede spill. Han er kun opptatt av det han selv kan produsere, og ser bare «det som er mulig å forutse». Den svakes erfaring er på sin side mer kraftfull, hevder Marion, «fordi den

såkalt passive er den eneste som kan erfare noe virkelig nytt», noe som strekker seg utover ham selv.

Flere av årets tekster fremmer et teologisk begrep om kjærligheten som veien å gå i møte med det tilsynelatende kaotiske. Henrik Holm skriver om kjærlighetens epistemologi, mens Ragnar Misje Bergem drøfter debatten mellom visepresident J.D. Vance og pave Frans om kirkelæreren Augustin og hans formulering *ordo amoris*, «kjærlighetens orden». Vance forsøkte å skyve Augustin foran seg i forsvaret for en strammere innvandringspolitikk – og fikk paven på nakken. Bergem mener denne debatten handler om samfunnets grunnleggende solidaritet: om kjærligheten til fellesskapet. Det er en dyp teologisk-politisk tradisjon som nå vekkes til live, mener han: tradisjonen som ser på kjærligheten som selve fundamentet for politikken.

Sosiallæren

Pave Frans døde 21. april i år. Etterpå ble den amerikanske kardinal Robert Francis Prevost utpekt til hans etterfølger. Augustins tanke om å leve i enhet, i kjærlighet til Gud og hverandre, har fra første stund stått i sentrum av det nye pontifikatet. Gjennom valget av navnet Leo knyttet den nye paven an til forgjengeren Leo XIII, som regnes som den katolske sosiallærens far. Sosiallæren viser tydelig retning i møte med noen av vår tids virkelig krevende politiske saker, som klimakrise, fattigdom og migrasjon.

I årets nummer gjennomgår sr. Else-Britt Nilsen den historiske utviklingen av sosiallæren, mens Prio-forsker Marta Bivand Erdal retter et skarpt fokus på migrasjon. Hun får frem hvordan Kirkens sosiallære opphever skillet mellom vert og gjest, sterk og svak – ganske enkelt fordi vi alle hører til det som i sosiallæren kalles for «den menneskelige familie». Dette er en familie som ikke avgrenses av nasjonaliteter eller andre merkelapper. Hvis vi alle tilhører menneskehetens familie, er det også vår plikt å søke praktiske løsninger på det lokale plan, argumenterer Erdal.

Såret skjønnhet

På sitt beste rendyrker kristen tro hverken styrke eller svakhet. Bibelens gudsbilde forhindrer dette. For Gud den allmektige er ikke bare «ren» kraft. Gud er personlig relasjon mellom Faderen, Sønnen og Ånden, som hengir seg fullt og helt til hverandre i kjærlighet. Og når apostelen Filip ber om å få se inn i den guddommelige herligheten: «Herre, vis oss Faderen og det er nok for oss», svarer Jesus: «Den som har sett meg, har sett Faderen» (Joh 14). All den tålmodighet, godhet og kjærlighet som Jesus viser oss, er en åpenbaring av Faderen selv.

I sin teologiske estetikk skriver den sveitsiske teologen Hans Urs von Balthasar at denne herligheten viser seg for oss som *en såret skjønnhet*. Med det mener han at vi kan oppdage en forbindelse i all sanselighet og synlighet – og i møte med enhver menneskelig person. Ved korset ser Johannes, Maria og de andre kvinnene Guds egen herlighet «som under et slør». Selve herlighetens konge (Sal 24) skjuler sin stråleglans for å komme oss helt nær, ta på seg vår smerte og skyld og fortapthet – og slik endrer han herligheten for alltid til en såret herlighet. Disse innsiktene er foregrepet allerede i den gamle pakts gudsåpenbaringer, som når Gud sier gjennom Jesaja: «I det høye og hellige bor jeg og hos den som er knust og nedbøyd i ånden» (Jes 57). Det nye er at alt dette tar form i «smertens mann» på korset – han som sitter med merkene fra sin lidelse ved Faderens høyre side. Disse sårene gjør ham enda vakrere enn før, ifølge kirkefaderen Gregor av Nazianz.[2]

Under et slør

«Som under et slør» ... mon tro om ikke det fremdeles er slik Gud viser sitt nærvær i hverdagen vår? Jesus sier det tydelig nok i Matteus 25: «Jeg var sulten, og dere gav meg

mat … jeg var fremmed, og dere tok imot meg … jeg var naken, og dere kledde meg …»

Det betyr likevel ikke at Guds nærvær bare er i den andre – han er hos *hver den som er nedbøyd*. Det fikk Paulus innsikt i da han ba Herren ta bort den lidelsen han kaller «en torn i kjøttet». Det er ukjent for oss hva denne lidelsen innebar – kanskje var den ikke bare fysisk. Det svaret Paulus fikk, gjelder for alle lidelser: «Min nåde er nok for deg, for kraften fullendes i svakhet» (2 Kor 12). Paulus gir sin egen tolkning av de mystiske ordene fra Herren:

> Derfor vil jeg helst være stolt av mine svakheter, for at Kristi kraft kan ta bolig i meg. Og derfor er jeg fylt av glede når jeg for Kristi skyld er svak, blir mishandlet, er i nød, i forfølgelser og i angst. For når jeg er svak, da er jeg sterk.

I evangeliet ser vi at dette ikke bare gjelder livets store eller avgjørende øyeblikk, for det *å miste sitt liv for å finne det* er en eksistensiell levemåte som preger alt hva den Kristus-troende er og gjør. Dette er «hvetekornets lov». Den handler om at himmelens kongesønn måtte legges i jorden og dø for å kunne oppstå til nytt liv. Hvetekornets lov er en «naturlig lov» som gjelder alt som har eksistens – også mennesket. Vi må dø for å gjenoppstå. I dette ligger også en daglig hengivelse: «Jeg dør hver dag» (1 Kor 15). I hvert eneste sekund av livet vårt springer nytt liv frem i samme grad som vi lever etter hvetekornets lov. For til syvende og sist *må* vi miste vår egen kraft for å finne den igjen i Herren, vi må bli svake ikke bare i vår egen ånd, men i Den hellige ånd, som gir oss del i den skjulte herligheten og den egentlige skjønnheten.

Kraft og mot

Da Charlie Kirk døde, fikk han mange merkelapper. Noen så på ham som en høyreaktivist, andre som en «modig martyr». Men bør vi ikke i dag spørre oss hva det faktisk betyr å være modig?

Både den greske filosofiens og kristendommens gjennomtenkning av dette inneholder erkjennelser som kaster lys over forholdet mellom *styrke og svakhet*. Begge tradisjoner ser motet som en av de kardinaldydene og deler innsikten om at mennesket bare kan virkeliggjøre denne dyden dersom man vet *når og hvordan* man skal vise mot.

Motet må først og fremst balanseres av klokskapen eller visdommen, som har forståelse for hva som er den rette tid eller det rette øyeblikk for handling. Og ulike livssituasjoner krever ulike former for mot. Noen ganger må vi stå helt stille i farens stund, andre ganger handler motet om å agere eller rykke frem. Motet må også balanseres av rettferdigheten og være innrettet mot «min neste», mot den andre som trenger at jeg er modig – i form av å vente på ham eller henne, trekke seg helt tilbake for den andres skyld, eller ved å «stå opp» – ja, til og med sette eget liv på spill.

Finnes mot av et slikt kaliber blant dem som i dag setter kristen tro i sentrum av politikken? Og finnes rom for det svake og skjøre? Ved å rette lupen mot disse sidene ved kristen tro vil vi utfordre den fristelsen som alltid ligger der – for oss alle: fristelsen til å konstruere et politisk program rundt kristen tro. Det er da korset blir til gissel.

■

Noter

1 Erik Varden: «Korset må ikke tas som gissel i politikken», i *St. Olav* 3/25, s. 4–5.
2 St. Gregor: *Oratio* 45, *In Sanctum Pascha*, §28.

Jeg er altfor liten til å gå opp fullkommenhetens bratte trapp, [men] den heis som [skal] løfte meg opp til himmelen, det er jo dine armer, Jesus! Derfor behøver jeg ikke å vokse meg stor, tvert imot må jeg bare fortsette med å være liten og bli mindre og mindre.

Thérèse av Jesusbarnet
En sjels historie


FRANCISCVS

Pave Frans

«Mine siste ønsker

– kun om hvor min grav skal være»

Når jeg kjenner mitt jordiske liv nærme seg sin skumring, og med fast håp om det evige liv, vil jeg nedtegne mine siste ønsker – kun om hvor min grav skal være.

Gjennom hele mitt liv og tjeneste som prest og biskop har jeg alltid lagt meg selv i vår Herres Mor, den salige Jomfru Marias hender. Derfor ber jeg om at mine jordiske levninger får hvile – i påvente av oppstandelsens dag – i den pavelige basilikaen Santa Maria Maggiore.

Jeg ønsker at min siste jordiske reise skal ende nettopp i dette gamle marianske helligstedet hvor jeg alltid stanset for å be ved begynnelsen og slutten av mine apostoliske reiser, i tillit overgav mine intensjoner til den Uplettede Mor og takket for hennes milde og moderlige omsorg.

Jeg ber om at graven forberedes i sidegangen, i nisjen mellom Pauluskapellet (*Salus Populi Romani*) og Sforza-kapellet, slik det fremgår av vedlagte plan.

Graven skal være i bakken; enkel, uten utsmykninger, kun med inskripsjonen: *Franciscus*.

Kostnadene for arbeidet dekkes av et beløp fra en velgjører, som jeg har ordnet skal overføres til basilikaen. (...)

Må Herren gi sin lønn til alle som har elsket meg, og som fortsetter å be for meg. Den lidelsen som har preget den siste delen av mitt liv, ofrer jeg til Herren – for fred i verden og for brorskap mellom folk.

Casa Santa Marta, Vatikanet
29. juni 2022

Franciscus



Maria Populi Romani i Santa Maria Maggiore. ©

Pave Frans

Si til oss igjen: «Er jeg ikke her, jeg som er din Mor?»

Konsekrasjon til Marias Uplettede Hjerte

O Maria, Guds Mor og vår Mor, i denne prøvelsens tid vender vi oss til deg. Som vår Mor elsker du oss og kjenner oss: Ingen bekymring i våre hjerter er skjult for deg. Barmhjertighetens Mor, hvor ofte har vi erfart din våkne omsorg og din fredfulle nærhet! Du slutter aldri å lede oss til Jesus, Fredsfyrsten.

Likevel har vi vandret bort fra fredens vei. Vi har glemt lærdommen fra forrige århundres tragedier, ofrene – millioner som falt i to verdenskriger. Vi har sviktet de forpliktelser vi inngikk som verdenssamfunn. Vi har forrådt menneskers drømmer om fred og ungdommens håp. Vi ble syke av grådighet, tenkte kun på våre egne nasjoner og interesser, ble likegyldige og fanget i egoistiske behov og bekymringer. Vi valgte å ignorere Gud, tilfredsstille oss med illusjoner, bli hovmodige og aggressive, undertrykke uskyldige liv og samle våpen. Vi sluttet å være vår brors voktere og forvaltere av vårt felles hjem. Vi har herjet jordens hage med krig, og ved våre synder har vi såret hjertet til vår himmelske Far, som ønsker at vi skal være brødre og søstre. Vi ble likegyldige mot alle og alt – bortsett fra oss selv. Nå roper vi med skam: Herre, tilgi oss!

Hellige Mor, midt i vår syndige elendighet, i våre kamper og svakheter, i ondskapens og krigens mysterium, minner du oss om at Gud aldri forlater oss, men ser på oss med kjærlighet, alltid rede til å tilgi og reise oss opp til nytt liv. Han har gitt deg til oss og gjort ditt Uplettede Hjerte til et tilfluktssted for Kirken og for hele menneskeheten. Ved Guds nådige vilje er du alltid hos oss; selv i historiens mest urolige øyeblikk er du der for å lede oss med øm kjærlighet.

Vi vender oss nå til deg og banker på ditt hjertes dør. Vi er dine elskede barn. I alle tider gjør du deg kjent for oss og kaller oss til omvendelse. I denne mørke stund, hjelp oss og gi oss din trøst. Si til oss igjen: «Er jeg ikke her, jeg som er din Mor?» Du kan løse knutene i våre hjerter og i vår tid. Til deg setter vi vår lit. Vi stoler på at du,

særlig i prøvelsens stund, ikke vil være døv for vår bønn, men komme oss til hjelp.

Det gjorde du i Kana i Galilea, da du ba Jesus og han utførte sitt første tegn. For å bevare bryllupsfestens glede sa du til ham: «De har ikke vin» (Joh 2,3). Nå, Mor, gjenta disse ord og denne bønn, for i vår tid er håpets vin oppbrukt, gleden har flyktet, brorskapet er falmet. Vi har glemt vår menneskelighet og sløst bort fredens gave. Vi har åpnet våre hjerter for vold og ødeleggelse. Hvor sterkt vi trenger din moderlige hjelp!

Derfor, Mor, hør vår bønn. Havets Stjerne, la oss ikke forlise i krigens storm. Den nye pakts ark, inspirer prosjekter og veier til forsoning. Himmelens Dronning, gjenopprett Guds fred i verden. Utrydd hat og hevnlyst, og lær oss tilgivelse. Fri oss fra krig, beskytt vår verden mot trusselen fra atomvåpen. Rosenkransens Dronning, lær oss å be og elske. Menneskefamiliens Dronning, vis folk veien til brorskap. Fredens Dronning, gi fred til vår verden.

Mor, la din sorgfulle bønn røre våre harde hjerter. Må tårene du feller for oss, få denne dal, uttørket av vårt hat, til å blomstre på ny. Midt i våpnenes torden, la din bønn vende våre tanker mot fred. Må din moderlige berøring lindre dem som lider og flykter fra bomberegn. Må din morsomfavn trøste dem som tvinges til å forlate hjem og fedreland. Må ditt Smertefulle Hjerte bevege oss til medfølelse og inspirere oss til å åpne våre dører og ta oss av våre brødre og søstre som er såret og forkastet.

Hellige Guds Mor, da du sto under korset, sa Jesus idet han så disippelen ved din side: «Se, din sønn» (Joh 19,26). Slik betrodde han hver og en av oss til deg. Til disippelen, og til oss alle, sa han: «Se, din mor» (v. 27). Mor Maria, vi ønsker nå å ta imot deg i våre liv og vår historie. I denne stund står en trett og fortvilet menneskehet med deg under korset, og trenger å betro seg til deg og gjennom deg konsekrere seg til Kristus. Folkene i Ukraina og Russland, som ærer deg med stor kjærlighet, vender seg nå til deg, mens ditt hjerte banker av medlidenhet for dem og for alle folk som er rammet av krig, sult, urett og fattigdom.

Derfor, Guds Mor og vår Mor, til ditt Uplettede Hjerte betror og konsekrerer vi høytidelig oss selv, Kirken og hele menneskeheten, særlig Russland og Ukraina. Ta imot denne handling som vi utfører med tillit og kjærlighet. Gi at krigen må opphøre og freden bre seg over verden. Det «Fiat» som steg opp fra ditt hjerte, åpnet historiens dører for Fredsfyrsten. Vi stoler på at freden igjen vil gry gjennom ditt hjerte. Til deg konsekrerer vi hele menneskehetens fremtid, alle folks behov og forventninger, verdens uro og håp.

Ved din forbønn, må Guds miskunn strømme ut over jorden og fredens milde rytme igjen prege våre dager. Vår Frue av «Fiat», over hvem Den Hellige Ånd kom, gjenopprett blant oss den harmoni som kommer fra Gud. Må du, vår levende kilde til håp, vanne våre tørre hjerter. I ditt skjød tok Jesus kjød; hjelp oss å fremme fellesskapets vekst. Du vandret en gang på vår verdens gater; led oss nå på fredens veier. Amen.

Vatikanet, 25. mars 2022

Franciscus

Jeg er nå … for liten til å finne vakre formuleringer … Jeg vil heller ganske enkelt innrømme at den Allmektige har gjort store ting i sjelen til sin guddommelige Mors barn, og det største er å la det forstå sin litenhet, sin avmakt.

Thérèse av Jesusbarnet
En sjels historie



Foto: © Janne Møller-Hansen, VG

Tordis Ørjasæter

Jeg er blitt den eldste jeg kjenner

Døden kom brutalt nær da mannen min døde. Han nærmet seg åtti år den sommerdagen han falt ned fra en stige og var død. En klar høstdag var det min egen død som nærmet seg, da legen sendte meg sporenstreks til sykehus etter den årlige kontrollen. Men så levde jeg videre likevel – takket være norsk helsevesen og med hjemmesykepleie morgen og kveld – og et annet slags liv som ventet. Nå er jeg blitt veldig gammel, her jeg tidvis rusler langsomt, men andre ganger litt raskere. Det kjennes som jeg overfalles av livets uopphørlige gang.

Det er stor forskjell på å være gammel og frisk og gammel og syk. Mer eller mindre syke er vel de fleste av oss i alderdommen. Men skulle jeg gi ett eneste råd til mine medgamle, er det å snakke minst mulig om sykdom, det er kjedelig og trist for både venner og slektninger og skaper avstand.

Vi opplever aldersbetegnelser annerledes nå enn da vi var bare åtti – enn si sytti! – som jeg var for bortimot tretti år siden. Sorgen og alderdommen glir også ofte over i hverandre. Men en del fellestrekk gjelder vår stigende alder, som det sjelden skrives om.

Korttidshukommelsen svikter en del – stadig mer, hvis jeg skal være ærlig. Hva laget jeg til middag i går? Hvem var hos meg til kaffe i formiddag? Etter en liten stund husker jeg igjen, men umiddelbart er jeg bare fortvilet. «Velkommen i klubben!» sa en yngre, munter venninne da jeg sa at jeg glemte så mye. Jeg må prøve å leve med det – og samtidig kjempe imot så mye jeg orker. Det handler gjerne om litt stillhet og evne til å slappe av.

Gerontologene – disse spesialister på alderdom – advarer oss mot å skylde på alderen når det gjelder våre skrøpeligheter. Det kan lett føre til en slags selvbekreftelse så vi blir både dårligere og mer passive. Jo mer vi synes synd på oss selv, jo mer ensomme blir vi.

For selvfølgelig blir vi fortere slitne etter hvert. Vi trenger riktig kosthold og trening for å holde blodsirkulasjonen i gang. Det er viktig å huske at hjernen trenger trim, like mye som resten av kroppen. Pilleesken i oppmuntrende rødfarger, med fire rom for hver dag, er blitt vår følgesvenn.

Men hva gjør vi når vi er ulykkelige, kjenner oss gamle og ikke orker mer? Ennå en gang går jeg til datamaskinen for forsøksvis å formidle noen personlige erfaringer om å være veldig gammel.

Min virkelighet er blitt annerledes

Jeg husker at jeg likte ikke å fylle femti og seksti år. Men sytti, derimot, da var jeg mer fortrolig med hvor gammel jeg var blitt. Enda mer som åttiåring, for ikke å snakke om da jeg ble nitti, som jeg feiret i Roma. Nå – nittiåtte år gammel – er jeg heller takknemlig for at jeg stadig lever og bor i min romslige leilighet som jeg elsker, opptatt av å finne balansen mellom å kjempe mot begrensningene i alderdommen og samtidig å akseptere dem som er blitt nødvendige. Hverdagene består stadig mer av de små gjøremål, men med store tanker innimellom.

Jeg trenger mer søvn nå, samtidig som det er vanskeligere å falle i søvn og særlig å sovne igjen etter nattens mange oppvåkninger. Men før jeg nokså hjelpeløst forlater sengen for en ny dag, foretar jeg min lille gymnastiske øvelse: På ryggen i sengen trener jeg på hundre sykkeløvinger – oftest delt i tre, for de er slitsomme! Og noen mageøvelser og fotøvelser i tillegg.

Ved siden av sengen venter rullatoren, så jeg ikke skal falle når jeg kommer på to ben. Og trygghetsalarmen henger rundt halsen min døgnet igjennom hvis jeg likevel skulle miste balansen. Det har hendt, og hver gang kom en sterk mann som løftet meg opp og tok mange slags prøver og forsikret seg om at jeg var i orden før han låste seg ut igjen. Den timen man ligger hjelpeløst på gulvet med store smerter etter fallet og venter, er l a n g! For oftest går det en time før trygghetsalarmens folk kommer. Og jeg tenker hvor heldige de er som ikke bor alene, men kan ha en daglig eller nattlig hjelp! Men samtidig: Hvor heldige vi uansett er som bor i Norge, i hvert fall hvis det ikke er alt for lang vei til hjelpesentraler!

Men en eller anen gang mellom «morgengymnastikken» og frokosten hører jeg noen som låser seg inn. «Hjemmesykepleien» har hjulpet meg helt siden jeg kom nokså hjelpeløs fra sykehuset.

Nå er det blitt kommunens plikt å forvisse seg om at jeg lever hver morgen. Men det er vanskelig å venne seg til at fremmede plutselig er i leiligheten min. Jeg vil jo så gjerne greie meg selv. Derfor – enn så lenge – er jeg ferdigkledd når de kommer, pent kledd, ikke i gamle utslitte klær, det er blitt min måte å ivareta egen verdighet. Bare så dumt at de er så mange forskjellige, og til ulike tider hver morgen. Jeg forstår at det har med kommunens budsjetter å gjøre. Det er mye jeg trenger hjelp til etter hvert, for jeg skjelver på hendene og kan verken dryppe øyne eller ører selv.

De fleste av disse hjemmehjelperne er arbeidsimmigranter eller andre generasjons innvandrere. Det føles som en utvidelse av bekjentskapskretsen der de smører inn de tørre bena mine og helt unødvendig forsikrer seg om at jeg tar alle medisinene. Men det står på instruksen at de skal gjøre.

Nå er det blitt kommunens plikt å forvisse seg om at jeg lever hver morgen.

Hjemmesykepleie. Trygghetsalarm. Rullator. Hjelpemidler til å greie livet som veldig gammel. Men rullatoren min egner seg ikke for fortau med snø og regn. Og hele kroppen protesterer mot å bevege seg ut på det glatte føret, livredd for å falle.

Så glatt har det da aldri vært før! – Jo, sikkert, jeg husker en mars måned for lenge siden, da mitt yngste barnebarn skulle følge meg på glattisen og jeg bad ham om å gå langsomt. «Løp, mormor», sa han. For når man løper, så holder man balansen. To ord som lyste mot himmelen og viste aldersforskjellen mellom oss, der jeg tryglet ham om å holde meg fast i hånden.

Stadig lengter jeg etter å se mer natur – åser og fjell og hav der ute i virkeligheten. Balkongen min er blitt en erstatning for tidligere turer i skog og mark. Snille venner planter blomster, ja til og med potteplantene i vinduskarmen blir en slags erstatning.

Jo lengre og verre vinteren er, jo skjønnere lyser våren!

Vi blir stadig mer oss selv

Jeg er blitt engsteligere, full av bekymring, men har også fått en større evne til glede over de små ting. Skrev jeg «små ting»? – de er jo kjempestore! En linerle uventet på balkongen min, en klem fra et barnebarn som kom innom meg, et dikt som jeg plutselig kom til å tenke på, «Morgen» av den velsignede Kolbein Falkeid:

> Det er morgen igjen, vesle håp,
> og verden frotterer seg med
> nyvasket solskinn.

Det er klokt å lære seg noen dikt utenat mens vi greier det. For vi trenger dem i alderdommen!

Vi kan kjenne oss nøyaktig så gamle som vi er, eller kanskje yngre? Eller eldre? Det avhenger av dagsformen. Av og til er vi effektive, andre dager orker vi ingenting. Mer og mer oss selv. Jeg har registrert at kvinner i alderdommen ofte likner stadig mer på sin mor, mens mennene likner på faren. Det er som om vi blir karikerte versjoner av oss selv i livets siste runde.

Og så må vi skynde oss å lære de vanskelige tingene mens vi ennå greier det. Heldigvis lærte jeg meg både Nettbanken og datamaskin med Facebook og andre viderverdigheter for lenge siden. Nå, i mine virkelige alders år, sliter jeg med å lære smarttelefon — iPpad og iPhone og hva de nå heter, og som samfunnet åpenbart krever at vi skal kunne! Jeg som husker gammeldagse telefontråder og engster meg for at ordene jeg forestiller meg flyr omkring i strie strømmer oppe under himmelen et sted og uten feste i jorden nedenfor — at de med voldsomme lydløse brak og som en tredje eller fjerde verdenskrig skulle overfalle jorden. Men når jeg litt hjelpeløst forteller om min angst, ser mine medmennesker bare forundret på meg. Og da kjenner jeg meg ekstra dum og forferdelig gammel, der jeg sklir inn i den uforståelige og kompliserte virkeligheten.

Aller mest savner jeg stemmens nærhet. Det øker med alderdommens ensomhet. Jeg oppdager at jeg har begynt å snakke mye med meg selv. «Nå skal det bli godt med kaffe», hører jeg meg selv si. Det hjelper å høre den menneskelige stemme, selv om det er min egen. Vi kjenner intenst på stillheten omkring oss og oppdager at ikke bare hørselen begynner å svikte, men selve ordforståelsen også. Med alderen kan vi trenge tid for å forstå og finne mening i det som blir sagt. Selv ikke den vakreste musikk i radio eller på cd kan erstatte levende stemmer.

Livet vi lever, må ha mening ut over oss selv! Det er blitt mitt høyeste ønske.

«Nå åpner savnet sine øde vidder»

Det skrev salmedikteren Svein Ellingsen. Noe av det vanskeligste ved å være så veldig gammel som jeg er nå, er å erkjenne at vi blir mer ensomme, jeg tror ikke det er til å unngå. Med sorgen over våre nærmeste som dør, er det som om vi dør litt selv også. Alt vi har hatt felles: minner, samtaler, kjærlighet, er det bare jeg som husker og har igjen

Sakte – sakte – blir tilværelsen til å leve med. For det finnes ikke noe alternativ. Trøsten, et stykke på vei, er at vi har noen å sørge over. Det bekrefter at vi har levet. Men sorgen dukker ofte opp igjen gjennom nattens mareritt: Jeg leter meg frem på ødslige veier og finner verken koffert, klær eller sko, og nøklene er borte og ingen er der til å hjelpe meg. Jeg er som en forvirret gammel mummimamma som har mistet vesken sin.

> Å bli glad i
> er å legge grunnsteinen
> til et savn

Det skriver Kolbein Falkeid i diktet «Kjensgjerninger».

Det hjelper i sorgen å vie seg til minnene, som åpner seg – om hendelser jeg for lengst hadde glemt. Det blir en måte å ære de avdøde på. «Fraværets nærvær», skriver Roland Barthes om i *Sorgens dagbok*. Det kan være gode

timer som på en underlig måte gir styrke til dagen og dagene videre.

For etter hvert som vi blir stadig eldre, kommer barndommen nærmere, våre egne tidlige år, som for lengst har vært glemt. Men egentlig er jo ingenting glemt. Minnene ligger der som om de venter på å komme frem igjen.

I dette savnet av stemmene til dem som er døde, kan stillheten føles øredøvende. Der kan bare musikken hjelpe meg. Jeg husker fra den gangen mannen min døde så plutselig, at det første jeg gjorde hver gang jeg kom hjem utenfra, var å sette på en cd.

Nå hører jeg mest på musikk for å greie å sovne om kvelden og gjennom natten når søvnløsheten tar overhånd. Men da – o under! – sovner jeg ofte igjen. Jeg tror kanskje vår favorittmusikk spiller stadig større rolle i den høye alderdommen. For meg er det blitt moderne jazz, Tord Gustavsen, Iver Keive – og så har barndommens julesanger blitt viktige for meg nå, forunderlig nok. Er det enkelheten, barndomsminner, som hjelper meg til å falle til ro fra nattens mangehånde bekymringer? Eller skyldes det den forunderlige hjernen vår som bevarer minnene?

Jeg tror at refleksjoner om fortiden kan gjøre oss litt klokere, elle rettere sagt: annerledes klokere, ikke minst på oss selv. Det er som om barndommen står oss nærmere enn mye av det voksne livet.

I ensomheten har jeg lært meg å ta vare på de vennene jeg har, og forsøksvis åpne meg for nye. En venninne ringte og foreslo en liten tur sammen i skogen. Der sang fuglene og blomstene ble enda vakere. Gleden er dobbel når den kan deles. Det er vel dette jeg savner i det daglige. Med alderen kreves det stadig mer vilje og overskudd for å ta initiativ selv. *Count your blessings* – jeg må prøve å telle mine velsignelser.

Til dem hører aftenbønnen, som har fulgt meg gjennom livet, også i de travle tidene: for alle i familien med navns nevnelse, og de nærmeste vennene, og til slutt for en ulykkelig verden.

«Hvor er far, Dag Tore?»

De største utfordringene livet har gitt meg, følger meg også inn i alderdommen, men ofte mindre påtrengende, for vi har ikke så mange krefter igjen. Dag Tore, min autistisk psykisk utviklingshemmede sønn, er blitt sytti år. Når han var hjemme til søndagsmiddager den gangen hans far levde, dekket han på bordet til oss tre. Etter fars død sa vi litt hjelpeløst at far er i himmelen. Så når han de nærmeste årene etterpå dekket bordet og jeg spurte: «Hvor er far, Dag Tore?», svarte han: «I himmelen», og så tok han av den tredje tallerkenen. Og jeg tenker: Hva forstår han av himmelen, og hva forstår vi? Der er vi like, han med sine få og jeg med de mange ordene. Og gleden ved musikk har vi felles.

> Og jeg undres om kanskje også noen av våre nærmeste kan dukke frem for oss igjen – i øyeblikk – og gjøre ensomheten når vi dør, mindre overveldende.

Vi trenger musikk, og vi trenger bøker! Lykken for meg er ikke minst å sitte i en god stol med en god bok – gjerne en jeg har lest for lenge siden. For opplevelsen er stadig ny. Men noen ganger må jeg unnvære bøkene, når synet mitt periodevis svikter med slitsomme øyenkatarer. Og så greier jeg ikke lenger de tunge bøkene – kanskje på 700 sider – de er for slitsomme å holde i. Og bøker satt med små typer er blitt ubrukelige. Men radioen gjelder.

Uansett og alltid lever vi i en slags startgrop foran mer levd liv, som fortsetter på godt og vondt inntil vår dødsdag.

Jeg tror vi kanskje kan trenge å ha slektenes litteratur med oss i bagasjen. Sigrid Undsets *Kristin Lavransdatter* er ny for hver gangs lesning – avhengig av hvordan livet mitt er nettopp da. Jeg har nylig gjenoppdaget Kristins sønn Munan, som døde da han var åtte år gammel. Når Kristin ligger for døden, dukker Munans ansikt

frem igjen, han kikket på henne ut av en dørgløtt, men så stakk han hodet til seg igjen mens moren fortsatte å stirre etter ham.

Og jeg undres om kanskje også noen av våre nærmeste kan dukke frem for oss igjen – i øyeblikk – og gjøre ensomheten når vi dør, mindre overveldende. Det minner meg om da Åge Rønning, for mer enn førti år siden, i *Kolbes reise* skrev om «det underlige at et døende menneske kan oppleve ting fra sitt liv så detaljert mot slutten».

Jeg velger ofte bøker om døden nå – når jeg selv nærmer meg de hundre år. De hjelper meg i mine refleksjoner over å være gammel og skulle dø, og til å vite at jeg er ikke alene, men hører til i et slags lesende fellesskap.

Før eller senere går jeg fra livet til døden

Jeg nærmer meg hundre år, da er det vel snart på tide å takke for meg her på jorden? Den dagen kommer da jeg ikke orker mer, men vil være totalovergitt til andres omsorg. Døden eksisterer i tankene mine hver dag. Men hvordan? Og til hva? I tilfelle til en annen slags virkelighet som vi ikke er i stand til å forestille oss.

De som har hatt nær-døden-opplevelser, forteller gjerne om et intenst lys. Bibelen skriver både om harpespill og andre instrumenter når himmelen åpner seg med himmelske hærskarers jubelsang.

I teaterforestillingen *Etterlyst; Jesus* gir Bjørn Eidsvåg oss en vakker avslutning:

> Takk for den stunden jeg får være med i dette livet. La meg i lag med alle andre få være med og gjøre det enda bedre og enda vakrere for dem som kommer etter oss. La meg til slutt finne den evige hvile. Og fins det en himmel, så åpne den i hvert fall for dem som har hatt et helvete på jorden.

Jon Fosse skriver om å gå «frå inkje til inkje», og likevel så mye enn det: til den blå himmelen, trær som får løv.

> … det må vel vere ei Guds ånd som er i det alt saman og gjer alt til meir enn eit inkje, som gjer det om til meining og fargar.

Litt senere i boken forklarer Peter, som for lengst er død, til vennen Johannes, som skal dø, at han må venne seg av med livet.

Jeg husker da jeg leste dette en sen sommerkveld med balkongdøren åpen mot sommernatten utenfor. Fosses ord forplantet seg og fylte min situasjon med fred, til en slags forsoning med døden den dagen det er jeg som skal ta avskjed med tingene og minnene og alt som fyller dette jordelivet.

Den strekningen kan være lang eller kort — men er uavvendelig.

«Reiseklar». Slik setter Hans Børli ord på min egen opplevelse i den høye alderdommen:

> Jeg selv står i min kropp som i porten til et herberge.
> Reiseklar
> ser jeg opp mot Melkeveiens
> veldige vinger av lys.

Tordis Ørjasæter (f. 1927) er norsk forfatter, tidligere litteraturkritiker og professor i spesialpedagogikk. Hun har skrevet en rekke bøker, ikke minst *Menneskenes hjerter. Sigrid Undset – en livshistorie,* som hun mottok Brageprisen for i 1993. I 2024 utgav hun boken *Stadig fortsetter jeg å leve* (Cappelen Damm).

Marie Foss

«Å ikke strekke ut sin hånd»

Fra den isolerte kroppen til Kirkens levende kropp

Slik kroppen er én selv om den har mange lemmer,
og alle lemmene utgjør én kropp enda de er mange,
slik er det også med Kristus.
1 Kor 12,12

Da Gud hadde fullbyrdet skapelsen av verden, sa han: «La oss lage mennesker i vårt bilde» (1 Mos 1,26–27). Fra tidenes morgen har mennesket tilhørt Herren. *Gaudium et Spes* (24.3) fastslår vakkert: «mennesket er den eneste skapningen på jorden Gud har villet for dens egen skyld».

Etter syndefallet, da mennesket valgte bort Gud og ble adskilt fra ham, satte han i gang sin frelsesplan for å få oss tilbake inn i hans favn. Han sendte oss Jesus for å frelse oss fra oss selv. Han gjorde seg selv svak, han som egentlig er styrken i egen person. Dette paradokset – sterk, men svak – er i kristendommen ett og det samme. «Derfor vil jeg helst være stolt av mine svakheter, for at Kristi kraft kan ta bolig i meg» (2 Kor 12,9), sier Paulus. I Guds nåde får vi alt vi trenger, for «kraften fullendes i svakhet».

I Bibelen er vi vitne til at mennesker Gud har kalt, har forsøkt å skjule seg for Gud, å isolere kroppene sine fra hans åsyn. Kain gjemmer seg for Gud etter han hadde drept sin bror. Jona flykter fra sitt kall til å forkynne i Ninive og blir skjult i buken til en stor fisk i tre dager og tre netter. Noen forflytter seg fysisk for å isolere seg fra Gud i forsøk på å skape kontroll i eget liv. Andre gjemmer seg for Gud fordi de skammer seg over egen svakhet.

I vår egen tid beveger mennesker seg ikke bare fysisk bort fra Gud. Mange lager seg *psykiske* «isolasjonskammere» – om ikke for å skjule seg for Gud, så for å skille seg fra sitt iboende, medfødte kall til «evig salighet" (jf. KKK 1718–1719). Flere og flere unge mennesker selvmedisinerer seg og tyr til skadelige midler i forsøk på å håndtere verden. De søker ly i dype huler hvor de kan unngå realiteten de tror finnes. De opplever at livet ikke har mening, at de må skape mening helt selv. De tror at opphavet til deres liv er en tilfeldighet dannet av andre tilfeldigheter, og at de gjennom egen kraft må finne sin plass i den store tilfeldigheten, som er verden.

Den isolerte kroppen

En slik måte å isolere kroppen på for å «kontrollere virkeligheten», er å nekte kroppen mat. En kontroll jeg selv tviholdt på i 5 år. *Anorexia nervosa* betyr etymologisk sett «sykelig mangel på appetitt», men kan også ha den mer

poetiske betydningen «å ikke strekke ut sin hånd». Sykdommen er dypest sett et rop om hjelp fra en isolert sjel, men som ikke makter å strekke ut hånden sin. Det er et desperat forsøk på å skape et visst forutsigbart system i en forvirrende verden etter syndefallet.

Anoreksien gjør kroppen til gjenstand for straff, tukt og umulige krav. Man er både herre over og slave under sin egen kropp. Man streber etter kontroll. Komplett kontroll. Komplett kontroll og komplett forutsigbarhet forutsetter isolasjon. Kroppen isoleres, tilværelsen isoleres. Man frykter å inngå i systemer med andre mennesker, med de uforutsigbarhetene det medfører. Ved enhver isolasjon dannes det ofte en frykt for andre mennesker, i hvert fall for hva de kan komme til å gjøre eller si som kan ødelegge systemet man har dannet seg.

Fellesskap og sosiale settinger blir til store krigssoner der en må manøvrere forsiktig, heller enn vakre, ekte menneskelige møter, villet av Gud. «Guds bilde, [som] finnes i hvert menneske, stråler frem i *fellesskapet mellom mennesker*» heter det i *Katekismen* (1702, min utheving), for menneskelige felleskap er «en lignelse på enheten mellom de guddommelige Personer».

Ta på sjelen min

Anorexia Nervosa er altså ikke bare en fysisk, kroppslig sykdom. Denne utmatter nok, men kanskje det som er enda mer smertefullt, er den åndelige anoreksien som isolerer fra fellesskap med Gud og mennesker. Kroppen, som er ment for å beskytte og bevare, føltes lenge for meg som en murvegg som skilte meg fra det innerste og mest dyrebare i meg, sjelen min. Det er som om jeg trodde at desto magrere jeg ble, jo lettere kunne jeg endelig gå inn under ribbeinene og ta på sjelen min. Sjelen ble derimot utsatt, som et lys plassert ved et åpent vindu, for kraftig vind. Som lyset kjempet for å holde seg tent, kjempet sjelen for å holde seg i live.

Å opprettholde en anoreksi krever en umåtelig utholdenhet og styrke. Fasaden utad må være mestrende, perfekt og tilsynelatende anstrengelsesløs. Men sjelen blir ensom og svak, kroppen isolert. Lyset, sjelen, blir mer og mer ubeskyttet og svakere. Det er inn i denne skjørheten at Herren kommer og sier: «Jeg skal gjøre den til mitt tempel.»

Hvor vakkert er det ikke at det viktigste i vårt trosliv ble innstiftet ved et måltid. «Jeg er livets brød. Den som kommer til meg, skal ikke hungre», sier Jesus og appellerer med det ikke til vår fysiske, men vår åndelige appetitt. Slik pelikanen i kunsten hakker seg selv i brystet for å mate sine egne barn, slik mater han sine egne og bryter seg selv ned for at vi skal kunne leve og være ett med ham.

Det er som om jeg trodde at desto magrere jeg ble, jo lettere kunne jeg endelig gå inn under ribbeinene og ta på sjelen min.

Den levende kroppen

I Norge sier man gjerne at man er «personlig kristen» og viser med det til at man har en personlig relasjon til Kristus. Det er godt og riktig, men det ligger i kristendommens natur at kristenlivet ikke kan leves alene eller i en isolert relasjon med Kristus. Ingen kan være kristen alene. Han kaller oss konstant tilbake til fellesskapet. I sin ypperstepresteleige bønn trygler han Faderen «Må de alle være ett, slik du Far, er i meg og jeg i deg» (Joh 17,21).

Vi er mange lemmer på én kropp, sier Paulus, og mener med det Kristi kropp, som er Kirken. Ingen av kroppens lemmer kan leve uten de andre, for da er det ikke en fullstendig kropp. «For hvor *to eller tre* er samlet i mitt navn, der er jeg midt iblant dem», bekrefter han (Matt 18,20, min utheving). Kristus kaller oss gang på gang tilbake til *hverandre*. For der finner vi også Kristus.

Selvfornektelse, selvhengivelse

Mennesket er ikke kalt til å leve i en evig langfredag. Det kristne livet er å leve i spenningen mellom lidelsen og oppstandelsen. Uten Jesu oppstandelse hadde vi fortsatt sittet ved graven og grått. Uten Jesu lidelse kan vi ikke begripe den store gleden ved oppstandelsens herlighet.

Etter at Jesu disipler var spredt for alle vinder under korsfestelsen, ropte han høyt: «Far, i dine hender overgir jeg min ånd.» Like fullt åpenbarte Jesus seg for dem siden og ba dem om å forkynne om hans oppstandelse. Da Tomas var kravstor og ba om bevis for at Mesteren hans hadde overvunnet døden, gav Jesus ham det, selv om troen ikke skal være avhengig av tegn.

Han kaller alltid sine får tilbake til flokken. Han går ut i den ødeste ødemark for å hente et bortkommet får og tar det med tilbake enheten, til sitt eget legeme. Det er som om han sier til oss: Du har plass i *min* kropp, du har plass i *mitt* hjerte.

Mye forkynnelse vektlegger også selvfornektelse som et middel for helliggjørelse. Det resonnerer i anorektikeren, men på usunt vis. Selvfornektelse er viktig når vi står i fare for å skade andre, oss selv eller skaperverket med kroppen vår. Men når selvfornektelse blir en blindvei som heller krøker oss innover i oss selv, blir vi rotløse trær med dårlig frukt. Vi forblir sultne. Man kan ikke leve i selvfornektelse uten å hengi seg til Faderen. En sunn selvfornektelse må også bestå i at vi fornekter de murene vi har bygget rundt oss, slik at vår Far kan ta oss i hånden og lede oss inn i hans hjerte – til selvhengivelsen.

Mye forkynnelse vektlegger også selvfornektelse som et middel for helliggjørelse. Det resonnerer i anorektikeren.

Da jeg fant tilbake til sjelen min

I den siste gruppetimen av kunstterapiløpet mitt ble jeg bedt om å lage et kunstverk som skulle oppsummere behandlingen min. Dessuten skulle jeg også stille ut alle mine tidligere kunstverk slik at de andre i gruppen kunne tegne sine egne opplevelser av dem. Hvordan skulle jeg klare å tegne den innviklede veien fra sykdom til helbredelse? Da tiden var ute og jeg hadde sett de andres tolkninger, la jeg til slutt min tegning i midten.

Det var en sirkel med diverse nyanser av gult. Det nesten glødet av papiret. Som et lite lys. Under tegningen hadde jeg skrevet ett enkelt ord, «Sjel», med en grå tusj og et stort punktum. Så enkelt skulle det være. Helbredelse, styrke og forening handlet for meg om å finne tilbake sjelen min. Adam var bare materiale, en kropp, før Gud pustet liv i ham og gav ham sin ånd, sin sjel. *Da* ble Adam menneske – og han kunne ikke være alene. Ikke før Eva ble skapt og Gud førte henne til ham, kunne Adam strekke ut sin hånd for å ta henne imot. Adam kunne ikke være Guds skapning alene, for uten Eva var ikke Skaperverket fullbyrdet.

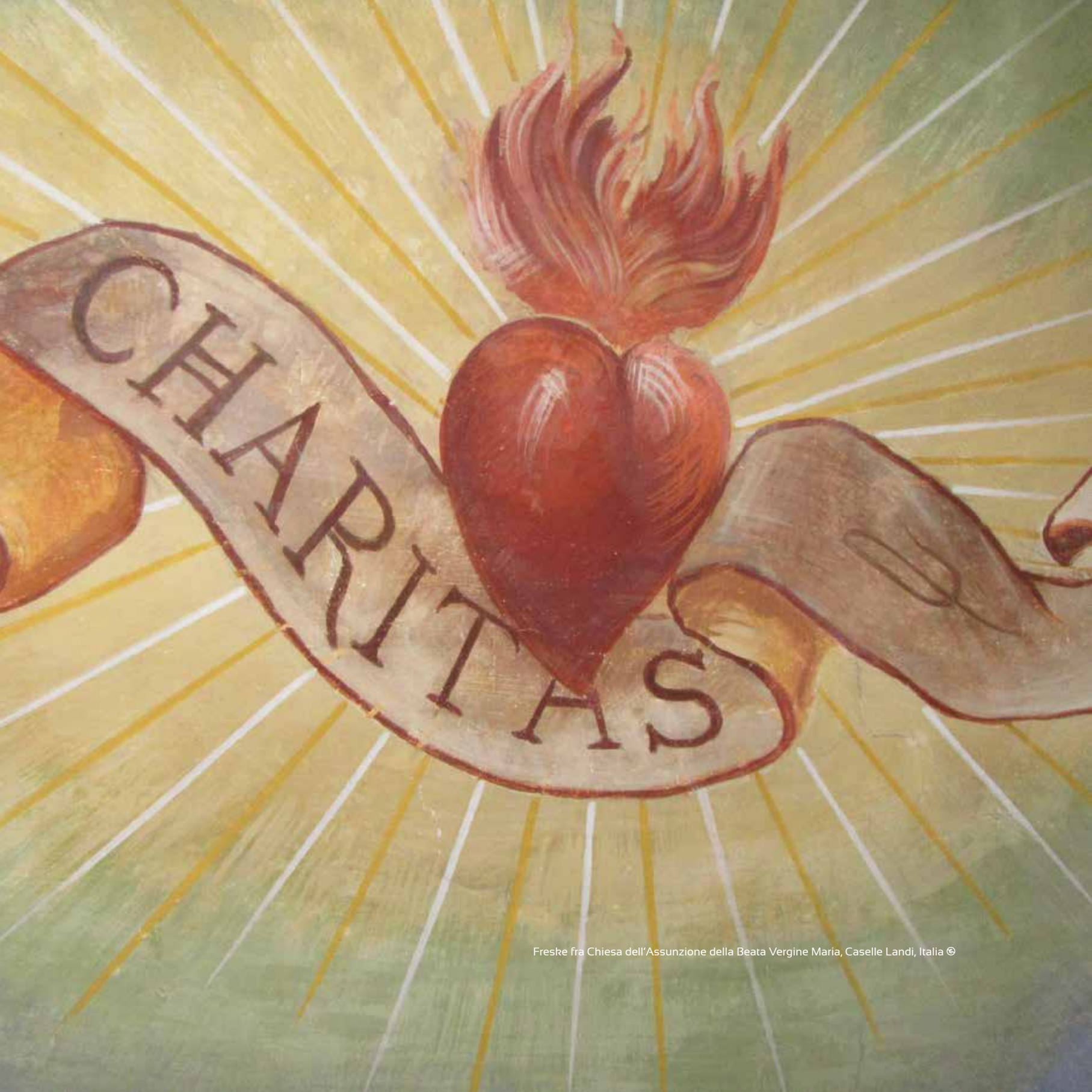
Jeg fant tilbake til sjelen min. Ikke ved beinhard selvfornektelse, ikke ved fullstendig kontroll, men ved å steg for steg hengi meg selv til Skaperen og la han lede meg tilbake til fellesskapet, til Kirken. Til enheten i hans kropp med alle dens lemmer.

Marie Foss (f. 2003) er student ved førskolelærerutdanningen ved OsloMet.



«Davids seier over Goliat», Lorenzo Ghiberti, 1425–1452. Detalj fra Porta del Paradiso, baptisteriet i Firenze.

Teologi
& spiritualitet



Freske fra Chiesa dell'Assunzione della Beata Vergine Maria, Caselle Landi, Italia ©

Henrik Holm

Den svake epistemologien

Styrken i svakheten

Katolsk epistemologi handler om den kunnskap katolsk tro og Kirkens liv formidler. Denne kunnskapen har mange former. Du kan vite noe som katolikk selv om du ikke har bevisst forhold til det. Mye av kunnskapen handler om erfaring. Derfor utgjør en stor del av katolsk epistemologi erfaringsbasert kunnskap. Når jeg betegner katolsk epistemologi som kjærlighetens epistemologi, impliserer jeg at kjærlighetens epistemologi handler om Gud. Å være katolikk betyr å ha et forhold til Gud. Det betyr å (ville) kjenne Gud gjennom hvordan denne kunnskapen blir formidlet av Den katolske kirke.

Man kan selvfølgelig undersøke via intervjuer og annen empirisk forskning hvorfor mennesker velger å betegne seg som katolikker. En annen vei er å spørre filosofisk etter hvilken kunnskap om Gud mennesker finner i Kirkens fellesskap. Katolsk teologi tenker denne kunnskapen som et møte mellom åpenbaringskunnskap og filosofisk-eksistensiell kunnskap, og det er nettopp dette møtet som er min interesse i denne teksten.

Katolsk tro har med kjærlighet å gjøre. Den handler om *å være* katolikk mer enn å posisjonere seg som katolikk. Vi *er* vår tro, og troen livnærer seg av en væren i Kirken der vi kan erfare Guds kjærlighet. Katolsk tro handler altså om væren. Det er en ontologisk betegnelse som omfatter mer enn det vi kan fatte med bevissthet. Samtidig er denne ontologiske antakelsen knyttet til møter mellom mennesker. Enhver form for kunnskap i Den katolske kirke er relasjonell.

Katolsk epistemologi

Jeg oppsøker Den katolske kirke som stedet der mennesket kan bli kjent med Gud. Jeg er i en sirkel der jeg forutsetter *at det er mulig*. Jeg spør ikke om det er mulig, men vil fordype hvordan Guds-kjennskapen konstituerer Kirken som en levende realitet som virker i mennesket. Jeg har funnet fem grunnleggende trekk ved hvorfor mennesker, sett fra et filosofisk perspektiv, kan og vil betegne seg som *katolsk*.

1. Hos den troende eksisterer det en *vilje* til å tro, selv når den tar form som motvilje. Jeg *vil* tro og tror at jeg tror når jeg tror. Den troende kan merke at viljen går lenger enn troen, men nettopp derfor er den troende i Kirken i håpet om at viljen kan bli til væren, til integrert og ærlig tro. Hvor denne viljen til å tro kommer fra, er et spørsmål den troende ikke kan besvare fullt og helt gjennom refleksjon, men de fleste forsøk på svar vil nok ha med erfaring å gjøre. Livet har brakt oss dit.

2. Den troende er *berørt* av troen Den katolske kirke lever i. Dette troens liv treffer mennesket, griper det og gjør det mulig å tro. Dette er også et trekk der den troende ikke vet akkurat hva det er som griper og berører. Det troende mennesket støtter seg til det som griper og berører i Kirkens fellesskap.

3. Den troende tror fordi Kirkens tro fremtrer som noe *sant og godt*. Det betyr ikke at Kirken som sådan nødvendigvis alltid er god og sann i sin empiriske form, men at den vitner om noe godt og sant i kraft av sin væren. Troen på det gode og det sanne i Kirken er med å forme viljen til å tro.

4. Den troende kan stadfeste i seg selv at deltakelsen i Kirkens liv har en *virkning*. Mange vil nok si at dette har med styrke, energi, håp og livsmot å gjøre. Der den troendes tro er et svar på en berøring med noe sant og godt, er den troende åpen for å tro at virkningen deltakelsen har, er med på å utvikle den troende som menneske. Livslang læring er en helt naturlig del av katolsk epistemologi. Deltakelsen i Kirkens tro er med andre ord en prosess som omfatter den troende i alle livets stadier og faser.

> Jeg er katolsk fordi jeg lærer Gud, meg selv og verden å kjenne i Den katolske kirke.

5. Den troende erfarer å *bli båret* av de andre troende. Troen har et sosialt aspekt. Der den troende kan føle seg svak, er den andre sterk. Derfor er Kirkens tro ikke bare en teoretisk lære om Gud, men en levende realitet. Den troende kjenner på å ta del i noe som er så mye større. Det er noe som peker henimot Gud. Mennesker går sammen på vei til Gud og møtes for å bli bedre kjent med Gud. Å bli båret av de andre – Kirkens tro er ingen lære, men en levende realitet.

Jeg sammenfatter disse fem trekkene i følgende bekjennelse som jeg tror mange katolikker vil kunne kjenne seg igjen i: Jeg er katolsk fordi jeg lærer Gud, meg selv og verden å kjenne i Den katolske kirke. Alle fem trekkene har med Gud å gjøre. Det er møtet og kjennskapen til Gud som er det felles sentrum for all tanke og aktivitet.

Med disse fem trekkene som en slags empirisk struktur i katolsk epistemologi vil jeg nå gå til spørsmålet om hva som kjennetegner innholdet i kunnskapen som formidler Gud. Som allerede nevnt, handler det om kjærlighet.

Kjærlighetens epistemologi

Min grunnleggende tanke er at katolsk epistemologi betyr å erfare, forstå og leve i Guds kjærlighet. Å se og forstå virkeligheten i lys av Guds kjærlighet er en slags illuminasjonsprosess. Den kan finne sted gjennom fortolkning og pågår gjennom hele livet. Alle fem trekkene jeg var inne på, har med fortolkning å gjøre. Vi fortolker våre liv i lys av Kirkens levende fellesskap. Å være katolsk er en ontologisk betegnelse som vil fortolkes. Det er når vi fortolker hva vi er, vi kan vokse og utvikle oss. Slikt sett er å være katolikk en fortolkende prosess. I nyere tid har filosofen Gianni Vattimo skrevet om hvordan denne hermeneutiske oppgaven er knyttet til erfaringen av Guds kjærlighet. Uten å kunne diskutere Vattimos tenkning utførlig, vil jeg prøve å vise hvordan hans tankegang kan bidra til forståelsen av katolsk epistemologi som en kjærlighetens epistemologi. Selv om jeg er nokså kritisk til hvordan Vattimo forstår Den katolske kirke, mener jeg at hans tankegang radikaliserer selve grunntanken i katolsk epistemologi som kjærlighetens epistemologi.[1]

Vattimo er inne på noe helt sentralt når han forstår muligheten til å fortolke verden i lys av Guds kjærlighet som en del av frelseshistorien. Det er fortolkningene vi velger for våre liv, som åpner opp for å erfare at innsikt, forståelse og erkjennelse er båret av Den Hellige Ånds nærvær. Dette nærværet kan kalles *nåde* fordi det igangsetter våre fortolkninger. Vattimo snakker om «et initiert initiativ»[2] som gjør det mulig å betegne Guds nærvær som en hendelse der sannhet opplyser oss. I en

fortolkning født ut av Jesu Kristi lys, får vi en innsikt som virker autentisk og sann. For å gi denne erfaringen et språk, knytter Vattimo an til Heideggers begrep om sannhet[3] og vender det om til å si noe om en kristen eksistensiell erfaring. Denne erfaringen er en del av det han kaller en svak ontologi, siden den ikke beviser noe som helst om virkeligheten, men gir eksistensiell innsikt og åpner opp for å etterfølge Jesu Kristi ydmyke og sarte eksempel. For Vattimo er dette svak kunnskap som ikke kan hevdes, men som viser seg når kjærlighet skjer. Den teologiske intensjonen er å løsrive den kristne kjærligheten fra en metafysisk tenkning der struktur, orden og hierarki inngår som styrende elementer for å forstå verden. Gud er ikke på toppen av et slikt system, men befinner seg i *kenosis* (Fil 2,6), i fornedrelsen.

Vattimos forsøk er å innskrive den kristne kjærlighetserfaringen i en postmoderne epistemologi som kan skape et rom for å tenke det andre, det fortrengte, det svake, det som unndrar seg, det som ikke er. Det er denne negativiteten Vattimo fyller med Guds kjærlighet, en kjærlighet som også unndrar seg å bli stadfestet og bekreftet. Guds kjærlighet er ikke til stede i verden, men den skjer i verden når kjærligheten skaper virkelighet for oss. Kjærlighet er en virkelighetsskapende kraft. Vattimo vil helst ikke la denne virkeligheten bli formidlet gjennom en institusjon, som Den katolske kirke er, men søker den i det sekulære, uten å legge skjul på at han selv ikke hadde visst om Guds kjærlighet uten Kirkens formidling. Vattimos forståelse av Guds kjærlighet kan tjene som et kritisk korrektiv når Den katolske kirke ikke lar den være formende og styrende for sin væren i verden.

Hvordan kan Guds kjærlighet bevares i tenkningen? Det er klart at Guds kjærlighet er grunnfestet i en erfaring, og denne erfaringen kan knyttes til begrepet om *illuminasjon*. Illuminasjon er ikke bare et uttrykk for at Gud er i oss som *Logos*, men et begrep som viser at mennesket er avhengig av at det tennes et lys utenfra. Mennesket kan ikke tenne sitt eget lys. Det er Gud som tenner det ved å la oss erfare sin kjærlighet. Denne tanken bryter med et moderne, idealistisk eller konstruktivistisk selv som ser på seg selv som opphav for all erkjennelse. Å erfare Guds kjærlighet er en hendelse som griper inn i mennesket og forvandler tenkningen.

Teologisk sett kan vi forstå denne illuminasjonsprosessen som en mariansk prosess. Det er Maria som føder Jesus i menneskets hjerte, og som bringer tankene inn på nye retninger. Gjennom denne fødselen får mennesket kjenne på Guds ydmykhet og kjærlige nærhet. Gud blir liten. Det snur om på menneskets iboende tendens til å tenke Gud som det største. For Vattimo er Jesus Kristus som menneske og Gud bruddet med naturreligionenes forestillinger om Gud og med en metafysisk tenkning om Gud som plasserer Gud høyest i et hierarki. Når Marias fødsel av Jesus skjer i et menneskehjerte, får Guds kjærlighet en bolig i mennesket.

> Jesu hjerte er veien til helbredelse både av verden og av Kirken. For gjennom Jesu hjerte blir mennesket kjent med Gud.

Katolsk tro handler om få styrke til å bevare Guds kjærlighet som tanke, i håp om at den kan gå inn i menneskets vilje og forvandle det til alltid å ville det gode og det sanne. Den katolske kirke formidler en kjennskap til Gud når hun blir redskapet for at denne forvandlingen finner sted. Det er nettopp det jeg tror er bakgrunnen for pave Frans' encyklika *Dilexit nos* om Jesu hjerte[4]: Kirkens historie og spiritualitet forteller om hvordan mennesker blir forvandlet av møtet med Guds kjærlighet gjennom berøringen av Jesu hjerte. Å være katolsk kirke betyr å bevare Jesu hjerte som en levende realitet. Katolsk epistemologi er som kjærlighetens epistemologi en innlevelse i Guds virkelighet. Pave Frans viser hvordan Jesu hjerte former Kirken og hele tiden må rense og korrigere henne. Når mennesker bruker troen for å hevde seg selv, kan troen slå over i egoisme og bli en del av det pave Frans

ser på som motsetningen til Jesu hjerte: en verden drevet av destruktiv kapitalisme, konsumisme og egoisme. Pave Frans stiller ikke opp en motsetning mellom Kirken og verden, men ser tydelig hvordan destruktive krefter i verden preger og korrumperer Kirken. Jesu hjerte er veien til helbredelse både av verden og av Kirken. For gjennom Jesu hjerte blir mennesket kjent med Gud.

Pave Frans og Jesu hjerte

For pave Frans er Guds nærhet sart og sårbar. Den er en berøring og en hånd som strekkes ut til mennesket. Han forankrer Guds berøring i Jesu hjerte. Realiteten utspiller seg i hvordan mennesket åpner og lukker for Jesu hjerte. Å åpne opp for Jesu hjerte betyr å slippe inn Guds nærhet i form av en berøring. Jesu hjerte er berørt av møtene med mennesker, han viser medfølelse og lider med mennesket. Kirkens tro og den enkelte troendes tro blir virkelig når vi berøres av hvordan Gud er til stede i Jesu medfølelse og medlidelse. Det lidende medmennesket blir et bilde på Gud selv. Når vi er berørt av Jesu hjerte, åpnes våre hjerter for andre, vi ser dem i et annet lys, de får et skinn av skapelsens skjønnhet, selv der alt taler imot deres skjønnhet. Kirken skal, ifølge pave Frans, gå ut og erkjenne Jesus i menneskets lidelse og maktesløshet. Kirken må våge å bli skitten. Ved dette bildet der Kirkens renhet forankres i evnen til å bli skitten, berører pave Frans det indre prinsipp i Guds kjærlighet.

Pave Frans beskriver Guds kjærlighet som Jesu hjerte. Dermed har han ført oss nær inkarnasjonens mysterium og lar oss bli berørt av det sarteste punktet i Gud selv. Det er her, i Jesu hjerte, pave Frans oppsøker den utømmelige kilden av godhet og sannhet. Å lære Gud å kjenne betyr å gå til denne kilden, der troen får et innhold, kunnskap og mening. Det er den guddommelige berøringen gjennom Jesu hjerte som gjør kjærlighet til den sanne virkeligheten i menneskets liv.[5]

Jeg velger å kalle denne virkeligheten for en eksistensiell kunnskap basert på en berøring med Jesu hjerte.

Å bli emosjonelt berørt av Jesu hjerte er veien til erkjennelse. Kunnskap om Gud oppstår når vi blir berørt av Guds sarte nærhet. Dette er et slags erkjennelseskriterium hos pave Frans. Vi kan kanskje kalle det berøringskunnskap. Å kjenne Gud betyr å kjenne Jesu hjerte; det guddommelige hjertet som et rent, menneskelig hjerte.[6]

Å la seg bli berørt av Jesu hjerte er en åpning for kjærlighetens virkelighet. Det er denne virkeligheten som viser oss den dypere mening med våre liv. Pave Frans skiller mellom den samfunnsmessige virkeligheten vi lever i, og kjærlighetens virkelighet i Jesu hjerte. Å være i verden uten hjertet er å være fanget i egoisme, kapitalisme og konkurranse. Det ødelegger våre beste impulser og skaper en drepende kulde.[7] Pave Frans stiller denne kjærlighetens virkelighet opp mot tendenser som vi også finner i Den katolske kirke.[8]

> Ekklesiologi er en slags kjærlighetens estetikk som beveger mennesket ut av seg selv og inn i Guds kjærlighet.

Fra Kristi kjærlighet som kritikk av mye menneskelig, altfor menneskelig i Den katolske kirke, til en ny menneskehet som lever av Jesu sårede side – jeg tror *det* er visjonen som har drevet pave Frans til å skrive en encyklika om Jesu hjerte. I *Dilexit nos* viser han hvordan tanken på og berøringen av Jesu hjerte har formet Kirkens tro, teologi og åndelige liv fra Jesu tid til nåtiden. Felles for Jesu hjerte-spiritualiteten er den troende tanken om at å forene seg med Jesu hjerte betyr å la sitt eget hjerte være åpent for kjærligheten som springer ut av Jesu hjerte.

Hvis vi går tilbake til de fem punktene i første del, kan vi kanskje si at tanken om katolsk epistemologi som kjærlighetens epistemologi gjør Kirken til et sted der mennesket kan vokse i kjærlighet gjennom den dypere forståelsen av Guds kjærlighet. Det er nettopp denne

relasjonelle og eksistensielle kunnskapen som begrunner valget om å være katolsk. Jeg sammenfatter denne kunnskapen slik:

1. Jeg *vil* tro fordi jeg møter Guds kjærlighet. Det er dette møtet som fremkaller og kultiverer viljen til å tro. «Jeg tror» betyr å ville vokse i kjennskapen til Guds kjærlighet. I Kirken *skjer* dette. For pave Frans er dette det levende prinsipp for alt Kirken gjør i og utenfor seg selv. Det er som forbindelsen mellom det ytre og det indre perspektivet, at kjennskapen til Guds kjærlighet kan vokse. Kirken trengs som stedet der mennesket kan bli kjent med Guds kjærlighet og få en vilje til å utvikle seg som et elskende menneske.

2. Kirken har en estetisk dimensjon der Guds kjærlighet vises og formidles gjennom berørende sanseinntrykk. Det skjer i liturgien og i alle elementene som vil føre mennesket til Gud. Å være katolikk betyr å bli grepet av noe som fører til Gud. Å kunne fortolke seg selv i lys av Guds kjærlighet krever en sanselig berøring. Ekklesiologi er en slags kjærlighetens estetikk som beveger mennesket ut av seg selv og inn i Guds kjærlighet.

Kjennskapen til Guds kjærlighet erfares som god og sann fordi mennesket møter seg selv, verden og Gud i Jesu hjerte. Her foregår en guddommelig kommunikasjon som mennesket inviteres inn i. Denne kommunikasjonen har for pave Frans et rom i Den katolske kirke. Her i dette rommet erfarer mennesket guddommelig kommunikasjon. Styrken hos pave Frans er å være like radikal som Vattimo når det gjelder å sette erfaringen av Guds kjærlighet i sentrum, men uten at denne radikaliteten opphever Kirken som institusjon for nettopp å bli kjent med Gud. Pave Frans ser på Kirkens eksistens som seg selv tro når hun går ut av seg selv i kjærlighet til verden. Hun uttømmer seg selv av en guddommelig kjærlighetsfylde og forener seg selv og verden med Jesu hjerte. Mennesket er innesluttet i Jesu hjerte. Møtet med Guds kjærlighet i Jesu hjerte kan ha ulike former og ta ulike veier. Disse veiene er en del av hvordan vi fortolker våre liv i lys av nettopp denne kjærligheten. Det er erfaringen av dette møtet med Guds kjærlighet som skaper den svake epistemologien. Å erfare den i og gjennom Kirken er mysteriet som bringer katolikker sammen og som gjør at troen bæres i et kjærlighetens fellesskap. Styrken ligger i svakheten.

Henrik Holm er professor i filosofi og førsteamanuensis i pedagogikk ved OsloMet og Steinerhøyskolen.

Noter

1 Jeg baserer meg hovedsakelig her på Gianni Vattimo: *Belief* (Cambridge: Polity Press 1999).

2 Begrepet har han fra sin lærer Luigi Pareyson.

3 Se om Heidegger: Henrik Holm: *Filosofi på livets scene, et personlig møte med Martin Heideggers filosofi* (Oslo: Novus forlag 2024).

4 Den er lett tilgjengelig på Vatikanets nettside i flere språk: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html (11.6.2025). Her brukes norsk oversettelse fra St. Olav forlag, utgis 2025, overs. Arne Marco Kirsebom.

5 *Dilexit nos*, kap. 1, nr. 31: «Til syvende og sist er Jesu hellige hjerte det samlende prinsippet for all virkelighet, siden 'Kristus er verdens hjerte, og påskemysteriet med hans død og oppstandelse er historiens sentrum, som takket være ham er en frelseshistorie.' Alle skapninger 'beveger seg fremover med oss og gjennom oss mot et felles ankomstpunkt, som er Gud, i den transcendente fylde hvor den oppstandne Kristus omfavner og opplyser alle ting'. I Kristi hjertes nærvær ber jeg nok en gang Herren om å forbarme seg over denne lidende verden der han valgte å bo som en av oss. Måtte han utøse skattene fra sitt lys og sin kjærlighet, slik at vår verden, som beveger seg fremover til tross for kriger, sosioøkonomiske forskjeller og bruk av teknologi som truer vår menneskelighet, kan gjenvinne det viktigste og mest nødvendige av alt: hjertet.»

6 *Dilexit nos*, kap 3, nr. 48: «Hengivenheten til Kristi hjerte er ikke ærbødighet for et enkelt organ løsrevet fra Jesu person. Det vi betrakter og tilber, er hele Jesus Kristus, Guds inkarnerte Sønn, representert i et bilde som fremhever hans hjerte. Dette kjødelige hjertet blir sett på som det privilegerte tegnet på den inkarnerte Sønnens innerste vesen og hans kjærlighet, både guddommelig og menneskelig. Mer enn noen annen del av hans legeme er Jesu hjerte «det naturlige tegnet og symbolet på hans grenseløse kjærlighet.»

7 Pave Frans beskriver nåtiden kategorisk som en «overfladisk tid», *Dilexit nos*, kap. 1, nr. 2: «nå som vi lever i en overflatisk tid, hvor vi haster hektisk fra én ting til en annen uten å egentlig vite hvorfor, hvor faren er at vi ender opp som umettelige forbrukere og slaver av mekanismene til et marked som ikke bryr seg om den dypere meningen med livene våre, er det nødvendig at vi gjenoppdager hjertets betydning.»

8 *Dilexit nos*, Konklusjon, nr. 219: «Også Kirken trenger denne kjærligheten, for at Kristi kjærlighet ikke skal erstattes med utdaterte strukturer og bekymringer, overdreven tilknytning til våre egne ideer og meninger, og fanatisme i alle former, som ender opp med å ta plassen til Guds uforpliktende kjærlighet som frigjør, gir liv, bringer glede til hjertet og bygger fellesskap. Kristi sårede side fortsetter å øse ut den strømmen som aldri er uttømt, aldri forsvinner, men tilbyr seg gang på gang til alle dem som ønsker å elske slik han gjorde. For bare hans kjærlighet kan frembringe en ny menneskehet.»

Å, Jesus, om jeg bare kunne fortelle alle de små sjelene om din uutsigelige overbærenhet … Jeg føler at om du, mot formodning, skulle finne en sjel som var enda mindre og svakere enn min, ville du vært glad for å overlesse den med enda større nådegaver om den bare overgav seg til deg i full tillit til din uendelige barmhjertighet. Men hvorfor skulle jeg ønske å fortelle noen om din kjærlighets hemmeligheter, Jesus, det er jo du som har lært meg om dem, og skulle du ikke også kunne åpenbare dem for andre? Jo, det vet jeg at du kan, og jeg ber deg innstendig om at du gjør det. Jeg bønnfaller deg om at du må senke ditt guddommelig blikk ned over en mengde *små* sjeler. Jeg bønnfaller deg om at du må velge ut en legion av små ofre som er verdige til din kjærlighet.

Thérèse av Jesusbarnet
En sjels historie



Foto: © Zatletic | Dreamstime.com

Pave Frans

Dilexit nos

En gud som tørster etter kjærlighet

Med *Dilexit nos* – «Han elsket oss» – gir pave Frans sin siste encyklika en dypt personlig og teologisk refleksjon over Jesu Kristi hjerte som kilde til både menneskelig og guddommelig kjærlighet. I en tid preget av overflatiskhet, forbruk og fremmedgjøring, kaller paven oss tilbake til hjertets betydning – ikke som et sentimentalt symbol, men som det innerste sentrum for sannhet, frihet og fellesskap. «Kristi gjennomborede hjerte legemliggjør alle Guds kjærlighetserklæringer i Skriften», skriver han. Det følgende er et utdrag, for første gang på norsk.

93. Bibelen viser at folket som vandret gjennom ørkenen og lengtet etter frihet, fikk løftet om en overflod av livgivende vann: «Med glede skal dere øse vann av frelsens kilder» (Jes 12,3). De messianske løftene antok bildet av rensende vann: «Jeg stenker rent vann på dere, så dere blir rene (...) en ny ånd gir jeg inni dere» (Esek 36,25–26). Dette vannet skal gi Guds folk livets fylde tilbake, som en kilde som renner fra tempelet og bringer en rikdom av liv og frelse i sitt kjølvann: «Og se, da jeg kom tilbake, var det en mengde trær langs elven på begge sider (...). Alle levende vesener som det kryr av overalt hvor denne elven renner, skal få leve (...). For hvor dette vannet kommer, blir alt friskt og levende, alt som er der elven renner» (Esek 47,7–9).

94. Den jødiske løvhyttefesten (*sukkot*), som minner om Israels førti år i ørkenen, tok gradvis opp i seg vannsymbolikken som et sentralt element. Det inkluderte et vannofferritual hver morgen; mest høytidelig var det på høytidens siste dag, da en stor prosesjon gikk mot tempelet, hvor de til slutt gikk rundt alteret sju ganger og ofret vannet til Gud under høye gledesrop.[1]

95. Den messianske æras begynnelse ble beskrevet som en kilde som sprang frem for folket: «Men over Davids hus og over dem som bor i Jerusalem, øser jeg ut en nådens og bønnens ånd. Da skal de se på meg, på ham som de har gjennomboret (...). Den dagen skal det være en åpen kilde for Davids hus og for dem som bor i Jerusalem, til å rense bort synd og urenhet» (Sak 12,10; 13,1).

96. En som er gjennomboret, en åpen kilde, en nådens og bønnens ånd. De tidlige kristne så dette løftet tydelig oppfylt i Kristi åpne side, kilden som nytt liv strømmer fra. I Johannesevangeliet betrakter vi denne oppfyllelsen. Fra Jesu sårede side strømmet Åndens vann ut: «En av soldatene stakk ham i siden med et spyd, og straks kom det ut blod og vann» (Joh 19,34). Evangelisten

minner deretter om profeten som lovet folket en åpen kilde i Jerusalem hvis de så på den gjennomborede (Joh 19,37; jf. Sak 12,10). Den åpne kilden er Kristi sårede side.

97. Vi ser at Johannesevangeliet selv hadde proklamert dette hellige øyeblikket, og nettopp på «den siste dagen i høytiden» (Joh 7,37), da Jesus ropte ut til folket som feiret den store prosesjonen: «Den som tørster, skal komme til meg og drikke (...) fra hans indre skal det (...) renne elver av levende vann» (Joh 7,37–38). For at dette skulle skje, var det imidlertid nødvendig at Jesu «time» kom, for han «var ennå ikke blitt herliggjort» (Joh 7,39). Alt ble oppfylt i korsets overflommende kilde.

98. Johannes' åpenbaring tar opp profetiene om den gjennomborede og kilden: «Hvert øye skal se ham, også de som har gjennomboret ham» (Åp 1,7); «Den som tørster, skal komme, og den som vil, skal få livets vann som gave» (Åp 22,17).

99. Jesu gjennomborede side er samtidig kjærlighetens sted, den kjærligheten Gud har forsikret sitt folk om på mange forskjellige måter. Det er verdt å minnes noen av hans ord:

> «Fordi du er dyrebar i mine øyne, høyt aktet og jeg elsker deg (Jes 43,4).
>
> Kan en kvinne glemme sitt diende barn, en omsorgsfull mor det barnet hun bar? Selv om de skulle glemme, skal ikke jeg glemme deg. Se, jeg har tegnet deg i mine hender (Jes 49,15–16).
>
> For om fjellene viker og haugene vakler, skal min godhet aldri vike fra deg, min fredspakt skal ikke vakle (Jes 54,10).
>
> Med evig kjærlighet har jeg elsket deg, jomfru Israel, derfor har jeg hele tiden vist deg miskunn (Jer 31,3).
>
> Herren din Gud er hos deg, en helt som frelser. Han fryder og gleder seg over deg og viser deg på ny sin kjærlighet. Han jubler over deg med fryd (Sef 3,17).

100. Profeten Hosea går så langt som å snakke om Guds hjerte, som «dro dem med menneskebånd, med kjærlighets tau» (Hos 11,4). Da denne kjærligheten ble avvist, kunne Herren si: «Hjertet vender seg i meg, all min medlidenhet våkner» (Hos 11,8). Men Guds barmhjertighet ville alltid komme til å seire (jf. Hos 11,9), og den skulle finne sitt høyeste uttrykk i Kristus, Guds definitive kjærlighetsord.

101. Kristi gjennomborede hjerte legemliggjør alle Guds kjærlighetserklæringer i Skriften. Denne kjærligheten er ikke bare et spørsmål om ord; snarere er hans Sønns åpne side en livskilde for dem han elsker, kilden som slukker hans folks tørst. Som den hellige Johannes Paul II påpekte: «De essensielle elementene i hengivenhet [til Det hellige hjerte] er på en permanent måte del av Kirkens spiritualitet gjennom hele dens historie; for siden begynnelsen har Kirken sett hen til Kristi hjerte, gjennomboret på korset.»[2]

Ordets ekko i historien

102. La oss se på noen av virkningene Guds ord har hatt i den kristne tros historie. Ulike kirkefedre, spesielt i Lilleasia, snakket om Jesu sårede side som kilden til Den hellige ånds vann: ordet, dets nåde og sakramentene som formidler det. Martyrenes mot er født av «den himmelske livskildens vann som strømmer fra Kristi indre»[3], eller, i Rufinus' oversettelse: «de himmelske og evige kilder som strømmer fra Kristi hjerte».[4] Vi troende, gjenfødt i


VERITAS

Ånden, kommer ut av kløften i klippen; «vi har kommet ut av Kristi fang.»[5] Hans sårede side, forstått som hans hjerte, er fylt med Den hellige ånd, og fra den når Ånden oss som en strøm av levende vann. «Åndens kilde er fullt og helt i Kristus.»[6] Ånden vi har mottatt, fjerner oss ikke fra den oppstandne Herren, men fyller oss med hans nærvær, for ved å drikke av Ånden drikker vi av den samme Kristus. Med den hellige Ambrosius' ord:

> Drikk av Kristus, for han er klippen som lar vann velle frem. Drikk av Kristus, for han er livets kilde. Drikk av Kristus, for han er elven med bekker som gleder Guds by. Drikk av Kristus, for han er vår fred. Drikk av Kristus, for fra hans side strømmer levende vann.[7]

103. Den hellige Augustin banet veien for hengivenhet til Jesu hellige hjerte som stedet for det personlige møtet med Herren. For Augustin er Kristi sårede side ikke bare kilden til nåden og sakramentene; han personliggjør det og fremstiller det som symbolet på vår intime forening med Kristus, stedet for et møte i kjærlighet. Der finner vi kilden til den mest dyrebare visdommen av alle, som er å kjenne ham. Augustin skriver at Johannes, den elskede disippelen som lente seg mot Jesus under den siste nattverden, nærmet seg visdommens hemmelige sted.[8] Her har vi ikke bare en intellektuell betraktning av en abstrakt teologisk sannhet. Som den hellige Hieronymus forklarer: En person som er i stand til kontemplasjon, «nyter ikke skjønnheten i bekken, men drikker livets vann fra Herrens side».[9]

104. Den hellige Bernhard tar opp symbolikken med Herrens gjennomborede side og forstår den eksplisitt som en åpenbaring og utøsing av kjærligheten i hans hjerte. Gjennom dette såret åpner Kristus sitt hjerte for oss og lar oss gjøre hans kjærlighets og barmhjertighets grenseløse mysterium til vårt eget:

> Jeg tar fra Herrens indre det som mangler i meg, for hans indre flyter over av barmhjertighet, og det mangler ikke åpninger det kan strømme gjennom til meg. De som korsfestet ham, gjennomboret hans hender og føtter, de gjennomboret hans side med en lanse. Og gjennom disse åpningene kan jeg smake vill honning og olje fra den hardeste klippe, det vil si, jeg kan smake og se at Herren er god (...). En lanse gikk gjennom hans sjel helt inn til hjertet. Han kan ikke lenger være uten medynk med min svakhet. Sårene som ble påført kroppen hans, har åpnet adgangen til hans hjertes hemmeligheter for oss; åpent ligger hans store medfølelses mysterium, åpen vår Guds inderlige miskunn.[10]

105. Dette temaet dukker opp igjen på en særskilt måte hos William av Saint-Thierry. Han inviterer oss til å komme inn i Jesu hjerte, hjertet til ham som gir oss næring fra sitt eget bryst.[11] Dette er ikke overraskende hvis vi husker at for William er ...

> ... kjærlighetens kunst kunsten over alle kunster (...). Kjærlighet vekkes av naturens Skaper og er en kraft i sjelen som leder den, som ved dens naturlige tyngdekraft, til dens rette sted og mål.[12] Dette rette stedet, hvor kjærligheten hersker fullt ut, er Kristi hjerte: «Herre, hvor leder du dem som du omfavner og holder fast, om ikke til ditt hjerte? Ditt hjerte, Jesus, er din guddoms søte manna, som du oppbevarer i din sjels gullkrukke (jf. Heb 9,4), og som overgår all kunnskap. Salige er de som er ført dit av ditt favntak. Salige de du har skjult i disse dybdenes skjul, i det innerste av ditt hjerte. [13]

106. Den hellige Bonaventura forener disse to åndelige retningene: Han viser Kristi hjerte som kilden til



sakramentene og nåden, og oppfordrer til at vår betraktning av dette hjertet blir til et forhold mellom venner, til et personlig møte i kjærlighet.

107. På den ene siden hjelper Bonaventura oss til å se skjønnheten i nåden og sakramentene som strømmer fra den livets kilde som er Herrens sårede side:

> Kirken skulle dannes fra Kristi side da han sovnet inn på korset, og Skriften skulle oppfylles som sier: «De skal se på ham de gjennomboret.» Derfor var det i samsvar med den guddommelige frelsesplanen at en av soldatene stakk den hellige siden med et spyd, slik at blod og vann rant ut. Prisen for vår forløsning ble utøst der. Den strømmer fra kilden, nemlig hjertets innerste mysterium, og skulle gi kirkens sakramenter kraft til å meddele nådens liv; og for dem som allerede er levende i Kristus, skulle den bli begeret med den «levende kilden med vann som veller frem til evig liv».[14]

108. Bonaventura ber oss deretter om å ta et skritt til for at vår adgang til nåden ikke skal bli en slags magi eller nyplatonisk emanasjon, men et direkte forhold til Kristus, å bo i hans hjerte. Den som drikker fra denne kilden, er en venn av Kristus, et hjerte som elsker: «Reis deg da, du sjel, Kristi venninne; vær duen som bygger rede i fjellkløften (jf. Jer 48,28); vær spurven som der finner et hjem (jf. Sal 84,4) og stadig våker; vær turtelduen som der gjemme avkommet av sin kyske kjærlighet.»[15]

Spredningen av andakten til Kristi hjerte

109. Litt etter litt antok den sårede siden, hvor Kristi kjærlighet sitter og hvorfra nådens liv strømmer, hjertets skikkelse, spesielt i klosterlivet. Vi vet at hengivenheten til Kristi hjerte ikke alltid har hatt samme uttrykk gjennom historien, og at aspektene som har utviklet seg i moderne tid i forbindelse med ulike åndelige erfaringer, ikke kan trekkes ut av og settes ved siden av middelalderens former og enda mindre av de bibelske formene der vi kan skimte begynnelsen på denne hengivenheten. Likevel forsmår ikke Kirken i dag noen av de gode tingene som Den hellige ånd har gitt oss gjennom århundrene, for den vet at det alltid vil være mulig å skjelne en klarere og mer omfattende betydning av visse detaljer ved andakten, eller å forstå og avsløre nye aspekter.

110. En rekke hellige kvinner har fortalt om sine erfaringer av møter med Kristus kjennetegnet av hvile i Herrens hjerte, kilden til liv og indre fred. Dette var tilfelle med de hellige Lutgard og Mechthild av Hackeborn, den hellige Angela av Foligno og Julian av Norwich, for å nevne noen. Den hellige Gertrud av Helfta, som var cisterciensernonne, forteller at hun en gang i bønn lente hodet mot Kristi hjerte og hørte det slå. I en dialog med evangelisten Johannes spurte hun hvorfor han ikke hadde beskrevet i sitt evangelium hva han opplevde da han gjorde det samme. Gertrud konkluderer med at «den søte lyden av disse hjerteslagene har blitt forbeholdt for moderne tid, slik at vår aldrende og lunkne verden, når vi hører dem, kan fornyes i Guds kjærlighet».[16] Kan vi tenke at dette virkelig er et budskap for vår egen tid, en oppfordring til å innse hvordan vår verden virkelig har «blitt gammel» og trenger å oppfatte budskapet om Kristi kjærlighet på nytt? Sankt Gertrud og Sankt Mechthild har blitt regnet blant «Jesu hellige hjertes mest fortrolige».[17]

111. Karteuserne, oppmuntret fremfor alt av Ludolf av Sachsen, fant i andakten til Jesu hellige hjerte et middel til økt hengivenhet og nærhet i sitt forhold til Kristus. Alle som går inn gjennom såret i hans hjerte, oppildnes i kjærlighet. Den hellige Katarina av Siena skrev at Herrens lidelser ikke er noe vi kan se for oss, men Kristi åpne hjerte gjør det mulig å ha et levende og personlig møte med så stor en kjærlighet.

> Jeg ville at dere skulle se hemmeligheten i mitt hjerte, som jeg viste frem for dere gjennom min åpne side; slik skulle dere forstå at min kjærlighet var større enn jeg kunne vise dere gjennom denne begrensede lidelsen.[18]

112. Hengivenheten til Kristi hjerte spredte seg gradvis også utenfor klosterlivet og beriket spiritualiteten til hellige lærere, predikanter og grunnleggere av klosterkongregasjoner, som utbredte den til jordens fjerneste strøk.[19]

113. Spesielt betydningsfullt var initiativet til den hellige Johannes Eudes, som ...

> ... etter å ha preket en spesielt glødende misjon sammen med sine misjonærer i Rennes, overbeviste biskopen om å godkjenne feiringen av festen for vår Herre Jesu Kristi herlige hjerte i bispedømmet der. Dette var første gang en slik fest ble offisielt autorisert i Kirken. Etter dette godkjente mellom årene 1670 og 1671 biskopene i Coutances, Evreux, Bayeux, Lisieux og Rouen feiringen av festen i sine respektive bispedømmer.[20]

Den hellige Frans av Sales

114. I moderne tid bør bidraget til den hellige Frans av Sales nevnes. Han betraktet ofte Kristi åpne hjerte, som inviterer oss til å dvele i ham i et personlig kjærlighetsforhold der livets mysterier blir opplyst. Vi kan i denne hellige kirkelærerens tanker se hvordan Kristi hjerte, i kontrast til en streng moral eller en religiøsitet basert på ren plikt, viste seg som et kall til å stole fullt og helt på nådens mystiske virke. I et brev til den hellige Johanna Fransiska av Chantal uttrykte han det slik:

> Det er min overbevisning at vi ikke lenger skal forbli i oss selv (...), vi skal ha vår bolig i Frelserens gjennomborede side for alltid; for ikke bare kan vi ikke gjøre noe uten ham, men selv om vi kunne, ville vi ikke ønske å gjøre noe.[21]

115. For Frans av Sales hadde hengivenheten ingenting å gjøre med overtro eller en malplassert objektivisering av nåden, siden den innebærer invitasjon til et personlig forhold der hver og en kjenner seg unik foran Kristus, anerkjent i sin ugjentagbare realitet, regnet med av Kristus og sett av ham på en direkte og eksklusiv måte.

> Dette mest herlige og elskelige hjertet til vår Mester, som brenner av kjærligheten han nærer til oss, [er] et hjerte hvor alle våre navn er skrevet inn (...). Det er sannelig en kilde til stor trøst å vite at vi er elsket med en slik ømhet av vår Herre, som stadig bærer oss i sitt hjerte.[22]

Med bildet av navnene våre skrevet inn i Kristi hjerte forsøkte Frans å uttrykke i hvilken grad Kristi kjærlighet til hver enkelt ikke er noe abstrakt og generisk, men bærer i seg en personliggjøring som gjør det mulig for den troende å føle seg kjent og verdsatt for sin egen del:

> Hvor vakker denne himmelen er nå når Herren er blitt dens sol og hans bryst en kjærlighetskilde som de salige drikker av så mye de vil! Hver og en vil se seg selv der, og se sitt navn skrevet med kjærlighetsbokstaver, som bare kjærlighet kan lese og bare kjærlighet har skrevet. Gud! Hva med våre navn, kjære datter? De vil utvilsomt også være der; for selv om våre hjerter ikke har kjærlighet, har de likevel lengselen etter å elske og begynnelsen på kjærlighet.[23]



116. Frans anså denne erfaringen av Kristi kjærlighet som sentral for det åndelige livet, faktisk en av troens store sannheter: «Ja, min kjæreste datter, han tenker på deg og ikke bare på deg, men på selv det minste hår på hodet ditt; dette er en trosartikkel, og den må vi overhodet ikke tvile på.»[24] Det følger at den troende blir i stand til fullstendig å overgi seg til Kristi hjerte, hvor han eller hun finner hvile, trøst og styrke:

> Å Gud! For en lykke det er å bli omfavnet slik og hvile i Frelserens favn. Forbli slik, elskede datter; og som en annen liten sankt Johannes, mens andre smaker på forskjellige typer mat ved Herrens bord, legg ditt hode, din sjel og din ånd, i en gest av fullstendig tillit, i vår Herres kjærlige favn.[25]

> Jeg håper at du hviler i turtelduens hule og i vår elskede Frelsers gjennomborede side (...). Hvor god er denne Herren, min kjære datter! Hvor kjærlig er hans hjerte! La oss forbli her, i denne hellige bolig.[26]

117. Samtidig, tro mot sin lære om helliggjørelsen av det vanlige livet, foreslår Frans at dette skal skje midt i aktivitetene, oppgavene og forpliktelsene i vår daglige eksistens.

> Dere spør meg hvordan sjeler som i bønn tiltrekkes av denne hellige enkelheten og fullkomne hengivelsen til Gud, skal oppføre seg i alle sine handlinger? Jeg svarer at de ikke bare i bønnen, men i hele sin livsførsel alltid skal gå frem i enkelhetens ånd og overgi hele sin sjel, sine handlinger og sine suksesser til Guds vilje, og med en kjærlighet preget av fullkommen og absolutt tillit overgi seg til nåden og omsorgen i den evige kjærligheten som det guddommelige forsyn nærer for dem.[27]

118. Da det gjaldt å finne et symbol som kunne sammenfatte hans visjon for det åndelige liv, kom han av alle disse grunnene til følgende konklusjon: «Jeg har tenkt, min kjære moder, hvis du er enig, at vi bør ta som vårt merke et enkelt hjerte gjennomboret av to piler, omsluttet av en tornekrone.»[28]

En ny kjærlighetserklæring

119. Det er under den sunne innflytelsen fra Frans av Sales' spiritualitet at hendelsene i Paray-le-Monial fant sted mot slutten av det syttende århundre. Den hellige Margareta Maria Alacoque berettet om en bemerkelsesverdig rekke åpenbaringer av Kristus mellom slutten av desember 1673 og juni 1675. Grunnleggende blant disse er en slående kjærlighetserklæring i den første åpenbaringen. Jesus sa:

> Mitt guddommelige hjerte er så opptent av kjærlighet til menneskene, og særlig til deg, at det ikke lenger kan lukke inne i seg selv flammene fra sin brennende kjærlighet. Det må derfor spre dem gjennom deg, det må åpenbare seg for å berike mennesker med de dyrebare skattene jeg viser deg.[29]

120. Den hellige Margareta Marias beretning er kraftfull og dypt rørende:

> Han åpenbarte for meg underverkene i sin kjærlighet og de ubeskrivelige hemmelighetene i sitt hellige hjerte som han hadde holdt skjult for meg inntil da, og nå åpnet for meg for første gang. Han gjorde dette på en så virksom og håndgripelig måte at han ikke ga meg rom for tvil.[30]

I senere åpenbaringer ble dette trøstende budskapet gjentatt: «Han åpenbarte for meg de ubeskrivelige

underverkene i sin rene kjærlighet og hvordan denne hadde drevet ham til en overflod av kjærlighet til menneskene.»[31]

121. Denne dype erkjennelsen av Jesu Kristi kjærlighet som den hellige Margareta Maria har overlatt til oss, gir oss verdifull inspirasjon til vår forening med ham. Men vi behøver ikke føle oss forpliktet til å akseptere eller tilegne oss hver eneste detalj i hennes åndelige erfaringer. Ofte kombineres Guds inngripen med menneskelige elementer knyttet til individets egne ønsker, bekymringer og indre bilder.[32] Slike erfaringer må alltid tolkes i lys av evangeliet og Kirkens rike åndelige tradisjon, samtidig som vi anerkjenner det gode de utretter i mange av våre brødre og søstre. På denne måten kan vi gjenkjenne Den hellige ånds gaver som finnes i disse erfaringene av tro og kjærlighet. Viktigere enn noen enkelt detalj er kjernen i budskapet som blir formidlet til oss og som kan oppsummeres i disse ordene som den hellige Margareta Maria hørte: «Se hjertet som elsket menneskene så høyt at det ikke sparte seg selv, men ga seg selv fullstendig og fortærte seg selv for å vise dem sin kjærlighet.»[33]

122. Denne åpenbaringen inviterer oss til å vokse i vårt møte med Kristus og sette vår lit helt og fullt til hans kjærlighet, inntil vi oppnår en full og endelig forening med ham.

> Det er nødvendig at dette Jesu guddommelige hjerte i så høy grad tar plassen til vårt eget at han alene lever og virker i oss og for oss; at hans vilje (...) virker absolutt og uten motstand fra vår side; og til sist at dets følelser, tanker og ønsker erstatter våre egne, men fremfor alt hans kjærlighet, som vil elske ham selv i oss og for oss. På denne måten vil hans kjærlige hjerte bli alt i alle ting for oss, slik at vi kan si med Paulus at det ikke lenger er vi som lever, men han som lever i oss.[34]

123. I det første budskapet som den hellige Margareta Maria mottok, ble denne invitasjonen uttrykt i levende, inderlige og kjærlige ordelag. «Han ba om mitt hjerte, som jeg ba ham om å ta, noe han gjorde; han plasserte det i sitt eget herlige hjerte, der han fikk meg til å se det som et lite atom som fortæres i denne brennende ovnen.»[35]

124. På et annet sted legger vi merke til at han som gir seg selv til oss, er den oppstandne og herliggjorte Kristus, full av liv og lys. Selv om han flere steder snakker om lidelsen han holdt ut for vår skyld, og om utakknemligheten den møtes med, er det ikke så mye hans blod og smertefulle sår vi her ser, men lyset og ilden fra livets Herre. Lidelsens sår har ikke forsvunnet, men er forvandlet. Her viser påskemysteriet seg i sin totalitet:

> En gang da det hellige sakramentet var utstilt, viste min ømme Mester Jesus Kristus seg, strålende i herlighet, med sine fem sår lysende som fem soler; overalt fra denne hans hellige menneskelighet utgikk det flammer, men fremfor alt fra hans herlige bryst, som lignet en brennende ovn. Han åpnet kappen sin og avslørte sitt mest kjærlige og elskelige hjerte, som var den levende kilden til disse flammene. Det var da han avslørte for meg de ubeskrivelige underverkene i sin rene kjærlighet, som han elsker mennesker med til det ytterste, menneskene som han bare mottar utakknemlighet og likegyldighet fra.[36]

Den hellige Claude La Colombière

125. Da den hellige Claude La Colombière fikk vite om den hellige Margareta Marias erfaringer, ble han umiddelbart deres forsvarer og formidler. Han spilte en særlig rolle i forståelsen og formidlingen av denne hengivenheten til



Jesu hellige hjerte, men også i tolkningen av den i lys av evangeliet.

126. Noe av det den hellige Margareta Maria skriver, kan, hvis det misforstås, føre til en utilbørlig tillit til våre personlige ofre og gaver. Den hellige Claude insisterer på at betraktningen av Jesu hjerte, når den er autentisk, ikke fremkaller selvtilfredshet eller en forfengelig tillit til våre egne erfaringer eller menneskelige anstrengelser, men en ubeskrivelig hengivenhet til Kristus som fyller livet med fred, trygghet og besluttsomhet. Han uttrykte denne absolutte tilliten svært godt i en berømt bønn:

> Jeg, min Gud, er så overbevist om at du våker over dem som håper på deg, jeg er så overbevist om at man ikke kan mangle noe hvis man forventer alt fra deg, at jeg har bestemt meg for i fremtiden å leve uten bekymring og kaste alle mine bekymringer på deg (...). Jeg vil aldri miste håpet mitt, jeg vil beholde det til mitt livs siste øyeblikk, og alle helvetes demoner skal i det øyeblikket forgjeves forsøke å rive det fra meg (...). Om så noen venter sin lykke fra sin rikdom eller sine talenter; om andre støtter seg på uskylden i sitt liv, eller strengheten i sine botsøvelser, eller antallet av sine almisser, eller gløden i sine bønner (...); for meg, Herre, er all min tillit tilliten selv. Denne tilliten bedrar aldri noen. (...) Jeg er derfor sikker på at jeg skal være evig lykkelig fordi jeg bestemt håper å være det og fordi jeg håper det fra deg, o min Gud.[37]

127. Etter noen linjer om den sikkerheten han følte angående sitt oppdrag, skrev den hellige Claude i januar 1677 et notat:

> Jeg har forstått at Gud ønsket at jeg skulle tjene ham ved å oppnå oppfyllelsen av hans ønsker angående den hengivenheten han foreslo for en person han meddeler seg til i den største fortrolighet, og som han har villet bruke min svakhet til beste for. Jeg har allerede anbefalt den til flere personer.[38]

128. Det er viktig å merke seg at det i La Colombières spiritualitet finnes en vellykket syntese mellom den rike og vakre åndelige erfaringen til den hellige Margareta og den svært konkrete kontemplasjonen i de ignatianske åndelige øvelsene. I begynnelsen av den tredje uken av øvelsene reflekterte Claude:

> To ting rørte meg spesielt. Det første var Kristi holdning til dem som søkte å arrestere ham (...). Hans hjerte er sunket ned i grusom bitterhet, alt av voldelige lidenskaper er sluppet løs på ham, hele naturen er forvirret, og gjennom all denne uorden, alle disse fristelsene, er hans hjerte rettet direkte mot Gud. Han vakler ikke, nøler ikke med å ta den siden som dyden og den høyeste dyd viste ham (...). Det andre er holdningen til det samme hjertet overfor Judas, som forrådte ham, overfor apostlene som feigt forlot ham, overfor prestene og de andre som stod for forfølgelsen han led. Det er sikkert at alt dette ikke var i stand til å vekke den minste følelse av hat eller indignasjon i ham (...). Jeg forestiller meg derfor dette hjertet uten sinne, uten bitterhet, fullt av ekte ømhet for sine fiender.[39]

Den hellige Charles de Foucauld og den hellige Thérèse av Jesusbarnet

129. Uten å påberope seg det, omformet den hellige Charles de Foucauld og den hellige Thérèse av Jesusbarnet visse aspekter ved hengivenheten til Kristi hjerte, og de hjelper oss til å forstå den på en måte som ligger



enda nærmere evangeliet. Vi skal nå se hvordan denne hengivenheten uttrykte seg i deres liv. I neste kapittel vil vi vende tilbake til dem for å vise den originale misjonsdimensjonen som begge, hver på sin måte, utviklet.

130. I Louye pleide Charles de Foucauld å besøke Det hellige sakramentet med sin kusine Marie de Bondy. En dag viste hun ham et bilde av Jesu hellige hjerte.[40] Denne kusinen spilte en grunnleggende rolle i Charles' omvendelse, slik han selv medgir:

> Siden Gud har gjort deg til det første redskapet for sin barmhjertighet mot meg, stammer all hans barmhjertighet fra deg. Hvis du ikke hadde omvendt meg, ført meg til Jesus og lært meg litt etter litt, ord for ord, alt som er hellig og godt, hvor ville jeg da vært i dag?[41]

Det Marie vekket i ham, var nettopp en intens bevissthet om Jesu kjærlighet. Det var det essensielle, og det var særlig sammenfattet i hengivenhet til Jesu hjerte, der han møtte en barmhjertighet uten grenser: «La oss sette vårt håp til hans uendelige barmhjertighet hvis hellige hjerte du lærte meg å kjenne.»[42]

131. Senere hjalp Charles' åndelige veileder, pater Henri Huvelin, ham å utdype forståelsen av dette uvurderlige mysteriet: «dette velsignede hjertet som du så ofte snakket til meg om».[43] Den 6. juni 1889 viet Charles seg til Jesu hellige hjerte, der han fant en absolutt kjærlighet. Han sa til Kristus:

> Du har fylt meg med så mange velgjerninger at det ville virke som utakknemlighet fra min side å ikke tro at ditt hjerte er rede til å fylle meg med alt godt, hvor stort det enn måtte være, og at dets kjærlighet og gavmildhet er uten mål.[44]

Han skulle bli den første eremitten «under navnet til Jesu hjerte».[45]

132. Den 17. mai 1906, samme dag som broder Charles, som var alene, ikke lenger kunne feire messen, skrev han dette løftet: «Å la Jesu hjerte leve i meg, slik at det ikke lenger er jeg som lever, men Jesu hjerte som lever i meg, slik han levde i Nasaret.»[46] Hans vennskap med Jesus, hjerte til hjerte, var alt annet enn intimistisk fromhet. Det var roten til det nedstrippede livet Charles levde i Nasaret, og som han ønsket å etterligne Kristus med for å bli som ham. Hans kjærlige hengivenhet til Jesu hjerte hadde en konkret effekt på hans livsstil, og hans Nasaret ble næret av hans svært personlige relasjon til Kristi hjerte.

133. I likhet med den hellige Charles de Foucauld pustet også den hellige Thérèse av Jesusbarnet luften i den store åndelige vekkelsen som feide over Frankrike på 1800-tallet. Pater Almire Pichon, familiens åndelige veileder, ble sett på som en hengiven apostel for Jesu hellige hjerte. En av søstrene hennes tok som sitt ordensnavn «Søster Marie av Det hellige hjerte», og klosteret Thérèse gikk inn i, var viet til Jesu hellige hjerte. Hennes fromhet antok likevel visse særegne trekk som gikk utover tidens vanlige fromhet.

134. Da Thérèse var femten år gammel, kunne hun snakke om Jesus som den «hvis hjerte slår i harmoni med mitt eget».[47] To år senere, da hun snakket om bildet av Kristi hjerte kronet med torner, skrev hun i et brev:

> Du vet, jeg selv ser ikke Jesu hellige hjerte som alle andre. Jeg tror at min brudgoms hjerte er mitt alene, akkurat som mitt er hans alene, og jeg taler til ham i denne dyrebare ensomheten av hjerte til hjerte mens jeg venter på en dag å betrakte ham ansikt til ansikt.[48]

135. I et av diktene sine uttrykte Thérèse betydningen av sin hengivenhet, som handlet mer om vennskap og trygghet enn om tillit til de ofrene hun gav:

> Jeg trenger et hjerte som brenner av ømhet,
> som vil være min støtte for alltid,
> som elsker alt i meg, til og med min
> svakhet ...
> og som aldri forlater meg, dag eller natt (...)
> Jeg må ha en Gud som tar på seg min natur
> og blir min bror og er i stand til å lide! (...)
> «Å! Jeg vet godt, all vår rettferdighet
> er verdiløs i dine øyne (...)
> Og som min skjærsild
> velger jeg din brennende kjærlighet, å min
> Guds hjerte![49]

136. Kanskje den viktigste teksten for å forstå Thérèses hengivenhet til Kristi hjerte, er et brev hun skrev tre måneder før sin død til vennen Maurice Bellière.

> Når jeg ser Maria Magdalena gå frem foran de mange gjestene og med sine tårer vaske sin elskede Mesters føtter, som hun berører for første gang, fornemmer jeg at hennes hjerte har forstått kjærlighetens og barmhjertighetens dybder i Jesu hjerte, og selv om hun er en synder, var dette kjærlighetens hjerte ikke bare rede til å tilgi henne, men også til å skjenke henne sin guddommelige fortrolighets velgjerninger, å løfte henne til kontemplasjonens høyeste tinder. Åh! kjære lille bror, helt siden det ble gitt meg å forstå også kjærligheten i Jesu hjerte, innrømmer jeg at den har fordrevet all frykt fra mitt hjerte. Minnet om mine feil ydmyker meg og får meg til aldri å støtte meg på min styrke, som bare er svakhet, men enda mer taler denne erindringen til meg om barmhjertighet og kjærlighet.[50]

137. Moralistene som ønsker å holde Guds barmhjertighet og nåde i tømme, kan hevde at Thérèse kunne si dette fordi hun var en helgen, men at en synder ikke kan si det samme. På den måten berøver de den hellige Thérèses spiritualitet dens vakre nyhet, som gjenspeiler evangeliets hjerte. Dessverre møter vi ofte i visse kristne kretser dette forsøket på å stenge Den hellige ånd inne i et skjema som gjør det mulig for dem å kontrollere alt. Men denne kloke kirkelæreren tilbakeviser dem og motsier en slik reduksjonistisk tolkning direkte med disse meget klare ordene: «Hvis jeg hadde begått alle mulige forbrytelser, ville jeg alltid hatt den samme tilliten; jeg føler at hele denne mengden av synder ville være som en dråpe vann kastet i en brennende ovn.»[51]

138. Til søster Marie, som roste henne for hennes generøse kjærlighet til Gud, som til og med var beredt til å omfavne martyrdøden, svarte Thérèse utførlig i et brev som nå er en av milepælene i spiritualitetens historie. Denne teksten burde leses tusen ganger for sin dybde, klarhet og skjønnhet. Der hjelper Thérèse sin søster Marie «av Det hellige hjerte» med å unngå å konsentrere denne fromheten om lidelse, siden noen først og fremst forstod reparasjon som et offer eller en moralsk plikt. Thérèse, på sin side, presenterer tillit som det beste offeret, som behager Kristi hjerte:

> Mine ønsker om martyrium er ingenting; det er ikke de som gir meg den ubegrensede tilliten jeg føler i mitt hjerte. For å si det som det er, er det de åndelige rikdommene som gjør en urettferdig, når man hviler i dem med selvtilfredshet og tror at de er noe stort (...). Det som gleder [Jesus], er at han ser meg elske min litenhet og min fattigdom, det blinde håpet jeg har til hans barmhjertighet ... Det er

> min eneste skatt (...). Hvis du vil føle glede, å ha en tiltrekning til lidelse, er det din trøst du søker (...). Forstå at for å elske Jesus, å være hans kjærlighetsoffer, jo svakere man er, uten ønsker eller dyder, desto mer egnet er man for denne fortærende og forvandlende kjærlighetens virke (...). Å! Hvor jeg skulle ønske jeg kunne få deg til å forstå hva jeg føler! ... Det er tillit og ingenting annet enn tillit som må lede oss til kjærligheten.[52]

139. I mange av hennes skrifter merker man Thérèses kamp med former for spiritualitet som setter overdrevent søkelys på menneskelig innsats, på individuell fortjeneste, på å ofre og utføre visse handlinger for å «vinne himmelen». For henne består ikke fortjeneste i å gjøre eller gi mye, men snarere i å motta.[53] La oss lese igjen noen av disse dypt meningsfulle tekstene der hun understreker dette og presenterer det som et enkelt og raskt middel til å vinne Herren gjennom hans hjerte.

140. Til sin søster Léonie skriver hun:

> Jeg forsikrer deg om at Gud er mye bedre enn du tror. Han er fornøyd med et blikk, et kjærlighetssukk ... For min del synes jeg det er veldig lett å praktisere fullkommenhet fordi jeg har forstått at det handler om å gripe Jesus ved hans hjerte ... Se på et lite barn som nettopp har irritert moren sin (...). Hvis han kommer til henne, rekker ut sine små armer, smiler og sier: «Kyss meg, jeg skal ikke gjøre det igjen», vil ikke moren presse ham ømt mot hjertet sitt og glemme hans barnslige rampestreker? Jo, hun vet at hennes kjære lille vil gjøre det igjen ved neste anledning, men det spiller ingen rolle; hvis han igjen griper henne ved hjertet, blir han aldri straffet.[54]

141. I et brev til Abbé Adolphe Roulland skriver hun:

> Min vei er ren tillit og kjærlighet. Jeg forstår ikke sjeler som frykter en så øm venn. Noen ganger, når jeg leser visse åndelige avhandlinger der fullkommenhet beskrives gjennom tusen vanskeligheter, omgitt av en mengde illusjoner, blir min stakkars lille ånd raskt sliten; jeg lukker den lærde boken som ødelegger hodet mitt og tørker ut mitt hjerte, og jeg tar opp Den hellige skrift. Da virker alt lysende for meg; et enkelt ord avdekker uendelige horisonter for min sjel, fullkommenhet virker enkelt for meg. Jeg ser at det er tilstrekkelig å erkjenne sin intethet og å kaste seg som et barn i Guds armer.[55]

142. Og til Abbé Maurice Belliere bemerker hun angående en fars kjærlighet:

> Jeg tror ikke at den lykkelige farens hjerte kan motstå den barnlige tilliten barnet hans viser, barnet hvis oppriktighet og kjærlighet han kjenner. Selvfølgelig vet han godt at sønnen hans vil falle tilbake i de samme feilene mer enn én gang, men han er alltid klar til å tilgi ham hvis sønnen alltid griper ham ved hjertet.[56]

■

Trøstens andakt

151. Såret i Kristi side, kilden til det levende vann, forblir åpent i Frelserens oppstandne kropp. Det dype såret fra lansen, og sårene etter tornekronen som vanligvis avbildes sammen med Jesu hellige hjerte, er en uatskillelig del av denne andakten. I det betrakter vi Kristi kjærlighet, som ga seg selv helt til det ytterste. Den oppstandne Herres hjerte bevarer tegnene på den fullstendige



selvhengivelsen som medførte intense lidelser for vår skyld. Det er derfor naturlig at de troende ønsker å svare ikke bare på så stor en kjærlighet, men også på den lidelsen Herren valgte å tåle for denne kjærlighetens skyld.

152. Det er verdt å gjenoppdage denne formen for spiritualitet som har utviklet seg rundt Kristi hjerte: det indre ønsket om å trøste ham. Her vil jeg ikke diskutere praksisen med «reparasjon», som etter min mening hører bedre hjemme i denne hengivenhetens sosiale dimensjon, og som jeg skal utvikle i det neste kapittelet. Nå vil jeg i stedet konsentrere meg om ønsket som ofte oppstår i hjertet til den troende som kjærlig betrakter Kristi lidelses mysterium og opplever det som et mysterium som ikke bare minnes, men som blir nærværende gjennom nåden – eller rettere sagt lar oss være mystisk til stede i dette forløsende øyeblikket. Hvis vi virkelig elsker Herren, hvordan kan vi da unngå å ønske å trøste ham?



Hvis vi virkelig elsker Herren, hvordan kan vi da unngå å ønske å trøste ham?

153. Pave Pius XI forsøkte å gi denne erfaringen et grunnlag da han invitere oss til å erkjenne at forløsningens mysterium gjennom Kristi lidelse, ved Guds nåde overskrider alle avstander i tid og rom. På korset ofret Jesus seg selv for alle synder, også de som ennå ikke var begått, inkludert våre egne synder. På samme måte berører de handlingene vi nå utfører til trøst for ham, handlinger som også overskrider tiden, hans sårede hjerte.

> Våre synder var i fremtiden, men de var forutsett på forhånd; også på grunn av dem var Jesu sjel tynget til døden av sorg. Om det var slik, så fant han utvilsomt også allerede da en viss trøst fordi han forutså vår reparasjon, da «en engel fra himmelen» (Luk 22,43) viste seg for ham for å trøste hans hjerte tynget av sorg og angst. Slik kan og skal vi også nå, på en underfull, men virkelig måte, trøste hans hellige hjerte, som stadig er såret av utakknemlige menneskers synder.[57]

154. Det kan synes som om denne formen for andakt til Jesu hellige hjerte mangler et tilstrekkelig teologisk grunnlag, men hjertet har sine grunner. *Sensus fidelium* fornemmer at det er noe hemmelighetsfullt her, hinsides vår menneskelige logikk, og at Kristi lidelse ikke kun er en hendelse i fortiden; den er noe vi kan delta i gjennom troen. Å meditere over Kristi selvhengivelse på korset er for de troendes fromhet noe mye mer enn ren erindring. Denne overbevisningen har et solid teologisk grunnlag.[58] Vi kan også legge til erkjennelsen av våre egne synder, som Jesus tok på sine forslåtte skuldre, og bevisstheten om vår utilstrekkelighet i møte med en kjærlighet som alltid er uendelig større enn oss.

155. Uansett spør vi oss hvordan vi kan be til livets Herre, som er oppstått fra de døde og hersker i herlighet, samtidig som vi trøster ham midt i hans lidelser. Her må vi tenke over at hans oppstandne hjerte bevarer sitt sår som et konstant minne, og at nådens virke fremkaller en erfaring som ikke rommes fullt ut av ett kronologisk øyeblikk. Disse to overbevisningene gjør at vi kan innse at vi står overfor en mystisk vei som overskrider fornuftens anstrengelser og uttrykker det som Guds ord selv antyder. Pave Pius XI skriver:

> Hvordan kan disse reparasjonshandlingene gi trøst nå når Kristus allerede regjerer i himmelens salighet? På dette spørsmålet kan vi svare med den hellige Augustins ord, som passer godt her: «Gi meg den som elsker, og han vil forstå hva jeg sier» (*In Ioannis evangelium*, XXVI, 4). Enhver som brenner av kjærlighet til Gud og i meditasjon vender seg oppmerk-

> somt mot fortiden, vil se og betrakte Kristus, lidende for mennesket, såre plaget, omgitt av de største trengsler, «for oss mennesker og for vår frelses skyld», nesten ødelagt av sorg, av angst og fornedrelse, ja «knust for våre synder» (Jes 53,5), og i ferd med å helbrede oss gjennom nettopp disse sårene. Alt dette som fromme sjeler betrakter, er virkelig sant. For alle menneskenes synder og forbrytelser, uansett i hvilken tid de de ble begått, var årsaken til at Guds sønn ble overgitt til døden.[59]

156. Disse ordene fra Pius XI fortjener å bli husket. Når Skriften sier at troende som ikke lever i samsvar med sin tro, «korsfester Guds Sønn på nytt» (Heb 6,6), eller når Paulus, som ofrer sine lidelser for andres skyld, sier at «det som ennå mangler i Kristi lidelser, det utfyller jeg med min egen kropp» (Kol 1,24), eller igjen; når Kristus i sin lidelse ikke bare ber for sine daværende disipler, men «også for dem som gjennom deres ord kommer til tro på meg» (Joh 17,20), sprenger det våre begrensede kategorier. Det viser oss at det ikke er mulig å skille fortiden fullstendig fra nåtiden, selv om vår tanke ikke vet hvordan den skal forklare det. Evangeliet i dets forskjellige aspekter skal ikke bare reflekteres over eller huskes, men leves, både i kjærlighetsgjerninger og i indre erfaring, og dette gjelder spesielt Kristi døds og oppstandelses mysterium. De tidsmessige skillene som vår forstand bruker, synes ikke å romme sannheten i denne troserfaringen, der forening med den lidende Kristus og styrken, trøsten og vennskapet vi nyter med den oppstandne, smelter sammen.

157. Vi ser altså påskemysteriet i sin totalitet, med sine to uatskillelige aspekter som opplyser hverandre. Dette enestående mysteriet, gjort nærværende av nåde i sine to dimensjoner, gjør at våre egne lidelser blir opplyst og forvandlet av kjærlighetens påskelys når vi søker å tilby Kristus noe for å trøste ham. Vi tar del i dette mysteriet i vårt eget liv fordi Kristus selv ønsket å delta i våre liv. Han ønsket som Hode å oppleve på forhånd det han ville oppleve i sitt Legeme, Kirken: både våre sår og vår trøst. Når vi lever i Guds nåde, blir denne gjensidige deltagelsen åndelig erfaring. Den oppstandne Herre forener oss på mystisk vis med sin lidelse ved sin nådes virke. Hjertene til de troende, som opplever oppstandelsens glede, men samtidig ønsker å dele skjebne med sin Herre, forstår dette. De ønsker å delta med lidelsene, kampene, skuffelsene og frykten i sine egne liv. De opplever ikke dette som isolerte individer fordi disse sårene også er deltagelse i skjebnen til Kristi mystiske legeme, Guds hellige folk som bærer i seg Kristi skjebne til alle tider og på alle steder i historien. Trøstens andakt er ikke ahistorisk eller abstrakt, den får kjøtt og blod i Kirkens liv.

158. Det ukuelige ønsket om å trøste Kristus, som begynner med vår sorg når vi tenker på hva han holdt ut for vår skyld, næres også av den ærlige erkjennelsen av vår ufrihet, våre avhengigheter, gledesløse tro, forfengelige mål og – hinsides våre konkrete synder – våre hjerters manglende samsvar med Herrens kjærlighet og hans plan. Denne erfaringen renser oss, for kjærlighet trenger renselsen gjennom tårer som fører til at vi tørster mer etter Gud og blir mindre opphengt i oss selv.

159. Slik ser vi at jo dypere vårt ønske om å trøste Herren er, desto dypere vil vår oppriktige følelse av anger være. Anger er …

> … ikke en skyldfølelse som knuger oss til jorden eller lammende skrupler, men et velgjørende «stikk' som brenner i vårt indre og renser oss. Når vi erkjenner vår synd, kan våre hjerter åpnes for Den hellige ånds virke, kilden til levende vann som veller opp i oss og får tårene til å renne (…). Dette betyr ikke å gråte i selvmedlidenhet, slik vi så ofte blir fristet til å gjøre (…). Å felle tårer av anger betyr en

> ekte omvendelse fra å ha bedrøvet Gud ved våre synder; å erkjenne at vi alltid forblir i gjeld til Gud, aldri omvendt (...). Akkurat som vanndråper kan slite ned en stein, kan tårer sakte mykne opp forherdede hjerter. Her ser vi sorgens mirakel, den gode sorgen som fører til ømhet (...). Anger er ikke så mye en frukt av vår anstrengelse, men den er en nåde, og som sådan må den søkes i bønn.[60]
>
> Anger er å be om «å lide med den lidende Kristus, være sønderbrutt med den sønderbrutte Kristus, om tårer og en inderlig smerte over de store smertene Kristus utholdt for min skyld».[61]

160. Jeg ber derfor om at ingen gjør narr av uttrykkene for from hengivenhet fra Guds hellige troende folk som i sin folkelige fromhet søker å trøste Kristus. Og jeg inviterer alle til å spørre seg selv om det ikke finnes mer fornuft, mer sannhet og mer visdom i noen av uttrykkene for denne kjærligheten som søker å trøste Herren, enn i de kalde, reserverte, kalkulerte og minimalistiske kjærlighetshandlingene vi er i stand til å utføre, de av oss som hevder å ha en mer reflektert, kultivert og moden tro.

161. Når vi betrakter Kristi hjerte og hans selvhengivelse til det ytterste, finner vi trøst. Smerten vi føler i våre hjerter, viker for en fullstendig tillit, og til slutt er det takknemlighet, ømhet og fred som blir igjen; det er Kristi kjærlighet som råder i våre liv, som blir igjen. Anger er derfor «ikke en kilde til angst, men til helbredelse for sjelen, siden den fungerer som balsam på syndens sår og forbereder oss til å motta Herrens kjærtegn».[62] Og våre lidelser forenes med Kristi lidelse på korset; for når vi sier at nåden kan bygge bro over alle avstander, betyr det også at Kristus når han led, forenet seg med alt hans disipler lider gjennom historien. Derfor, hvis vi lider, kan vi oppleve den indre trøsten det er å vite at Kristus selv lider med oss. Vi søker å trøste ham og opplever at vi selv blir trøstet.

162. Men på et tidspunkt i denne betraktningen i det troende hjertet må Herrens dramatiske appell lyde: «Trøst, trøst mitt folk!» (Jes 40,1). Og vi tenker på Paulus' ord som minner oss om at Gud trøster oss «så vi skal kunne trøste dem som er i nød, med den trøst vi selv får av Gud» (2 Kor 1,4).

163. Dette inviterer oss nå til å søke en dypere forståelse av den fellesskapsmessige, sosiale og misjonariske dimensjonen av all autentisk hengivenhet til Kristi hjerte. For slik Kristi hjerte leder oss til Faderen, sender det oss ut til våre brødre og søstre. I fruktene av tjeneste, brorskap og misjon som Kristi hjerte frembringer gjennom oss, blir Faderens vilje oppfylt. På denne måten er sirkelen sluttet: «For ved dette blir min Far æret, at dere bærer mye frukt» (Joh 15,8).

Oversatt av p. Arne Marco Kirsebom og red.

Noter

1 *Mishnah Sukkah*, IV, 5, 9.
2 *Brev til jesuittordenens generalsuperior*, Paray-le-Monial (Frankrike), 5. oktober 1986: *L'Osservatore Romano*, 7. oktober 1986, s. IX.
3 "Acta Martyrum Lugdunensium", i Eusebius av Caesarea: *Historia Ecclesiastica*, V, 1: PG 20, 418.
4 Rufinus, V, 1, 22, i GCS, Eusebius II, 1, s. 411, 13ff.
5 St. Justin: Dial. 135,3: PG 6,787.
6 Novatian: *De Trinitate*, 29: PL 3, 994; jf. St. Gregor av Elvira: *Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum*, XX, 12: CSSL 69, 144.
7 *Expl. Ps.* 1:33: PL 14, 983-984.
8 Jf. *Tract. in Ioannem* 61, 6: PL 35, 1801.
9 *Ep. ad Rufinum*, 3, 4.3: PL 22, 334.
10 *Sermones super* Cant. 61, 4: PL 183, 1072.
11 *Expositio altera super Cantica Canticorum*, ca. 1: PL 180, 487.
12 William av Saint-Thierry: *De natura et dignitate amoris*, 1: PL 184, 379.
13 Id., *Meditivae Orationes*, 8, 6: PL 180, 230.
14 St. Bonaventura: *Lignum Vitae. De mysterio passionis*, 30.
15 Ibid., 47.
16 *Legatus divinae pietatis*, IV, 4, 4: SCh 255, 66.
17 Léon Dehon: *Directoire spirituel des prêtres su Sacré Cœur de Jésus* (Turnhout 1936), II, kap. VII, n. 141.
18 *Dialogue on Divine Providence*, LXXV: Fiorilli M.-Caramella S., eds., Bari, 1928, 144.
19 Jf. for eksempel Angelus Walz: *De veneratione divini cordis Iesu i Ordine Praedicatorum* (Pontificium Institutum Angelicum, Roma, 1937).
20 Rafael García Herreros: *Vida de San Juan Eudes* (Bogotá 1943), 42.
21 St. Frans av Sales: *Brev til Johanna Fransiska av Chantal*, 24. april 1610.
22 Preken for andre søndag i fasten, 20. februar 1622.
23 *Brev til Johanna Fransiska av Chantal*, høytiden for Kristi himmelfart, 1612.
24 *Brev til Marie Aimée de Blonay*, 18. februar 1618.
25 *Brev til Johanna Fransiska av Chantal*, sendt i november 1609.
26 *Brev til Johanna Fransiska av Chantal*, ca. 25. februar 1610.
27 *Entretien* XIV, om religiøs enkelhet og forsiktighet.
28 *Brev til Johanna Fransiska av Chantal*, 10. juni 1611.
29 St. Margareta Maria Alacoque, *Selvbiografi*, nr. 53.
30 Ibid.
31 Ibid., nr. 55.
32 Jf. Dikasteriet for troslæren: *Normer for fremgangsmåte i skjelningen av påstått overnaturlige fenomener*, 17. mai 2024, I, A, 12.
33 St. Margareta Maria Alacoque, *Selvbiografi*, nr. 92.
34 *Brev til Sœur de la Barge*, 22. oktober 1689.
35 *Selvbiografi*, nr. 53.
36 Ibid., nr. 55.
37 Preken om tillit til Gud, i *Œuvres du R.P. de La Colombière*, t. 5 (Perisse, Lyon, 1854), s. 100.
38 Retrett i London, 1.–8. februar 1677, i *Œuvres du R.P. de La Colombière*, t. 7 (Seguin, Avignon, 1832), s. 93.
39 Åndelige øvelser i Lyon, oktober–november 1674, ibid., s. 45.
40 St. Charles De Foucauld: *Brev til Madame de Bondy*, 27. april 1897.
41 *Brev til Madame de Bondy*, 28. april 1901. Jf. *Brev til Madame de Bondy*, 5. april 1909: «Gjennom deg lærte jeg å kjenne tilbedelsen av det hellige sakrament, velsignelsene og Det hellige hjerte!»
42 *Brev til Madame de Bondy*, 7. april 1890.
43 *Brev til l'Abbé Huvelin*, 27. juni 1892.
44 St. Charles De Foucauld: *Méditations sur l'Ancien Testament* (1896–1897), XXX, 1–21.
45 Id., *Brev til l'Abbé Huvelin*, 16. mai 1900.
46 Id., *Dagbok*, 17. mai 1906
47 *Brev 67 til Mme. Guérin*, 18. november 1888.
48 *Brev 122 til Céline*, 14. oktober 1890.
49 *Dikt 23*, «Til Jesu hellige hjerte», juni eller oktober 1895.
50 *Brev 247 til Abbé Maurice Bellière*, 21. juni 1897.
51 *Sista samtal*. Gul notatbok, 11. juli 1897, s. 6.
52 *Brev 197 til søster Marie av Jesu hellige hjerte*, 17. september 1896. Dette betyr ikke at Thérèse ikke ofret sine sorger og problemer for å knytte seg til Kristi lidelse, men at hun når hun gikk i dybden, var nøye med ikke å gi disse ofringene en betydning de ikke hadde.
53 *Brev 142 til Céline*, 6. juli 1893.
54 *Brev 191 til Léonie*, 12. juli 1896.
55 *Brev 226 til Abbé Roulland*, 9. mai 1897.
56 *Brev 258 til l'Abbé Maurice Bellière*, 18. juli 1897.
57 Encyklikaen *Miserentissimus Redemptor* (8. mai 1928): AAS 20 (1928), 174.
58 Når troens dyd utøves rettet mot Kristus, kommer sjelen ikke bare i kontakt med minner, men med hans guddommelige livs virkelighet (jf. St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2; q. 4, a. 1).
59 Pius XI: *Miserentissimus Redemptor*, encyklika (8. mai 1928): AAS 20 (1928), 174.
60 *Preken ved oljevigselsmessen* 28. mars 2024: *L'Osservatore Romano*, 28. mars 2024, s. 2.
61 St. Ignatius Loyola: *Åndelige øvelser*, 203.
62 *Preken ved oljevigselsmessen* 28. mars 2024: *L'Osservatore Romano*, 28. mars 2024, s. 2.


Ā
ІС
А
А́
КЪ

Ellen Merete Wilkens Finnseth

Om å leve med uro

Veiledning fra Isak Syreren

Jeg har fått hjelp på et uventet sted. Hos en mann som levde langt borte i en helt annen tid og i en livssituasjon helt ulik min. Isak Syreren var eremitt i fjellene i Mesopotamia, ved elva Tigris på 600-tallet. I sin utholdende bønn fikk han erfare dypene hos Gud. Men i denne stillheten fikk han også dypere innsikt i sin egen menneskelighet. Og det er her han møter meg med trøst og oppklaring når jeg øver meg i å leve med min uro og min egen bekymring.

Isak Syreren ble født i det som i dag er Qatar, og vokste opp i den østsyriske kirken som hadde slått rot i landet ved Persiabukta. Omkring år 676 ble han utnevnt til biskop av Ninive lenger nord. Men bare fem måneder holdt han ut, før han flyktet opp i fjellene. Der fikk han puste, og der kjente han seg kalt til å leve, i daglig stillhet, bønn og askese. På tross av denne svært introverte tilværelsen etterlot han seg en rekke taler som med tiden ble spredt i hele den kristne verden. I nyere tid er hans tekster lest og elsket av så vel av munkene på det hellige fjellet Athos, som av mange mennesker i den moderne verden. Isak har en evne til å beskrive tilstander det er lett å kjenne seg igjen i. I en av sine åndelige taler sier han det slik:

> Du kjenner i hemmelighet at troen din er syk, du vender deg alt mer til den synlige verden, din tillit krymper, du mener du er forurettet av din neste, din sjel er fylt av misnøye, og i tanker og ord retter du anklager mot alt og alle, ja til og med mot den Høyeste. Du frykter alt som kan skade kroppen, og du er tynget til jorden. Innimellom gripes du av panikk så du er redd for din egen skygge og vil flykte.[1]

Guds utvalgte storesøster

Uroen er en del av menneskelivet, også for den som ber mye. Isak konstaterer at de fleste av oss møter mørke og motløshet på et eller annet tidspunkt, men han mener på ingen måte at det er noe vi skal oppsøke eller dyrke. Jeg innser at jeg til tider ubevisst har tenkt at det var litt ekstra fromt å være bekymret, å bære verdens lidelser på mine skuldre. En del av meg tenker fortsatt at Gud ber meg om dette: å passe på og være forberedt på alt som kan gå galt, både for meg selv og mine kjære. Denne logikken kan gi meg følelsen av å være betydningsfull, Guds utvalgte storesøster! Men den kan også lamme meg

med en tyngde jeg ikke har noen sjanse til å bære. Og det er jo ikke dette Jesus sier. Gradvis går det opp for meg at ordene fra Jesus ikke bare er et oppmuntrende skulderklapp. Han mener det i dypeste alvor når han sier: «La ikke hjertet bli grepet av angst!»

> Vær ikke bekymret for livet, hva dere skal spise, eller hva dere skal drikke, heller ikke for kroppen, hva dere skal kle dere med. Er ikke livet mer enn maten og kroppen mer enn klærne?[2]

I grunnen er dette en bemerkelsesverdig uttalelse. Jesus taler til mennesker som er fortrolige med sykdom og tidlig død, som vet hva det er å være sulten og tørst. Han taler til mennesker som kanskje har sendt noen av sine kjære av gårde til spedalskekolonien utenfor byen. Han taler til foreldreløse og til fattige enker, til et folk som lever med romernes daglige undertrykking og terrorisering. Likevel inviterer han dem inn i bekymringsløshetens rom.



Jeg innser at jeg til tider ubevisst har tenkt at det var litt ekstra fromt å være bekymret, å bære verdens lidelser på mine skuldre.

Menneskets grunnvilkår

«Hvem av dere kan vel med all sin bekymring legge en eneste alen til sin livsvei?»[3] spør Jesus. Her viser han til det grunnvilkår som til syvende og sist er likt for alle mennesker. Utsattheten som gjelder for enhver som er født med naken hud og åpne sanser. Vi vil gjerne ignorerer denne sårbarheten når vi er så heldige å ha en viss overflod i våre liv. Vi vil klare oss selv, vi vil helst ikke se i øynene hvor dypt vi er innvevde i omverdenens og medmenneskers bevegelser og valg, hvor avhengige vi er av Guds pågående skapelse. Med denne enkle, geniale setningen: «Hvem av dere kan vel med all sin bekymring legge en eneste alen til sin livsvei?», viser Jesus til vår sårbarhet, og samtidig peker han på tillitens mulighet, ja dens nødvendighet.

Selv om bekymringer og redsel ikke er noe jeg bare kan vifte bort, er det en befrielse i å bli minnet på muligheten til å si nei til bekymringenes logikk. Det kan være gode grunner til at en forhøyet beredskap blir en del av vårt grunnleggende reaksjonsmønster. Dette kan vi ikke alltid overstyre. Når denne beredskapen har satt seg i ryggmargen og styrer meg fra et sted som er dypere enn rasjonell fornuft, så dveler jeg ved disse ordene og finner trøst i å vite at Mesteren ønsker å lokke meg i en annen retning.

Fryktens strategier

Frykten kan drive oss ut av oss selv og inn i destruktive overlevelsesstrategier, inn i små og mørklagte rom der vi ikke lenger ser skjønnheten og mulighetene. En slik frykt styrer oss så ofte, helt uten at vi er klar over det. Den kan gjennomsyre vårt indre og bli så hverdagslig at vi nesten ikke registrerer i hvilken grad den bestemmer våre valg og livsstrategier. Den kan sette seg fast i våre muskler som en vedvarende spenning som roter til nattesøvnen og gjør vårt blikk på verden defensivt og mistenksomt.

Isak må ha kjempet med frykten selv. Ellers kunne han aldri ha talt så innsiktsfylt som han gjør. Han skriver med så stor barmhjertighet og menneskelig innsikt at også jeg, et bortskjemt moderne menneske, kan kjenne meg inkludert:

> Du lille menneske, vil du finne livet? Bevar i deg troen og ydmykheten; i dem skal du finne Guds barmhjertighet, hans hjelp og de ord han taler i ditt hjerte, du skal finne Ham som bevarer deg og er deg synlig og usynlig nær. (...) Din bønn blir oppfylt dersom du først med hele din tro anstrenger deg for å overlate dine

> bekymringer til Gud og la hans forsyn erstatte din egen forutseenhet.[4]

Vår egen forutseenhet

Isak kunne nok aldri ha forestillet seg i hvilken grad det skulle bli mulig i vår tid å etablere et samfunn som er basert på planlegging og forutseenhet. Å ha kontroll og legge til rette for å skape mest mulig nytelse og minst mulig motstand er en kunst vi har utviklet til det ekstreme i vår tid. Vi har forsikringer og apper og værvarsler og pensjoner og nødnummer. Og alt dette er jo gode ting. Men på en underlig måte blir vår «egen forutseenhet», dette som skulle gi oss velstand og bekymringsløshet, så lett forvandlet til vedvarende stress. Er det fordi vi begynner å tro at det er mulig å få absolutt kontroll?

Han avslører meg, Isak. Han setter fingeren rett på den frykten som leder meg vill, som reiser seg som et uoverstigelig hinder og gjør meg forvirret og irrasjonell:

> Men de som til stadighet grubler, de som for enhver pris vil være kloke, de som forhaler tiden med avskrekkende tanker, som alltid forbereder seg og vil forutse alt farlig som kan hende dem – de blir bare sittende utenfor døren i sitt eget hus.[5]

Isak beskriver hvordan det kan føles når jeg forsøker å få kontroll over uroen med min egen planlegging og min egen forutseenhet. Å forhale tiden med avskrekkende tanker. Akk ja. Med moderne mediers skremmebilder innen rekkevidde er det lett å finne bensin til dette bekymringsbålet. Men også Isak, som lever i den store ørkenstillheten, kjenner vår evne til å fantasere frem all slags skremmende syner og la vår oppmerksomhet fanges inn av dem.

Angstens fantasier

Det kan være svært ydmykende å se sine egne angstfantasier i øynene og innrømme at deres røtter er festet i mitt eget redde hjerte og ikke i det som er virkelig her og nå. Men det kan også være begynnelsen på en befrielse. Det første skritt på veien er å avsløre angsten som det den er. Det jeg så sårt behøver, er den lille avstanden, den roen som kan hjelpe meg til å se på det hele med et annet, mer realistisk blikk og dermed rive meg løs fra fryktens tvangstanker. Derfor er det så mye legedom i denne tilsynelatende enkle utfordringen fra Jesus: Vær ikke bekymret!

Når angsten først har grepet deg om hjerteroten, er det ikke alltid mulig å jage den ut igjen med det samme. Den klorer seg fast som et virus. Da er det lett å bli utålmodig og frustrert på seg selv: «Hvorfor kan jeg ikke bare legge alt i Guds hender?» spør jeg, og angsten bare øker i styrke. «Hvorfor har jeg så lite tro, et så elendig, mistenksomt hjerte? Hvordan skal Gud kunne hjelpe meg når jeg leser løftene, men ikke klarer å ta dem til meg?» Jeg hamrer løs på meg selv mens frykten reiser seg i alle celler. Den banker i magen, hele kroppen stivner til, og pusten stenges inne av skremmebilder. Tankene kretser om det verst tenkelige, og den gode roen innfinner seg ikke på timer, kanskje ikke på dager eller måneder. Man vil så gjerne smelle døra igjen for nesen på «beistet» og kaste den uutholdelige angsten ut i kulda. Men i stedet gjør presset og utålmodigheten bare allting verre. Der står vi ved kanten av vår hud og roper, venter på hjelp fra den Andre, fra Skaperens selv. Slik hjorten brøler ved det tomme vannhullet. Men det er bare her vi kan oppdage det uventede gjensvar. Isak sier det slik:

> Da våkner det indre mennesket til Åndens liv og kjenner visshetens skjulte blomst slå ut i sin sjel. Når apostelen sier: «Gud som sa: Lyset skal lyse i mørket, han har selv opplyst vårt hjerte», da tenker han på sjelens oppstandelse.[6]

Gud vet at menneskene er redde

Når jeg leser Bibelens beretninger, innser jeg det raskt: Jeg er ikke alene. Menneskene er redde! Ikke alle, ikke hele tiden, men flere og oftere enn jeg trodde. Det er lett å bare ta med seg konklusjonene, det oppbyggelige poenget fra fortellinger om helbredelse og mirakler i evangeliene, om bønner som ble besvart – som om de levde i en ren og ryddig verden der alle svarene var på plass. Men Josef og Maria lette i tre dager og søvnløse netter med bankende hjerte etter sønnen som var forsvunnet. Jesu disipler skalv av frykt i båten da uværet slo inn. Også den store evangelisten Paulus skriver til korintene: «I stor nød, med angst i hjertet og med mange tårer skrev jeg til dere.»[7] Og da Jesus selv var på vei inn i Getsemane-natten, står det i Markusevangeliet at han «tok med seg Peter, Jakob og Johannes. Han ble grepet av angst og gru, og han sa til dem: 'Min sjel er tynget til døden av sorg.'»[8]

Usikkerhet, ventetid og redsel hører med i menneskelivet, og Gud vet om det. Vi trenger ikke være i tvil om dette: Gud vet at menneskene er redde!

En løve på veien

Jeg hører selv til dem som ofte er redde, og den erfaringen vil nok være med meg alle mine dager. Likevel blir jeg lykkelig når jeg leser Isaks kommentar om hvordan hverdagsfrykten kan lamme oss:

> Når den late blir sendt ut på veien, sier han straks: «Det er en løve på veien og mordere på torget», akkurat som de som sa: «Vi så kjempenes barn og følte oss som gresshopper.» Slik er de som alltid vil være kloke og aldri komme i gang: Når døden kommer, er de fortsatt i ferd med å sette i gang. Men den som har et udelt hjerte, han svømmer. Så snart han blir grepet av iver, kaster han seg i havet uten å bekymre seg det minste for sin kropp og uten å spørre seg selv om han etter sine anstrengelser har fått til noe. Akt deg, så ikke din overdrevne klokskap bringer din sjel til fall og blir til en snare for dine føtter.[9]

Øvelser i tillit

Den som har et udelt hjerte, han svømmer! Her taler en mann som er oppvokst ved et stort hav, som husker følelsen av å kaste seg ut i det varme havet og la seg bære. Våger jeg det? Å stoppe opp midt i mine egne innfiltrede bevegelsesmønstre, puste dypt, ta et skritt i tillit – for å oppdage et dypere feste?

Her taler en mann som er oppvokst ved et stort hav, som husker følelsen av å kaste seg ut i det varme havet og la seg bære. Våger jeg det?

Det er en erfaring jeg må innøve, litt etter litt. Og det er som å lære å svømme. Foreløpig får jeg det kanskje bare til i noen korte øyeblikk, før jeg må sette beina på jorden og samle mot én gang til. Men gradvis vokser erfaringen – i korte øyeblikk av balanse danser jeg hen over bølgene. Så blir jeg redd igjen og famler etter bakkekontakt. Men jeg har lært noe om retningen. Og Skaperen er hos meg som en tålmodig far. Jeg vet jo hva han mener, Isak, når han skriver om denne erfaringen:

> Sjelen kjenner liksom et usynlig vesen som overbeviser den om å ikke feste noen oppmerksomhet ved skremmende syner, og ikke gjennomskue det som overgår dens fatteevne …[10]

Forandringen kan begynne når jeg våger å stoppe opp. I stillheten og ettertanken. Kanskje i det ubehaget som

jeg løper fra, alt det som strammer og oppleves truende i øyeblikket. Å våge å puste dypt og kjenne muskelpanseret i mellomgulvet som stenger av. Å vite med meg selv at det ikke var slik det skulle være. Det er en god begynnelse.

Isaks undervisning er som en fast klippe. Vi kan ane disse sannhetene i glimt, men mange av oss må også kjempe et helt liv for bare å nærme oss. For den som er dypt såret eller frykter for sitt liv, er det ikke mulig kaste seg i havet uten videre. Likevel er det noe frigjørende ved bildet. En lengsel som blir tent.

Trøsten har sin tid

Bønnen er ingen vei ut av det menneskelige. Men den kan føre til en oppdagelse av sider ved vår menneskelighet vi ikke før har vært oppmerksomme på. Isak sier tydelig at det tilhører menneskelivet å leve i en vekselvirkning mellom ro og uro, trøst og mistrøst:

> Etter nåden følger det prøvelser. Og trøsten har sin tid. Slik fortsetter menneskets vei til sin død. Vi skal ikke forvente å bli helt befridd fra prøvelser eller å bli fullt ut trøstet her på jorden.[11]

Vi kan aldri helt unnslippe vår sårbarhet, ikke uten å miste oss selv, ikke uten å isolere oss fra det menneskelige fellesskap. Isak advarer faktisk den som mener seg å ha funnet fullkommen ro i sin sjel:

> Når du på din vei kommer inn i en urokkelig fred, da bør du frykte. For da er du fjernt fra den rette og smertefylte vei som de hellige har vandret.[12]

For den som vet at han er skapning, ikke en åndegnist som skal overvinne alle materiens begrensninger, men en del av den store og sammensatte verden som Gud har skapt, er mørket ikke nødvendigvis et tegn på nederlag. Perioder med motløshet, tørke og tunge tanker hører med til dette livet. Det betyr at der hvor vi selv mister all kontroll, hviler alt likevel til slutt i Skaperens hånd. «La oss ikke fortvile når vi befinner oss i mørke», skriver Isak …

> … spesielt dersom årsaken ikke finnes i oss selv. Men se på dette som et verk av Guds hånd med rot i årsaker som han alene kjenner til. Iblant er det som om sjelen kveles som var den fanget i bølgene. Og selv om et menneske leser skriftene eller utfører sine liturgiske øvelser eller forsøker hva som helst, mottar han mørke og atter mørke. Han gir opp bønnen og kan ikke engang nærme seg den. Han er helt ute av stand til å tro at en forandring kan komme, og at han igjen skal finne fred. Denne timen er fylt av desperasjon og frykt; alt håp til Gud og trøst i troen er helt utslettet fra hans sjel, og den er helt og holdent fylt av tvil og frykt.[13]

Guds beskyttelse

Isak anbefaler i denne situasjonen at man først forsøker å be og ikke gir opp bønnen før en lettelse innfinner seg. Han anbefaler også lesning av de åndelige fedre. Men om dette heller ikke er mulig, sier han:

> Hvis du ikke har styrke til å samle deg selv og falle på kne i bønn, så svøp din kappe over hodet og sov til denne mørkets time går forbi.[14]

Vi vet at et slikt mørke for mange er skapt av livets sår eller av en ubalanse i vårt system som vi ikke har noen kontroll over. Å finne en dyktig psykolog eller en varsom sjelesørger er gode gaver vår kultur har lært oss og utviklet. Ydmykheten Isak så varmt taler om, handler ofte om dette, å be om hjelp og våge å ta imot den. Å slippe

våre forestillinger om å være kommet «lenger» eller å fikse ting på egen hånd. Isak erkjenner at dette ikke er noe vi får til i egen kraft. Iblant drives vi helt til randen av vår egen tåleevne, og da finnes det ingen annen medisin enn opplevelsen av at vår bønn blir hørt. At den Gud som er vår skaper, virkelig kommer oss i møte. Det er denne erfaringen så mange bønnemennesker har delt og fortsatt deler. Det kan være erfaringer av en sterk og tydelig kraft som løfter oss opp i lyset. Eller det kan være et stille lys som siger inn og gradvis endrer på alt. «Uten Guds beskyttelse kan hjertet ikke håpe på ham», sier Isak.

> Når du én gang for alle har betrodd deg til Herren, som gir deg all den beskyttelse du behøver, og når du følger ham, så bekymre deg ikke for noe annet, men si til din sjel: «Han er meg nok, Han som jeg én gang for alle har betrodd meg til. Jeg er ikke her, men hos Ham. Han er den som vet.»[15]

Vær ikke bekymret! Ubekymretheten er ikke en prestasjon jeg skal anstrenge meg for å mestre, men et lys jeg kan lene meg inn i. En virkelighet som er større enn mitt hjerte.

Ellen Merete Wilkens Finnseth (f. 1960) er cand.philol med idé- og religionshistorie. Hun har utgitt bøkene *Nattsyn. En vandring med Job* og *Berøringen. Om det umulige møte mellom Gud og mennesker.* Teksten om Isak er delvis hentet fra et pågående bokprosjekt om bønnens historie.

Noter

1 Alle sitater er hentet fra Vallquist, Gunnel: *Landet dät tankarna funnit ro* (Sturefors: Silentium 2001) og fra Alfeyev, Hilarion: *The Spiritual World of Isaac the Syrian* (Collegeville, Minnesota: Cistercian Publications 2000), oversatt av meg fra svensk og engelsk.
2 Matt 6,25
3 Matt 6,27
4 Vallquist, s. 26
5 Vallquist, s. 50
6 Vallquist, s. 78
7 2 Kor 4,2
8 Mark 14,33
9 Vallquist, s. 50
10 Vallquist, s. 27
11 Vallquist, s. 52
12 Vallquist, s. 45
13 Alfeyev, s. 103–4
14 Alfeyev, s. 106
15 Vallquist, s. 18

Jeg hadde aldri forventet at jeg skulle lide på denne måten, jeg lider som et lite barn … Jeg vil aldri kunne be Gud om enda større lidelser. Om han gjør dem større, så kommer jeg til å bære dem med tilfredshet, ja, med glede i hjertet, ettersom de kommer fra ham. Men jeg er altfor liten til selv å ha kraft til det. Om jeg bad om lidelse, så skulle det bli mine egne og jeg skulle bli tvunget til å bære dem på egen hand, og jeg har jo aldri fått til å gjøre noe på egenhånd.

Thérèse av Jesusbarnet
Siste samtaler



Del av alterstykke,
Lippo Memmi ca. 1330. ©

Karl Olav Sandnes

Samtidig svak og sterk

Apostelen Paulus' kropp har et budskap

Fortolkningshistorien til apostelen Paulus har særlig lagt vekt på *simul justus et peccator* – at den troende er samtidig rettferdig og synder. Det er en paradoksal samtidighet av rettferd og synd hos den troende. Men det er et annet *simul*, en annen samtidighet, som nok passer apostelen vel så godt: *simul infirmus et virilis* – han er samtidig svak og sterk. Svakhet og styrke er ofte ansett som motsetninger, eller at svakhet gradvis viker for styrke. Hos Paulus er nettopp samtidigheten av svakhet og styrke er viktig paradoks både i hans livshistorie og i hans teologi. Kroppen til Paulus er i sin skjørhet et vitne om Guds kraft og håpet om oppstandelsen.

Paulus' utsagn om at han «er sterk når han er svak», blir ofte forstått som et retorisk uttrykk som fremhever *Guds* styrke, og at hans egen svakhet er åndelig å forstå. Men svakheten til Paulus var mer håndfast enn som så. Hans egen kropp og fremtoning var antagelig helt konkret svak, sykelig og skjør. Det greske ordet Paulus bruker oftest om sin svakhet, *astheneia*, hører hjemme i datidens medisinske litteratur som betegnelse på sykdom eller kroppslig lidelse. Selv om han noen ganger gir ordet en utvidet mening, har det en slik konkret og kroppslig bakgrunn.

Svakhet som tilstand

Når en person karakteriseres som svak eller sterk, handler det blant annet om hvordan personen fremstår og hvordan vi ser for oss at hen er. Hvordan forestiller vi oss så Paulus? Han var en mann som reiste mye og langt. I datidens verden betød det mye bruk av «apostlenes hester», å reise til fots. Den som har fulgt i apostelens fotspor i dagens Tyrkia og Hellas, kan ikke annet enn å bli imponert over distansene han la bak seg, fjellkjedene han krysset og den barske natur og det vekslende klima han vandret i. Han var i fengsel flere ganger og møtte mye motstand, både fra trosfeller, landsmenn og politiske myndigheter. Det er ikke vanskelig å forestille seg styrken i denne historien. Men vilkårene som historien tegner, har nok også bragt med seg svakhet, ja, blitt årsak til svakhet.

Paulus' svakhet avdekker også styrken i denne historien. Et sant paradoks! Når han i 2 Kor 11,23– 29 oppsummerer hvordan livet som apostel artet seg, og skriver om reiser, farer, forfølgelse, fengsel, motstand, kulde, mangel på mat og bekymring for alle sine menigheter, avslutter han med å si: «Hvem er svak uten at også jeg er svak?» Her fremgår det at svakheten hans ikke bør åndeliggjøres. Den var både fysisk og forårsaket av ganske konkrete forhold.

Paradoksenes apostel

Paulus presenterte seg som Kristi «slave» (gresk: *doulos*). Han var altså ikke sin egen herre. I hans verden var det i seg selv ensbetydende med svakhet og underlegenhet. Brevene viste at han kunne fremstå som svak, og at andre brukte det til å så tvil om hans apostelteneste og autoritet.

Det greske ordet for svakhet som Paulus oftest bruker, er – som sagt – *astheneia*. Men han bruker også andre ord, som eksempelvis i 2 Kor 10,10: Selv er han *tapeinos* («servil», «med lav status», «uten betydning»),[1] og hans tale er *exouthenêmenos* («foraktet»). Bibel 2024 gjengir gresken slik: «når han kommer selv, er han spak, og det han sier, er lite å bry seg om». Det var altså slik Paulus ble oppfattet, og dette sa korinterne om ham. Hans ytre fremtoning var ikke egnet til å gi inntrykk av styrke. «Guds kraft til frelse», slik Paulus i Rom 1,16–17, oppsummerer evangeliet, ble formidlet av en skrøpelig fyr. Pollestads oversettelse (2023) har bevart tekstens vekt på det inntrykk apostelens kropp har gjort: «når han er her selv, er kroppen skral og talen lite å høre på».

> Paulus' egen livshistorie er altså paradoksal. Den staket også ut en måte å tenke tilsvarende om hvordan Gud forholder seg til menneskene.

At Paulus omtaler sin svakhet med ulike greske ord, gjør det vanskelig å fastslå helt konkret hva det dreier seg om. Sikkert er det at *astheneia* helst brukes om sykdom, og mange har lurt på om apostelen led av en øyensykdom (Gal 4,12–15; 6,11)[2] eller en hudsykdom. Dette er mer eller mindre kvalifiserte gjetninger om hva det Paulus kaller «tornen i kjøttet» (2 Kor 12,7), kan være. Det er i hvert fall noe kronisk skrøpelig ved apostelen.

Det er særlig i Andre Korinterbrev Paulus reflekterer teologisk over sin svakhet. Her gjør han en dyd av svakheten. Den har et budskap. Den formidler det grunnleggende paradokset i apostelens liv og teologi. Guds valg av nettopp ham som apostel viser at det ikke er samsvar mellom det Gud, gir og den som mottar gaven. Vi ser altså at Guds gave eller nåde gis på en måte som John M.G. Barclay formulerer slik: «without regard to the worth of the recipient». Det er nådens dypeste vesen at den er inkongruent, at det er manglende samsvar eller overensstemmelse mellom gave og mottager.[3] Mottageren er ikke gaven verdig, og dette paradokset kommer ifølge Paulus også til uttrykk i at Guds kraft formidles gjennom en på mange måter svak person. Slik blir samtidigheten av motsetninger (*simul infirmus et virilis*) et kjennetegn på apostelens liv og tjeneste. Det er hans egen kallsopplevelse som motiverer denne måten å se seg selv på.

Kallsopplevelsen som nåde

Utenfor Damaskus viste Kristus seg for Paulus og ga forfølgeren nåde og apostelopdrag. Fra da av er Paulus paradoksenes apostel. Om dette skriver han i Gal 1,13–16. Han gir teksten en struktur som får frem motsetningen mellom forfølgeren og apostelen. Først kommer versene 13–14 om forfølgeren, og så følger versene 15–16 om apostelopdraget. Mellom disse to, forfølgeren og oppdraget å forkynne Kristus, er det ingen forbindelse eller bro, annet enn det pregnante «han kalte meg ved sin nåde». Tekstens logikk kommer frem om vi fremstiller det Paulus sier, slik:

> «... hvor voldsomt jeg forfulgte Guds kirke og forsøkte å utrydde den»
> «men Gud ... kalte meg ved sin nåde»
> «... for at jeg skulle forkynne evangeliet»

Guds nåde alene etablerer en forbindelse mellom de to delene av apostelens liv. Bare Gud kan forene de to til én livshistorie. Slik blir livshistorien utgangspunkt for mange paradokser i Paulus' teologi. At han anser seg for

å være sterk når han er svak, har et tydelig personlig og erfart preg.

Paulus' egen livshistorie er altså paradoksal. Den staket også ut en måte å tenke tilsvarende om hvordan Gud forholder seg til menneskene. Ett eksempel på hvordan apostelen benytter seg av paradokser eller tilsynelatende motsetninger, er 1 Kor 1–2. Det styrende begrepet her er «visdom»: menneskenes visdom *versus* Guds visdom. Guds visdom i en korsfestet Messias fremstår som dårskap eller tåpelighet i verden, men i virkeligheten er den «Guds kraft og visdom» (1,24). En korsfestet Messias er i samtidens øyne svakhet, men selv i dette svakhetens øyeblikk var Gud sterkere enn menneskene (1,25). Det avgjørende paradoks i Kristi kors er samtidigheten av tåpelighet og «kraft til frelse». Apostelens kropp og fremtoning blir en blåkopi av denne tenkningen, eller kan hende er det motsatt, at hans tale om Guds visdom i svakhet er en blåkopi av hans egen livshistorie.

Mediet er budskapet

Paulus gjør evangeliet tilgjengelig; han er dets medium. Det kan få oss til å tenke på kommunikasjonsprinsippet «The Medium is the Message».[4] Paulus' kall til apostel-tjenesten har flere likheter med gammeltestamentlige profeters kall.[5] Han tenker om sitt liv og budskap slik mange av profetene gjorde, nemlig at budskap og person gjensidig belyser hverandre. Det er adskillig av forestilling, opptreden og utførelse (*performance*) i deres måte å fremføre sitt oppdrag på. Formidlingen skjedde ikke bare i ord, men også gjennom deres liv, handlinger og livsskjebne. «Herrens lidende tjener» (Jes 53) er en profet som «ikke åpner sin munn», men som har et budskap som er identisk med hans skjebne. Her skilles ikke sak og person!

Profetene benytter seg av det vi kaller profetiske tegnhandlinger. I tre år vandret Jesaja naken og barbeint omkring for å formidle et budskap om krigsfangenskap (Jes 20). Jeremia oppsøkte pottemakerens verksted for der å være vitne til både knusing og mulighet for ny begynnelse (Jer 18). Hosea får i oppdrag å gifte seg med en prostituert (Bibel 2024: «horekvinne») og får «horebarn» med henne (Hos 1–2). Handlingen illustrerer og anskueliggjør budskapet om at Israel har falt fra Herren. Oversettelsen «horekvinne» og «horebarn» er egnet til å få frem budskapet som skal formidles. Det er ment å være sjokkerende. Paulus var selv ifølge Apg 21 utsatt for en slik tegnhandling da hans hender og føtter ble bundet, som en profeti om hvordan det skulle gå med ham i Jerusalem. Paulus står altså i en lang og dyp tradisjon hvor profetenes budskap speiler seg i deres liv og skjebne.

Apostelens kropp som «tegn»

Paulus, som er svak og sterk på samme tid, kan betrakte sitt liv som en slik vedvarende tegnhandling.[6] I sin samtidighet av svakhet og styrke er han et vandrende budskap. Ifølge 1 Kor 4,9–13 har Paulus og hans misjon blitt et «skuespill» for verden. Det greske ordet *theatron,* som han bruker om seg selv i denne teksten, er vi velkjent med også i vår kultur. Det handler om leker, festivaler, fremstillinger og prosesjoner, som det var så mange av i antikken. Ordet sikter til underholdning, offentlig fremvisning, ofte ydmykende for den som underholdningen skjer på bekostning av.

I en lang liste over alt som gjør Paulus svak – ikke ulik 2 Kor 11,23–29 – oppsummerer apostelen i 1 Kor 4 at han og medarbeiderne hans er blitt «utskudd i verden, som avfall for alle.» Vi aner en undertekst her, nemlig et ekko av «korsets visdom» som er beskrevet i kapitlene umiddelbart forut. Det gjelder å vurdere rett; korset som jøder anså for «forargelse» og grekere for «dårskap» (1 Kor 1,23; se ovenfor), var Guds visdom til frelse. Dette betyr at når Paulus anser seg for svak, er det mer enn en følelse av å være svak. Det er ikke bare en subjektiv og indre opplevelse. Det er et offentlighetsaspekt her, slik teateret ikke er en lukket forestilling, men nettopp noe som vises frem og blir sett. Slik fremstår Paulus rett og

slett. Man ser ham som svak, og han viser seg slik. Mot den bakgrunnen er det så at Paulus gir sin svakhet mening og mål.

Hvis det er slik at samtidigheten av svakhet og styrke formidler et budskap, hva er da budskapet? I tråd med tanken om *simul justus et peccator*, altså at den kristne er både rettferdig og synder, har særlig luthersk tradisjon snakket om *iustitia aliena*, en «fremmed rettferdighet»; dvs. en rettferdighet som er gitt av Gud alene. Utfra det bildet vi nå har sett av Paulus, er det saksvarende å snakke om *vis aliena*, «den fremmede kraft», altså den som bare Gud gir og kan gi. Den har sin grunn i Guds gave og er dypest sett inkongruent, uten samsvar med den som nyter godt av denne styrken. Styrken er altså ikke en forlengelse av hva Paulus er i seg selv.

Samtidigheten av svakhet og styrke fanger opp hvordan Paulus forstod sitt evangelium. Hans mange advarsler mot stolthet på egne vegne er en forlengelse av dette. Tydeligst kommer det frem når han ironisk spør korinterne: «Hva annet har du enn det du har fått? Og har du fått noe, hvorfor skryter du som om det ikke var en gave?» (1 Kor 4,7). Teksten i 1 Kor 4 fortsetter så med beskrivelsen av den paradoksale aposteltjenesten (se ovenfor).

Korinterne kjenner ham ikke bare som svak, men også som karismatiker.

En syk karismatiker eller undergjører

I 2 Kor 10,1–13,4 tematiseres apostelen sin svakhet: «Skal jeg være stolt, vil jeg være stolt av min svakhet» (2 Kor 11,30). Slik lyder hans modne vurdering av en plage, uvisst hvilken, som han har ønsket bort, og som han har bedt Gud om å fjerne. Hele tre ganger har han bedt Gud fjerne denne plagen: «ta den fra meg.» Det guddommelige svaret på denne bønnen er et av de mest kjente paradoksale utsagn hos Paulus: «Min nåde er nok for deg, for kraften [gresk: *dynamis*] fullendes i svakhet [*astheneia*]» (2 Kor 12,9). På bakgrunn av Guds svar konkluderer apostelen: «Og derfor er jeg fylt av glede når jeg for Kristi skyld er svak, blir mishandlet, er i nød, i forfølgelser og i angst. For når jeg er svak, da er jeg sterk» (2 Kor 12,10). Her er veikheten i hans kropp helt klart gjenstand for teologisk refleksjon. Ja, den får teologisk betydning.

Svakheten som aposteloppdraget medfører, og som det utføres med, er til korinternes beste. Paulus har «nådd dem med evangeliet» (2 Kor 10,13–14). Paulus speiler i sin svakhet Kristi korsfestelse: «Han ble korsfestet i svakhet, men han lever i Guds kraft. Og vi er svake i ham, men vi lever med ham hos dere i Guds kraft» (2 Kor 13,4). Her hører vi også om styrken som kan vise seg som svakhet. Paulus er ikke bare svak. Han styrke er at han har del i oppstandelsens krefter. Når han skriver at Kristus «lever i Guds kraft», er det en klar henvisning til Gud som reiste Kristus opp fra de døde (Rom 1,4; 1 Kor 6,14).

Guds kraft (*dynamis*) er for Paulus et forkortet uttrykk for oppstandelsens virkelighet. Midt i en tekst om sin svakhet kan han vise til at han har utført en apostels tegn: «tegn, under og mektige gjerninger [*dynameis*]» (2 Kor 12,12). Korinterne kjenner ham ikke bare som svak, men også som karismatiker. Denne siden ved Paulus hører vi også om i 1 Tess 1,5; 1 Kor 2,4 og Rom 15,18–19 når han beskriver seg selv som en undergjørende karismatiker. På samme måte som svakhet er et kjennetegn ved apostelen, er også oppstandelsens eller Åndens kraft merkbart til stede i hans liv og virksomhet. Med henvisning til disse tegnene formulerte Jacob Jervell paradokset i 2 Kor 10–13 på en treffende måte: Paulus fremstår som en syk karismatiker.[7]

En kropp som vitner om oppstandelsen

Det paradoksale i aposteltjenesten, styrke som fremtrer som svakhet, formulerer Paulus også i 2 Kor 4,7–15. Bildet som utfoldes her, er en skatt som befinner seg i en

leirkrukke, slike som man brukte i antikkens kjøkken. De er lette å knuse og går fort i stykker. Det kjente man nok altfor godt til! Likevel inneholdt disse krukkene mat og drikke til livets opphold. Innholdets verdi kan derfor ikke avleses av innpakningen. I analogi med dette skriver Paulus om sin apostelteneste. Her er det også storhet i oppdraget omfattet av skrøpelighet. Slik er det, som han sier i v. 7: «for at den veldige kraften skal være fra Gud og ikke fra oss selv».

Her skal vi legge merke til at Paulus veksler «svakhet og styrke» inn i et annet begrepspar, nemlig «død og liv», og forvissningen om at «han som reiste opp Herren Jesus, han skal også reise oss opp sammen med ham» (v. 14). Det samme utfolder han nesten poetisk i 2 Kor 6,4–10, som oppsummeres slik: «... vi har ingen ting, men eier alt». Også her, i en liste som er påfallende lik 2 Kor 11,23–29, er svakhet og styrke vekslet inn med død og liv: «vi er døende, men se vi lever». Her omskrives *simul infirmus et virilis* til *simul mortuus et vivens* («samtidig død og levende»). Denne samtidigheten av styre og svakhet eller liv og død handler om at oppstandelsen gjør seg gjeldende allerede nå i apostelens eget liv.

Helt fra begynnelsen ved Damaskus har inkongruens preget Paulus' apostelteneste. Forfølgeren ble apostel. Mangelen på samsvar mellom Paulus selv og det Gud har gitt ham og gjør ved ham, fortsetter ved at styrken viser seg i hans svakhet. Paulus forkynner at med Kristus har tidens fylde kommet (Gal 4,4). Det han forkynner, er hva hele skapningen, hele kosmos, har lengtet etter (Rom 8). Alt dette formidles av en svak og sykelig person. Denne inkongruensen og dette paradokset varer ved helt til «herligheten som en gang skal åpenbares», blir vår (Rom 8,18), eller til den skrøpelige kroppen (gresk: *tô sôma tês tapeinôseôs*) blir reist opp (Fil 3,21). Paulus' kropp blir i seg selv en påminnelse om at oppstandelsens virkelighet allerede er på ferde, men ennå ikke helt og fullt.

Apostelens svakhet har noe ved seg som alle mennesker kjenner på og erfarer: Vi er dødelige. «Støv er du, og til støv skal du vende tilbake» (1 Mos 3,19). Men livet, oppstandelsen krefter, er på ferde nettopp i støvet. Derfor dukker, midt i listen over paradoksenes tjeneste, slik Paulus skriver om den i 2 Kor 6,4–10, Den hellige ånd opp. Paulus nevner motgang, nød og angst, mishandling, fengsel, opptøyer, hardt arbeid, nattevåk og sult, men midt i dette sier han at «vi går fram i Den hellige ånd».

Ånden er for Paulus oppstandelsens «utsending» og «representant» her og nå. I tråd med dette formulerer han seg i Rom 8,11: «... dersom hans Ånd bor i dere, skal han som reiste Kristus opp fra de døde, også gi deres dødelige kropp liv ved sin Ånd, som bor i dere.» Dette er et ekko av 1 Kor 15, der oppstandelsens virkelighet uttrykkes nettopp som svakhet og styrke: «Det blir sådd i svakhet, det reises opp i kraft» (v. 43). En oppstandelsesprosess er allerede er i gang i den Kristus-troende. Kroppen eldes, slites, blir syk og dør, men i «det indre menneske» er kroppens oppstandelse allerede begynt (se 2 Kor 4,16–5,6). Samtidigheten av svakhet og styrke varer ved inntil oppstandelsen omfatter alt.[8] I dette perspektivet kan motløsheten vike.

> Livet, oppstandelsen krefter, er på ferde nettopp i støvet.

Vi tenker gjerne om oppstandelsen først og fremst som framtid. Slik tenker også Paulus, men for ham har oppstandelsen med sine nyskapende krefter også sitt foregripende her og nå. Oppstandelsen er kjennetegnet på et kristent liv. Å praktisere oppstandelse er Paulus' visjon for livet sammen med Kristus i Rom 6,4–5. Men både nåtid og fremtid hører med her. Derfor skjelner han tydelig mellom fremtidens oppstandelse og den som handler om å «vandre et nytt liv». «Vandre» er bibelspråk for hverdagslivets her og nå. Oppstandelsen her og nå er knyttet til Åndens virke og nærvær som kraft. Det er kilden for den styrken som er skjult til stede i apostelens skrøpelige fremtoning. Og den er «veldig».

Som apostelen, så også hans menigheter

Det er verdt å merke seg at inkongruensen i Guds nåde, at det svake blir valgt, ikke bare handler om apostelen og hans tjeneste. I 1 Kor 1,26–31 bruker Paulus samme resonnement om menigheten og konkluderer med at det ikke er noen grunn til stolthet for menigheten heller. Menigheten i Korint beskrives som «dårer, svake, uten betydning, foraktet i verdens øyne». Men det er dem Gud har utvalgt «for å gjøre det sterke til skamme». Likheten med Guds valg av Paulus som apostel, er slående. Interessant er at Paulus, som så ofte ellers, faller inn i oppstandelsesspråk her: «det som ikke er noe [gresk: *ta mê onta*], det utvalgte Gud for å gjøre til intet det som er noe» (v. 28). Her hører vi et ekko av Rom 4,17 om oppstandelsen som en Guds skaperhandling: Abraham trodde på Gud som «gjør de døde levende og byr at det som ikke er [gresk: *ta mê onta*], skal bli til».[9] Med andre ord: I det som i verdens øyne står lavt, er Guds oppstandelseskrefter merkbart til stede.

Paradokset svakhet og styrke er dypt forankret i budskapet Paulus er satt til å forkynne. Når han utvider perspektivet fra egen svakhet og styrke til også å være en måte å forstå menighetenes liv i verden på, skjønner vi at paradokset styrke i svakhet er blitt et teologisk mønster for ham. Det dukker stadig opp, og det knyttes ikke bare til ham selv, men også til det å tro på den korsfestede og oppstandne.

Sluttord

En syk og svakelig Paulus er antagelig utgangspunktet for den historien som her er fortalt. Tjenesten som apostel har nok hatt sin pris. Arbeidet for andres frelse har satt sine spor i en allerede sliten kropp. Men den svake kroppen har også i seg selv et budskap. En kropp som er samtidig svakelig og sterk, som viser sin styrke nettopp ved at den også er svak, blir utgangspunkt for mange sider av teologien apostelen utvikler. Selvfølgelig går det også andre veien, slik at hans teologi tolker hans livserfaringer og kropp. Men Damaskus-opplevelsen er det grunnleggende og paradoksale startpunktet. Kroppen til Paulus formidler nådens inkongruens, i hans eget liv og i hans tjeneste. Verken storheten i Guds frelsesgave eller i hans apostelopppdrag har noe samsvar i apostelens kropp. Tvertom, nettopp som svak og skjør fremhever den storheten i Guds gaver og styrke. På samme vis har Gud utvalgt menigheter som står lavt i verdens øyne.

Apostelens kropp er dødelig som andre menneskers kropp. Men i hans plagede kropp er Ånden virksom med sine krefter og karismatiske tegn. Oppstandelsen har slik sett tatt sin begynnelse allerede i en kropp som i den endelige oppstandelse blir en «ny skapning» helt ut. Hvis vi skal knytte dette til noen viktige begreper i teologien, så ser vi her at så vel soteriologi (frelse) som ekklesiologi (menigheten), antropologi (hvordan han tenker om mennesket) og eskatologi (det kristne håp) er knyttet til hvordan apostelen gjør sin egen kropp til en teologisk budbærer.

Til slutt et aktuelt apropos: Mens jeg har skrevet dette, har jeg på YouTube fulgt med på hvordan enkelte amerikanske evangelister *poster* seg selv på nettet: fremgang, penger, rikdom, lykke og helse. Stort lenger bort fra apostelen Paulus går det knapt an å komme!

Karl Olav Sandnes er professor emeritus, MF Vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn.

Noter

1 Adjektivet kan også brukes om det å være ydmyk, med Matt 11,29 som det mest kjente eksempelet. I 2 Kor 10,10 brukes ordet opplagt negativt.

2 Disse galaterbrevtekstene taler eksplisitt om en sykdom og synes å knytte den til øynene.

3 Slik skriver John M.G. Barclay: *Paul and the Gift* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2015) om nåden eller gaven (gresk: charis), som det greske ordet også kan gjengis. Dette er en av de mest leste og diskuterte paulusbøker det siste tiåret. Barclay har sammenfattet sin omfangsrike bok i en mer populær fremstilling: *Paul & the Power of Grace* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2020).

4 Frasen er formulert av kommunikasjonsteoretikeren Marshall McLuhan og sikter til formidlerens fundamentale rolle i kommunikasjon. Uttrykket er treffende for hvordan mange profeter i Det gamle testamentet framførte sitt budskap.

5 Karl Olav Sandnes: *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (Tübingen: Mohr Siebeck 1991).

6 Se Susan Eastman: *Recovering Paul's Mother Tongue: Language and Theology in Galatians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007), s. 66–88 om Paulus og profetiske tegnhandlinger.

7 Jacob Jervell: *«Der schwache Charismatiker», i Rechtfertigung. FS Ernst Käsemann* (Tübingen & Göttingen: Mohr Siebeck & Vandenhoeck 1976), s. 185–198. På s. 191–192 sier Jervell: «Paulus ist ein kranker Wundertäter, Charismatiker und Pneumatiker.»

8 Karl Olav Sandnes & Jan Olav Henriksen: *Resurrection: Texts and Interpretation, Experience and Theology* (Eugene, OR: Pickwick 2020), s, 109–119.

9 Se Karl Olav Sandnes: «'... kraften av hans oppstandelse': Apostelen Paulus' teologiske grunnspråk», i *Teologisk Tidsskrift* 13 (2014), s. 90–100.



F.v. David Vikesland, Eirik Brenna Langvad, Ståle Dammen Ek og Eirik Antero Wedul foran St. Torfinn kirke.
Foto: Linda Therese Utstøl.

Linda Therese Utstøl

Kalt til «store ting»

Hvorfor konverterer stadig flere unge menn til Den katolske kirke? – Fordi de i dag står overfor mange utfordringer som har tilspisset seg i vår tid, mener sogneprest Łukasz Gruchała i St. Torfinn menighet på Hamar. – Vi ser stadig større usikkerhet rundt identitet og fremtid, og et stort prestasjonspress og krav om selvrealisering, alt dette i en kultur som ofte tilbyr raske, men tomme løsninger, presiserer han. SEGL har møtt fire av hans nye sognebarn: Ståle Dammen Ek (32), Eirik Antero Wedul (32), David Vikesland (30) og Eirik Brenna Langvad (25). Uten å kjenne hverandre fra før har de formet et tett fellesskap hvor de ikke bare utforsker det katolske trosliv, men også nye måter å være mann på.

– Mange menn lider av Peter Pan-syndromet, jeg vet i alle fall at jeg gjorde det selv, forteller Wedul. – Det handler ikke bare om at livet oppleves meningsløst, men at man liksom fortsetter å være en unge selv når man er voksen på papiret. Når man ikke tar livet seriøst, er det vanskelig å få til det mange egentlig lengter etter, som en meningsfull jobb, kjæreste og familie.

Bølgen med hypermaskuline alfa-menn som Andrew Tate, er et symptom på nettopp dette, bare i hyperliberal retning, mener han. Men Tate og hans likemenn ender opp med å pervertere mannens styrke ved å bli tyranniske og kvinneundertrykkende.

– Jeg har heller lyst til å finne ut hva Gud sier en mann skal være.

Eirik Langvad kjenner seg igjen i ønsket om å prestere, men ikke alltid få det helt til. Som 18-åring var sulten etter å leve et storslått liv gnagende.

– Jeg så på Kheopspyramiden og tenkte at jeg i hvert fall skulle bygge noe større enn det! Jeg tror mange, spesielt menn, ønsker å gjøre sånne «store ting». I Den katolske kirke kan alle oppnå det – gjennom kallet til helliggjørelse.

– I Kirken får vi dessuten et rom til å bekjenne egen synd uten at det betyr at vi «ikke er bra nok». Å se kritisk på seg selv uten Guds kjærlighet og uten en tro på menneskets iboende verdighet kan bli så selvdestruktivt, repliserer Ståle, som er barnedøpt i Den norske kirke, men ikke var noen kirkegjenger før han begynte å gå i messen i St. Torfinn.

Fra Jordan B. til Gud

Det var da ateisten Eirik Antero Wedul møtte Jordan B. Peterson på YouTube, at han skjønte at Bibelen ikke bare var en overtroisk bok skrevet at enkle hulemenn. Før den tid var han deprimert, opplevde mye meningsløshet og slet etter hvert med selvmordstanker. Det mørke sinnet var en direkte konsekvens av livssynet han hadde, mener han.

– Jeg skjønte ikke vitsen med noe om livet ikke hadde en høyere mening. Men da jeg oppdaget noe som faktisk ga meg lys og håp, ble jeg veldig ivrig og nysgjerrig etter å finne ut mer.

Etter en video laget av en gatepredikant om de ti bud og hvorfor vi trenger Jesus for å bli frelst, la han seg i senga og ba til Gud for første gang. Om loven var standarden for å komme inn i himmelen, aksepterte han at han ville mislykkes og trengte hjelp av noe større enn seg selv.

– Jeg ba: Hvis du er sann Jesus, så vis meg det! Dagen etter var all angst og alle depresjonstanker borte.

Også navnebroren Eirik Langvad fikk øynene opp for kristendommen gjennom Peterson.

– Han viste meg at kristendommen kunne være både rasjonell, spennende og relevant for livet mitt.

En av Petersons velkjente oppfordringer er å leve som om Gud finnes, selv om man ikke nødvendigvis tror. Dette begynte Eirik å gjøre.

– Det fungerte godt en stund, men jeg fortsatte å synde. Troen på Gud var mest en teoretisk overbevisning, et tilfredsstillende svar på hvorfor verden eksisterte, så i bunn og grunn gjorde jeg fortsatt bare som jeg selv ville. Men Gud brøt ned stoltheten min ved at jeg ikke fikk til selv de letteste tingene som Peterson oppfordrer til, som å re opp sengen og rydde rommet.

Da han en periode måtte flytte tilbake til sine foreldre på grunn av et avbrekk i studiene, opplevde han også det som et nederlag.

– Det var ikke bare det at jeg måtte flytte hjem, men det at jeg liksom levde som en parasitt på mamma og pappa. Jeg tok ikke engang oppvasken. Det var i denne perioden jeg innså at jeg ikke fikk til å leve et godt liv av egen kraft. Det var ikke nok å leve *som om* Gud eksisterte, jeg *trengte faktisk Gud*! Jeg kan ikke forklare det, men jeg ble overbevist om at Jesus var veien.

Men hvordan leve som kristen? Hvordan orientere seg i kirkelandskapet? Hvor skulle han søke veiledning? Den nye virkeligheten var overveldende, han ble skeptisk til alt og alle og utviklet seg til å bli en svært alvorlig ung mann. Og svarene søkte han på YouTube.

– Alt kunne være Satans verk i mine øyne. Jeg ville ikke engang smile om jeg ikke gjorde det oppriktig. Jeg måtte liksom være veldig sikker på ting sånn at jeg ikke gjorde noe feil.

Etter at han hadde funnet Jesus, fortsatte han likevel å søke. Han fant mye om trosspørsmål på Youtube og leste Koranen – bare for å være helt sikker på at han hadde valgt rett.

Under et studieopphold i Texas ble han introdusert for Den ortodokse kirke, men fant ingen slik i nærheten da han vendte hjem Den katolske kirke var da det nærmeste alternativet, og han begynte å gå i messen.

– Det var ikke nok å leve *som om* Gud eksisterte, jeg *trengte faktisk Gud*!

– Jeg husker veldig godt øyeblikket da jeg ble overbevist om at Den katolske kirke var rett: Det var da jeg så presten legge seg paddeflat midt på gulvet foran alteret. Da lo jeg nesten – endelig noen som tok Gud seriøst!

I St. Torfinn kunne han endelig senke skuldrene, her følte han seg trygg.

– Nå vet jeg ikke om jeg vil kalle meg en alvorlig, ung mann lenger. Ikke på samme måte, i alle fall!

Fra Donald til lesepulten

Heller ikke Ståle Dammen Ek ble interessert i trosspørsmål før han oppdaget Jordan B. Petersons bibelforklaringer online.

– Jeg likte hvordan han forklarer Bibelen med psykologi og mytologi og trekker litterære koblinger.

Peterson analyserte også klassiske Disney-filmer som Pinocchio gjennom dette perspektivet, noe som var ekstra relevant for Ståle, som var voice-dubber for et

dubbefirma som samarbeidet med Disney. Han gav stemme til selveste Donald Duck i Norge fra 2014 til 2021. Men perspektivendingene hans stilte ham plutselig overfor et stort dilemma: Det ble vanskeligere og vanskeligere å stå innenfor Disneys verdier knyttet til seksualitet og LHBT+.

– Klipp som jeg opplevde som uegnet for barn, gjorde at jeg begynte å tenke på bibelverset «Det ville være bedre for ham å bli kastet i havet med en møllestein om halsen enn at han skulle lokke en av disse små til fall.»

Dilemmaet ble så stort at han så seg nødt til å finne seg en annen karrierevei. Men stemmen sin, den bruker han fremdeles – som lektor i messen.

– I begynnelsen leste jeg kanskje litt vel teatralsk, litt for mye *vocie-actor*, men jeg har fått god veiledning, ler han. – Jeg vil lære å lese på en slik måte at Guds ord virkelig treffer den som hører på, og kan føre til en positiv endring i folks liv. Folk er lei av å bare tenke på seg selv.

– Folk er lei av å bare tenke på seg selv.

For ham er den kristne tanken om offer og om å bære Jesu kors blitt spesielt viktig.

– Jeg tror vi er ment til å ofre oss for hverandre og ta vare på hverandre med kjærlighet og barmhjertighet. Det tror jeg er en bedre nøkkel til å finne en sunn maskulinitet!

Veien til Den katolske kirke fant han da han ville hjelpe en fattig mann han hadde truffet på et av byens kjøpesentre, til kirken. Mannen møtte han aldri igjen, men selv ble han værende i St. Torfinn. Og som katolikk har funnet en kreativ måte å «bære korset» på: Han bærer en sekk på ryggen som en daglig påminnelse om å være der for andre.

– I sekken har jeg førstehjelpsutstyr og mye annet, bare sånn i tilfelle, for man vet aldri når det kan skje en ulykke, og da vil jeg ha mulighet til å hjelpe. Vi er kalt til å være slaver for resten av verden og hjelpe dem som er i nød – ikke for å vinne ære, men fordi vi ønsker å bli lik Jesus.

Fra betraktning til deltagelse

Den første tiden etter at Eirik Antero Wedul hadde funnet Gud, kjente han på en stor fred som følge av at depresjonen og selvmordstankene var borte. Mer om den kristne tro fant han via YouTube.

– Det var mer behagelig å høre andre snakke om tro enn å be selv eller lese Bibelen på egenhånd, erkjenner han.

Sakte, men sikkert kom tankespinnet tilbake. Angst for å miste frelsen meldte seg, skjønt de protestantiske kristeninfluenserne han så på mente at den ikke lot seg miste. Mens han balet med konflikten mellom teologi og egen intuisjon, kom han over en katolikk på nettet som bekreftet at jo, frelsen kunne mistes, eller heller: Frelsesvisshet kunne vi ikke ha før etter døden.

– Det er kanskje rart, men da gikk frykten for å miste frelsen bort.

Han trengte mer enn inspirerende taler på nettet, innså han. Et kirkelig fellesskap måtte til for å holde troen levende, og det måtte ha røtter tilbake til Jesu tid og virkelig *tilbe* Gud. Det måtte bli Den ortodokse eller Den katolske kirke.

– Så siden det bare fantes en katolsk kirke i Hamar, ringte jeg presten og tok det derfra. Gud sa at det ikke var bra for mannen å være alene. Jeg tror det ligger mye visdom i det på flere måter. Fruktene i livet mitt er mye bedre nå som jeg har et fellesskap i Den katolske kirke.

Fra Jehova, via YouTube til katolsk dåp

Som Jehovas vitne hadde David Vikesland, i motsetning til de andre i gruppen, allerede et forhold til Bibelen og trosutøvelse da han søkte seg til Den katolske kirke. Plaget av angst og depressive tanker tilbrakte imidlertid også han mye tid på YouTube.

– Jeg oppdaget der at jeg var uenig i mye av det jeg hadde lært om teologi fra barnsben av, for eksempel om

Treenigheten. Jehovas vitner tror nemlig at Jesus er Guds sønn, men underordnet sin Far, Jehova, som er Gud.

Det mest avgjørende han imidlertid oppdaget, var rosenkransen. Han begynte å be den – og angsten forsvant. Gjennom en kollega fikk han vite at det fantes en katolsk kirke på Hamar.

– Jeg gikk da til kirka, og selv om jeg bare sto utenfor og så på den, fikk jeg en følelse av at dette kanskje var rett.

Han dristet seg til å melde seg på troskurs og gå i messen. Der lot han seg bevege av musikken, kunsten og den store freden.

– Det vibrerte med Den hellige ånd.

Han opplevde også at psyken forbedret seg.

– Spesielt i dåpen skjedde det et veldig stort skifte med meg. Jeg føler meg friere nå, har bedre samvittighet, og det har til og med påvirket drømmene mine!

Jomfru Marias fotsoldater

Eirik Antero Wedul tror at mange unge i det sekulære vesten sliter med meningsløshet og retningsløshet, og at det vi ser blant flere unge i dag, er en slags motreaksjon.

– Mange er nok lei av å leve et liv hvor man bare skal oppsøke nytelse og gjøre akkurat som man selv vil. Unge menn leter etter svar på hvordan man kan bli den mannen man *dypest sett* ønsker å være.

I Kirken finner Ståle en måte å integrere flere sider av det å være menneske på enn det samfunnet for øvrig har vist at «er mulig».

– Altfor ofte i vårt samfunn opplever jeg at vi splittes, at vi liksom må velge mellom hypermaskulinitet og feminisme, rasjonalitet eller følelser. Men både mannen og kvinner er like mye skapt i Guds bilde, og i Den katolske kirke holdes både det intellektuelle, det emosjonelle og det åndelige sammen, opplever han.

Også Langva finner i Kirken en harmoni mellom det feminine og maskuline som han ikke har funnet andre steder.

– En stor grunn til det er selvsagt Maria, men også gjennom kunsten, arkitekturen og musikken – ja, til og med de liturgiske klærne – blandes det feminine med det maskuline.

Møte med Jomfru Maria ble så skjellsettende for Langvad at han valgte å ta Maria som sitt konfirmasjonsnavn, og etter å ha blitt kjent med Marialegionen under et besøk til St. Olav menighet i Tønsberg, valgte han å starte en gruppe også i St. Torfinn.

– Jeg ønsket å samle de unge i Hamar som viste interesse for Kirken, og helst på en måte som gjorde at vi kunne vokse i tro.

Tanken var på ingen måte å starte en eksklusiv mannsgruppe, men siden det bare var unge menn som søkte seg til menigheten, ble det først sånn. Nå har det imidlertid også kommet en ung kvinne til, og gruppen består av begge kjønn.

– Vi ber rosenkransen sammen, ber om forbønn, ber for andre og deler tanker om hvordan vi kan praktisere troen i livene våre. Det er fint, for da kan vi både dele utfordringer og holde hverandre ansvarlige. Fellesskapet vi har sammen, gjør at jeg kan senke skuldrene. Jeg får perspektiv på mitt eget liv ved å snakke med andre i samme båt. Jeg blir heller ikke så redd for ting som før, nå når jeg er mindre isolert.

For Ståle har møtet med Maria minnet ham på alt hans egen mor har gjort for ham.

– Maria styrker forholdet mitt til Gud, men også til menneskene rundt meg. Hun er den som mottar Jesus som frø og tar vare på jordsmonnet så Jesu kropp kan vokse og bli et stort familietre.

Linda Therese Utstøl (f. 1990) er utdannet idéhistoriker og jobber som journalist i Oslo katolske bispedømme. Hun debuterte som poet med «splittdiktsamlingen» *Mannen er vakker fra livet og opp* (2014), som hun skrev i kompaniskap med Unnveig Aas, og fulgte opp med samlingen *Moderne hengivenhet* i 2019.

Leppene mine former seg
rundt disse ordene
hendene mine griper etter hverandre

omring oss Herre
for etter en stund
på åpne sletter
kan vi bare velge mellom
å være byttedyr
eller rovdyr

Linda Therese Utstøl
Moderne hengivenhet
(Flamme forlag 2019)

Tomhet er mer realistisk
påstår du
ulykkeligheten kommer av
at du er for reflektert
jeg kan kjenne igjen tilbøyeligheten
tryggheten i arroganse
ordet ensomhet forfører
lokker med løfte om
innsikt og selvhøytidelighet
evnen til å avmystifisere verden
lysten til å bygge høye bygninger
i flatt landskap
konstruere Metropolis

Linda Therese Utstøl
Moderne hengivenhet
(Flamme forlag 2019)

Bevegelsen som til sammen skulle bli et liv
adferden de har fortalt meg skal gjøre meg fri
som fugler
gir meg rosa, fjærløs hals
munnen blir et åtseletende nebb
sirkulerer og fanger
i deterministiske årsakskjeder
ventende
Jeg agerer og reagerer
elsker uten hengivelse
til slutt gikk jeg som i en døs

Linda Therese Utstøl
Moderne hengivenhet
(Flamme forlag 2019)



St. Thomas Aquinas, detalj fra fasaden til Santa Maria Novella, Firenze.
Foto: © Zatletic | Dreamstime.com

Nicholas Christiansen

Thomas Aquinas

og eksistens som identitetsmarkør

I moderne filosofi har spørsmålet om menneskelig identitet fått økt oppmerksomhet gjennom perspektiver som vektlegger sosial konstruksjon, narrativ selvforståelse og dynamisk selvrealisering. Samtidig mangler disse perspektivene ofte et stabilt ontologisk grunnlag. Thomas Aquinas' begrep om væren (*esse*) legger til rette for et slikt fundament, ettersom identitet hos ham forstås som forankret i en mottatt væren (*participatio essendi*) og aktualiseres gjennom handling og relasjon, både til Gud og til andre.

Denne artikkelen analyserer Aquinas' ontologiske rammeverk som grunnlag for menneskelig identitet, og undersøker hvordan dette kan forklare kontinuitet og transcendens i en moderne kontekst. Videre drøfter artikkelen hvordan Karol Wojtyła og Piotr Stanisław Mazur aktualiserer og videreutvikler dette rammeverket. Metodisk benyttes en komparativ hermeneutisk tilnærming, der primærtekster tolkes i lys av samtidens diskusjoner om identitet, handling og selvrealisering.

Hovedspørsmålene er: Hvordan kan Aquinas' begrep om væren tjene som ontologisk rammeverk for å begrunne kontinuitet og transcendens i menneskets identitet? Og hvordan videreutvikles denne forståelsen hos Wojtyła gjennom Mazurs fortolkning?[1]

Karol Wojtyła viderefører og utdyper den thomistiske tradisjonen i sin personalistiske filosofi, særlig i *Person and Act*, hvor han forener Schelers fenomenologiske analyse av verdier og handlingsliv med prinsippet *operari sequitur esse*, «handlingen følger av væren».[2] For Wojtyła springer menneskets handlinger ut fra væren, og gjennom dem realiseres og konstitueres personen: «... the act reveals the person; it will be a study of the person through the act».[3]

Skillet mellom essens og eksistens

Thomas utvikler en viktig metafysisk distinksjon mellom *essens* (*hva* noe er) og *eksistens* (*at* noe er).[4] I motsetning til Aristoteles, som i stor grad forholder seg til det som kan erkjennes gjennom sansene og er iboende i tingenes form, introduserer Thomas en ontologi der eksistensen er noe som kommer *i tillegg til* essensen. Et vesen er ikke bare definert ut fra hva det er, men må også motta væren for å faktisk eksistere. Essensen gir ramme og struktur, men det er eksistensen som virkeliggjør tingen.

Thomas hevder at ingenting kan være sin egen eksistens, bortsett fra Gud, som er *ipsum esse subsistens* – selve

været i seg selv. Alle andre vesener eksisterer ved å delta i været, noe de har mottatt og ikke har av seg selv.

Analogi og været

Hos Thomas Aquinas forstås *esse* som et analogt begrep. Det betyr at «å være» ikke brukes i samme forstand om Gud og om skapte ting.[5] Når vi sier at Gud *er*, uttrykker vi noe radikalt annerledes enn når vi sier at et menneske eller et tre eksisterer.[6] I Gud er vesen og været, *essentia* og *esse*, identiske: Gud er *ipsum esse subsistens* – selve været i seg selv – uten noen distinksjon mellom *hva* Gud er og *at* Gud er. I skapningen, derimot, er vesen og været prinsipielt adskilt. En skapnings *vesen* (hva den er) og dens *akt av været* (*actus essendi*) er ikke identiske, men forent gjennom en reell sammensetning der været alltid er noe mottatt (*participata*) fra Gud, som er den første årsak.

Denne strukturen danner grunnlaget for det vi kaller *analogibegrepet*.[7] Vi kan tale om Gud ut fra begreper og erfaringer vi har fra den skapte verden, men kun i analog forstand. Språket om Gud verken opphever skillet mellom Skaper og skapning eller gjør talen meningsløs; det beveger seg heller i den mellomposisjonen som analogien muliggjør.

> Thomas hevder at ingenting kan være sin egen eksistens, bortsett fra Gud, som er *ipsum esse subsistens* – selve været i seg selv.

Været som virkeliggjørende og opprettholdende prinsipp

For Thomas betyr skapelse (*creatio*) i streng forstand at et vesen mottar sin hele været (*esse*) – selve eksistensens akt.[8] Denne skapende handlingen er forbeholdt Gud alene, ettersom bare Gud kan føre noe fra intet til eksistens. Mennesket kan riktignok forme og bearbeide et materiale som allerede eksisterer, men menneskets virksomhet forblir sekundær og avhengig av en primær skapende årsak. Når vi reflekterer over virkeligheten, som alltid er i bevegelse, blir det derfor mulig å erkjenne nødvendigheten av en første beveger som samtidig er opphavet til all været.[9]

Denne *mottatte været* er grunnlaget for virkelighetens aktualisering og dermed også for alle handlinger. Et vesens handlinger springer ut av dets natur, men vesenets natur er samtidig alltid rettet mot en videre virkeliggjørelse. Været fungerer derfor som et realiserende prinsipp, identifisert med det gode som naturen søker hen mot i sin virksomhet. For mennesket innebærer dette en grunnleggende korrespondanse mellom dets erkjennelsesevner: Intellektet oppfatter været under aspektet «sannhet» (*verum*), mens viljen griper den som «det gode» (*bonum*).[10] På den måte forklares samtidig menneskets iboende tilbøyelighet til å søke det gode i sin eksistensielle utfoldelse.

Thomas viderefører Aristoteles' prinsipper om årsak og virkning, særlig den bevirkende årsak (*causa efficiens*) og det han kaller «den første beveger». Thomas' originalitet ligger i at han gir årsaken en eksistensiell dimensjon: Den første årsak er kilden til *esse* – den akt (*actus essendi*) som gir alle ting deres eksistens. Metafysikken skifter dermed fokus fra essens og form til eksistens og været. Gud er ikke bare årsaken til at ting ble til, men opprettholder dem kontinuerlig i eksistens. Skapelsen er derfor en vedvarende akt der Gud til enhver tid gir og opprettholder været. Som Thomas selv formulerer det: «Årsaken til en tings bestående må være den samme som årsaken til dets været.»[11]

Denne forståelsen setter et klart skille mellom Aristoteles og Thomas. Hos Aristoteles er den første beveger en prinsipiell årsak innenfor en evig verden; hos Thomas er den første årsak Gud selv, *ipsum esse subsistens* – selve været som eksisterer i seg selv, uten sammensetning og uten deltakelse i noe utenfor seg. Alle andre vesener eksisterer bare ved deltakelse (*participatio*) i Hans været.

Thomas skriver: «Alle ting har væren i den grad de ligner på Gud, som er sin egen selvoppholdende væren, mens alle ting har væren bare ved deltagelse.»[12]

Dette perspektivet gir en dynamisk og hierarkisk forståelse av virkeligheten. Alt som er skapt, har væren i større eller mindre grad, avhengig av hvor nært det står Gud i natur, handling og intellektuell kapasitet. Materielle og forgjengelige ting har væren i svakere grad, mens åndelige skapninger står nærmere Gud, og Gud selv er den absolutte og uendelige væren. Slik integrerer Thomas aristotelisk metafysikk i en bibelsk teologi, i lys av tanken om Guds selvåpenbaring: «Jeg er den jeg er» (2 Mos 3,14).

Mennesket som kropp–sjel-enhet

Mennesket fremstår hos Thomas Aquinas som et sammensatt vesen av kropp og sjel, men samtidig som en enhet hvor *esse* er det opprettholdende prinsippet.

Menneskets sjel er den form som «informerer» kroppen og gjør den levende.[13] Som prinsipp for både liv og identitet, er sjelen også kontinuitetsbærer: Den forener kroppens materielle dimensjon med den immaterielle, åndelige dimensjonen. Dermed er mennesket både forankret i den sansbare verden og delaktig i en åndelig virkelighet.[14]

Gjennom sin natur kan mennesket erkjenne virkeligheten ved hjelp av sanseerfaring, abstraksjon og refleksjon. Intellektet muliggjør overgangen fra «potens» til «akt», fra sansedata til begrepsmessig forståelse. Og denne rasjonelle evnen, sammen med viljens frihet, skiller mennesket fra andre skapninger. Thomas beskriver menneskets handlinger som enten immanente – det vil si indre handlinger som forståelse og vilje – eller transitive – det vil si ytre handlinger som produserer noe i verden. Prinsippet «handlingen følger av væren» understreker at handlingene springer ut fra menneskets natur og åpenbarer hvem mennesket er.[15] Samtidig åpner Thomas for at mennesket kan handle på en måte som overskrider naturens umiddelbare mål – i generøsitet og selvhengivelse – og dermed ligne mer på Guds egne handlinger.

I teologisk perspektiv forstås mennesket som skapt i Guds bilde (*imago Dei*). Augustin omtaler mennesket som *capax Dei* – det vil si «i stand til å ta imot Gud». Den væren mennesket mottar, er derfor ikke bare en ontologisk (værensmessig) størrelse, men en identitetsbærende realitet som gjør mennesket til et rasjonelt, relasjonelt og moralsk vesen.

Her blir begrepet *person* sentralt. Den kristne middelalderfilosofen Boethius definerte personen som «en individuell substans med en rasjonell natur» (*persona est rationalis naturae individua substantia*)[16]. Thomas viderefører dette, men viser hvordan det er væren som konstituerer personen. Battista Mondin påpeker at den kristne tradisjon fornyer filosofihistorien ved å se mennesket ikke bare som representant for en art, men som et unikt individ i relasjon til andre.[17]

Mennesket former og omdanner materie uten å skape væren selv; som sekundær årsak deltar det analogt i Guds skapelse og fungerer som medskaper.

Menneskets handlinger uttrykker ikke bare natur, men også frihet og ansvar. Som Karol Wojtyła fremhever i sin bearbeidelse av Thomas, formes menneskets selvforståelse og identitet i relasjon – til andre mennesker og til Gud. Språket illustrerer dette tydelig, for gjennom det uttrykker mennesket sin væren og sin identitet.[18] Det grunnleggende verbet «å være» peker mot eksistensens dypeste realitet, der kommunikasjon og fellesskap er forankret i væren.

Dermed fremstår væren ikke bare som menneskets ontologiske fundament, men som det som bærer kontinuitet og identitet. Mennesket er deltaker i væren – og en skapning som i sine handlinger, relasjoner og refleksjoner både åpenbarer sin mottatte eksistens og sitt kall til å være medskaper.



«Peter Martyr og Thomas Aquinas tilbakeviser kjetterne»,
detalj fra «Den aktive og triumferende kirke» av Andrea di Bonaiuto (d. 1377),
Santa Maria Novella, Firenze.
Foto: © Zatletic | Dreamstime.com

Identitet som kontinuitet og transendens

Hos Thomas er mennesket en forening av kropp og sjel der sjelen former kroppen, bevarer identitet og kontinuitet og gjør mennesket til et levende, bevisst og medskapende vesen i Guds væren. Menneskets natur gjør det mulig å erkjenne virkeligheten gjennom sanseerfaring, refleksjon og abstraksjon; intellektet muliggjør overgangen fra potens til akt, mens viljen gir frihet til å handle. Thomas skiller mellom immanente og transitive handlinger og viser gjennom det nevnte prinsippet «handlingen følger av væren» – en tematikk som vil bli nærmere belyst nedenfor – at menneskets gjerninger springer ut fra væren, uttrykker identitet og moralsk karakter og kan overskride egne mål i generøse handlinger som altså speiler Guds virksomhet.

I en kristen teologisk ramme forstås mennesket som *imago Dei* og som *capax Dei* («mottagelig for Gud»). Væren som mennesket mottar, er ikke bare ontologisk, men også identitetsbærende, og tro og nåde fungerer som dynamiske krefter som opprettholder og former selvforståelsen. Identitet blir dermed både en gave og en oppgave: Den blir en gave fra Gud, som skaper og opprettholder mennesket, og en oppgave som krever moralsk ansvar, frihet og aktiv deltagelse i troens praksis. Menneskets identitet er dermed en kompleks sammensetning av kontinuitet, moral, relasjon og deltakelse i Guds væren, og språket fungerer som redskap for å uttrykke og kommunisere denne identiteten i møte med andre.

Refleksjoner om identitet har vært sentrale gjennom filosofiens historie. Platon hevdet at sjelen er individets sanne, udødelige essens, og at kontinuitet over tid utgjør selve identiteten, uavhengig av kroppens foranderlighet.[19] Aristoteles utviklet en mer integrert tilnærming der identitet knyttes til enheten av form og materie og hvor sjelen gir kroppen karakter og funksjon.[20] I moderne filosofi har Paul Ricoeur fremhevet identitet som en narrativ prosess der selvforståelsen kontinuerlig rekonstrueres gjennom livserfaringer og fortellinger.[21] Disse perspektivene gir et bakteppe som setter Thomas' metafysiske syn i relieff, idet han viser hvordan tanken om en vedvarende kjerne kan integreres med dynamiske, kontekstuelle og narrative forståelser av selvet.

Operari sequitur esse hos Wojtyla

I thomistisk ontologi uttrykkes altså forholdet mellom væren og handling gjennom prinsippet «handlingen følger av væren». Handlingene springer ut fra hvem mennesket *er*, og er dermed verken tilfeldige eller isolerte. Identitet er ikke et abstrakt begrep eller en sosial konstruksjon, men en iboende realitet som aktualiseres og virkeliggjøres gjennom frie handlinger. Dette reiser et utfordrende spørsmål: Kan vi virkelig forstå mennesket hvis vi overser hvordan dets væren både begrenser og muliggjør handlingene? I en tid hvor identitet ofte reduseres til narrativ, biologi eller sosiale konvensjoner, minner dette prinsippet oss om at menneskets eksistens alltid er forankret i en dypere ontologisk struktur – en struktur som former, gir retning og setter grenser for det vi kan bli og det vi kan gjøre.

Karol Wojtyła videreutvikler dette prinsippet ved å gi det en eksplisitt antropologisk og metodologisk funksjon. I *The Acting Person* understreker Wojtyła at mennesket må forstås gjennom handlingen.[22] Handlingen er ikke bare en følge av væren, men den mest privilegerte vei til erkjennelse av personens indre virkelighet.[23] Her står selvbestemmelsen helt sentralt, for i enhver fri handling former mennesket ikke bare den ytre verden, men også sitt eget vesen, slik at handlingen blir en dynamisk realisering av væren.[24] Dette henger sammen med strukturene av det vi på norsk kan kalle selvbesittelse og selvforvaltning – bare den som eier seg selv fullt og helt, kan virkelig være en person.[25] Samtidig fremhever Wojtyła handlingens transcendente karakter: Mennesket erfarer seg selv som den bevisste årsaken til sin egen virkelighet – det er fullstendig nærværende i handlingen samtidig det det overskrider den.[26]

Vi kan si at både Aquinas og Wojtyła forstår menneskets identitet som noe mer enn en statisk størrelse, nemlig som en dynamisk realisering av dets iboende natur gjennom frie handlinger. Wojtyła viser tydeligere enn Thomas at denne prosessen alltid er relasjonell: Mennesket realiserer seg selv i møte med andre og i relasjon til Gud. *Operari sequitur esse* fremstår dermed ikke bare som en metafysisk maksime, men som et grunnleggende prinsipp for en personalistisk filosofi hvor menneskets væren både åpenbares, formes og fullbyrdes i handling.

Relasjon og identitet

I *Person and Act* fremhever Karol Wojtyła hvordan menneskets handlinger, gjennom *operari sequitur esse*, springer ut fra væren og skaper personen som et levende, moralsk og relasjonelt vesen.

Denne innsikten innebærer at identitet ikke kan forstås som en statisk substans, men som en realitet som stadig aktualiseres gjennom frihetens praksis. Wojtyła uttrykker dette ved å fremheve at «man creates himself through the act», og han betoner dermed selvbestemmelsens sentrale rolle i menneskets personlige vekst.[27] Fri handling bestemmer ikke bare en ytre virkelighet, men former og bestemmer menneskets eget vesen.

Wojtyła utdyper dette i sin analyse av egenkontroll og egenledelse, hvor han hevder at «only the one who has possession of himself and is simultaneously his own sole and exclusive possession can be a person».[28] Han viser hvordan mennesket i handlingen både formes og former seg selv, slik at handlingen ikke bare springer ut fra væren, men også realiserer og fullbyrder den.

Til slutt fremhever Wojtyła handlingens transcendente dimensjon. Gjennom bevisst og fri selvbestemmelse er mennesket «the conscious cause of his own causation».[29] Dette viser at handlingen både er immanent – fullstendig rotfestet i personens indre struktur – og samtidig overskridende, idet mennesket gjennom sine handlinger går utover sin umiddelbare situasjon, særlig i selvgivende handlinger av kjærlighet og fellesskap. Dermed blir identiteten fundamentalt relasjonell. Mennesket realiserer seg selv i relasjon til andre og i relasjon til Gud, som gir dets eksistens sin ytterste forankring.

På denne måten representerer Wojtyłas filosofi en videreføring og transformasjon av *operari sequitur esse*. Fra å være et rent metafysisk prinsipp hos Aquinas, blir det hos Wojtyła et metodologisk og antropologisk nøkkelbegrep. Gjennom handlingen åpenbares, formes og fullbyrdes menneskets væren.

Operari sequitur esse som nøkkelprinsipp

Den polske filosofen Piotr Stanisław Mazur har gjort en mer inngående analyse av hvordan prinsippet *operari sequitur esse* fungerer som et sentralt element i Karol Wojtyłas antropologi. Mazur mener at Wojtyłas tenkning om hvordan personen både kan forstås og realiseres gjennom sine handlinger, ville kollapset uten dette fundamentale prinsippet.[30]

Mazur fremhever enda tydeligere enn Wojtyła at *operari sequitur esse* ikke bare uttrykker et teoretisk forhold mellom væren og handling, men at det har avgjørende substansiell betydning. Handlinger er ikke tilfeldige eller isolerte, men må ses som manifestasjoner av personens indre struktur. Og det er nettopp gjennom dem identiteten aktualiseres og virkeliggjøres. Prinsippet etablerer dermed en direkte forbindelse mellom menneskets ontologiske natur og dets handlingsliv. Identitet kan bare forstås i lys av konkrete handlinger. Som Mazur presiserer: «Det er gjennom disse relasjonelle og handlingsmessige dimensjonene at personen viser og blir seg selv; handlinger er samtidig epistemologisk og eksistensielt avslørende.»[31]

Mazur påpeker at Wojtyła ikke bare gjentar Thomas Aquinas' klassiske tese, men viderefører og aktualiserer den i møte med moderne antropologiske og fenomenologiske utfordringer. Han integrerer erfaring og relasjon

i sin forståelse av personen, slik at identitet ikke kan reduseres til abstrakt substans alene. På denne måten gir han thomistisk tenkning et mer dynamisk preg, der menneskets identitet formes og realiseres i relasjon både til andre mennesker og til Gud, og kobler slik klassisk metafysikk med moderne fenomenologiske innsikter.

Mazur viser at prinsippet *operari sequitur esse* fungerer som en nøkkel til å forstå menneskets konkrete, uerstattelige og relasjonelle identitet, og at Wojtyłas filosofi tilbyr en helhetlig forståelse av personen der væren og handling er uløselig sammenknyttet.

Videreutvikling av Aquinas

I denne utvidelsen av Thomas' tenkning, finner vi et avgjørende korrektiv til samtidens reduksjonistiske identitetsforståelser. Thomas forstår mennesket som en substansiell enhet av kropp og sjel, der sjelen er både kroppens form og prinsipp for dens eksistens.[32] Denne hylomorfe filosofien uttrykkes særlig i det nevnte prinsippet som sammenholder identitet og handling, slik vi har sett.[33]

> Fra å være et rent metafysisk prinsipp hos Aquinas, blir det hos Wojtyła et metodologisk og antropologisk nøkkelbegrep. Gjennom handlingen åpenbares, formes og fullbyrdes menneskets væren.

Piotr Stanisław Mazur utdyper dette ved å vise hvordan prinsippet kan integreres i moderne antropologi. Inspirert av fenomenologi og eksistensfilosofi, vektlegger han at menneskets ontologiske kjerne ikke er abstrakt, men realiseres konkret i relasjonelle og handlende praksiser.[34] Som han fremhever, er det gjennom handlingene at personens iboende væren avsløres og aktualiseres.

Karol Wojtyła understreker på sin side at mennesket blir seg selv gjennom handling i møte med andre og med Gud. Mazur viser hvordan dette perspektivet forener Aquinas' metafysikk med moderne antropologi, slik at identitet forstås som både iboende og dynamisk.

Samlet sett bidrar Aquinas, Wojtyła og Mazur til en helhetlig forståelse av mennesket, der væren og handling gjensidig belyser hverandre. De minner oss om at mennesket ikke bare *er*, men stadig *blir* – og utfordrer oss til å spørre hva det har å si for hvordan vi forstår frihet, ansvar og identitet i dag.

Imago Dei: identitet som gave og oppgave

Her må vi se nærmere på hva som ligger – ontologisk og etisk – i tanken om at mennesket er skapt i Guds bilde. Augustin beskriver altså mennesket som *capax Dei*, det vil si at mennesket er åpent og mottagelig for det guddommelige.[35] Dette perspektivet viser at identitet ikke bare er noe psykologisk eller sosialt, men en gave forankret i selve skapelsen.

Samtidig innebærer menneskets kall i Kristus at identitet også er en oppgave. Den vertikale dimensjonen i *Imago Dei* kombineres med et ansvar for å leve i tro, deltakelse og etisk praksis. Vi så hvordan Aquinas' prinsipp viser at menneskets handlinger ikke bare uttrykker, men også realiserer identiteten.[36] For Wojtyła innebærer samme prinsipp at menneskets handlinger både avslører og realiserer personen, og at etisk og moralsk deltakelse er essensielt for selvrealisering[37].

Konstitusjonen *Gaudium et Spes* fra Det annet vatikankonsil peker i samme retning når den sier at mennesket bare kan finne seg selv ved å bli en gave til andre.[38] Dette peker på fellesskap, liturgi og sakramenter som avgjørende arenaer hvor identiteten konkretiseres. Å være skapt i Guds bilde innebærer derfor et kall som bare kan virkeliggjøres i relasjon – til Gud, til nåden og til andre mennesker. Identitet forstås her som en oppgave som rommer både frihet og ansvar, der mennesket

kontinuerlig formes og aktualiserer sin natur i dette samspillet.

Ved å kombinere perspektivet på *Imago Dei* med tro og fellesskap fremstår menneskets identitet som både en gave og en oppgave. Gaven ligger i at mennesket er skapt til fellesskap med Gud og andre, med iboende verdighet og potensial (*capax Dei*). Oppgaven ligger i å besvare denne gaven gjennom tro, handling og etisk deltakelse, slik at identiteten ikke bare mottas, men aktivt realiseres. Mennesket er både mottaker og aktør. Skapelsen og nåden former sammen en etisk og eksistensiell forståelse av menneskelig identitet.

Konklusjon

Dersom væren og handling forstås uavhengig av hverandre, fragmenteres mennesket og mister sin indre sammenheng. Prinsippet «handlingen følger av væren» viser derimot hvordan menneskets identitet kan forstås som en enhet av ontologisk grunnlag og praktisk aktualisering – som både en mottatt gave og en oppgave i stadig realisering.

I lys av Thomas' ontologi fremstår mennesket som skapt i Guds bilde, og menneskets sjel er det som gir kontinuitet. Prinsippet «handlingen følger væren» viser hvordan identitet både uttrykkes og virkeliggjøres i handling. Karol Wojtyła og Piotr Stanisław Mazur utdyper dette ved å understreke at mennesket ikke bare mottar væren som en gave, men stadig aktualiserer og avslører den i relasjon til andre og til Gud. Identitet fremstår derfor som både kontinuerlig og dynamisk. Thomas Aquinas, Karol Wojtyła og Piotr Stanisław Mazur peker alle på et dypt ontologisk grunnlag for menneskets identitet.

Vår egen samtids identitetsforståelser reduserer ofte mennesket til sosial konstruksjon eller biologisk determinisme og overser dermed det dypere ontologiske grunnlaget i oss. Prinsippet *operari sequitur esse* minner oss om at identitet ikke bare formes utenfra, men springer ut av en indre kjerne som aktualiseres i handling, frihet og relasjon. Hos Aquinas, Wojtyła og Mazur fremstår dette som en nødvendig korreksjon – en påminnelse om at mennesket alltid er mer enn det samfunnet eller biologien gjør det til.

Nicholas Christiansen er lektor i norsk og kandidat til det permanente diakonat i Oslo katolske bispedømme. Han har mastergrad i kristendomskunnskap fra Universitetet i Oslo og studier i filosofi og teologi fra Bologna og Roma.

Litteratur

Augustin of Hippo: *De Trinitate, On the Trinity* (CreateSpace Independent Publishing Platform 2012).

Aristoteles: *Metafysikken* (Oslo: Solum bokvennen 2025).

Bjørnerud, Erik: «Johannes Paul 2», i *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 14. mai 2025.

Chenu, Marie Domenique: *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Institut d'Études Médiévales – Montréal: Librairie philosophique J. Vrin 1950).

Christiansen, Nicholas: *Forholdet mellom Guds skaperkraft og menneskets kreativitet, undersøkt i Thomas Aquinas tekst Summa Contra Gentiles*. Masteroppgave i kristendomskunnskap, Universitetet i Oslo, 2007.

Congar, Yves: *The meaning of Tradition* (San Francisco: Ignatius Press 2004).

Det annet vatikankonsil – dokumenter, red. Fredrik Hansen (Oslo: St. Olav forlag 2013).

Emonet, Pierre-Marie og Lorenzini, Mirella: *Conoscere l'anima umana, elementi di antropologia filosofica* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1997).

Ewald, Stefan (red.): *Religionslexikonet* (Stockholm: Forum 2003).

Fossheim, Hallvard: «Aristoteles», i *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 30. september 2025.

Fossheim, Hallvard: «Platon», i *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 30. september 2025.

Johannes Paul II: *Fides et ratio – Encyclical letter*, 1998,https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

Krogevoll, Alexander: «Imago dei», i *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 30. juni 2025.

Mazur, Piotr Stanisław: «The Principle Operari Sequitur Esse in Karol Wojtyła's Study of Person and Act», i *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 86, nr. 1, jan. 2022, s. 119–137.

Mondin, Battista: *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino, Per una lettura attuale della filosofia tomista* (Milano: Massimo 1992).

Mondin, Battista: «Persona», i Mondin, Battista: *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2000), s. 516–521.

Mondin, Battista: *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2000).

Mondin, Battista: *Storia della metafisica* (Bologna: Edizioni studio dominicano 1998).

Olgiati, F.: «La nozione filosofica tomistica e la nozione metafisica di partecipazione», i *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica,* 32(6), s. 595–604. http://www.jstor.org/stable/43064509 (2025, juni, 30).

Platon: *Kriton og Faidon* (Oslo: Samlaget 1995).

Ricoeur, Paul: *Time and Narrative*, Volume I–III (Chicago: University of Chicago Press 1984–1988).

Ruffinengo, Pier Paolo: *Ontonoesis Introduzione alle metafisica per un amico pasticciere* (Genova: Marietti 2002).

San Tommas d'Aquino: *Somma Contro i Gentili*, a cura di Tito. S. Centi (Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese 2005).

Scheler, Max: *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* (Illinois: Northwestern University Press 1973).

Svendsen, Lars Fredrik: *«Været»,* i *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 11. mai 2023.

Thomas Aquinas: *Om været og vesen*, *De ente et essentia* (Oslo: Vidarforlaget 1995).

Thomas Aquinas: *Summa Theologiæ, volume 1-60* (London/New York: Blackfriars in conjunction with Eyre & Spottiswode and McGraw-Hill Bokk Company 1964)

Thomas Aquinas: *Teologisk håndbok* (Oslo: Bokklubbens kulturbibliotek 2006).

Tjønneland, Eivind, Zawadzka Persvold, Anja: «Analogi», i *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 30. juni 2025.

Tollefsen, Torstein, Syse, Henrik, Nicolaisen, Rune Fritz: *Tenker og ideer: Filosofiens historie fra antikken til vår egen tid* (Oslo: Ad Notam Gyldendal 1998).

Tommaso d'Aquino: *Commento al "Libro delle cause"*, a cura di Cristina d'Ancona Costa (Milano: Rusconi 1986).

Tommaso d'Aquino: *Sulla Verità*, testo latino a fronte, Introduzione, traduzione e note e apparati di Fernando Fiorentino (Milano: Bompiano 2005).

Tranøy, Knut Erik: «Boëthius», i *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 30. september 2025.

Wojtyla, Karol: *Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1969).

Wojtyla, Karol: *The acting person, A Contribution to Phenomenological Anthropology (Person and act)* (New York: Springer 1979).

Noter

1 Karol Wojtyla er bedre kjent som pave Johannes Paul II (1920–2005); Piotr Stanislaw Mazur (1968-) er professor ved Ignatianum Universitet i Krakow.

2 Orginaltittel: *Osoba i czyn*, 1969.

3 Wojtyła 1979, s. 11.

4 *Quidditas*, «hva noe er». Man finner begrepet i Thomas Aquinas tekst *De ente et essentia* («Om væren og vesen») i bok 1, artikkel 4. *Quidditas rei est id quod ipsa est, quae non redundat in aliud, sed est in ipsa*. Den presise forekomsten av betegnelsen *quidditas* er vanligvis i de deler av teksten hvor Aquinas undersøker hva som er det grunnleggende ved en tings vesen, altså dens essens eller hva som gjør at noe er slik det er. *Esse*, «at noe er»: Man finner også dette begrepet i teksten *De ente et essentia*, bok 4, artikkel 4, hvor Aquinas sier: *Essentia est id quod aliquid est, et 'esse' est id quod dat esse rei*, som mer bokstavelig kan oversettes: «Essens er det som noe er, og 'esse' er det som gir en ting dens å være.» *Esse* er det latinske ordet for «å være» eller «eksistens». I Thomas' filosofi betegner *esse* den faktiske realiteten eller det å eksistere, som skiller seg fra essensen (det som gjør en ting til det den er). Aquinas skjelner ofte mellom *essens* og *esse*: Essensen kan enten eksistere eller ikke eksistere, mens *esse* er det som gir en ting dens faktiske eksistens.

5 På latin og på italiensk brukes begrepet *aequivocus*, som betyr at noe kan forstås på flere ulike måter. Begrepet står i motsetning til *univocus*, som betyr at noe kan forstås på bare én måte.

6 Enkelte tenkere vil endog si at vi ikke kan si at Gud eksisterer, for det å eksistere er altfor knyttet til det som mottar væren, altså dekker ikke vår bruk av ordet Gud, som er væren i seg selv.

7 Thomas Aquinas drøfter begrepet «analogi» flere steder, deriblant i *Summa Theologiae* I,13,a.4 og i *Summa contra gentiles*, I, 13–14.

8 *Summa Theologiae*, I, q.45, a.1

9 Her finner vi de fem argumentene for å kunne snakke om Guds eksistens basert på den synlige virkeligheten. Jf. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*, I., q.2, a.3. Se blant annet Tollefsen, Syse og Nicolaisen: *Tenker og ideer*, s. 228–229.

10 *Summa* Theologiae, I, q.16, a.1

11 *Summa Theologiae*, I, q. 2, art. 3, ad 3. *Causa essendi rei est eadem causa quae causat esse*.

12 *Summa contra Gentiles III, 19*

13 Begrepet «informerer» kan være misvisende, men betyr mer presist den form som gir form til kroppen, i dette tilfellet kan kanskje også begrepet «besjeler» brukes, siden det er snakk om sjelen som kroppens form.

14 Thomas Aquinas ser mennesket som en unik enhet av kropp og sjel, hvor kroppen er en materiell substans og sjelen en immateriell, åndelig substans. Sjelen fungerer som den formale årsaken til kroppen og gjør mennesket i stand til å erkjenne og delta i den åndelige virkeligheten. Han mener at sjelen er høyere enn det materielle, men at de to er forbundet i en integrert enhet. I tillegg inkluderer den åndelige dimensjonen også rene åndelige substanser som engler, som er immaterielle vesener uten kropp, og som utfører Guds vilje. På denne måten plasserer Aquinas mennesket i et hierarki hvor det materielle og det åndelige er tett sammenknyttet, men likevel klart adskilt, med sjelen som bro mellom de to nivåene. Jf. sjelen som en immateriell substans i *Summa Theologiae*, Part 1, Question 75, Article 3. Menneskets deltakelse i åndelighet og det åndelige: *Summa Theologiae*, Part 1, Question 75, Article 4. Engler som immaterielle substanser: *Summa Theologiae*, Part 1, Question 50, Article 3). Sjelens evighet og deltakelse i det åndelige: *Summa Theologiae*, Part 1, Question 75, Article 1.

15 Den observante leser vil kanskje se at Thomas aldri uttrykker seg akkurat slik, men innholdsmessig er det god dekning for en slik tolkning. Se eksempelvis *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5, ad 1 og *Summa contra Gentiles* II, c. 45. Det nærmeste man kommer uttrykket *operari sequitur esse* hos Thomas, er stedet i *De Veritate* hvor han skriver: *Operatio sequitur esse rei* (*De Veritate* q.1, a.1, ad.3), som kan oversettesmed: «Handlingen følger av tingens væren».

16 Jf. Tranøy: «Boethius». Boethius, en fremtredende romersk filosof, er kjent for verket *De Trinitate*, hvor han systematiserer treenighetslæren. Han innfører begrepet *person*, forstått som en rasjonell natur og individuell substans. Dette har vært avgjørende for teologisk og filosofisk forståelse av Guds natur som én Gud i tre personer. Verket bidrar til å klargjøre og formalisere treenighetslæren samt å definere personbegrepet som en unik, rasjonell substans innenfor den guddommelige enhet. Dette har igjen bidratt til å forstå mennesket som et vesen som også er en person.

17 Jf. Battista Mondin 1998, s. 9.

18 Thomas legger vekt på språkets rolle i kommunikasjon, både mellom mennesker og i relasjonen til det

guddommelige. Han fremstiller tale som en betydningsfull måte å formidle tanker og forståelse på, og legger vekt på bruk av analogi for å tale om Gud på en meningsfull måte innenfor språkets begrensninger. Aquinas betrakter også Gud som en kommunikator gjennom sin åpenbaring og sannhetsformidling. Selv om han ikke har en egen avhandling om kommunikasjon, understreker han språkets fundamentale betydning for relasjon og forståelse i både menneskelige og guddommelige sammenhenger. Jf. *Summa theologiae* I,13, 1, *Summa theologiae* I,16,1 og *De veritate* 1,1, 4,1 og 5,3.

19 Platon: *Phaedon* 78d–80c. I denne delen av *Phaedon* presenterer Platon argumentet for sjelens udødelighet: Sjelen er den sanne, uforanderlige substansen av individet, og at denne essensen bærer identiteten over tid, uavhengig av kroppens forandringer.

20 Aristoteles: *Metaphysiké*, Bok Z, 1028b–1034a. I denne delen av *Metafysikken* drøfter Aristoteles blant annet hva som utgjør en substans, og hvordan form og materie bidrar til å opprettholde identitet over tid til en enkelthandling eller enhet. Dette er sentralt for å forstå hans syn på hvordan kontinuitet i en substans opprettholdes, og hvordan form og materie samarbeider i å skape en varig identitet.

21 For en sentral diskusjon om narrativ identitet, se *Time and Narrative*, Volume I, spesielt kapittel 3 («Narrative Identity»), hvor Ricoeur argumenterer for at identitet er en kontinuerlig prosess som utvikles gjennom fortellinger om eget liv.

22 Orginalutgave: Wojtyła, K: *Osoba i czyn* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1969).

23 Wojtyła 1979, s. 11.

24 Ibid., s. 105.

25 Ibid., s. 107.

26 Ibid., s. 73.

27 Ibid., s. 105.

28 Ibid., s. 107.

29 Ibid., s. 73.

30 Mazur 2022.

31 Mazur, 2022.

32 Aquinas: *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 1.

33 Aquinas: *De Veritate*, q. 1, a. 1, ad 3.

34 Mazur 2022.

35 Augustin: *De Trinitate*, XIII, 10.

36 *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 2.

37 Wojtyła 1969, s. 57.

38 *Gaudium et spes,* nr. 24: «Denne likhet viser at mennesket, den eneste skapning på jorden som Gud har villet for dens egen skyld, ikke fullt ut kan finne seg selv uten oppriktig å gi seg til andre».



Nedstigelsen i limbo, Fra Angelico.

Nikolai F.S. Grundtvig

I kveld blev der banket på Helvedes port

1. I kveld blev der banket på Helvedes port,
så dundrer den rullende torden,
herolden var stærk og hans budskab fuldstort,
thi lyttede alt under jorden.

2. «Fra Himlen jeg melder nu Helvedes kryb:
Fra jorden nedstiger en kæmpe,
han springer i gry over svælgende dyb,
for gråd selv i Helved at dæmpe.

3. Han vandrer på gløder som jomfru på gulv,
han tramper på øgler og drager,
hugormen han knuser, og Helvedes ulv
han binder, mens afgrunden brager.»

4. På albu sig rejste hver fange så brat,
det kunne ej djævle afværge,
som storme de hyled i bælgmørke nat,
og fnøs som ildsprudende bjerge.

5. På albu sig rejste hver fange så brat,
ej før blev i Helvede lyttet,
de lured om dag, og de lured om nat,
de ænsed ej ilddrage-spyttet.

6. Og tredjedagen, da Hel-hanen gol,
og genfærd kom alle tilbage,
da skinned i Helvede Himmerigs sol,
i drømme slet ingen så mage.

7. Som skyerne hvide med stjernehob bleg
gik englene foran den bolde,
og brat som en sol han fra dybet opsteg
med guldrøde skyer til skjolde.

8. I Helvede skinned Guds herligheds glans,
guldfarved de djævle kulsorte,
men murene revned for stråler i glans,
af hængsel fløj Helvedes porte.

9. Sig rejste de fanger nu alle på stand,
men dog for kun dybt at nedknæle.
«Velkommen, velsignet, vor frelsermand!»
det lød fra utallige sjæle.

10. Nu «Adam, hvor er du?» blev hørt med en røst
som lærkens en pinsedagsmorgen;
da fødtes i Helved den evige trøst,
sin Hel-sot fik menneskesorgen!

11. Da Eva tog ordet, gik Frelseren nær
og sagde: «Min Søn og min Herre!
Jeg ene det voldte, at vi ligger her,
for jeg lod mig dåre, desværre!

12. Den slange, som krymper i flammer sig nu,
sig bugted om kløgt-træets grene,
den glimred som guld, og den skød mig i hu:
Vi rådte for verden alene!

13. I råde for Himmel, I råde for jord,
så hvisled den smigrende stemme;
da blege og blå vi til Helvede fór,
langt andet vi fik at fornemme!

14. Men er du den sæd, mig blev lovet til bod,
undfanget og født af en kvinde,
da falder ej moder omsonst dig til fod,
forlades ej grusomt herinde.»

15. Fra soløjne milde to tårer nu faldt,
og underfuldt var det at skue,
med dejlige farver i krone-gestalt
sig danned om Eva en bue.

16. Så kyssed sin moder Guds herligheds glans
til under for alle de døde,
og op stod, som dronning, med regnbuekrans
skøn Eva, som angred sin brøde.

17. Titusinde mile end dybere ned
sank djævle, da Eva sig hæved,
de turde ej hyle, i læbe sig bed
og sitred, så jorderig bæved.

18. Fra Helvede steg nu den Herre så bold,
ham fulgte så fager en skare,
som solen på skyer han sattes på skjold,
profeterne alle ham bare.

19. Triumf blev der nu, hvor kun gråd hørtes før,
kun Død sad i Helved bedrøvet,
keruben oplod den forseglede dør,
skjoldvagten sig kasted i støvet.

20. Så herlig opstod på den tredje dag
vor frelser, uskyldig korsfæstet;
thi er det på jord nu en salighedssag:
Guds Søn haver Helvede gæstet!



Thomas Hole

I Helvede skinned Guds herligheds glans

En teologisk-dogmatisk lesning av Grundtvigs hymne *I kveld blev der banket på Helvedes port*

I den danske dikter-teologen Nikolai F.S. Grundtvigs (1783–1872) forfatterskap lyser hans kristne helhetssyn på mennesket med en inntagende glans. Dette temaet er gjennomgående behandlet i alle de litterære former han benyttet for å uttrykke og fremme kristen tro og liv, og ofte går formidlingen opp i en høyere enhet av teologi og poesi. Hymnen *I kveld blev der banket på Helvedes port* er et eksempel på en slik høyere enhet.

Spørsmålet som stilles i denne artikkelen, er hvorvidt og hvorledes denne hymnen bidrar dogmatisk-teologisk til å belyse Kristi mysterium, og dermed også til en fyldigere forståelse av menneskets liv i Kristus. Dette er et aktuelt tema for teologien på tvers av konfesjoner, all den tid Grundtvig som luthersk teolog står i særstilling. Han henter inspirasjon fra en rekke kirkelige tradisjoner, herunder den katolske og den ortodokse, og regnes som en uavhengig økumenisk teolog.

Jeg presenterer hymnen først med et historisk og biografisk blikk, dernest vil jeg lese den dogmatisk-teologisk. Det historiske og biografiske bildet viser Grundtvigs egen utvikling som dikter og teolog, hvilke inspirasjoner han bar med seg og lot sin kristne tro bli formet av, og hvor han plasserte seg teologisk. C. Thodberg utviklet i sin tid en tolkningsnøkkel for sammenhengene mellom Grundtvigs prekener, salmer og liturgi, og et grunnleggende arbeid for å løfte frem hvordan dette manifesterte seg i prosessen mot tilblivelsen av *I kveld*, har i senere tid blitt gjennomført og presentert av K.E. Bugge. Samtidig sørget S.A.J. Bradley for en grundig gjennomgang av hymnens anglosaksiske opphav.[1] Her vil jeg kun legge frem noen elementer av deres funn, det som er nødvendig for en dogmatisk tolkning av hymnen. Samtidig presenterer jeg en supplerende, biografisk detalj som tidligere ikke har blitt fanget opp, og som etter mitt syn er relevant for tolkningen av *I Kveld*.

I den teologiske eksegesen av hymnen i andre del, tar jeg sikte på å løfte frem det eksplisitt dogmatiske i Grundtvigs forhold til den apostoliske trosbekjennelsens artikkel om Jesu nedstigning til dødsriket, slik det kommer til uttrykk i hymnen. Denne tilnærmingen til Grundtvigs hymne følger Theodor Jørgensens påstand, at «uden en teologisk-dogmatisk læsning af Grundtvigs salmer er en tolkning af dem ikke fyldestgørende».[2] Analysen avgrenser seg likevel til de dogmatiske konnotasjoner som springer ut av den bakenforliggende biografiske og teologiske historien.

Historiske inspirasjoner for poesien

Det går en bestemt teologisk linje i Grundtvigs diktning fra hans første lyriske utfoldelser som ung student, via interessen for den apostoliske trosbekjennelse som kristendommens hovedsak, til det høydepunktet i hans hymniske arv som er tema her. Prosessen rundt tilblivelsen av *I kveld*, spesielt i forhold til trosbekjennelsens artikkel, er grundig gjennomgått i Bugges artikkel. Han oppsummerer fasene i Grundtvigs forhold til trosartikkelen slik:

> All the way from his father's book of catechetical instruction, from the hymns of Kingo, from his Irenaeus-studies, from his Anglo-Saxon inspiration and, at last, from the thorough treatise published by Jacob Christian Lindberg in NKt 1835[3].

Grundtvigs tidlige møte med *Lilja*

I Bugges beskrivelse nevnes ikke et betydelig øyeblikk, som det er fruktbart å ta med i denne sammenheng: oppdagelsen av det nordiske kvadet *Lilja*. Slik det fremstår av forskningen på hans dagbøker, var dette et viktig øyeblikk hos unge Grundtvig og fungerte som en katalysator for hans dikterskap. Det er samme teologiske tema han dikter over, og desto mer relevant er det å sette det i sammenheng med den biografiske og historiske modningen frem mot *I Kveld*. Oppdagelsen det gjelder, fant sted i 1804. Da satt Grundtvig bøyd over Islands kirkehistorie på latin, og her kom han over et av middelalderens praktverk, det norrøne Maria-kvadet *Lilja* av Eysteinn Aasgrimsson. Særlig strofe 61, om Jesu nedstigning til helvetet, grep ham. 21 år gammel skrev han i sin dagbok om dette: «Et meget poetisk Vers – synes mig.» Strofen lyder slik i Knut Ødegårds gjendiktning til nynorsk:[4]

> Alle helvets jarngrinder skjelver,
> undrast myrkret ved ljos som vekser,
> renner djevlar og freistar ræma,
> ihuges ting dei var i kjømda;
> redsla flaug om helhems bygder;
> heilagmenn, som låg i lekkjer,
> laut den uvenen fri og lauslate,
> lamslegen, han, i si trå etter valdet.

Gustav Albeck skriver om Grundtvigs møte med *Lilja* at det er bemerkelsesverdig hvordan hans oversettelse av denne bestemte strofen forløser både «kristne følelser og digteriske evner i ham». Albeck knytter ikke *Lilja* til *I kveld*, men fokuserer på Grundtvigs dagbokføring. Grundtvigs oversettelse blir egentlig til en gjendiktning av strofen, som han åpner med følgende linje: «Raslende aabned sig Helvedes Porte». Én strofe blir til tre åttelinjede strofer, hvor Grundtvig med levende bilder besynger Jesu kraft i møte med dødsriket:

> Raslende aabned sig Helvedes Porte
> Jernet blev vagt som det voxende Straa
> *Mørket forbauset af lysende Straaler*
> *Hylded sig undrende ind i sig sel*,[5]
> Djævlene skjalv ved uventede Syn
> Ængstende kneised de gloende Mure
> Ilede rundt for ved ukjendte Lys
> Gjennem en Vraa at berede sig Udgang.

Kampen står mellom det gode og det onde, lysets og mørkets makter, og Kristus går triumferende inn og ut av kampen. Djevelen kan ikke stoppe hans makt og må gi slipp på menneskene som har sittet i dødens lenker. Albeck kommenterer:

> Det er det eskatologiske perspektiv i Eysteins strofe, der kalder på Grundtvigs visionære og poetiske kræfter [...]. Her er klang af barokkens salmetone, den man langt senere fornemmer i Grundtvigs digtning. Det er sandt nok en ung og uøvet digter, der prøver at løfte

> sin røst – men ingen kan være i tvivl om, at *det er en digter.*[6]

Dagboknedtegnelsen fra 1804 og gjendiktningen av *Lilja* ble et frempek mot den 50-årige Grundtvigs poetiske høydepunkt med utgivelsen av *Sang-Værk til den Danske Kirke* i 1837. Det var her *I kveld* ble publisert, sammen med to andre hymner som kretset rundt samme tema. Vektleggingen av Grundtvigs oppdagelse av *Lilja* er et supplement til Bugges gjennomgang av de teologiske og biografiske beveggrunnene for hymnen, og viser Grundtvigs poetisk-emosjonelle tilknytning til trosartikkelen om nedfarten til dødsriket, som han naturligvis kjente til før 1804. Slik Bugge påpeker, skulle temaet vende tilbake ved forskjellige anledninger, og særlig i tilknytning til striden om dåpen og trosbekjennelsen på 30-tallet.[7]

Oldkirkelig inspirasjon

Bugge sannsynliggjør både tidspunkt og omstendigheten for tilblivelse av *I kveld*, mens Grundtvig selv kun gir en kort opplysning i sangverket, nemlig at hymnen er skrevet «efter Angel-Sachseren hos Cædmon».[8] Bakgrunnen kan spores tilbake til årene 1828–30, da Grundtvig hadde tilbrakt tid i England og kunne studere diktverket *Christ and Satan* av Kædmon ved Bodleian universitetsbiblitotek i Oxford. Dette anglosaksiske opphavet har Bradley har gjort rede for. Mens *Lilja* var et Maria-kvad som gjenforteller frelseshistorien fra skapelse til Jesu gjenkomst og herlighet, preget av middelalderens fromhet, var *Christ and Satan* nok mer i Grundtvigs gate. Her var det en direkte tilknytning til oldkirken.[9] Nok en gang var det studier av eldre, kristen poesi som inspirerte Grundtvig, og igjen avføder det et helt selvstendig verk til tross for Grundtvigs sjeldne beskjedenhet i dette tilfellet. Han ønsker å løfte frem den teologiske betydningen av nedstigningen til dødsriket.[10]

I kveld står i en særstilling i Grundtvigs hymniske arv både på grunn av de dikteriske kvalitetene og den lange historien bak hans forhold til trosbekjennelsen. Når det gjelder det dikteriske, skriver den danske litteraturviter Uffe Hansen om *I Kveld* at Grundtvig «er næppe nogensinde nået højere i poesi».[11] Den teologiske og poetiske sirkelen var sluttet. Grundtvig legger all sin teologiske og dikteriske kraft i hymnen.

En teologisk biografi: Trosbekjennelsen

Grundtvigs forhold til trosbekjennelsen, som han hadde hatt å gjøre med helt siden barneårene og prestefarens trosopplæring, skulle gjennomgå en konkret modningsprosess. Utviklingen fant sted i årene 1825–1832. Grundtvig-forskeren Kaj Thaning har benevnt dette som en totrinns rakett. I 1825 presenterte Grundtvig med brask og bram sitt kristendoms- og kirkesyn. Ifølge Thaning modnet dette synet frem til 1832 omkring to hovedanliggender: dåp og trosbekjennelse.[12] Hele denne prosessen skjedde i kontinuerlig konfrontasjon med det teologiske miljø i København og enkelte prester i Den danske kirke. Dette syn vil mange kjenne til under betegnelsen «den mageløse opdagelse», et uttrykk som riktignok fordunkler det faktum at Grundtvigs forståelse av trosbekjennelsen ved dåpen som den sanne kristendom, var resultatet av en lengre prosess i årene før 1825.[13]

Det som førte til at den apostoliske bekjennelse ved dåpen i kirkens fellesskap vant så stor plass hos Grundtvig, var et særsyn han ville legge vekt på, nemlig at dåp og bekjennelse går forut for Skriftens ord. Trosbekjennelsens innhold fikk dermed en enda større plass i Grundtvigs syn på det kristne liv. Dette kommer til utrykk allerede i 1825:

> Den *Christelige Kirke* (Ecclesia Christiana) er et *Troes-Samfund,* med en *Troes-Bekiendelse,* som den forelægger alle dem, der vil indlemmes i den, indlemmer dem kun ved *Daaben* og *Nadveren* i sig, naar de tilegne sig Bekiendelsen.[14]

Dette blir en konstant i Grundtvigs forståelse av kristendommens kjerne, slik en av de senere tekster fra den helt sentrale samlingen «Den christne børnelærdom» viser eksplisitt:

> Ordet af Vorherres *Jesu Christi* egen Mund, ved hans guddommelige Indstiftelser: den hellige *Daab* og den hellige *Nadver,* og da først og fremmerst, i det *Troens Ord,* som alle ved Daaben skal bekiende og maae troe for ved Daaben at optages af Herren i hans Menighed.[15]

Hvordan artikkelen om Jesu nedstigning til dødsriket forstås innenfor rammen av *I kveld* fra 1837, beror både på hva Grundtvig vektla omkring dette tema i perioden 1825–1837 og hvordan han betoner trosartikkelen teologisk i hymnen. En slik lesning er i tråd med hva Bugge presenterer i sin artikkel.

En kime til Grundtvigs innsteg finnes allerede i *Kirkens gienmæle* av 1825, hvor trosbekjennelsen, som Grundtvig her identifiserer med Peters bekjennelse, etter hans syn nettopp var den klippen som skulle bære kirken alle dager, og trosse «Helvedes Porte og Dødens magt».[16] Dette er et poeng som Grundtvig skulle komme til å gjenta flere ganger i senere skrifter.[17] Dermed etableres en konkret forbindelse mellom det han mener er «Herrens munnord», trosbekjennelsen ved dåpen, og det konkrete innhold i den senere hymnen, hvor Kristus stormer inn gjennom helvetes porter.

Helvetefarten i trosbekjennelsen

Grundtvig regnet Den apostoliske trosbekjennelsen som kjennemerket på den sanne kristne kirke.[18] Han legger til grunn den danske oversettelsen av denne i alterboken, hvor den aktuelle artikkelen lyder «nedfoer til Helvede», et tema som han behandler allerede i 1826 i teksten *Om Christendommens sandhed*. Her skriver Grundtvig en lengre, fiktiv dialog mellom Presten og Loke (rasjonalisten i den listige, norrøne halvgudens ham), hvor han ønsker å besvare rasjonalistiske innvendinger mot kristen tro.

Lokes innsigelse mot prestens utgangspunkt for å forklare troen, som nettopp var nedfarten til helvete, kaster lys over temaet og viser Grundtvigs særlige interesse: «Du er jo dog splittergal! (...) saa er du jo aabenbar vanvittig, og maa, ved din Doctor-Disputats om Nedfarten til Helvede som Christendommens Hoved-Sag, have dine beskikkede Opponenter fra Daare-Kisten!».[19] Presten legger til grunn at sjelen forlater legemet etter døden, og derfor gjestet også Kristi sjel andre avdøde sjeler mens kroppen lå i graven. Det begrunnes videre at Jesu død virkelig var en skilsmisse mellom sjel og kropp, og at det lå en nødvendighet i at han fór ned til dødsriket for at døden ikke skulle være en skinndød.[20] Grundtvig er annensteds ikke så entydig i spørsmålet om døden som skille mellom sjel og kropp. Poenget som Grundtvig uansett vil fremme, er at Jesu død var høyst reell.

Jesus brøt ikke dødens lenker i billedlig forstand.

I denne dialogen går Grundtvig ikke i dybden i spørsmålet om nedfarten til dødsriket, men holder seg innenfor rammene av sin apologetiske taktikk: den omvendte bevisbyrde. Det vil si, han avkrever like mye Loke argumentasjon for kristendommens usannhet som han selv argumenterer for dens sannhet. En ting står i hvert fall klart: Grundtvig mener at det ikke er snakk om noe rent symbolsk i nedfarten til dødsriket. Det samme gjelder oppstandelsen: Jesus brøt ikke dødens lenker i billedlig forstand. I den videre argumentasjonen blir Grundtvig enda mer eksplisitt i koblingen mellom kirken, som helvetet og døden ikke skulle få makt over, og trosartikkelen. Man aner også linjene tilbake til *Lilja* og frem mot *I kveld*, når han argumenterer for helvetefartens nødvendighet for det nye liv i Kristus som oppstandelsen skulle gi:

> At Helvedes Porte ei kunde faae Magt med Herrens Menighed, Helgen-Benene ei see Forraadnelse, og Dødens Lænker ei holde de Vidner, som kun døde for at kunne gyldig afhjemle Vidnesbyrdet om det evige Liv i Christo Jesu, det er vist nok min Tanke, og udgjør Kjernen af Skole-Vidnesbyrdet, saaledes som jeg har stræbt og stræber fremdeles at føre det i Pennen.[21]

Trosbekjennelsen ved dåpen

I tiåret som fulgte, modnes Grundtvigs syn, i andre fase av «totrinnsraketten». Denne gang ble synet formet og videreutviklet som et svar på utviklingen i danske prestersers praksis i dåpsliturgien og diskusjonen rundt dette. Prester hadde tatt seg til rette og utelatt forsakelsen av djevelen ved formidlingen av dåpens sakrament. Dette postulerte de også som rett vei å gå for en ny liturgiordning, hvilket falt Grundtvig tungt for brystet. Professor Henrik Nikolai Clausen, en av de progressive prestene i Københavns teologiske miljø, hadde dessuten fjernet ordene om Jesu nedfart til dødsriket fra trosbekjennelsen og praktiserte sin egentilpassede liturgi ved dåpen.[22] Clausen var ingen ringere enn Grundtvigs erkenemesis allerede i 1825, og hadde sørget for at Grundtvig den gang ble idømt livslang sensur på grunn av angrep på hans teologiske verk. Blant annet hadde Grundtvig kalt Clausens kirkesyn et «Luft-Castel».[23]

Man kan bare forestille seg hva Clausen og andre presters egenhendige endringer av dåpsliturgien igangsatte av følelser hos Grundtvig, med tanke på hans kristne og teologiske utvikling frem mot 1832. Situasjonen påkalte hele hans teologiske vrede: Han erklærte at han ikke lenger regnet seg som medlem av en kirke hvor dåpens pakt var blitt endret slik.

> Grundtvig, etter eget utsagn, skrev *mot* klarhet i sine prekener, mens han *fant* klarhet i hymnene.

Fra preken til hymne

Til slutt skal det også nevnes at Grundtvig holdt en preken om temaet. Dette var omkring tiden da han skrev hymnen og må regnes som en direkte foranledning for hymnens tilblivelse i tråd med at Grundtvig etter eget utsagn skrev *mot* klarhet i sine prekener, mens han *fant* klarhet i hymnene.[24] Prekenen han holdt 12. mai 1836, på Kristi himmelfartsdag, knytter helvetefarten og himmelfarten sammen som to sider av samme sak, hvor nedfarten til dødsriket uttrykker den dypeste nedbøyning, himmelfarten den høyeste opphøyelse.

I denne teologiske utviklingen hos Grundtvig, sentrert rundt trosbekjennelsen, trer det altså frem noen dogmatiske synteser som er relevante for tolkningen av hymnen: sammenhengen mellom troen på nedfarten til dødsriket og troen på oppstandelse og himmelfart (kristologi); forbindelsen mellom trosartikkelen og kirkesyn (ekklesiologi); båndet mellom trosartikkelen og dåpen (sakramentslære). Det finnes også en fjerde syntese. Den er nødvendig for å forstå Grundtvigs kristne helhetssyn. Den handler om forholdet mellom trosartikkelen og menneskesyn (antropologi). Disse fire syntesene er utgangspunktet for den følgende dogmatisk-teologiske lesningen.

Guds Sønns helvetefart og himmelfart

Når man leser Grundtvigs hymne, som begynner med kraftsalven «I Kveld blev der banket på Helvedes port», er det ikke vanskelig å se for seg at djevelen selv har måttet ty til et kraftuttrykk som kanskje aldri har passet så godt: «Hva i helvete gjør han her?!» Dette er det betimelige spørsmål som også dukker opp når den apostoliske trosbekjennelsen skal fremsies og kristne bekjenner at Jesus fór ned til dødsriket: Hva gjorde han der?

Ut fra det som er sagt om Grundtvigs historiske impulser og teologiske vandring, tegner det seg et bilde av en apologet og dogmatiker som ved hjelp av poesiens språk ønsker å «komme til klarhet» og formidle kristen tro om nettopp dette. Svaret, som ligger i Grundtvigs egen tolkning av trosartikkelen, slik han utlegger den i prekenen om himmelfarten av 12. mai 1836, er forståelsen av Jesu *kenosis* i ytterste konsekvens og hva det egentlig innebærer at han dør. Som det også fremgår av Grundtvigs betraktning omkring temaet i *Om Christendommens sandhed* ti år tidligere, handler dette om den kristne sannhet om dødens realitet. I katolsk tradisjon vil denne sannheten fremstilles som sjelens adskillelse fra kroppen. Jesus går dit alle sjeler forut for ham har gått: til dødsriket. Her er det klart at ordet «helvete» ikke brukes i betydningen evig fortapelse. Distinksjonen mellom helvete som dødsriket og helvete som evig fortapelse var også et av temaene i en serie av artikler i Nordisk Kirke-Tidende i 1834–1835, som Grundtvig var kjent med.[25]

Det er uansett den samme lysende sprengkraft Grundtvig dikter om, som får djevlene til å flykte og søke seg dypere inn i mørket.

Fra kenosis til seiersgang

Et sentralt poeng i tolkningen av hymnen er at de maleriske hendelsene i dødsriket i sin helhet først og fremst peker mot denne *kenosis*, dvs. Jesu totale selvfornektelse. Mot gnostiske innvendinger mot Jesu død og oppstandelse, og oppfattelsen av den som skinndød, er troen på Jesu nedfart til dødsriket knyttet til troen på Bibelens sannhet om dødsriket som et sted hvor de avdøde havnet: Jesus døde sannelig. Det understreker korsofferets fulle realitet og radikalitet og går til roten av menneskets problem. Jesu selvoppofrelse på korset, hans fullstendige, selvpålagte svakhet «for oss mennesker og for vår frelses skyld», tar ham dit døden hadde ført alle mennesker og lenket dem.

Grundtvig dikter derfor frem nedstigningens dramaturgi som en integrert del av Jesu korsdød. «Helvetefarten» er ikke eller krever ikke et ytterligere offer. Dødens terskel er allerede trådt over, og det er ikke flere offerhandlinger som venter der nede i dødsskyggens dal. Den Jesus som dør og stiger ned i dødsriket, er ikke enda en sjel som skal bli lenket for så bryte løs av dem. Jesus er både sjel og guddom. Han som stiger ned, er Gud selv: Guds Sønn. Det tilsynelatende ugjennomtrengelige mørket opplyses plutselig, og Jesus går allerede sin seiersgang. Dette gjør Grundtvig gjeldende med uttrykk som «da skinned i Helvede Himmerigs sol»; «I Helvede skinned Guds herligheds glans»; og «murene revned for stråler i glans». Det er nesten litt synd at han i denne sammenheng ikke henter opp igjen sitt vakre poetiske bilde som var inspirert av *Lilja*, om mørket som hyller seg inn i seg selv, forbauset som det er over lyset. Det er uansett den samme lysende sprengkraft Grundtvig dikter om, som får djevlene til å flykte og søke seg dypere inn i mørket. De kan ikke utholde det sannhets og herlighets lys som plutselig har vist seg.

Det kristologiske perspektiv, at det er Gud som har steget ned, blir også hovedpoenget når Grundtvig oppsummerer hele hymnen i de to siste verselinjene: «thi er det på jord nu en salighedssag: Guds Søn haver Helvede gæstet!» Her viser han også hvor viktig denne sannheten er for hele den kristne tro i jordelivet; det er et spørsmål om frelse. Nedstigningen til dødsriket er for Grundtvig en integrert del av troen på oppstigningen til himmelriket og viser universaliteten i Jesu korsdød.

Dødsrikets porter får ikke makt over kirken

Grundtvigs refleksjoner over forholdet mellom helvetefarten og kirkens bekjennelse gjør at hymnen også må

leses i et ekklesiologisk perspektiv. Slik det forklares av Grundtvig selv i *Om Christendommens sandhet*, kan hans hymniske utbrodering av temaet «helvetes porter» knyttes direkte til kirken og dens bekjennelse.

Utgangpunktet for hans kirkelige perspektiv er Peters bekjennelse og Jesu ord om at helvetes porter ikke skal få makt over kirken: «Du er Peter, og på denne klippe vil jeg bygge min kirke, og dødsrikets porter skal ikke få makt over den» (Matt 16,18).[26] At det finnes klare koblinger mellom de to temaene hos Grundtvig, vitner også hans prekener om, hvor kirken fremstilles som skipet/arken som styrer over det dyp som Kristus hadde steget ned i.[27] I hymnen blir dette temaet synlig når det refereres til helvetes porter. Første verselinje bærer allerede konkrete konnotasjoner til Grundtvigs kirkesyn, slik han argumenterer for kirkens rolle i tilknytning til nedstigningen. Samme motiv dukker også opp i en senere verslinje: «af hængsel fløj Helvedes porte» (v. 8). Hymnens avsluttende verselinjer setter helheten av dette syn i umiddelbar sammenheng med kirkens bekjennelse; «thi er det på jord nu en salighedssag: Guds Søn haver Helvede gæstet!»[28] I den grad man ser på hele hymnen som en bekjennelse av den apostoliske trosbekjennelsens artikkel om nedstigningen til helvetet, antar den også en kirkelig dimensjon. Den formidler kirkens bekjennelse og samtidig kirkens mysterium.

Den del av kirkens mysterium som Grundtvig her ønsker å understreke, er at djevelens makt aldri kan få bukt med «Herrens menighed». Jesu helvetefart, den naturlige konsekvens av hans fullkomne *kenosis* og samtidig guddommelige inntog i dødsriket, er med andre ord kilde til kirkens tro og liv. Det er en dypest sett kristologisk visjon av kirken Grundtvig forfekter, hvor kirken ikke står og faller med menneskene som danner dens fellesskap, men oppstår og står med Kristus. Fra å være fastlåste i lenker og nesegrus, kan Adam og Eva reise seg opp og heve seg i takt med Kristi oppstigning (v. 16–17). I denne hymnen er det Evas rolle som fremheves, slik Bugge peker på. Kjernen er at Kristus har triumfert. Derfor kan djevelen ikke kreve makt over den kirke som bekjenner seg til Jesus som Guds Sønn. Grundtvig legger til grunn at kirken er knyttet til alle aspekter av frelsens mysterium i Kristus, og den kan se seg selv i lys av Frelserens triumf da han sprengte helvetes porter.

Et annet aspekt ved denne kirkelige bekjennelse av Kristi triumf som eneste redning for menneskeheten, finnes i v. 13: «I råde for Himmel, I råde for jord». Grundtvig henter uttrykket fra samtalen mellom Jesus og Peter, og at dødsrikets porter ikke skal få makt over kirken. Nøkkelmakten gjelder himmel og jord. I samtalen mellom Eva og Jesus, hvor hun bekjenner syndefallet, blir fristelsen til gudslikhet presentert som å råde for himmel og jord. Dermed skaper Grundtvig en forbindelse mellom de to hendelsene. Jesu inntog i helvete fastslår ikke bare hans makt i seieren over det onde, men at ham er gitt «all makt i himmelen og på jorden» (Matt 28,16). Nedstigningen til helvete knyttes til misjons- og dåpsbefalingen og til kirkens misjon.

> Kirken er knyttet til alle aspekter av frelsens mysterium i Kristus, og den kan se seg selv i lys av Frelserens triumf da han sprengte helvetes porter.

Jesu nedfart til dødsriket bøter på syndefallets skade, da mennesket hadde forsøkt å tilrøve seg makt for å råde over himmel og jord. I tråd med Peters bekjennelse at Jesus er Guds Sønn, blir kirken også det sted hvor Kristus manifesterer sin makt til frelse for mennesker: «det du binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og det du løser på jorden, skal være løst i himmelen» (Matt 16,19). I Grundtvigs teologi står dåpen helt sentralt, og her kommer også kirkens rolle som formidler av frelsens nåde sterkest til uttrykk. I hymnen aksentueres dette aspektet ved dåpen gjennom en konkret allusjon.

Allusjon til dåpen

Trosbekjennelsen henger uløselig sammen med dåpen hos Grundtvig. Det er synligjort i henvisningene til hans teologi som er gjort ovenfor. *En kveld* er både i sine enkelte deler og i sin helhet knyttet til trosbekjennelsen ved dåpen, som formidler livet i Kristus. Derfor er det riktig å lese hymnen også i et sakramentalt perspektiv. To spesifikke temaer i Grundtvigs dåpssyn illustrerer dette. Det første og viktigste er at dåpspakten knytter den enkelte troende til Kristus som det evige ord. Det vil si at dåpen er kilde til hele det kristne liv, og dermed er den også kirkens fødsel.[29] Det andre tema gjelder forsakelsen og trosbekjennelsen, som henger sammen med debattene i årene forut for *I kveld*. Da hadde striden med progressive teologer vært knyttet både til artikkelen om nedfarten og forsakelsen av djevelen ved dåpsritualet. Det er altså direkte korrelasjon mellom temaene, og Grundtvig forsvarer nødvendigheten av forsakelsen av djevelen ved dåpspakten.

I kveld henspiller på de to temaene på forskjellig vis. Henry Larsen tok muligens litt for stor sats da han impliserte at stemmen som lyder i vers 2 og 3, tilhører Johannes Døperen, dog var det basert på Grundtvigs kilde.[30] Dette kan kanskje revurderes i lys av en sakramentsteologisk lesning av hymnen. Et hint til Døperen gir i så fall mening, all den tid Grundtvig annensteds knytter den kristne dåp til Kristi dåp. I versene 4 og 5 gjentar Grundtvig også et motiv som kan settes i sammenheng med hans spesifikke antropologi og dåpen: «På albu sig rejste hver fange så brat». Denne bevegelse mot Kristus kunne helvetes djevler ikke forhindre. De kan forkludre og formørke menneskets eksistens, men ikke dets iboende tiltrekning mot det guddommelig lys som gjør seg gjeldende i det Kristus stiger frem. Dette henger sammen med hva Grundtvig ellers ser på som mulig for mennesket før dåpen: å høre budskapet om frelse og ta det imot i tro.[31]

Den tydeligste henspillingen på dåpen finnes etter min mening i vers 15 og 16. Her finner dialogen mellom Jesus og Eva sin konklusjon. Eva har bekjent sin tro på sitt avkom som Herre (v. 10 og 14), hun har bekjent sin synd og forsaket djevelen som hadde lurt henne (v. 11–12). En regnbuekrans (paktens tegn) danner seg så om henne (v.15–16). Grundtvig benytter seg her av bibelsk symbolikk fra historien om syndfloden og Noas ark, som i kristen teologi har blitt nært knyttet til dåpen, slik det også fremgår av dåpsritualer helt frem til i dag. Hele møtet mellom Kristus og Eva kan dermed fremstå som en allusjon til dåpsritualet. Viktigst er imidlertid ikke det rent liturgiske, men det dogmatiske poeng: Det dreier seg om en inngåelse av en pakt, en ny pakt og forening mellom Kristus og de første menneskene. Dermed kan også Adam, Eva og andre sjeler få se himmelens porter åpne, slik ethvert menneske får dem åpnet over seg i dåpens vann når dåpspakten inngås. Dette dikter Grundtvig om i en annen hymne: «her ser du over dåpen Gudshusets dør står åpen».[32]

> Eva har bekjent sin tro på sitt avkom som Herre, hun har bekjent sin synd og forsaket djevelen som hadde lurt henne.

Guds herlighetsglans kysset mennesket

Alle de hittil nevnte aspektene ved den dogmatiske lesningen av *I kveld*, kan til slutt ikke sees løsrevet fra det overordnede antropologiske helhetssyn som preget Grundtvigs teologiske tenkning. Kristi komme til jorden, hans død og oppstandelse, har et spesifikt mål for øye: menneskets forklarelse i ham. I den forbindelse vil Grundtvig mange steder spille på den poetiske dialektikken i begrepene «støv» og «guddom».[33] I tilknytning til *I kveld* er det likevel ikke menneskestøvet som får en fremtredende rolle, for i dødsriket er menneskets sjel ikke lenger knyttet til jordens støv. Her er mennesket omsluttet av mørke, dermed er det naturlig å vise til dialektikken lys–mørke i Grundtvigs system[34].

Grundtvigs forståelse av dette motivet bærer preg av rammen han fører sin argumentasjon i. Det dreier seg hele tiden om den samme rammen som omslutter betraktningen av forsakelsen av djevelen ved dåpen. I dåpen vender mennesket seg mot lyset, bort fra mørket. Det er i denne konteksten han skriver:

> Hvordan kan et syndigt Menneske ærlig forsage Djævelen, Løgnens Fader, Mørkets Fyrste og Døden Mærkesmand, uden at troe paa Guds eenbaarne Søn, som Sanheden, Lyset og Livet, heller ikke kan Mennesket henvende sig til Sandheden, Lyset og Livet uden at bortvende sig fra Løgnen, Mørket og Døden.[35]

I dialektikken lys–mørke er hovedpoenget det gjensidig utelukkende. Dette kommer til uttrykk i dåpsritualets forsakelse og trosbekjennelse, og det antar profetiske dimensjoner i hymnen: «I Helvede skinned Guds herligheds glans» (v. 8). Med dette blir det forkynt at Jesu lys fortrenger ethvert mørke.

Det viktige antropologiske poeng er at denne herlighetsglansen er *tiltenkt mennesket*. Dialektikken har nemlig en helt bestemt teologisk mening, den som Grundtvig gir i forklaringen av forsakelsen ved dåpen:

> Vi føle den Guds Kraft hos os, som nødvendig maa og skal overvinde Verden, fordrive alt Mørke fra vor Syndskreds, og tilintetgiøre Døden alderels for vort Vedkommende, som vel syndige men benaadede, faldne men opreiste, døde men gienfødte, formørkede men igien oplyste og herlig forklarede christelige Mennesker![36]

I hymnen blir det at herlighetsglansen som strålte opp i helvetet, var tiltenkt menneskene, synlig i det mystiske øyeblikket etter Evas synds- og trosbekjennelse når «så kyssed sin moder Guds herligheds glans til under for alle de døde» (v. 16).[37] Et sentralt element i Grundtvigs teologi er at menneskeheten ved syndefallet falt fra Guds ord. Her bli Eva, menneskehetens og menneskesønnens moder, gjenforenet med Ordet, hvilket for Grundtvig er dåpens virkning. Dette og andre antydninger når et høydepunkt i vers 18, hvor menneskene følger Guds sønn ut av helvetet som en fager skare. De er blitt gjenforenet med Ordet og følger det.

Her skinner Grundtvigs kristne helhetssyn på mennesket gjennom. Han setter ord på hvorfor Guds Sønn fór ned til dødsriket, og hvorfor forsakelsen og trosbekjennelsen ved dåpen ble en hovedsak for ham. Det gjelder menneskets gjenforening med Guds evige ord. I hymnen gjelder det også helt bestemt muligheten for frelse som strekkes ut til alle, og det eskatologiske perspektiv: den fulle gjenskapelse med Kristus som hode.[38]

Avslutning

Den danske dikterhøvdingen Grundtvig er særlig aktuell i 2025. Det er 200 år siden hans «mageløse opdagelse», hvor han gjorde dåp og trosbekjennelse til hovedsak. Dåp og tro ble også motiv for mange av hans hymner. Hymnen *I kveld* er fundert teologisk på et sentralt motiv i kristologien: Jesu *kenosis*. Samtidig fastholder den frelseshendelsenes helhet, med nedfarten til dødsriket som sentral sannhet hvor Jesus også åpenbarer seg som Guds Sønn. Henvisningen til Grundtvigs tidlige oppdagelse av middelalderkvadet *Lilja* styrker denne tolkningen ytterligere. Det nye som denne artikkelens lesning av *I kveld* gir, er et blikk på Evas dialog med Jesus som allusjon til dåpen i lys av Grundtvigs teologi om dåpspakten. Til slutt blir det her også fremhevet at det ikke bare er Grundvigs teologiske helhetssyn på trosbekjennelse og dåp som preger salmen, men også hans helhetssyn på mennesket.

Grundtvigs teologi korresponderer til dels med offisiell katolsk teologi om helvetesfarten. Selv om Den katolske kirke understreker eksplisitt at det er Jesu sjel som stiger ned, sier dens katekisme også noe som

harmonerer godt med grunntonen i hymnen: «Jesus fikk kjenne døden slik som alle mennesker [...]. Men Han steg ned som Frelser og forkynte det glade budskap.»[39] Denne sammenligningen harmoniserer økumenisk.

Noe annet er tilfelle hvis man sammenligner Grundtvigs behandling av dette tema med en av 1900-tallets betydningsfulle teologer, Hans Urs von Balthasar. Balthasar følger *kenosis*-aspektet helt ned i dødsriket og ser nedfarten som en form for fullstendig *kenosis*. Han fremmer ideen om en inaktiv Kristus: «I denne (dødens) endelighet stiger den døde Sønn ned. Han handler ikke lenger, for gjennom korset er han blitt blottet for enhver egen makt og initiativ.»[40] Det er ingenting av dette i Grundtvigs hymne. En annen viktig teolog i katolsk sammenheng, Josef Ratzinger, legger ikke vekt på denne trosartikkelen i boken *Jesus fra Nasaret*. Hans fokus der er riktignok evangelienes vitnesbyrd om den historiske Jesus, men han refererer til trosbekjennelsens artikler om Jesu død og oppstandelse og vier dessuten et helt tillegg til himmelfarten. I lys av hvordan helvetesfarten er integrert i frelsesbegivenhetene i den apostoliske trosbekjennelsen, ville det ikke vært unaturlig om den ble tatt i betraktning.[41]

Et annet perspektiv fra nyere katolsk teologi som kan knyttes til Grundtvigs teologi, er sammenhengen mellom de sentrale frelsesbegivenhetene og troens sakramentalitet. Teologen Edward Schillebeeckx' utlegning av Kristus som sakrament for møtet med Gud, er stadig aktuell, og den sakramentale forståelse av troen står sentralt i et av de senere dokumenter fra den Internasjonale teologiske kommisjon i Den katolske kirke, som omhandler tro og sakramenter.[42] Hverken Schillebeeckx eller den teologiske kommisjonen nevner nedfarten til dødsriket i forbindelse med Jesu lidelse, død og himmelfart, og desto mindre blir den knyttet til sakramentale aspekter ved troen.[43] Når Grundtvigs hymne lar frelseshistoriske begivenheter, trosbekjennelse og kirkens sakramentalitet klinge sammen, åpner det nye perspektiver også for katolsk teologi.

Grundtvig fremstår i lys av dette som en fortolker av trosbekjennelsen med et helhetlig blikk og økumenisk relevans. Trosartikkelen om nedstigningen til dødsriket blir i hymnen kristologisk bekjennende, ekklesiologisk forkynnende, sakramentalt levende og antropologisk forløsende. *I kveld* handler om en del av frelseshistorien som kan virke obskur og outrert, men Grundtvig gjør den levende og nær. Det hymniske språket kan tillate at det mystiske, mytiske og paradoksale får tale. Det skjer likevel ikke på bekostning av troens sannheter som deles av kristne på tvers av konfesjoner, for hymnen formidler kjernen i det kristne budskap som er gitt for menneskers frelse. Grundtvig forkynner Kristus, som kaster herlig glans om menneskets liv.

Thomas Hole (f. 1984) har teologisk doktorgrad fra Det pavelige fakultet i Wrocław 2023, med avhandlingen «Johann A. Möhlers og Nikolai F.S. Grundtvigs teologiske antropologi. En økumenisk studie».

Litteratur

Albeck, Gustav: «Nogle bemærkninger vedrørende en samlet udgave af Grundtvigs dagbøger», i *Grundtvig-Studier* 29, nr. 1 (1976): 1. https://doi.org/10.7146/grs.v29i1.15629.

Balthasar, Hans Urs von: *I troens fylde*, overs. Gunnar Wicklund-Hansen (St. Olav forlag 1995).

Bibelen - katolsk kanon (Bibelselskapet 2024).

Bradley, S.A.J.: «Grundtvig and the Descent into Hell», i *Grundtvig-Studier* 67, nr. 1 (2016): 1. https://doi.org/10.7146/grs.v67i1.96650.

Bradley, S.A.J.: «Grundtvig's I Kveld : Reflections of an Anglo-Saxonist», i *Grundtvig-Studier* 67, nr. 1 (2016): 1. https://doi.org/10.7146/grs.v67i1.96652.

Broadbridge, Edward og Hans Raun Iversen: *Grundtvig, Biografi og breve* (Aarhus Universitetsforlag 2023).

Broder Eysteinn: *Lilja*, overs. av Knut Ødegård (Tiden Norsk Forlag 1980).

Bugge, K.E.: «The Genesis of a Poem», i *Grundtvig-Studier* 67, nr. 1 (2016): 1. https://doi.org/10.7146/grs.v67i1.96651.

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

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin: «Forsagelsen i Daabs-Pagten [Den christelige Børnelærdom, 1. udgave, 6. artikel]», i *Kirkelig samler* (C.G. Iversens forlag 1856). *Grundtvigs Værker,* utgitt av Center for Grundtvigforskning ved Aarhus Universitet (www.grundtvigsværker.dk).

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin: *Kirkens Gienmæle mod Professor Theologiæ Dr. H. N. Clausen* (Wahlske Boghandlings Forlag 1825). *Grundtvigs Værker,* utgitt av Center for Grundtvigforskning ved Aarhus Universitet (www.grundtvigsværker.dk).

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin. «Om Christendommens Sandhed». *Theologisk Maanedskrift* 6 (1826). *Grundtvigs Værker,* utgitt av Center for Grundtvigforskning ved Aarhus Universitet (www.grundtvigsværker.dk).

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin. «Om den sande Christendom», i *Theologisk Maanedskrift* 1826. *Grundtvigs Værker*, utgitt av Center for Grundtvigforskning ved Aarhus Universitet (www.grundtvigsværker.dk).

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin: *Om Daabs-Pagten* (Wahlske Boghandels Forlag 1832). *Grundtvigs Værker,* utgitt av Center for Grundtvigforskning ved Aarhus Universitet (www.grundtvigsværker.dk).

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin: «Om vor tredie Troes-Artikel [Den christelige Børnelærdom, 1. udgave, 1. artikel]», i *Kirkelig samler* (Kjøbenhavn 1855). *Grundtvigs Værker*, utgitt av Center for Grundtvigforskning ved Aarhus Universitet (www.grundtvigsværker.dk).

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin. *Sang-Værk til den Danske Kirke*. Wahlske Boghandels Forlag, 1837. *Grundtvigs Værker*, utgitt av Center for Grundtvigforskning ved Aarhus Universitet (www.grundtvigsværker.dk).

Hole, Hallvard Thomas: *Antropologia teologiczna Johana A. Möhlera i Nikolaia F.S. Grundtviga. Studium ekumeniczne* (Papieski Wydział Teologiczny 2023).

International Theological Commission: «The reciprocity between faith and sacraments in the sacramental economy». (Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana 2020). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html.

Jørgensen, Theodor: «En Grundtvig-salme teologisk fortolket», i *Grundtvig-Studier* 58, nr. 1 (2007): 1. https://doi.org/10.7146/grs.v58i1.16512.

Lodberg, Peter. «Grundtvig i økumenisk perspektiv», i *Grundtvig-Studier* 49, nr. 1 (1998): 1. https://doi.org/10.7146/grs.v49i1.16276.

Lov Herren - katolsk salmebok (St. Olav forlag 2000).

Paasche, Fredrik (red.): *Lilja - et kvad til Guds moder* (H. Aschehoug & co. (W. Nygaard) 1924).

Rasmussen, Egon: «I kvæld blev der banket på helvedes port», i *Højskolesangbogen*, 18. juni 2025. https://hojskolesangbogen.dk/om-sangbogen/historier-om-sangene/h-i/i-kvaeld-blev-der-banket-paa-helvedes-port.

Ratzinger, Joseph: *Jesus fra Nasaret. Fra inntoget i Jerusalem til oppstandelsen,* overs. Anne-Bente Hadland (Avenir forlag 2011).

Schillebeeckx, Edward: *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*, red. T.M. Schoof og Laurence Bright, overs. Paul Barrett. A Sheed and Ward Classic (Sheed and Ward 1963). Bibliotek.

Thaning, Kaj: «Den »mageløse oppdagelse«s tilblivelse», i *Grundtvig-Studier* 33, nr. 1 (1981), s. 7–29. https://doi.org/10.7146/grs.v33i1.15689.

Thaulow, Vanja: «Indledning til Om Daabs-Pagten. I Anledning af S.T. Hr. Stiftsprovst Clausens Barne-Daab og offenlige Erklæring, "Om Daabs-Pagten" og "Om Hr. Dr. og Prof. H. N. Clausen"»., i *Grundtvigs Værker* (Center for Grundtvigsforskning ved Aarhus Universitet 2013). www.grundtvigsværker.dk.

Thodberg, Christian: *Syn og sang. Poesi og teologi hos Grundtvig* (Gads forlag 1989).

Noter

1 Thodberg: *Syn og sang. Poesi og teologi hos Grundtvig*; Bugge: «The Genesis of a Poem»; Bradley: «Grundtvig's I Kveld»; Bradley: «Grundtvig and the Descent into Hell».
2 Jørgensen: «En Grundtvig-salme teologisk fortolket», s. 98.
3 Bugge: «The Genesis of a Poem», s. 132, i NKt: Nordisk Kirke-Tidende.
4 Broder Eystein: *Lilja*, s. 67. Fredrik Paasches gjendiktning fra 1915 ligger nærmere Grundtvigs 1800-talls dansk (Paasche: *Lilja - et kvad til Guds moder)*. I denne sammenheng er det imidlertid fint å kunne løfte frem Ødegårds gjendikting, illustrert av Bjørn Bjørneboe. Den gir nok mer følelse med den islandske versefoten.
5 Min utheving.
6 Albeck: «Nogle bemærkninger vedrørende en samlet udgave af Grundtvigs dagbøger», s. 40.
7 Bugge: «The Genesis of a Poem», s. 122.
8 Grundtvig: *Sang-Værk til den Danske Kirke*, s. 530. Bradley gir en forklaring til Grundtvigs note: Grundtvig anonymiserer den egentlige forfatteren ved å kalle ham «anglosakseren» og unnlater å attribuere verket til Cædmon (Bradley: «Grundtvig's I Kveld», s. 144–45).
9 Bradley: «Grundtvig's I Kveld», s. 143–44.
10 Bradley: «Grundtvig's I Kveld», s. 174.
11 Rasmussen: «I kvæld blev der banket på helvedes port».
12 Thaning: Den »mageløse oppdagelse«s tilblivelse», s. 12.
13 Broadbridge og Iversen: *Grundtvig, Biografi og breve*, s. 170–83.
14 Grundtvig: *Kirkens Gienmæle mod Professor Theologiæ Dr. H. N. Clausen*, A:9.
15 Grundtvig: «Om vor tredie Troes-Artikel [Den christelige Børnelærdom, 1. udgave, 1. artikel]», A:15–16.
16 Grundtvig: *Kirkens Gienmæle mod Professor Theologiæ Dr. H. N. Clausen*, A:27.
17 Grundtvig: «Om den sande Christendom», A:19.227.
18 Lodberg: «Grundtvig i økumenisk perspektiv», s. 162.
19 Grundtvig: «Om Christendommens Sandhed», A:17–18.
20 Grundtvig: «Om Christendommens Sandhed», A:19.
21 Grundtvig: «Om Christendommens Sandhed», A:246. Med ordet «skolevitnesbyrd» fordansker han ordet «teologi». Det er med andre ord snakk om en teologisk utlegning.
22 Thaulow: «Indledning til Om Daabs-Pagten. I Anledning af S.T. Hr. Stiftsprovst Clausens Barne-Daab og offenlige Erklæring, "Om Daabs-Pagten" og "Om Hr. Dr. og Prof. H. N. Clausen"».
23 Grundtvig: *Kirkens Gienmæle mod Professor Theologiæ Dr. H. N. Clausen*, A:1.
24 Bugge: «The Genesis of a Poem», s. 132. Bugge legger vekt på dette i artikkelen, og det er i tråd med klassisk tolkning av mange Grundtvig-hymner.
25 Bugge: «The Genesis of a Poem», s. 123.
26 *Bibelen – katolsk kanon*.
27 Bugge: «The Genesis of a Poem», s. 115. Bugge refererer her til Grundtvigs prekener.
28 Bradley: «Grundtvig and the Descent into Hell», s. 106.
29 Grundtvig: *Om Daabs-Pagten*, A:14.
30 Bradley: «Grundtvig and the Descent into Hell», s. 101.
31 Hole: *Antropologia teologiczna Johana A. Möhlera i Nikolaia F. S. Grundtviga. Studium ekumeniczne*, s. 157–58.
32 *Lov Herren - katolsk salmebok*, nr. 417.
33 Et eksempel på dette er hymnen «Hill deg, Frelser og forsoner», som vil være kjent for norske lesere: «Hva har deg hos Gud bedrøvet, / og hva elsket du hos støvet / at du ville alt oppgive / for å holde oss i live, / oss deg å meddele hel?» *Lov Herren - katolsk salmebok*, nr. 425.
34 Igjen finner vi et eksempel blant de hymner som den norske leser vil kjenne. I sin bearbeidelse av morgenhymnen «Den signede dag», går Grundtvig vekk fra en opprinnelig reformasjonsutgave, hvor verden var underlagt mørke og menneskene var mørkets barn. I stedet lar han mennesket være lysets og kjærlighetens barn: «Den signede dag med fryd vi ser / av havet til oss oppkomme; / den lyse på himlen mer og mer / oss alle til lyst og fromme! / Det kjennes på oss som lysets barn, / at natten hun er nu omme!» *Lov Herren - katolsk salmebok*, nr. 668.
35 Grundtvig: «Forsagelsen i Daabs-Pagten [Den christelige Børnelærdom, 1. udgave, 6. artikel]», A:120.
36 Grundtvig: «Forsagelsen i Daabs-Pagten [Den christelige Børnelærdom, 1. udgave, 6. artikel]», A:125.
37 Igjen kan her nevnes de versene som handler om at mørkets makter ikke klarer å forhindre menneskene fra å rette seg mot lyset: «På albu sig rejste hver fange så brat, det kunne ej djævle afværge.» Her vekkes menneskets naturlige lengsel etter Guds lys, som er et poeng annensteds hos Grundtvig.
38 Broadbridge og Iversen: *Grundtvig, Biografi og breve*, s. 208.
39 *Den katolske kirkes katekiske*, nr. 632.
40 Balthasar: *I troens fylde*, 82.

41 Ratzinger: *Jesus fra Nasaret. Fra inntoget i Jerusalem til oppstandelsen*, s. 166ff.
42 International Theological Commission: «The reciprocity between faith and sacraments in the sacramental economy».
43 Schillebeeckx: *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*, s. 23.



Kardinaldydene og de teologale dyder, Raphael, Stanza della Segnatura.
Foto: © Marsana | Dreamstime.com

Filosofi & samfunn



Pave Leo XIII, 1878.

Else-Britt Nilsen

Katolsk sosiallære fra Leo til Leo

Katolsk sosiallære inneholder en rekke moralske teorier, men ikke mye anvendt politikk. Den har med troens konsekvenser å gjøre; at hvert menneske er skapt i Guds bilde og derfor skyldes respekt og verdighet; at vi har ansvar for hverandre. Den søker å anvende evangeliets budskap på samfunnets kompleksitet og fremme rettferdighet, fred og alle menneskers verdighet. Den er rikholdig og i stadig utvikling. Læren vektlegger menneskeverd, rettferdighet og det felles gode og videreutvikles i møte med samfunnets utfordringer.[1]

Den formelle utviklingen av katolsk sosiallære i moderne tid var i stor grad et svar på de dyptgripende sosiale endringene som den industrielle revolusjonen førte med seg på 1800-tallet, og som bidro til dype skiller mellom rike og fattige og trusselen om en kommunistisk revolusjon. Kirken følte en klar plikt til å reagere og tale de fattiges og forsvarsløses sak, særlig de utnyttende arbeiderne. Det skjedde i 1891, da pave Leo XIII i encyklikan *Rerum Novarum* tok opp arbeiderklassens forhold. Fra da av regnes sosiallæren som en egen disiplin selv om begrepet kom senere – i 1931 – da pave Pius omtalte samfunnsrelaterte spørsmål som «sosiallære». Temaer som først ble tatt opp i *Rerum Novarum* og etterhvert viderutviklet av paver og biskoper, fremgår av oversikten på neste side.[2]

Denne oversikten er slett ikke fullstendig. Det finnes også mange andre uttalelser og brev fra paver, bispesynoder og biskopekonferanser som hører til de grunnleggende dokumentene i Kirkens sosiallære. En milepæl var Det pavelige råd for rettferdighet og freds utgivelse av *Compendium of the Social Doctrine of the Church* i 2004. Og nytt materiale legges stadig til.[3]

Den første gruppen av dokumenter (gruppe 1) bygger på sosiallæren i *Rerum Novarum* – om «De nye ting» – og bruker den i møte med de sosiale utfordringene som økonomisk utvikling medfører. Ved 40-, 70-, 80-, 90- og 100-årsjubileene for *Rerum Novarum* vendte pavene tilbake til det opprinnelige dokumentet og anvendte det i sin omtale av aktuelle sosiale forhold. Selv om *Pacem i Terris* og *Gaudium et Spes* ikke ble utstedt for å markere *Rerum Novarums* jubileum, trekker de fortsatt veksler på dokumentet, og de spiller en rolle i utviklingen av katolsk

SENTRALE SOSIALLÆREDOKUMENTER 1891–2024

GRUPPE 1	TEMA
Hoveddokument:	
1891 Leo XIII: *Rerum Novarum*	Eierskap, menneskeverd og arbeideres rettigheter
Videreføres i:	
1931 Pius XI: *Quadragesimo Anno*	Reform av kapitalismen; subsidaritet
1961 Johannes XXIII: *Mater et Magistra*	Statens rolle; kriterier for rettferdig fordeling
1963 Johannes XXIII: *Pacem i Terris*	Menneskerettigheter, nedrustning og sosialt ansvar
1965 Vatican II: *Gaudium et Spes*	«Tyde tidens tegn», sosial deltakelse, rettferd og utvikling
1971 Paul VI: *Octogesima Adveniens*	Urbanisering, industrialisering, politisk handling.
1981 Johannes Paul II: *Laborem Exercens*	Menneskelig arbeid; livsgrunnlag og verdighet
1991 Johannes Paul II: *Centesimus Annus*	Nye former for eiendom; forbrukergrådighet

GRUPPE 2	TEMA
Hoveddokument:	
1967 Paul VI: *Populorum Progressio*	Utvikling; økonomi skal tjene hele menneskeheten
Videreføres i:	
1987 Johannes Paul II: *Sollicitudo Rei Socialis*	Sosial gjeld; fattiges forrang, syndens strukturer
2009 Benedikt XVI: *Caritas in Veritate*	Utvikling; gaveøkonomi, etisk fornyelse

GRUPPE 3	TEMA
Nyere dokumenter:	
2013 Frans: *Evangelii Gaudium*	En misjonærkirke; en fattig kirke for de fattige
2015 Frans: *Laudato Si'*	Økologi; motstand til rådende forbrukskultur
2020 Frans: *Fratelli Tutti*	Politikk sentrert om menneskeverd, ikke finanser
2024 Frans: *Dilexit nos*	En holistisk sosiallære
2025 Leo: *Dilexi te*	Om Kirkens forpliktelse overfor de fattige

sosial tenkning. Derfor er begge inkludert i den første gruppen.

Den andre gruppen (gruppe 2) fokuserer på *Populorum Progressio* fra 1967 og to encyklikaer utstedt i anledning dokumentets 20- og 40-årsjubileum: *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), utgitt av Johannes Paul II, og *Caritas in Veritate* (2009), utgitt av Benedikt XVI. En felles overskrift for disse tre kan være «autentisk menneskelig utvikling og globalisering».[4] Johannes XXIIIs *Mater et Magistra* (1961) og Det annet vatikankonsils *Gaudium et Spes* kan betraktes som forløpere for denne gruppen.

Den siste gruppen (gruppe 3) rommer de nyeste pavelige dokumentene om sosiallære. Her finner vi pave Frans' bidrag som en videreføring og gjennomføring av arven fra sine forgjengere, men nå presentert i et klart økologisk perspektiv.[5] Mest kjent er *Laudato Si'* – encyklikaen om vårt forhold til Skaperen, til skaperverket og til hverandre – som er like aktuell i dag som da den kom for ti år siden.

Fra *Rerum Novarum* til *Laudato Si'* har den katolske sosiallæren beveget seg fra et fokus på arbeidsforhold til en omfattende visjon som inkluderer menneskeverd, solidaritet, subsidiaritet, fred, integrert utvikling, livets ukrenkelighet og omsorg for skaperverket. Hver encyklika bygger på den foregående og utdyper Kirkens svar på de skiftende sosiale, økonomiske og miljømessige realitetene i verden, samtidig som den alltid forblir forankret i evangeliet og moralloven.

Rerum Novarum: et *Magna Carta*

Siden 1891 har katolsk sosiallære utviklet seg fra å ta opp den industrielle arbeidskrisen til å konfrontere globale økologiske og digitale dilemmaer. Når Leo XIIIs encyklika fortsatt omtales som *Magna Carta* i moderne katolsk sosiallære, skyldes det kombinasjonen av åpenbaring, naturrett og konkret samfunnsanalyse. Det har etablert de essensielle søylene i moderne katolsk sosiallære – menneskeverd, retten til arbeid og rettferdig lønn, privat eiendom, statens begrensede, men beskyttende rolle, solidaritet og en tidlig forestilling om subsidiaritet.

Rerum Novarum markerer begynnelsen på en ny vei og retter søkelyset mot situasjoner der arbeidernes verdighet og rettigheter står på spill. Pave Leo XIII erkjenner arbeiderklassens miserable forhold og ser Kirkens ansvar for å gripe inn (§16):

> Vi nærmer oss denne saken med tillit og i utøvelse av rettighetene som åpenbart tilkommer oss [...] Forblir vi tause, vil det være å forsømme plikten pålagt oss.

Overraskende nok valgte paven som talsmann i dette møtet med moderne tid, en ordensbror som levde 600 år tidligere: Thomas Aquinas og hans *Summa Theologiae*.

Rerum Novarum fokuserer på den fremvoksende økonomiske strukturen. De ellers innbyrdes motstridende teoriene frimarkedskapitalisme og kommunisme delte imidlertid oppfatningen at det menneskelige samfunn uunngåelig var underlagt økonomisk lov. Den katolske kirke på sin side, anså en slik underordning av menneskelig velbefinnende til økonomiske prinsipper som en forvrengt virkelighetsoppfatning. Encyklikaen skisserer et alternativ mellom disse to ytterpunktene ved å hevde arbeidernes rettigheter samtidig som den imøtegår enhver forestilling om klassekamp.

I tillegg til å ta opp de grunnleggende økonomiske prinsippene bekrefter encyklikaen spesielt retten til privat eiendom, og det uten å forsømme plikten til også å bruke den til fordel for andre:[6] en rettferdig lønn, velgjørenhet til de fattige og organisasjonsfrihet for arbeidere. Det er her prinsippene for menneskeverdet, det felles gode, preferanse for de fattige og subsidiaritet begynner å utvikle seg.[7] Sammen med solidaritet og menneskerettigheter vil disse prinsippene danne hjørnesteinene i katolsk sosiallære.

Rerum Novarum satte Kirken i forkant av sosiallovgivningen både i Europa og på andre kontinenter. Den ble

faktisk publisert kort tid etter Bismarcks sosiallover – den første sosiale lovgivningen i verden. Selv om encyklikaen bare har et begrenset bruk i dagens samfunn, la den det metodiske grunnlaget for den videre utvikling av Kirkens sosiallære, og er blitt et varig paradigme.

De senere dokumentene som fortsatt tar opp spørsmål knyttet til økonomisk liv, som kapitalisme, markedet, rettferdig fordeling, internasjonal gjeld, fattigdom og finanskriser, gjør det som svar på de endrede forhold. Kirkens sosiallære har aldri stoppet vektleggingen av økonomiens moralske implikasjoner.[8] I 1931 understreker Pius XI at selv om økonomi og moral bruker og bygger på forskjellige prinsipper, fortsetter de å påvirke hverandre.[9] «Enhver økonomisk beslutning har en moralsk konsekvens», gjentar Benedikt XVI mange tiår senere.[10]

Rerum Novarums styrke er at det ikke spekuleres i teorier og visjoner for samfunnet, men at menneskelige anliggender tas opp slik de er i et gitt samfunn, i lys av Kirkens lære om mennesket: «Økonomien er til for mennesket, ikke motsatt.»[11] *Rerum Novarum* ble imidlertid skrevet utfra et europeisk perspektiv og tar opp de spørsmålene som gjaldt det europeiske samfunnet dengang. Denne begrensningen blir overvunnet i *Populorum Progressio* (1967), som legger grunnlaget for globalisering og preferanse for de fattige verden over.

Rerum Novarum satte Kirken i forkant av sosiallovgivningen både i Europa og på andre kontinenter.

Moral i det økonomiske liv: «for *alle* mennesker og for *hele* mennesket»[12]

Populorum Progressio innleder den andre avdelingen av dokumenter. Her tar Paul VI opp temaet folkenes utvikling og alles tilgang til ressurser og varer. Encyklikaen oppfordrer til å se lenger enn bare til Europa og å utvide solidariteten til å innkuldere alle verdens nasjoner. Dette krever dristige forandringer av strukturene i den internasjonale økonomiske orden, og berører en rekke prinsipper i katolsk sosiallære. Blant annet tar det opp endringer i internasjonal kapitalisme slik at det private initiativet og konkurransemarkedet ikke avskaffes, men at det styres og overvåkes av offentlige myndigheter på nasjonalt og globalt nivå for å komme de fattige til gode. Dette markerer begynnelsen på en prosess der Kirken fikk nye allierte og nye motstandere.

Økonomiske relasjoner mellom land på svært ulikt nivåer av økonomisk utvikling står sentralt i strukturendringene som foreslås i tilknytning til internasjonale økonomiske relasjoner og verdensøkonomien.[13] Alle mennesker er moralsk forpliktet til virkelig å bry seg om verdens fattigdom og til å gjøre alt de makter for å lege dette såret på vår felles menneskelighet. Vi er alle medlemmer av den samme menneskelige familie, sa Johannes XXIII allerede i 1963.[14] Det annet vatikankonsil fulgte opp med disse ordene:

> Altfor stor økonomisk og sosial ulikhet mellom enkeltpersoner og mellom folk er i strid med sosial rettferdighet [...]. Jorden og alt hva den omfatter, er ment av Gud å skulle tjene alle mennesker og alle folkeslag [...]. Forøvrig har hver enkelt rett til å eie så meget jordisk gods at det blir tilstrekkelig for ham selv og hans familie.[15]

En stor utfordring for katolsk sosiallære etter konsilet har vært arven etter kolonialismen og den økonomiske utvikling i de underpriviligerte deler av verden.[16] Det hastet med å forlate nivået av anbefalinger og forestillingen om at løsningen på fattigdomsproblemet var å følge den vestlige modellen for økonomisk utvikling.[17] Paul VI prioriterte høyt en annen tilnærmingsmåte når det gjaldt global underutvikling. I stedet for å fokusere på en rettferdig fordeling av rikdom fra de rike til de fattige,

var det nye en vektlegging på *utvikling* som kunne øke ressursene, som i sin tur kunne brukes til å løfte dem som levde i fattigdom. Denne *utviklingen* som omtales i *Populorum Progressio,* skiller seg imidlertid fra de tidligere encyklikaene ved at den peker på forestillingen om *helhetlig* utvikling – noe som ble fremmet av dominikaneren Louis-Joseph Lebret (1897–1966).[18] Paul VI oppfordrer alle til medvirkning. Encyklikaen krever reform, ikke revolusjon: «*Utvikling* er det nye fredsnavnet», sier paven.[19] Senere markerte både Johannes Paul II og Benedikt XVI jubileene til *Populorum Progressio* med encyklikaer som fortsatt vektla menneskehetens fulle utvikling.

Johannes Paul II beklaget det store økonomiske skillet mellom den nordlige og sørlige halvkule. I *Sollicitudo Rei Socialis* krever han – som Paul VI og Johannes XXIII før ham – en omfordeling av ressurser fra våpenproduksjon til heller å løfte nødstilte ut av fattigdom (§ 23). Ved å anerkjenne global gjensidig avhengighet understreker paven behovet for solidaritet, en forpliktelse til det felles gode, ikke bare fra de troende, men fra alle. Denne encyklikaen gir en utvidet refleksjon over ideen om solidaritet med utgangspunkt i den urettferdighet og ondskap som kjennetegner vårt globaliserte økonomiske og politiske system. Solidaritet oppfattes her som motstykket til de «syndens strukturer» som er innebygd i den etablerte orden (enten det er liberal kapitalisme på den ene siden eller fortsatt eksisterende statssosialisme på den andre), og som fortsatt alvorlig skader de fattiges og sårbares interesser.[20]

I solidaritetssammenheng bruker Johannes Paul II også begrepet «forrang for de fattige», et uttrykk som ble overveid under Det annet vatikankonsil, men først brukt i 1968 av jesuittenes ordensgeneral Pedro Arrupe i et brev til sine brødre i Latin-Amerika.[21] Begrepet er inspirert av bibelske tekster der de fattige og marginaliserte begunstiges og gis preferanse, og hvor Jesus knytter seg til dem. Her dreier det seg ikke bare om materiell, men også åndelig fattigdom. Forestillingen fikk større gjennomslag på 1970- og 1980-tallet, da den ofte ble brukt innen frigjøringsteologibevegelsen og drøftet av teologer og biskoper i Latin-Amerika.[22] Denne koblingen til «frigjøringsteologi» og krav om statlig eller samfunnsmessig handling heller enn bare endringer i personlig moral, kastet et mistankens lys over uttrykket «forrang for de fattige». Selv om det var kontroversielt i begynnelsen, har uttrykket fått sin plass i nyere encyklikaer. Det ble brukt av Johannes Paul II ikke bare i *Sollicitudo Rei Socialis*, men også i *Centesimus Annus,* som markerte 100-årsjubileet for *Rerum Novarum.* Hele bakgrunnen for uttrykket «forrang for de fattige» er viktig for å kunne forstå pave Frans.[23]

Benedikt XVIs *Caritas in Veritate* kom to år etter 40-årsjubileet for *Populorum Progressio.*[24] Det skyldtes forsinkelser i forberedelsene, og deretter finanskrisen i 2008, noe som førte til en revisjon. Benedikt XVI bekrefter at globalisering og teknologi tilbyr mye som er lovende, men også noe som utgjør en stor trussel mot full menneskelig utvikling. Løftet vil bare bli oppfylt gjennom Guds gave og menneskets arbeid, et verk som er dypt forankret i kjærlighet og sannhet, og som uttrykkes i rettferdighet, det felles gode og i en konsekvent etikk for livet. Bare en samfunnsøkonomi, en forretningsmoral knyttet til enkeltpersoner og ikke til profitt, kan gi et adekvat svar på den økonomiske og finansielle krisen.[25]

Caritas in Veritate går enda lenger enn tidligere encyklikaer når det gjelder håndteringen av nåværende økonomiske problemer og sosial urettferdighet, og kommer med en rekke forslag.[26] De inkluderer «frivillighetsprinsippet» (*the principle of gratuitousness*) og «gavelogikken» (*the logic of gift*), som går utover logikken i

SEGL En stor utfordring for katolsk sosiallære etter konsilet har vært arven etter kolonialismen og den økonomiske utvikling i de underpriviligerte deler av verden.

kontrakter, og krever en markedsmodell som skal fremme relasjoner basert på gavegivning og uttrykk for takknemlighet. Benedikt XVI foreslår dette som et alternativ ikke bare for ideelle organisasjoner, men appellerer til «frivillighetsprinsippet og gavelogikken som et uttrykk for brorskap [*fraternity*], som kan og må finne sin plass innenfor normal økonomisk aktivitet.»[27] Dette konkretiserer markedsmodellen foreslått i *Populorum Progressio,* en som er basert på større global solidaritet, der «alle vil kunne gi og motta».[28] Benedikts modell åpner også for andre motivasjoner enn profitt i markedene, slik at markedet ikke blir «stedet der de sterke undertrykker de svake». Han understreker videre at økonomi og finans er virkemidler, og at markedet ikke eksisterer i ren tilstand: «Derfor er det ikke virkemiddelet som må stilles til ansvar, men enkeltpersoner; deres moralske samvittighet og deres personlige og sosiale ansvar.»[29]

En økologisk dimensjon til katolsk sosiallære

En del av *Caritas in Veritate* er viet miljøet (§§ 44ff). Helhetlig menneskelig utvikling må også være bærekraftig utvikling. Riktig forhold til resten av skaperverket er en del av rammen for integrert menneskelig utvikling. Vårt forhold til resten av skapelsen er ikke lenger et sekundært tema i katolsk sosiallære. Ifølge Benedikt XVI er beskyttelsen av naturen «samfunnets overordnede moralske ansvar» (§51).

Benedikt XVI var imidlertid ikke den første paven som tok tak i miljøproblemet. I *Octogesima Adveniens* (1971) kaller Paul VI kristne og hele menneskeheten til ansvarlig forvaltning av materielle verdier for ikke å utnytte naturen og forringe miljøet for fremtidige generasjoner.[30] Samme år kommer det en uttalelse, *Justice in the World*, fra World Synod of Catholic Bishops. Uttalelsen understreker at rikere nasjoner må redusere sine materielle krav, siden de gjør at fattige nasjoner lider under konsekvensene, inkludert de miljømessige. Disse spørsmålene ble for første gang diskutert i FN på en konferanse om det menneskelige miljø i Stockholm 1972. Denne økologiske bekymringen adressert av paver og biskoper, får – som vi vel alle vet – stor oppmerksomhet fra pave Frans.

Frans, den første paven fra den sørlige halvkule og den første ikke-europeer siden 700-tallet, brakte med seg et nytt perspektiv på katolsk sosiallære. Frans utstedte ikke en encyklika på 50-års dagen for *Populorum Progressio*, selv om han ofte i sin første embetstid la vekt på lignende problemer i skrift og tale. Hans første store dokument var *Evangelii Gaudium* (2013),[31] etterfulgt av *Laudato Si'* (2015) og *Fratelli Tutti* (2020). Han fokuserer på klimaspørsmål, bekymring for fattige, evangelisering og kirkelig fornyelse, og kritiserer fri markedsøkonomi, overforbruk og overutvikling. Selv om Johannes Paul II, Benedikt XVI og andre paver sterkt har oppfordret alle deltakere i den globale økonomien til å bekjempe urettferdighet og reformere internasjonale strukturer, er det ingen pave som har fått så mye positiv oppmerksomhet for sine uttalelser om fattigdom, økonomi og rettferdig fordeling som Frans. I januar 2014 ble han portrettert for å ha «gjort Vatikanet til spydspissen for radikal økonomisk tenkning».[32]

Vårt forhold til resten av skapelsen er ikke lenger et sekundært tema i katolsk sosiallære. Ifølge Benedikt XVI er beskyttelsen av naturen «samfunnets overordnede moralske ansvar».

I *Evangelii Gaudium* presenterer Frans utfordringene i dagens verden der teknologiske fremskritt uten hensyn til menneskelige konsekvenser har ført til ekstreme økonomiske ulikheter. Han fordømmer en slik økonomi og oppfordrer de troende til innsats for å «eliminere de strukturelle årsakene til fattigdom». Disse strukturelle årsakene er blant annet «markedenes absolutte autonomi» (§ 202). Frans fordømmer nemlig tanken om at «økonomisk vekst, oppmuntret av et fritt marked,

uunngåelig vil lykkes i å skape større rettferdighet og inkludering i verden» (§ 54), og understreker at vi «ikke lenger kan stole på markedets usynlige krefter» (§ 204).

Selv om dette tilsynelatende kan motsi uttalelser fra tidligere paver, bekrefter *Evangelii Gaudium* at «det er gjennom fritt, kreativt, deltakende og gjensidig støttende arbeid at mennesker uttrykker og forbedrer sitt livs verdighet» (§ 192). Frans etterlyser en ny modell som kan komme alle vanlige mennesker til gode, og ikke bare noen få utvalgte. Denne tvetydigheten i forhold til det frie marked er ikke begrenset til pave Frans. Katolsk sosiallære har blitt tolket både som kritisk til markedsøkonomien og som støttende, når den i realiteten ikke støtter noen av ytterpunktene. Som Philip Booth sier det, så erkjenner Kirken at det frie markedet oppfyller forbrukernes preferanser og innser samtidig at det er menneskelige goder som ikke kan produseres i markedet.[33]

I *Laudato Si'* (2015) oppfodrer pave Frans oss «til å søke nye måter å forstå økonomi og fremskritt på» for å utvikle et bedre finansielt og økonomisk system for det 21. århundre (§ 16). Johannes Paul II snakket om nødvendigheten av å oppmuntre og støtte en «økologisk omvendelse».[34] Frans utvider dette til å gjelde en omvendelse som favner videre enn det personlige nivået: en samfunnets, kulturens og sivilisasjons omvendelse. Ved å lansere utfordringen om ivaretakelsen av vårt felles hjem, oppfordrer han hele den menneskelige familie til å søke en bærekraftig og integrert utvikling (§ 13). Frans forener kampen mot fattigdom og kampen mot miljøødeleggelse. Han trekker frem en «økologisk gjeld», især mellom Nord og Sør, knyttet til ubalansen i handel og konsekvensene på økologiens område, og også knyttet til visse lands uproposjonelle forbruk av naturressurser opp gjennom historien (§ 51).

Katolsk sosiallære har blitt tolket både som kritisk til markedsøkonomien og som støttende, når den i realiteten ikke støtter noen av ytterpunktene.

Disse ulikhetene rammer ikke bare enkeltpersoner, men hele land og kan bare kan løses gjennom reform av etikken i internasjonale relasjoner. Paul VI tok allerede opp miljøspørsmålet i *Octogesima Adveniens*, og Frans kaller verden til å fremme og beskytte det felles gode ved å gjenopplive visjonen om en økonomi som er mer på linje med katolsk sosiallære og Skriften. Det er også en invitasjon til å søke sammen etter praktiske løsninger, å konkretisere en ny tenkemåte som kan erstatte en økonomi som dominerer og dreper, med en økonomi som tjener og fremmer livskvalitet. Frans understreker dette i *Fratelli Tutti,* hvor han oppfordrer til en politikk sentrert om menneskeverd og ikke underlagt finansdiktatene: «[...] markedet i seg selv kan ikke løse alle problemer». Det har de sosiale problemene forårsaket av finansiell spekulasjon, vist med stor tydelighet (§ 168).

Rerum Novarum tar utgangspunkt i at ethvert menneske er skapt i Guds bilde og derfor har en iboende verdighet. Denne verdigheten er et direkte uttrykk for Guds kjærlighet – *Dilexit nos* – til hvert enkelt menneske. Slik trekker Frans den helt vesentlige forbindelseslinjen mellom den første sosiale encyklikaen og den siste, *Dilexit nos* (2024). Bare ved å drikke av samme kilde blir vi i stand til å knytte brorskapsbånd, til å anerkjenne hvert enkelt menneskes verdighet og til å arbeide sammen for å ta vare på vårt felles hjem.[35]

Fra Leo XIII til Leo XIV

Vi har sett at fra Leo XIII etablerte de essensielle søylene i moderne katolsk sosiallære sentrert rundt arbeidernes rettigheter og de gjensidige forpliktelsene mellom stat og borgere, er sosiallæren blitt stadig utdypet i møte med endrede samfunnsforhold. Prinsippene er videreført og videreutviklet i en rekke dokumenter som bygger

på hverandre, i en stadig utvidelse av fokus fra europeiske arbeideres situasjon (1891) til en globalisert økonomi som skal tjene alle mennesker verden over (1967) og videre til vårt økologiske ansvar for skaperverket som sådan (2015). Gjennomgående er sosiallæren forankret i Kirkens morallære og i visjonen om menneskets iboende verdighet og kollektive bestemmelse.

Da den tidligere kardinal Robert Francis Prevost 8. mai i år tok det pavelige navn Leo XIV, mente mange at han dermed sendte et budskap. Det bekreftet han to dager senere i sin første tale til kardinalkollegiet i Roma: Han valgte sitt nye navn hovedsakelig fordi pave Leo XIII i sin historiske *Rerum Novarum* tok opp det sosiale spørsmålet i sammenheng med den første store industrielle revolusjonen:

> I vår egen tid tilbyr Kirken alle sin sosiallære som svar på en ny industriell revolusjon og på utviklingen innen kunstig intelligens, som stiller nye utfordringer for forsvaret av menneskeverd, rettferdighet og arbeid.[36]

Leo XIV trekker «lærdom» fra Leo XIII og legger vekt på kontinuiteten i Kirkens engasjement for arbeidernes rettigheter, eiernes ansvar og statens rolle for å fremme – ikke nedbryte – en rettferdig samfunnsorden. Hvordan han i sitt pontifikat vil forfølge disse temaene, gjenstår å se, men åpningen er løfterik. Med utgivelsen av sin første apostoliske formaning *Dilexi te* av 4. oktober i år, følger han i fotsporene i pave Frans som satte omsorg for de fattige som en av pilarene i sitt pontifikat.[37]

Else-Britt Nilsen (f. 1946) er priorinne ved Katarinahjemmet i Oslo og sosiolog med doktorgrad i teologi. Hun har skrevet en rekke bøker og artikler, især om nonnenes historie i Norge og om katolsk sosiallære, som hun også har undervist i ved MF Vitenskapelig høyskole.

Litteratur:

Benestad, J.B.: *Church, State, and Society* (Washington, D.C: Catholic University of America Press 2011)
Booth, P.: *Catholic social teaching and the market economy,* rev. 2nd Edn. (London: Institute of Economic Affairs Monographs 2914).
Catholic Bishops' Conference of England & Wales: *The Common Good and the Catholic Church's Social Teaching. A statement by the Catholic Bishops' Conference of England & Wales* (1996)
Charles R.: *Christian social witness and teaching. The modern social teaching*, vol. II (Herefordshire: Gracewing (1998)
Crosthwaite, A.: *Caritas in Veritate. Pope Benedict XVI's Blueprint for Development*,
lecture (Roma: The Pontifical University of Saint Thomas Aquinas 1998).
Den katolska sociallära. Dokument 1891–2015 (Stockholm: Veritas Förlag 2019)
Dorr, D.: *Option for the poor: A hundred years of Vatican social teaching* (New York: Orbis Books 200)
Fredell, M.: «Introduktion till Populorum Progressio», i *Den katolska sociallära. Dokument 1891–2015* (2019), s. 397–401.
Fredell, M.: Katolsk sociallära. Föredrag för Svenska kyrkans biskopar 20. oktober 2020, https://www.dominikansystrarna.se/katolsk-sociallara/ Lest: 2025-09-04
Hornsby-Smith, M.P.: *An Introduction to Catholic Social Thought* (Cambridge: Cambridge University Press 2006).
Lavigne, J.-C. & Puel, H.: «For a human-centered economy: Louis Joseph
Lebret (1897–1966)», i Compagnoni, F. & Alford, H. (red.): *Preaching Justice – Dominican Contributions to Social Ethics in the. Twentieth Century* (Dublin: Dominican Publications 2007), ss. 100–125.
Massaro, T.: *Living Justice – Catholic Social Teaching in Action* (2 ed.) (Maryland: Rowman & Littlefield Pub 2012).
Nguyen, V.T.: «Preface», i *Centesimus Annus. Assessment and Perspectives for the Future of Catholic Social Doctrine* (Città del Vaticano: Libreria Editricie Vaticana 1998).
Nilsen, E.-B.: «Economic Life and the Social Doctrine of the Catholic Church», i Kærgård, N. (red.): *Market, Ethics and Religion* (CH: Springer Cham 2023)
Pontifical Council for Justice and Peace: *Compendium of the Social Doctrine of the*
Church (Città del Vaticano: Libreria Editricie Vaticana 2004)

Noter

1 Artikkelen er en bearbeidet og oppdatert versjon av Nilsens kapittel «Economic Life and the Social Doctrine of the Catholic Church», i Kærgård, N. (red.): *Market, Ethics and Religion* (2023).

2 Komponert fra forskjellige kilder: Hornsby-Smith (2006), s. 185; Crostwaite (2024); Massaro (2012), s. 34–35.

3 Alle offisielle dokumenter som presenteres i følgende, er fritt tilgjengelig på internett. Det samme gjelder *Compendium of the social doctrine of the Church* (2004). For lesere med skandinaviske språkferdigheter, anbefales følgende utgave på det sterkeste: *Den katolska sociallären. Dokument 1891–2015.* Boken samler – for første gang på svensk – de grunnleggende tekstene fra pave Leo XIIIs *Rerum Novarum* (1891) til pave Frans' *Laudato Si* (2015). Introduksjoner til hvert dokument hører også med. En liknende utgivelse på norsk forberedes.

4 Se Crosthwaite, 2014.

5 Beskyttelse av eksistensen og velstanden til «vårt felles hjem», og den spesielle omsorgen for de fattige som lider mest av misbruk av planeten vår, er eksempler på temaer som allerede finnes i *Populorum Progressio* (Fredell, 2020).

6 Leo XIII utviklet Thomas' lære ved å bekrefte at naturens lov (naturloven) omfatter den hellige retten til å erverve eiendom som ens egen og å eie den «ved stabil og evigvarende rett». Her etter Benestad (2011), s. 322.

7 https://www.citeco.fr/10000-years-history-economics/industrial-revolutions/rerum-novarum-the-economic-and-social-doctrine-of-the-Catholic-church Lest: 2025-09-04.

8 Se *Pontifical Council for Justice and Peace* 2004, § 330.

9 *Quadragesimo Anno* §§ 190–191.

10 *Caritas in Veritate* § 37.

11 Se Nguyen (1998) s. ix og *The Common Good* (1996) § 111.

12 Benedikt XVI: *Caritas in Veritate* § 37.

13 Benedikt XVI: *Caritas in Veritate* § 37.

14 *Mater et Magistra* §§ 157–211.

15 *Gaudium et Spes* §§ 29, 69.

16 Se *Mater og Magistra* §§ 157–211; *Caritas in Veritate* §§ 10–33. Se også Massaro (2012), s.. 98ff.

17 Dorr (2001), s. 177, og Massaro (2012), s. 101ff.

18 Lavigne & Puel, 2007 og Fredell, 2019.

19 *Populorum Progressio* § 6, § 30, § 32, § 76.

20 *Sollicitudo Rei Socialis* §§ 38–40.

21 *Sollicitudo Rei Sosialis* § 42. Sml. Pontifical Council for Justice and Peace (2004) § 449, og Silecchia (2008).

22 CELAM (Generalkonferansen for latinamerikanske biskoper). Temaene for CELAM II i Medellin 1968 var radikal transformasjon, solidaritet; for CELAM III (Puebla 1979) strukturell urettferdighet, fortrinnsrett alternativ. Jf. Charles (1998), s. 231–330.

23 Ja, kanskje også for pave Benedikts tanker i *Caritas in Veritate*. Man bør ikke se bort fra hans personlige vennskap med Gustavo Gutierrez.

24 Brevet plasserer seg også i en direkte linje med Johannes Paul IIs *Sollicitudo Rei Socialis*.

25 *Caritas in Veritate* §§ 42–46.

26 For presentasjonen av *Caritas in Veritate* i dette og følgende avsnitt, sml. Massaro (2012), s. 136–39.

27 *Caritas in Veritate* § 36.

28 *Populorum Progressio* § 44.

29 *Caritas in Veritate* § 36.

30 *Octogesima Adveniens* er ikke en encyklika, men et apostolisk brev, kjent som «Oppfordring til handling på 80-årsjubileet for *Rerum Novarum*».

31 *Evangelii Gaudium* er heller ikke en encyklika, men en apostolisk formaning om evangelisering. Frans' første encyklika, *Lumen Fidei* – utgitt tidligere samme år (2013) –, ble inspirert av utkastet til en encyklika skrevet av Benedikt XVI, som Frans skrev om og publiserte under sitt eget navn. Som sådan kan han ha ønsket å signalisere kontinuitet med Benedikt. Han indikerte også tydelig at han ønsket at *Evangelii Gaudium* skulle være programmatisk for hans pavedømme.

32 https://www.afr.com/world/radical-economics-back-at-the-vatican-20140110-iyava lest : 2025-09-04

33 Booth, 2014 s. 221.

34 http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html lest: 2025-09-04

35 *Dilexit nos,* 217. Dokumentet inneholder flere henvisninger til Benedikt XVI, særlig til *Deus Caritas Est* (2012) og *Lumen fidei* (2013).

36 https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html lest: 2025-09-04

37 Det var Frans som i månedene før sin død hadde begynt å arbeide med dokumentet. Som med Benedikt XVIs *Lumen Fidei*, tatt opp i 2013 av Jorge Mario Bergoglio, er det også ved denne anledningen etterfølgeren som fullfører verket, som representerer en fortsettelse av Frans' encyklika *Dilexit nos.*



«Du elsker familien din, og så elsker du naboen din, og så elsker du fellesskapet ditt, og så elsker du dine medborgere i landet ditt, og så, etter det, kan du fokusere [på] og prioritere resten av verden.»

JD Vance, 2025

Ragnar Misje Bergem

Kjærligheten og nasjonalismens tilbakekomst

Reaksjonen mot et haltende økonomisk og politisk globaliseringsprosjekt og ikke minst dets eksistensielle nedsider har blant annet inspirert en religiøst motivert nasjonalisme. Det viktigste spørsmålet, som er sosialt, politisk og religiøst på én og samme tid, er hvordan vi som samfunn skal bevare båndene som binder oss sammen. Det er et spørsmål om samfunnets grunnleggende solidaritet; om kjærligheten til fellesskapet. Dermed har også en lang kristen teologisk-politisk tradisjon blitt vekket til live i dagens politiske debatter, nemlig en tradisjon som ser på kjærligheten som selve fundamentet for politikken. *Ordo amoris* er et latinsk begrep for «kjærlighetens orden» og kan spores tilbake til kirkefaderen Augustin. Hvis vi skal forstå hva som står på spill i denne debatten, må vi gå tilbake til Augustin og hans arv i vestlig teologisk-politisk historie. Et av Augustins viktigste bidrag til vestlig politisk tenkning var å forene det kristne kjærlighetsbudskapet med antikkens politiske kulturer.[1]

Se for deg en shippingkontainer, den standardiserte stålboksen som gjorde den globaliserte verden mulig. I en slik kontainer kan hvilken som helst vare fraktes til den andre siden av verden, fra Busan eller Ningbo-Zhousan til Los Angeles, Hamburg eller Jeddah – alt for bare en brøkdel av produksjonskostnaden. Tenk også på migranten, hun som var del av de store massene som begynte å reise på slutten av 1800-tallet, eller han som også i dag reiser over vannet eller hvileløst over landegrenser.

Både kontaineren og migranten er produkter av globaliseringen, en prosess som begynte for flere hundre år siden, og som de siste hundre og femti årene har skutt fart i det som vi ofte tenker på som en villet, ja nesten selvfølgelig utvikling. I årene rundt årtusenskiftet så det ut som om nasjonalstatens rolle ble stadig mindre viktig, til fordel for internasjonalt samarbeid og integrering. Staten mistet dermed også sin eksistensielle betydning, som Zygmunt Bauman skrev en gang rundt årtusenskiftet.[2]

I dag er imidlertid noe i emning. Finanskrisen i 2007/2008 var et tegn på at global økonomisk vekst ikke nødvendigvis betydde økende velstand for alle, mens klimakrisen er det mest faretruende resultatet av globaliseringens fossile drivkraft. Da COVID-19-pandemien raste over verden, bevitnet vi ikke bare globaliseringens dødelige slagside og dens mange sårbarheter; vi oppdaget også at staten fortsatt hadde handlingsrom. Under Donald Trumps andre presidentperiode har det blitt klart at den til nå viktigste garantisten for globaliseringen aktivt forsøker å undergrave den med proteksjonisme, nedbygging av internasjonale organisasjoner og samarbeid og en kamp mot migrasjon.

Motstanden mot globaliseringen har imidlertid også en eksistensiell dimensjon. Jo lengre globaliseringen gikk, jo flere muligheter den åpnet, jo tydeligere ble det for dens kritikere at den svekket våre nære relasjoner – til

naturen, til landet, til familien og nasjonen. I dag har en slik kritikk av globaliseringen nærmest blitt en selvfølge, ikke minst blant intellektuelle og politikere på det nye høyre.

Kritikken av globaliseringen har imidlertid også blitt gjenstand for offentlig teologisk-politisk debatt. Reaksjonen mot et haltende økonomisk og politisk globaliseringsprosjekt og ikke minst dets eksistensielle nedsider har blant annet inspirert en religiøst motivert nasjonalisme. Til grunn for denne reaksjonen ligger en idé om at abstrakte prinsipper ikke strekker til for å holde oss sammen. Det viktigste spørsmålet, som er sosialt, politisk og religiøst på én og samme tid, er hvordan vi som samfunn skal bevare båndene som binder oss sammen. Det er et spørsmål om samfunnets grunnleggende solidaritet: om kjærligheten til fellesskapet. Dermed har også en lang kristen teologisk-politisk tradisjon blitt vekket til live i dagens politiske debatter, nemlig en tradisjon som ser på kjærligheten som selve fundamentet for politikken.

Ordo amoris

«Amerika er ikke bare en idé … Amerika er en nasjon, det er en gruppe folk med en felles historie og en felles fremtid», sa J.D. Vance ved National Conservatism-konferansen i Washington D.C. 10. juli 2024.[3] Mot den utbredte tanken om at USA er bygd på felles prinsipper, på en grunnlov eller en idé, hevdet Vance at landet egentlig er en nasjon bygd på en felles kjærlighet til hjemlandet: «Folk drar ikke og kjemper og dør for prinsipper, … de drar og kjemper og dør for hjemmet sitt, for sin familie, og fremtiden til sine barn.»

Nettopp fordi nasjonen er bygd på kjærlighet, er immigrasjon en av de største farene for USA i dag, hevder han. I et intervju med FOX News i januar 2025 anklaget han ytre venstre for å hate sine medborgere og bry seg mer om folk utenfor landets grenser.[4] I samme vending nevnte han det han kalte et «veldig kristent begrep»:

> Du elsker familien din, og så elsker du naboen din, og så elsker du fellesskapet ditt, og så elsker du dine medborgere i landet ditt, og så, etter det, kan du fokusere [på] og prioritere resten av verden.

Vances uttalelse ble umiddelbart hyllet av støttespillere på den amerikanske høyresiden. Samtidig twitret den britiske akademikeren og tidligere Tory-politikeren Rory Stewart at dette var en «bisarr» tolkning av det kristne nestekjærlighetsbudet, hvorpå Vance snart svarte: «Bare google *Ordo amoris*», og: «Tror Rory virkelig at hans moralske plikter til sine egne barn er de samme som hans plikter til en fremmed tusener av kilometer unna?».

Vances twitreri uttykker en sterk reaksjon mot globaliseringen, men handler om konkrete politiske valg: om hvem som får opphold, hvem som deporteres og hvem som behandles som kriminelle i USA. På et overordnet nivå handler det også om en dyp spenning i to årtusener kristen historie, nemlig mellom en universell etikk som sier at alles verdighet skal anerkjennes på den ene siden, og forpliktelsen til vårt nære fellesskap på den andre.

Ordo amoris er et latinsk begrep for «kjærlighetens orden» og kan spores tilbake til kirkefaderen Augustin (354–540). Hvis vi skal forstå hva som står på spill i denne debatten, må vi gå tilbake til Augustin og hans arv i vestlig teologisk-politisk historie. Et av Augustins viktigste bidrag til vestlig politisk tenkning var å forene det kristne kjærlighetsbudskapet med antikkens politiske kulturer.

De første kristne forsto Jesu lidelse og død som et definitivt uttrykk for Guds egen kjærlighet til mennesker, og trodde at denne kjærligheten var så generativ at den kunne overvinne selv døden. Evangeliene beskriver derfor hvordan menneskers personlige møter med Jesus åpnet et nytt liv i et kjærlighetsfellesskap. Som en jødisk sekt i en utkant av Romerriket var imidlertid Jesus en marginal figur og den første kirken en ytterst liten

minoritet. Men innen Augustins tid hadde ikke bare kristendommen vokst; den var i ferd med å bli imperiets religion.

I likhet med mange kristne omfavnet Augustin først foreningen mellom kristendommen og imperiet.[5] Men gradvis ble han overbevist om at det fantes en grunnleggende konflikt mellom Romerrikets og kristendommens sosiale visjoner. En republikk, en *res publica*, er en «offentlig ting» – en ting vi har til felles. Men hva er det vi har til felles, hva binder oss sammen? For Augustin er alle fellesskap, også politikken, til syvende og sist forankret i felles kjærlighet. Menneskelige fellesskap oppstår fordi vi elsker noe sammen.

Alle måter å organisere samfunnet på sier derfor noe om hvem vi er og hva vi lengter etter. Nettopp derfor er politikken så full av utopiske drømmer om å oppfylle våre dypeste ønsker. Desto viktigere blir det å forstå hvilken kjærlighet som uttrykkes i de fellesskapene vi deltar i, og dessuten å sette grenser for hva vi kan forvente i politikken. Augustin skiller radikalt mellom det han kaller «de to byene»: den jordiske by og den himmelske. Forskjellen på de to byene kunne ikke vært større:

> To slag kjærlighet har altså formet to byer: Den jordiske by elsker seg selv og forakter Gud, den himmelske elsker Gud og likefrem forakter selvisket.[6]

Mens «herskelysten» råder i den jordiske byen, «tjener de hverandre i gjensidig kjærlighet» i den andre.

Augustin mente ikke at gudsstaten var identisk med kirken slik vi kjenner den. Selv om kirken skal representere den himmelske by, er den i realiteten en blanding av flere typer kjærligheter, og i beste fall et feltsykehus der feilbarlige mennesker kan komme for trøst. Likevel peker kirken på en annen type kjærlighet enn den som råder i den jordiske by. Gudsstatens sosiale visjon, som dramatiseres i kirkens konkrete liv, blir en påminnelse om at ingen jordiske byer kan kalle seg guddommelige; at de aldri helt kan eller bør gi oss det vi dypest sett drømmer om.

Augustins tydelige skille mellom den jordiske og himmelske by var et avgjørende bidrag til vestens politiske historie. På den ene siden understreket han skillet mellom staten og kirken og begrunnet hvorfor de begge måtte kjenne sine begrensninger. På den andre forbandt han troen og politikken gjennom begrepet om kjærligheten – *agape* (gresk) eller *caritas* (latin) – som grunnlaget for samfunnet.

I tradisjonen etter Augustin ble kjærligheten derfor et samfunnsbegrep. Kjærligheten var mer enn romantikk; det var et prinsipp for sosial integrasjon, for den grunnleggende solidariteten som gjør menneskelige fellesskap mulig. Når Dante i *La Vita Nuova* (1294) vandrer gatelangs i Firenze og blir slått i bakken av møtet med unge Beatrice, er det ikke bare et *coup de foudre*, en hodestups forelskelse. Som historikeren John Bossy påpekte, er det en kjærlighet som «umiddelbart okkuperte hele det sosiale feltet» og fjernet all fiendtlighet – det er som et «mirakel».[7] I møtet med Beatrice kommer Dante i kontakt med en kraft som holder hele samfunnet sammen. I ytterste forstand representerer Beatrice en guddommelig kjærlighet som gir løftet om et nytt liv.

Selv om kirken skal representere den himmelske by, er den i realiteten en blanding av flere typer kjærligheter, og i beste fall et feltsykehus der feilbarlige mennesker kan komme for trøst.

Selv om Augustin anså kjærligheten som et samfunnsprinsipp, var dette ikke et uttrykk for svermeri. Både synden og menneskets begrensede evner gjør at kjærligheten forblir vanskelig og trøblete. Denne begrensningen er ufravikelig del av en kristen forståelse

av kjærlighet. Mens kjærligheten i prinsippet er uendelig generøs og tålmodig, er den konkret og derfor betinget av en verden der vi må ta valg om hvem vi skal prioritere og hvordan.

I skriftet *De doctrina Christiana* skriver Augustin at det er naturlig å elske.[8] Alle elsker, om de vil det eller ikke; om de ikke elsker andre, elsker de i alle fall seg selv. Jesus lærte at lovens mål er at vi skal elske Gud og vår neste som oss selv. Men for å oppfylle dette budet må kjærligheten ha en viss orden, påpeker Augustin: Vi må elske riktige ting på riktig måte og samtidig unnlate å elske de tingene som ikke bør elskes. Først og fremst bør vi elske alle mennesker. Men siden vi ikke kan hjelpe alle, må vi rette særlig oppmerksomhet mot de som er nær oss – i tid, sted eller omstendighet. Augustin beskriver et slags lotteri der det er omstendighetene som velger hvem du bør hjelpe, selv om forpliktelsen til å elske gjelder alle.

Augustins kvalifisering handler riktignok ikke bare om negative begrensninger, men om hva kjærligheten er: Kjærligheten er universell og ubetinget, men også konkret og personlig. Den kan bare eksistere gjennom konkrete sosiale bånd. Merk derfor hva Augustin *ikke* sier: Han sier *ikke* at vi skal elske noen mindre enn andre. Det handler altså ikke om å begrense forpliktelsen til å elske, men om å ta vanskelige avgjørelser om hvem vi *kan* hjelpe. Kjærligheten kan aldri være et rent abstrakt prinsipp. Det er det som er kjærlighetens orden, *ordo amoris*.

Betyr dette at J.D. Vance faktisk hadde rett om *ordo amoris*? Han hadde i alle fall rett om at man i vestlige kristen-politiske samfunnsvisjoner i middelalderen forsto kjærligheten som en konkret forpliktelse mellom reelle personer. Dypest sett følger dette synet på kjærligheten av troen på at Jesus startet et nytt fellesskap gjennom konkrete møter mellom personer, ikke ved en abstrakt plikt til å elske alle. Om vi gjør dette til rent teologihistoriske diskusjoner, glemmer vi likevel at Vances reaksjon også må forstås i sin moderne kontekst. I realiteten brukte han ideen om kjærlighetens orden for å begrunne en moderne og reaksjonær religiøs nasjonalisme som står i kontrast til Augustins politiske teologi.

Kan man elske menneskeheten?

Vance reaktiverte en tradisjon som har overlevd helt frem til vår tid, og som også finnes i moderne vestlig politikk. Forsøket på å tenke politikk som kjærlighet har formet den humanitære tradisjonen, den har motivert rettighetskamper, og den har også vært viktig for nasjonalismen. Men i overgang fra middelalderens kristenhet til moderne tid fikk kjærligheten ofte en mer abstrakt rolle i politisk tenkning.

> Først og fremst bør vi elske alle mennesker. Men siden vi ikke kan hjelpe alle, må vi rette særlig oppmerksomhet mot de som er nær oss – i tid, sted eller omstendighet.

Allerede i renessansen beveget europeisk politikk seg mot en mer abstrakt forståelse av kjærligheten. Der kjærligheten i middelalderen ble forstått som et bånd mellom giver og mottaker, ble *caritas*, som i engelske *charity*, etter hvert forstått som *filantropi*, altså kjærlighet til mennesker generelt.[9] I stedet for at kjærligheten skulle kanaliseres gjennom en hierarkisk vev av tjenester, forpliktelser og rettigheter, skulle man lære seg å elske menneskeheten som sådan. På 1800-tallet begynte virkelig den «humanitære epoken», en tid da det ble mulig å forestille seg en politikk forankret i kjærligheten til menneskeheten som sådan. Liberale politikere kjempet for at politikken skulle realisere en virkelig allmenn interesse – ikke bare individet, familiens eller nasjonen, men menneskefellesskapets interesse.

Kritikerne av filantropien og den liberale politikken har imidlertid alltid hevdet at en slik politikk beror på et bedrag. Juristen og nazisten Carl Schmitt raste mot

det liberale forsøket på å gjøre «menneskeheten» til et politisk begrep og (feil)siterte sosialisten Pierre-Joseph Prodhoun på at «den som sier 'menneskehet', vil bedra».[10] Han mente at begrepet om menneskeheten er altfor abstrakt til å kunne motivere den energien og offervilligheten som behøves for å bevare et politisk fellesskap.

Schmitts kritikk blir gjentatt av dagens kritikere av liberalisme eller «globalisme». Vance og andre påpeker at liberalismens maktbruk rettferdiggjøres i «menneskehetens» navn, men denne menneskeheten er både alle og ingen, den er navnløs og dermed også uforpliktende. Kjærligheten til menneskeheten kan legitimere blodige intervensjoner i Midtøsten og penger til prevensjon i Mosambik, men kritikerne mistenker at begrepet blir til luft når man tar i det. Liberalismekritikerne aner dessuten også en forakt for mennesker i liberalismen: Jo mer de liberale elsker menneskeheten generelt, hater de faktiske enkeltmennesker, for å parafrasere Dostojevskij.

Reaksjonen mot et haltende økonomisk og politisk globaliseringsprosjekt og ikke minst dets eksistensielle nedsider har blant annet inspirert en religiøst motivert nasjonalisme.

Nasjonalismen og den kristne kjærligheten

Dagens kritikere av globalisering og liberalisme peker på et eksistensielt underskudd, og de er bekymret, ofte med god grunn, for en manglende solidaritet i samfunnet. Men hvis kjærligheten til menneskeheten er for svak til å binde oss sammen, hva skal binde oss sammen da? R.R. Reno har hevdet at det tjuende århundret endelig er over, og at de «sterke gudene» nå er tilbake.[11] Skamfull over vestens grusomme historie, ble vi etter krigen besatte av åpenhet, sekularisering og svakhet. Reno mener at disse imperativene tyranniserer oss ved å angripe alle tegn på sterke sosiale bånd. Når han snakker om de «sterke guder», snakker han Augustins språk. Det viser nemlig til «objektene for menneskers kjærlighet og hengivelse, kildene til lidenskapene og lojalitetene som forener samfunn».

Fordelen med denne liberalismekritikken som i dag formuleres blant annet av katolikker på det ytre høyre, er at den reaktualiserer et viktig kristent *topos* for å forstå noen av de grunnleggende utfordringene vestlige samfunn står overfor i dag. Men jeg tror de skaper like mange problemer som de løser – blant annet ved å forvrenge den kristne tradisjonen og underkaste den en mørkere, nietzscheansk form for nasjonalisme.[12] Faren ved både Vance og Renos politikk er at teologien mobiliseres for å sikre en nærmest udiskutabel lojalitet til nasjonen.

En liknende intuisjon kom også fra Vatikanet etter Vances utspill om *ordo amoris* og migrasjonskrisen. 10. februar 2025 sendte pave Frans et brev om migrasjonskrisen til de katolske biskopene i USA, der han uttrykte bekymring for massedeportasjonene. Katolske organisasjoner er tungt involvert i hjelpearbeid for immigranter, og internasjonalt ble de rammet av kuttet i bistandsmidler. Det forbausende var imidlertid at paven svarte direkte på Vances utspill. I tillegg uttrykte Robert Francis Prevost, nå Pave Leo XIV, støtte til kritikerne av Vance.[13]

Ifølge pave Frans er ikke kristen kjærlighet noe som begynner fra et individ og strekker seg ut så langt det rekker. Sann kjærlighet forutsetter at vi oppnår vår identitet gjennom vår relasjon til andre – spesielt de svakeste –, noe som impliserer at den alltid fører oss ut over våre «egne» kretser. Før vi tar vare på vårt nære fellesskap, må vi anse alle som elskverdige. Å lage et samfunn og ta vare på «våre egne interesser» er illegitimt hvis vi ikke samtidig tar hensyn til alle menneskers grunnleggende verdighet. Tiden som har gått siden Vances utspill, har bare bekreftet pavens intuisjon: Nå er Vance forsvarer for en administrasjon som har foretatt en massiv eskalering av deportasjoner, gjort migranter nærmest rettsløse ofre for tilfeldig og brutal maktbruk.

Lite av dette lar seg forene med en kristen forståelse av kjærlighet, uavhengig av hva man mener om immigrasjonspolitikk generelt.

Jeg tror dagens kritikere av globaliseringen tvinger alle kristne til å reflektere over kjærlighetens rolle i politikken. Den enorme abstraksjonen og livsfjernheten i den globaliserte verdens infrastruktur gjør det stadig vanskeligere å forankre samfunnsmessig solidaritet i konkrete og personlige relasjoner. Både «vi», våre «venner» og våre «motstandere» er ofre for teknologiske, økonomiske og politiske krefter som ingen av oss egentlig rår over. Det blir følgelig stadig enklere å anklage andre, men stadig vanskeligere å både ansvarliggjøre og stole på hverandre. Uten den konkrete kjærligheten er det vanskelig å vedlikeholde en tykkere solidaritet i samfunnet.

Men pave Frans' svar til Vance minner oss på at en relasjonell og personalistisk forståelse av kjærligheten aldri kan stå i motsats til den kristne kjærlighetens universelle horisont. Det finnes en dyp nietzscheansk understrøm i reaksjonære former for nasjonalisme, en strøm som ofte også kommer frem i kristennasjonalistisk drakt. Som William Cavanaugh påpeker, er å bygge fellesskap på «sterke guder» å forveksle sann kjærlighet med avgudsdyrkelse.[14] Sann kjærlighet kan aldri søke de sterke gudene, og den blir aldri sterkere av å begrenses eller sentreres rundt et menneskelig objekt. Den kristne kjærligheten kommer tvert imot til uttrykk når uendelig og guddommelig kilde kroppsliggjøres i konkrete liv, ikke når konkrete liv forenes av en absolutt kjærlighet til et menneskeskapt objekt – det være seg familien, ideologier, politiske ledere eller nasjonen.

I dag har kristne en unik mulighet til å vise hva det vil si å leve *la vita nouva* – «et nytt liv» som okkuperer relasjoner og fjerner all fiendtlighet. Men vi bør ikke la en legitim bekymring for globaliseringens stedløshet legitimere en reaksjonær vending til det nasjonale fellesskapet som teologisk sett er like tvilsom som det den erstattet. I stedet bør kristne gripe muligheten til å reflektere over hva det vil si å være et fellesskap som forbinder det universelle og det personlige. Det handler om å gjenvinne en kjærlighet som ikke bare er et abstrakt prinsipp, men som samtidig aldri lar seg innramme av menneskelige grenser.

Ragnar Misje Bergem (f. 1990) er førsteamanuensis ved MF vitenskapelig høyskole, med ph.d. i teologi fra Faculty of Divinity ved Universitetet i Cambridge.

Noter

1 Denne teksten er et bearbeidet utdrag fra boken *Regimeendring? Ni kapitler om de kristne idéene bak dagens autoritære bevegelser*, planlagt i 2026 på Verbum forlag. Deler av teksten er publisert i Klassekampen 19. februar 2025.

2 Zygmunt Bauman: *Flytende modernitet* (Vidarforlaget 2001), s. 211.

3 «Sen. J.D. Vance | America is a Nation | NatCon 4 - YouTube», åpnet 8. august 2025, https://www.youtube.com/watch?v=yXH1p8_jhc8.

4 *JD Vance: President Trump is looking after American citizens*, regissert av Fox News 2025, 7:33, https://www.youtube.com/watch?v=o98Po0lWZxE.

5 Se R.A. Markus: *Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine* (Cambridge University Press 1988).

6 Augustin: *De civitate Dei - Gudsstaten, eller Guds by*, overs. Reidar Aasgaard (Pax 2010), s. 172.

7 John Bossy *Christianity in the West 1400–1700*, Repr. An Opus Book (Oxford University Press 1989), s. 57.

8 Augustin og Hermund Slaattelid: *De doctrina christiana: om kristen opplæring* (Norske Samlaget 1998), s. 100–101.

9 Bossy: *Christianity in the West 1400–1700*, s. 144.

10 Carl Schmitt: *The Concept of the Political*, overs. George Schwab (University of Chicago Press 2007), s. 54.

11 Se R.R. Reno: *Return of the Strong Gods: Nationalism, Populism, and the Future of the West* (Regnery Publishing, Incorporated 2019).

12 Se Matthew McManus: *The Political Right and Equality: Turning Back the Tide of Egalitarian Modernity*, 1. utg. (Routledge 2023), https://doi.org/10.4324/9781003307952.

13 Shannon Evans: «What Can We Learn about Pope Leo XIV from His X Account?», Text, National Catholic Reporter, åpnet 20. mai 2025, https://www.ncronline.org/opinion/what-can-we-learn-about-pope-leo-xiv-his-x-account.

14 Se William T. Cavanaugh: *The Uses of Idolatry* (Oxford University Press 2024), s. 264–75, https://doi.org/10.1093/oso/9780197679043.001.0001.



Foto: © CatwomanIO | Dreamstime.com

Marta Bivand Erdal

Migrasjon og den menneskelige familie

Migrasjon rører ved våre forestillinger om makt, sårbarhet og menneskeverd. Kanskje bunner dette i at migrasjon konkretiserer, ja, menneskeliggjør hva den *menneskelige familie* er for noe?

Gjennom vår egen livserfaring, så vel som via litteratur, film og nyheter, formes bildet vi har av hvem som er en fremmed, og hvem som ikke er det – hvem som er én av våre egne, og hvem som ikke er det. Behovet for å gjenkjenne flokken vår, dem vi er trygge sammen med, og som beskytter oss, er et overlevelsesinstinkt. Like fullt utfordres menneskets iboende trang til å gruppere seg og å lete etter hva som skiller «de andre» fra «oss», av det kristne menneskesynet. Det er et syn på mennesket som er dypt relasjonelt – ja, grensesprengende.

Migrasjon aktualiserer spørsmål om det relasjonelle og hva tanken om den «menneskelige familie» konkret kan, eller bør, bety for oss som enkeltpersoner, som del av lokalbefolkningen på bestemte steder, som borgere i spesifikke land og som verdensborgere. Samtidig er dette personlig for mange som selv har erfaring som migranter eller flyktninger, eller med familiemedlemmers erfaringer. Migrasjon gir muligheter, men også dilemmaer og noen ganger reelle problemer, både i menneskers liv og i samfunn og stater.

Det siste året har pave Leo ved flere anledninger understreket at staters legitime behov for å regulere migrasjon aldri må undergrave den menneskelige persons grunnleggende verdighet. Og Den katolske kirkes velbegrunnede perspektiver på migrasjon trengs sårt nettopp i dag – ikke minst som motvekt til ekskluderende etnonasjonalisme, som styrker seg mange steder i verden. I sitt budskap til *Verdensdagen for flyktninger og migranter* (2011) valgte pave Benedikt å sette søkelys på det han kalte «den menneskelige familie». Han beskriver hvordan «menneskehetens kall til å danne én familie» stadig utfordrer oss – som enkeltpersoner, samfunn, stater og verdenssamfunn[1].

> Kjære brødre og søstre, migrasjonens verden er enorm, og den er mangfoldig. Den kjenner vidunderlige og håpefulle erfaringer så vel

> som, dessverre, så mange andre som er tragiske og uverdige mennesker og de samfunn som hevder å være siviliserte. For Kirken innebærer denne virkeligheten et klart tegn på vår tid som ytterligere fremhever menneskehetens kall til å danne én familie, og samtidig vanskelighetene som i stedet for å forene den, splitter den og river den fra hverandre. La oss ikke miste håpet, og la oss sammen be Gud, alles Far, om å hjelpe oss – hver i første person – til å være menn og kvinner som er i stand til å ha broderlige forhold på det sosiale, politiske og institusjonelle plan, slik at forståelsen og den gjensidige anerkjennelsen mellom folk og kulturer kan øke.

I dette essayet reflekterer jeg over hvordan vi kan forstå ulike erfaringer med og respons på migrasjon, i lys av årets tema for *SEGL*, styrke og svakhet. Hvilke roller fordeles som sterke og svake, *til* hvem og *av* hvem? Hva slags styrke og svakhet er det egentlig snakk om? Og når og hvordan utvikler og endrer forhold mellom styrke og svakhet seg – i relasjonene som alt dette nødvendigvis inngår i?

Mitt anslag er bevisst personsentrert, med utgangspunkt i den radikale utfordring som en forankring i tanken om den menneskelige familie innebærer – både for hvordan vi tenker om migrasjon og for hvordan vi nærmer oss spørsmålet hvem vår neste er. Jeg skriver denne teksten både som katolikk og som migrasjonsforsker – født i Polen, men oppvokst i Norge og dermed også norsk.

Menneskeslektens enhet

Menneskeheten oppfattes gjerne som et fellesskap, enten som en abstrakt idé eller gjennom konkrete erfaringer. Denne tanken er forankret i en felles forståelse av mennesket slik det kommer til uttrykk i menneskerettighetene og idéen bak FN – de Forente Nasjoner – til tross for organisasjonsutfordringer i det FN vi idag kjenner. Dette dreier seg om idéen om «den menneskelig familie»[2].

Selv om FN – og idéen om menneskerettigheter grunnet i menneskeverdets ukrenkelighet – på en del måter består i verden i dag, er disse verdiene uten tvil under press. Nettopp derfor er Kirkens stemme viktig i en tid der referanser til den menneskelige familie, brorskap og solidaritet mellom folkeslag og land høres sjeldnere. Kirkens stemme er en stemme som våger å tale sant og helhetlig, åpenbart på Kirkens egne premisser, men til, for og med alle mennesker av god vilje. Dette siste kommer til syne i tittelen på pave Frans sin encyklika *Fratelli tutti*. Det betyr «Alle brødre» og er hentet fra Frans av Assisis formaninger om «en kjærlighet som overskrider geografiens og avstandens barrierer»[3].



Som katolske kristne forankrer vi forståelsen av menneskeheten som fellesskap i vår tro

Som katolske kristne forankrer vi forståelsen av menneskeheten som fellesskap i vår tro: Mennesket er skapt i Guds bilde (KKK 355) og har derfor en iboende verdighet som person; mennesket er ikke bare *noe*, men *noen*, i stand til å inngå fellesskap med andre (KKK 357). Samtidig er altså menneskets kall til fellesskap med Gud nødvendigvis knyttet til kallet til fellesskap med andre. Kjærligheten til Gud kan ikke skilles fra kjærligheten til vår neste (jf. 1 Joh 4,20; Matt 22,37–39).

Dette understrekes blant annet i encyklikaene *Gaudium et Spes*, *Deus Caritas Est* og *Fratelli Tutti* og i *Katekismen* (360):

> På grunn av felles opprinnelse utgjør menneskeslekten en enhet. For 'av én og samme rot har Gud skapt alle folkeslag' (Apg 17,26).

Videre leser vi i *Lumen Gentium*:

> Kirken er selv i Kristus som et sakrament, det vil si både et tegn på og et redskap for den nære forening med Gud og hele menneskeslektens innbyrdes enhet.[4]

Biskop Fredrik Hansen forklarer i sin bok *Mysterium og institusjon – Det annet vatikankonsil om Kirken*:

> Konstitusjonens mål er å vise hvordan Kirken speiler vår Herre for verden. [...] et synlig tegn og et redskap som bevirker – ved sin væren og misjon – den usynlige nåde og gave – som er enhet mellom Gud og mennesker, og menneskene imellom[5].

Det annet vatikankonsils dokumenter nevner «den menneskelige familie» rundt førti ganger. Kanskje var dette et utslag av tidsånden? Det trenger imidlertid ikke kun å leses slik. Ett spørsmål er da: Hvordan kan vi tenke om den menneskelige familie i lys av migrasjon og nestekjærlighet i dag?

Jacques Maritain (1882–1973), en sentral katolsk stemme i sosiallærespørsmål, delte en anekdote om menneskerettighetenes tilblivelse: Så lenge man ikke spør om *hvorfor*, kan man enes om menneskets ukrenkelige verdighet[6]. Den naturrettslige forankringen som katolsk tenkning om den menneskelige person speiler, grunnet i sosiallærens balanse som ivaretar både individ og fellesskap, vant frem langt utenfor katolikkenes rekker. Det kan altså være fruktbart å flytte blikket fra *hvorfor* til *hvordan* og nærme seg spørsmålet om den menneskelige familie med fokus på relasjoner: Hvem er vi for – og med – hverandre?

«Å bli ethvert menneskes neste»

Et personsentrert fokus fordrer et relasjonelt blikk. Dermed trengs veier fra de abstrakte og sanne idéene om «den menneskelige familie» til konkrete spørsmål om hvordan nestekjærlighetsbudet faktisk leves. I *Gaudium et Spes* leser vi:

> Det er særlig maktpåliggende for alle oss mennesker av i dag å bli ethvert menneskes neste helt og fullt, det vil si å yte en virkelig tjeneste til hver den vi møter på vår vei: den gamle som ingen tar seg av, den fremmede arbeider som folk ser ned på, den landflyktige, barnet født utenfor ekteskap som lider uforskyldt under en synd det ikke selv har begått, den trengende som utfordrer vår samvittighet fordi han minner oss om Herrens ord: «Alt det dere har gjort mot en av disse mine minste brødre, det har dere gjort mot meg» (Matt 25,40).[7]

Seksti år senere er utfordringen like reell, både for enkeltmennesker, samfunn og stater. Pave Frans' formaninger om å avstå fra likegyldighet og heller investere i meningsfulle mellommenneskelige møter, handler om relasjoner. Det dreier seg om å se hverandre som medmennesker – og som søsken. Denne tenkningen har dyp klangbunn i ordene til hans forgjengere.

Pave Benedikt beskrev den menneskelige familie som ...

> ... en familie av brødre og søstre i samfunn som blir stadig mer multietniske og interkulturelle, hvor også personer med ulike religioner oppfordres til å delta i dialog, slik at en fredelig og fruktbar sameksistens med respekt for legitime forskjeller kan skapes.[8]

Pave Johannes Paul II oppsummerte i 2001, under Verdensdagen for fred, den nødvendige balansegangen

knyttet til migrasjon som politikere verden over kappes om å spissformulere:

> Utfordringen er å kombinere den velkomst som ethvert menneske fortjener, spesielt når det er i nød, med en vurdering av hva som er nødvendig for at både lokalbefolkningen og de nyankomne skal kunne leve et verdig og fredelig liv sammen.

For å konkretisere dette er pave Benedikts refleksjon over viktigheten av å fordype seg i «emnet relasjoner»[9], betimelig. Han siterer pave Paul VI:

> Verden går sin skjeve gang på grunn av mangel på dypere ettertanke.

Og han kommenterer:

> Dette utsagnet inneholder en observasjon, men det er først og fremst et ønske: Det kreves ny tankemessig drivkraft for bedre å kunne forstå implikasjonene av vår familienatur. Interaksjon mellom folkene på jorden inspirerer til slik drivkraft, så integrasjon blir et tegn på solidaritet heller enn marginalisering. Slik tenkning forplikter også til en kritisk og ransakende fordypning i emnet relasjoner.

Enten man tar utgangspunkt i *Caritas in Veritate* eller i *Fratelli Tutti*, og særlig meditasjonen over den barmhjertige samaritan (FT 69–86; Luk 10,25–37), står vi overfor spørsmålet: Hvordan kan vi bli ethvert menneskes neste? Biskop Erik Varden skriver:

> Man kan ikke være kristen på egen hånd. Å komme til tro er å anerkjenne ansvar ikke bare for eget, men for andres ve og vel; så å la ansvaret finne form.[10]

Et aktuelt område å se nærmere på her, er: Hvordan møter vi migranter og flyktninger, innvandrere og gjester – i tanke, tale og handling?

Sterke og svake migranter?

Omtaler av flyktninger og andre migranter speiler ofte klare narrativer med både normative og emosjonelle føringer. Beskrivelsene vi kan finne, varierer: sårbare flyktninger, taktiske grensekryssere, midlertidige arbeidsmigranter, trengende fordrevne, diaspora-aktører, globale talenter eller «expats». Hver av beskrivelsene gir umiddelbare assosiasjoner til styrke og svakhet, men de forteller også om styrkeforhold og makt. Jeg vil ta kort for meg fire av disse, og da undersøke hvilke roller som fordeles – *til* hvem og *av* hvem.

Rollen som *sårbare flyktninger* er heller en rolle som gis enn en som tas. Blant verdens over 42 millioner flyktninger er sårbarhet en reell erfaring. Samtidig bør vi reflektere over hvilke bilder vi danner oss: Ser vi på flyktninger som våre søsken, med drømmer og verdighet, som mennesker som søker å forme eget liv, men hindres av strukturelle forhold? Det har lenge vært rettet kritikk mot humanitære organisasjoners bruk av bilder som fremstiller mennesker som passive. Helliger målet middelet? Offerrollen kan noen ganger være nødvendig å innta for å overleve – andre ganger er den dessverre høyst reell, men den utfordrer tanken om jevnbyrdighet og søskenrelasjon.

Enten det er rundt Middelhavet eller ved USAs grense mot Mexico, omtales migranter (og blant dem flyktninger) noen ganger som *taktiske grensekryssere* – eller som ofre, ikke sjelden med menneskesmuglere i skurkerollen. Det er liten tvil om at staten som kontrollerer sine grenser, er en sterk part og mennesket uten riktige papirer en langt svakere part. Men hva hvis dette mennesket har en berettiget grunn til å søke asyl, eller ønsker familiegjenforening, men ikke oppfyller kravene? Det siste gjelder også for mange i Norge – blant dem også katolikker.

Styrkeforholdene her innebærer at det er åpenbart hvem som er den svake part. Men det vil ikke alltid være like klart hva som moralsk er rett og galt. Det er her snakk om styrke og svakhet i form av makt til å avgjøre enkeltmenneskers skjebner, og det er en asymmetri som gjør det krevende å holde styrke og svakhet sammen. For å komme tilbake til beskrivelsen *taktisk grensekrysser*, så signaliserer den på sitt vis aktørskap og styrke: individets styrke til å navigere usikkerhet og risiko i håp om å søke asyl, gjenforenes med familie, i søken etter verdig lønn for hardt arbeid, en bedre fremtid.

Mens flyktninger i nøds svakhet ofte leses inn i en offerrolle, ikke helt ubegrunnet gitt den fortvilede situasjon mange er i, risikerer grensekrysserne å omtales som trusler mot vårt samfunn. På helt ulike måter er faren for dehumanisering i begge tilfeller overhengende.

I arbeidet med migrasjonsrelaterte saker omtaler Den europeiske menneskerettighetsdomstolen i økende grad «migranter» – ikke «mennesker».[11] Dette språklige skiftet speiler en fare for dehumanisering. Når vi slutter å se flyktninger og andre migranter som søsken, som del av den menneskelige familie, mister vi noe grunnleggende. Narrativene som disse beskrivelsene inngår i, sier mye om styrkeforhold – både i samfunnet og globalt. Hvem beskrives som trusler, og hvilken frykt næres av dette?

Omtaler av flyktninger og andre migranter speiler ofte klare narrativer med både normative og emosjonelle føringer.

Globalt finnes det svært mange *midlertidige arbeidere* som jobber utenfor landet de er statsborgere i. De fleste av verdens 281 millioner internasjonale migranter er arbeidsmigranter med lovlig opphold. De bidrar til lokalsamfunn og sender penger hjem, i 2024 over 830 milliarder dollar globalt. Likevel er sårbarhet og utnyttelse en realitet for mange. Det gjelder også i Norge.

Styrke og sårbarhet viser seg i relasjoner til arbeidsgivere, til familien hjemme og i møte med systemer. På individnivå finnes det også i form av ensomhet, avmakt eller avhengighet. Etiske spørsmål reises også her: Hvor sterkt står prinsippet om å betale «hvitt»? Hvem har makt: arbeidstakeren, mellommannen eller den som betaler? Hvilket menneskesyn og relasjonelt syn på mennesker som skapt i Guds bilde, er det som rår?

Arbeidsmigranten – særlig med prefikset «midlertidig» – inngår i et narrativ med klare tidshorisonter. I utgangspunktet gjelder dette alle parter, men historisk vet vi at dette kan endre seg. I Tyskland erfarte man med gjestearbeiderne på 60- og 70-tallet at det ikke bare var arbeidskraft som kom – det var mennesker. I Gulfstatene, der statsborgerskap ikke tilbys, lever mange familier med permanent opphold over generasjoner. Samtidig arbeider mange også fortsatt på korttidskontrakter.

I motsatt ende finner vi jakten på *globale talenter*, der land konkurrerer om å tiltrekke seg ettertraktet kompetanse og tilrettelegger for «fast track»-visum i enkelte bransjer. Dette gir individet en sterkere posisjon, både overfor arbeidsgivere og utlendingsmyndigheter. Selv om dette dels er et nisjefenomen, utvikler flere europeiske land i dag ordninger for å hyre arbeidskraft fra land utenfor Europa, særlig innen helse- og omsorgssektoren.

De globale talentene gir et annerledes perspektiv på styrke og svakhet, individuelt og samfunnsmessig. Og samtidig utfordres forestillingen om hvem som har makt til å definere fellesskapet. Arbeidsmigrasjon, enten midlertidig eller høyt kvalifisert, viser at styrkeforhold kan være komplekse og skiftende.

Fremmede, gjester og gjestfrihet

Jeg vender nå blikket mot lokalsamfunnene som mennesker kommer til, og dem som bor der. Migranter er alltid nye et sted og dermed fremmede. Like fullt står prinsippet om gjestfrihet sterkt i mange kulturer: Den

fremmede skal tas imot, helst som gjest – en som man sørger for at har det godt. Men gjestfrihet er tidsavgrenset. Den forutsetter et «besøk» og dermed en forventning om avreise. Dette preger styrkeforholdet: En gjest kan være privilegert, men også sårbar, uten rettigheter og makt. Så hva hvis gjesten blir boende?

I *Fratelli Tutti* mediterer pave Frans over fortellingen om den barmhjertige samaritan. Den fremmede langs veien er vår neste. Nestekjærligheten er grenseløs, men gjestfriheten, derimot, er betinget – og dermed også begrenset i sine forpliktelser. Når en gjest slutter å være gjest og blir en del av vertskapet, endres styrkeforholdet. Det handler ikke lenger om å «ta imot», men om å leve sammen. Da oppstår nye spørsmål: Hvem har makt til å definere fellesskapet? Hvem bestemmer hvem som får bli?

Benedikts regel gir et interessant perspektiv:

> La alle gjester som tilfeldigvis kommer, bli mottatt som Kristus.[12]

Gjestfriheten er raus, men også kontrollert. Den fremmede er velkommen, men ikke fullt ut en del av fellesskapet. Når noen søker opptak i fellesskapet, gjelder andre regler. Benedikts regel understreker at opptak krever prøving av kallet og fellesskapets rett til å vurdere.[13] Parallellen til migrasjon er absolutt ikke perfekt, men talende: Makten til å inkludere – eller ekskludere – ligger hos fellesskapet. Den må forvaltes med klokskap og ansvar, for det handler ikke bare om de som kommer, men om hvem vi selv er og hvem vi vil være for hverandre.

Når gjestene blir en del av vertskapet

Når gjester blir del av vertskapet, endres relasjoner og roller. I Norge har én av fem innbyggere innvandrerbakgrunn. Migrasjon er ikke perifert, men en del av samfunnets demografi. I Den katolske kirke i Norge er dette desto tydeligere: Bare en fjerdedel av medlemmene er født i Norge. Mange av disse igjen har foreldre fra Vietnam, Sri Lanka, Eritrea, Filippinene, eller de er barn av konvertitter og tidligere generasjoners innvandrere. Katolikker uten familietilknytning til utlandet finnes også blant disse. Så var det flertallet: Over en tredjedel av katolikker i Norge er født i Polen, én av ti i Litauen og over syv prosent på Filippinene. Den siste femtedelen er født i nær sagt alle verdens land.

Gjesteanalogien svikter her raskt. Elisabeth Solbergs boktittel om katolske innvandrere i Norge oppsummerer det presist: *De kom og ble.*[14] Over tid blir mennesker som flytter til et nytt samfunn, en del av helheten. Samfunnet endres i møtet mellom mennesker, behov og interesser. Slike lange linjer har begrenset appell hos politikere med fireårige valgsykluser, og under overflaten finnes selvsagt variasjon og reelle utfordringer. Det relasjonelle arbeidet som fellesskap konkret fordrer, er i noen grad krevende for alle.

I det norske samfunnet ser vi i dag gode eksempler på at barn av innvandrere har fått likeverdige muligheter og kan bidra på viktige måter som «del av vertskapet». Det å kalle deres foreldre «gjester», blir feil, siden mange har hatt lange yrkesliv i Norge. Barnas tilhørighet fremheves likevel som av et annet kaliber. Identitet er sammensatt, men tilhørighet krever alltid gjensidig anerkjennelse, og diskriminering og rasisme er dessverre også en realitet i Norge. Drapet på Tamima Nibras Juhar i Oslo i august 2025 er en brutal påminnelse. Slike hendelser krever ransakelse, i samfunnet og i oss selv.

For når gjester blir en del av vertskapet, oppstår nye dynamikker. Det handler ikke bare om inkludering, men om felles ansvar. Pave Frans' ord i *Fratelli Tutti* og *Gaudium et Spes* gir retning:

> Vi skal la vår hensynsfullhet og vår kjærlighet gjelde også dem som tenker eller handler annerledes enn vi, i sosiale, politiske eller også religiøse spørsmål. For jo bedre vi omfatter deres innstilling med velvilje og kjærlighet, jo

lettere vil vi også bli i stand til å innlede samtale med dem.[15]

Å se hverandre som søsken i den menneskelige familie krever radikal åpenhet. Det kan være ubehagelig, krevende, til og med truende. Men det er også nødvendig

Makt og avmakt blant søsken

Makt til å inkludere kan være et tveegget sverd. Når fellesskapet utvides, endres det både ad hvem som inngår, og hvordan det oppleves. Menneskelige fellesskap og kulturer er både seige og varige, men også dynamiske og foranderlige. Tilhørighet er ferskvare: Den må stadig fornyes, bekreftes og forvaltes av alle involverte. Om man er gammel vert, eller tidligere gjest, spiller liten rolle. Det krever innsats å være del av et fellesskap.

Å bevare det som var, er ikke alltid mulig og heller ikke nødvendigvis ønskelig. I vår tid skjer endring raskt, ikke minst gjennom teknologi og digitalisering. Men mennesket som relasjonelt vesen består. Derfor står formaningen fra *Gaudium et Spes* ved lag: Vi har et felles ansvar for å bygge broer, skape møteplasser, lytte og delta i oppriktig dialog.

I katolske sammenhenger i Norge utfordres og tøyes bildet av gjest og vertskap i særdeleshet. Bildet har åpenbare tilkortkommenheter, men gir også vesentlige innganger til krevende spørsmål om makt og ansvar, roller og representasjon, tilhørighet og genuint fellesskap. Den katolske kirke i Norge er en inkluderingsarena, ofte oversett, men dypt betydningsfull. Her samles mennesker fra hele verden til messe og fellesskap. Stikker man hodet inn i et sakristi før messen, titter inn på bakrommet der kirkekaffen forberedes eller forviller seg inn på katekesen, er det liten tvil: Katolikker finner sammen på kryss og tvers i troens ærend.

I katolske sammenhenger i Norge utfordres og tøyes bildet av gjest og vertskap i særdeleshet.

Patronatsfester, *Corpus Christi*-prosesjoner, bygging av julekrybber og Kristi grav til påske er konkrete situasjoner der den menneskelige familie blant de troende trer frem også på tvers av morsmål. Slike erfaringer viser hvordan relasjoner som søsken – mellom personer med ulike språklige og kulturelle bakgrunner – kan oppstå der troen forener. Med dette bakteppet, og med dyp anerkjennelse for innsatsen fra prester og lekfolk, kan vi undre oss over roller, makt og ansvar: Hvem er vertskapet?

For den som kjenner katolsk kirkeliv i Norge, er det åpenbart at gjest/vert-analogien fungerer dårlig. Er det flyktningen eller den nykonverterte som er den fremmede? Har hun eller han familiebakgrunn fra Norge, Vietnam eller Eritrea? Et personsentrert blikk avslører engasjementet: Menneskene som står på kjøkkenet, underviser i katekesen eller bærer i prosesjonen, er ikke gjester. De er bærere av fellesskapet.

Nestekjærligheten krever mer enn en (tids)-begrenset gjestfrihet. Den krever at vi er vertskap for hverandre. I Kirkens veiledning om pastoral omsorg for migranter og interkulturell sjelesorg[16] fremheves fire prinsipper: *to welcome, to protect, to promote, to integrate* – med utgangspunkt i tenkning om hele den menneskelige familie og et utvidet «vi». Den norske katolske virkeligheten gir noen viktige innsikter her fordi katolikker er en minoritet og flertallet er født i andre land. Dette gir unike erfaringer med relasjoner, fellesskap og tro.

Migrasjon og den menneskelige familie er ikke abstrakte temaer i Den katolske kirke i Norge. De leves konkret og daglig i menigheter over hele landet. Hvorvidt og hvordan makt og avmakt, eller enkelte gruppers dominans, påvirker fellesskapet, varierer geografisk. Men det er verdt å spørre: Hvilke roller tilskriver vi hverandre og

oss selv, som sterke/svake på ulike måter, også innad i katolske sammenhenger?

Majoritetsblindhet utfordres ofte, og med rette, i det norske samfunnet. I Kirken burde man kunne anta at de fleste kan føle seg både hjemme og som litt fremmede i ulike settinger. Om dette oppleves som berikende eller som avmakt, avhenger av relasjonene vi inngår i. Kanskje bør vi alle utfordres av den radikale tanken om den menneskelige familie – ikke bare som idé, men som konkret praksis i våre relasjoner.

«Et hjerte åpent for verden»

Migrasjon rører ved våre forestillinger om makt, sårbarhet og menneskeverd. Og dermed konkretiserer den – ja, menneskeliggjør – hva den menneskelige familie er. Tanken om den menneskelige familie er både konkret og grenseløs. Den innebærer at mennesket forstås som et grensesprengende relasjonelt vesen, og at vi er gjensidig forbundet.

Den katolske kirkes perspektiv fastholder dette som et ontologisk faktum uten å underkjenne at det også innebærer etiske og moralske dimensjoner, hvor frelseshistorien er Kirkens premiss og perspektiv. Konsilfedrenes oppriktige omtanke for alle verdens folk som Guds barn, speiles i ønsket om reelt engasjement:

> Når Gud Fader er alle tings opphav og mål, er vi alle kalt til å være brødre. I kraft av denne felles menneskelige og guddommelige kallelse kan vi derfor og vil vi samarbeide for å bygge verden opp uten vold, uten list, i sann fred.[17]

Pave Leo XIVs budskap til Verdensdagen for migranter og flyktninger (2025) må forstås i samme lys. Han skriver:

> Den utbredte tendensen til å ivareta interessene til *begrensede fellesskap,* utgjør en alvorlig trussel mot ansvarsdeling, multilateralt samarbeid, søken etter det felles gode og global solidaritet til fordel for *hele vår menneskelige familie*.[18]

Pave Frans etterlyste hjerter som er åpne for verden: «hjerter uten grenser, som evner å overskride opprinnelse, nasjonalitet, farge og religion».[19] Dette er kuren mot begrensende fellesskap, ikke bare i teori, men i praksis: i relasjoner, i språk, i handling. Og dette gjelder også i spørsmål om migrasjon, inkludert hvordan grensekontroll, innvandringsregulering, inkludering, anerkjennelse og tilhørighet konkret utøves.

Dette betyr ikke at det bare finnes ett sett med politisk-normativt gangbare ståsteder i *spesifikke* migrasjonspolitiske spørsmål. Praktiske løsninger på konkrete utfordringer må utmeisles lokalt – av dem det gjelder. Men det betyr heller ikke at Kirkens budskap om migrasjon er hodeløst og naivt. Kirkens stemme utgjør snarere et sjeldent unntak på den globale arenaen idag. Det er en stemme som ikke automatisk tildeler rollen som offer, men som oppmuntrer alle – uten unntak – til å stadig finne tilbake til det fellesmenneskelige grunnlaget.

Marta Bivand Erdal er migrasjonsforsker ved Institutt for fredsforskning – PRIO, med PhD i samfunnsgeografi fra Universitetet i Oslo 2006. Hun tilhører St. Hallvard menighet i Oslo.

Noter

1 Pave Benedikts budskap til Verdensdagen for migranter og flyktninger (2011), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20100927_world-migrants-day.html
2 Reichberg, Greg M.: «From the Nuclear Family to the Family of Nations: Exploring the Analogy», i *The Proceedings of the 23rd Plenary Session – The Family as Relational Good: The Challenge of Love* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 2023).
3 *Admonitions*, eng. overs. i *Francis of Assisi: Early Documents*, vol 1. (New York, London, Manila 1999), s. 136, sitert i *Fratelli Tutti* (1).
4 *Lumen Gentium*, 1. Se også *Den katolske kirkes katekisme*, 775.
5 Hansen, Fredrik: *Mysterium og institusjon. Det annet vatikankonsil om kirken* (St. Olav forlag 2014), s. 66–67).
6 Maritain, Jacques: *Man and the State* (CUA Press 1951/1998).
7 *Gaudium et Spes*, 27.
8 Pave Benedikt: Budskapet til Verdensdagen for migranter og flyktninger 2011.
9 *Caritas in Veritate*, 53.
10 Varden, Erik: *Å finne sammen – politiske innspill* (St. Olav forlag 2023), s. 11.
11 Dembour, Marie-Bénédicte: *When humans become migrants: study of the European Court of Human Rights with an Inter-American counterpoint* (Oxford University Press 2015).
12 *Benedikts regel*, 53.
13 *Benedikts regel*, 58.
14 Solberg, Elisabeth: *De kom og ble – katolske innvandrere i Norge* (St. Olav forlag 2023).
15 *Gaudium et Spes,* 28.
16 https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2022/03/24/220324d.html
17 *Gaudium et Spes*, 92.
18 https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/messages/migration/documents/20250725-world-migrants-day-2025.html
19 *Fratelli Tutti*, 3.



Hans Huszar (1914–1943) fra grenseboerbeviset utstedt i 1940.
Kilde: Landssvikarkivet Bergen politikammer, dom 396.

Knut W. Ruyter

Den jødiske konvertitten Hans Huszar

Den jødiske konvertitten Hans Huszar omkom i Auschwitz 16. januar 1943. Det bekreftet en av de få overlevende fra konsentrasjonsleiren, Kai Feinberg.[1] I registreringsforretningen etter likvidasjonen av Huszars bo i Bergen finnes ingen spor av jødisk opprinnelse – med mindre ««I eske fotografier» også rommet bilder fra familienes opphav i Budapest og Wien, og før det fra shtetler i det østerriksk-ungarske riket.[2] Det følgende er de bruddstykker av familiens historie det har vært mulig å rekonstruere.

Hans' foreldre, Bert Huszar og Wilma Kornfeld, flyttet til Norge i 1915 for å unnslippe diskriminering av østjøder i Tyskland. Bert fikk arbeid som overlitograf ved Bergen Blikktrykkeri AS. Familiens jødiske bakgrunn var trolig ukjent for omgivelsene i Bergen; de hadde lite synlig identitet og praktiserte i liten grad troen. I 1931 konverterte Bert og sønnen Hans til Den katolske kirke. Wilma hadde på sin side meldt seg ut av den jødiske menigheten, men ønsket ingen ny trossamfunnstilknytning.

Livet i shtetlen

Både Bert og Wilma hadde røtter i shtetler i det gamle Øst-Europa – avgrensede jødiske bosetningsområder med et visst selvstyre under et eldsteråd (*kahal*), med synagoge, Talmud-skole, næringsvirksomhet og fattighus (*hekdesh*). Kontakten med omverdenen var begrenset, oftest til handel på markedsplasser. Noen har hevdet at denne tilværelsen i diasporaen var et selvvalgt vern om jødisk identitet og livsform,[3] men i realiteten var den som oftest et resultat av fordrivelse.

Siden Laterankonsilet på 1200-tallet hadde det vært kirkelig praksis å skille jøder fra den øvrige befolkningen. Myndigheter fulgte opp dette med regler om at jøder skulle bære synlige merker, bo i egne områder, utelukkes fra offentlige stillinger og ikke ansette kristne eller gifte seg med dem. Til grunn lå forestillingen om jøders svik i tro og moral.

Atskillelsen i shtetlene forsterket de negative forestillingene om jøden. Den bidro til marginalisering, diskriminering, forfølgelse og fordrivelse. Jøden ble den evige syndebukk.[4] Et gammelt jiddisk ordtak uttrykte det slik: *Es iz schwer tzu sein ein Yid* – «Det er tungt å være jøde».

I enkelte perioder kunne imidlertid myndighetene se økonomisk nytte i disse samfunnene, for eksempel ved brennevinsproduksjon eller forpaktervirksomhet. I slike tider kunne shtetler-beboerne ha gode økonomiske

og kulturelle kår.[5] Wilmas forfedre synes å ha opplevd en slik «gullalder» i Goltsch Jenikau i første halvdel av 1800-tallet.[6]

Wilmas mor Antonia (f. 1856) og Berts mor Charlotte (f. 1855) – begge med slektsnavnet Fischer – vokste opp i den jødiske bydelen Györszeget i byen Györ (tysk Raab), på en øy i elven Donau. Jøder fikk ikke bo i selve byen, men hadde adgang til markedene på bestemte dager. Kristne kunne derimot bo i den jødiske bydelen. Fischer-familien var sentral i Györszeget og tilhørte den reformerte jødiske menigheten. Etter opphevelsen av bostedsrestriksjonene omkring 1850 drev de lønnsom handel med korn og brennevin.[7]

Berts far Josef Simon Herz (f. 1854) var født i Ganocz (tysk Hunsdorf, i dag Ganovce i Slovakia), mens Wilmas far Adolf Kornfeld (f. 1850) kom fra Balassagyarmat i dagens Ungarn. Begge var næringsdrivende – Herz som direktør for et gruveselskap og Kornfeld som fabrikant.

Adolf Kornfelds foreldre, Salomon (f. 1829) og Mindel Rosenfeld, hadde flyttet til Balassagyarmat etter at borestriksjonene ble opphevet, siden byen ikke hadde eget jødisk kvarter. Salomon livnærte seg som snekker og var på vei mot middelklassen da Mindel døde i barsel i 1852. Han flyttet da tilbake til barndommens shtetl Goltsch-Jenikau i Böhmen (nå Golcev Jenikov i Tsjekkia), et samfunn på om lag hundre familier. Der hadde slekten hatt en sentral rolle i både det religiøse og økonomiske livet som spritprodusenter og grosserere med omfattende handelsnett[8]. Adolf vokste opp blant mange halvsøsken, gikk på den tyskspråklige Talmud-høyskolen og lærte seg håndverket som destillatør og handelsagent.

Herz-familien slo seg ned i shtetlen Altendorf (Ofalu på ungarsk, dagens Spisska Stara Ves i Slovakia), hvor faren Mika (Max) ble født i 1824. Folketellingen fra 1869 viser at omkring 180 jøder bodde der. De fleste, inkludert Josefs mor Charlotte Mendelsohn (f. 1824 i Krakow), var innflyttere fra fattigere shtetler i Galicia. I fødselsprotokollen til eldste datter i 1850 er faren oppført som «arendator», altså leilending eller forpakter.

Altendorf hadde på denne tiden et levende jødisk samfunn (*kehila*) av hasidisk tradisjon, med liten synagoge, forsamlingshus med bolig til rabbineren, rituelt bad (*mikveh*), skriver som utformet *mezuza* til dørkarmene, slakterhus for fjærkre, to slaktere, skoler (*Cheder* for yngre barn, *Talmud Torah* for eldre elever) og sosiale foreninger og hjelpeordninger.[9] Alt som trengtes for et livskraftig jødisk fellesskap, var til stede.[10]

Oppbrudd og tilpasning

Oppbruddet fra shtetlene skyldtes hovedsakelig to parallelle utviklingstrekk. For det første åpnet nye politiske vedtak for større bevegelsesfrihet, adgang til utdanning og formell likestilling. For det andre vokste det frem en indre jødisk fornyelsesbevegelse – *haskalah*, den jødiske opplysning.

Jødene måtte tilpasse seg for å bli «nyttige borgere», et uttrykk som implisitt bar på antakelsen om at de tidligere ikke hadde vært det.

Det kan diskuteres hva som påvirket hva, men det synes mest sannsynlig at de jødiske reformene ble sterkt inspirert av opplysningstidens idealer. Et viktig vendepunkt var keiser Joseph IIs *Systematica gentis Judaica regulatio* (1783), som ga jøder rett til fri bosetting, utdanning og lærlingeplasser hos kristne, og forbød påbud om jødiske særmerker. Denne utviklingen kulminerte i keiser Franz Josephs lov om borgerlig likestilling i 1867.

Religionsfriheten og den formelle integreringen kom imidlertid med betingelser. Jødene måtte tilpasse seg for å bli «nyttige borgere», et uttrykk som implisitt bar på antakelsen om at de tidligere ikke hadde vært det. Kravene inkluderte allmenn skolegang (helst på tysk eller ungarsk, gjerne ved katolske skoler), militærtjeneste,

antakelse av «borgerlige» navn og aktiv bruk av statens språk fremfor jiddisk.

Denne gradvise friheten førte til omfattende utflytting fra shtetlene og til migrasjon mot mer sentrale og økonomisk utviklede områder i Europa – særlig til Østerrike og Tyskland[11] – samt oversjøisk emigrasjon. Mange møtte betydelige utfordringer, for selv de som flyttet innenfor riket, hadde ofte begrensede midler og utdanning. De østjødiske innvandrerne fra Galicia, Ungarn og Russland ble derfor gjenstand for streng kontroll, vanskeligheter med oppholdstillatelse og nærmest umulige vilkår for statsborgerskap, selv etter mange års arbeid og bosetting.[12]

Kornfeld-familien flyttet først til Budapest og senere, i 1890-årene, til Wien. De slo seg ned utenfor det tradisjonelle jødiske kvarteret i Leopoldstadt og fikk arbeidstillatelser innen varehandel, industri og bankvirksomhet. De må likevel ha merket den sterke motstanden mot jødisk innvandring, også fra assimilerte jøder i hovedstaden.[13] I 1910 bodde det om lag 80 000 innvandrede jøder i Østerrike, av totalt 615 000.[14]

Også Josef Herz og Sarolta Fischer flyttet til Budapest, hvor alle seks barna ble født, på ulike adresser, men utenfor det jødiske kvarteret. Josef drev næringsvirksomhet i ulike former.

Haskalah og assimilasjonens trusler

Haskalah betegner den jødiske opplysningstiden, som vokste frem i Østerrike-Ungarn og Russland på 1800-tallet, med røtter i tidligere jødiske filosofer og vitenskapsmenn, særlig i Tyskland.[15] Bevegelsens kjerne var ønsket om å frigjøre jødene fra den isolerte tilværelsen i shtetlene og legge til rette for full deltakelse i samfunnslivet.

Dette innebar en oppfordring til å lære stedets språk og kultur, delta i utdanning, arbeid, militærtjeneste og samfunnsinstitusjoner – kort sagt å bidra som borgere. Denne tilpasningen, ofte kalt assimilering eller akkulturasjon, ble i praksis et svar på statens krav om «nytte». «Kultiverte jøder», som det het, fikk bo og arbeide fritt.

Samtidig forsøkte bevegelsens forkjempere, de såkalte *maskilim*, å bevare jødisk egenart. De ønsket en reformert og fornyet jødisk tro og livsform som kunne leve videre i moderne samfunn. Dette var en krevende balansegang: Tilpasning førte ofte til at tradisjonell praksis ble forlatt, mens trofasthet mot tradisjonen kunne hindre sosial fremgang.

Noen jøder omfavnet assimileringen med håp om at den ville avskaffe antisemittismen. Andre fryktet at den ville føre til et tap av identitet og fellesskap. I mange østlige shtetler møtte reformene sterk motstand. Samtidig oppsto nye jødiske sentra i Vest-Europa og USA – som Leopoldstadt i Wien, det jødiske kvarteret i Budapest og Williamsburg i Brooklyn – der gamle tradisjoner ble videreført i nye omgivelser.

Det jødiske nasjonalfondet begynte rundt 1905 å kjøpe land i Palestina, og mange østjøder emigrerte dit.

I dette spenningsfeltet mellom opplysning og bevaring vokste sionismen frem. Theodor Herzl (1860–1904), født i Budapest og bosatt i Wien, fremmet tanken om et jødisk hjemland som eneste varige løsning på antisemittisme og assimilasjonens trusler.[16] Han hevdet at jødenes egenart bare kunne bevares gjennom et nasjonalt fellesskap i et eget land, Eretz Israel. Det jødiske nasjonalfondet begynte rundt 1905 å kjøpe land i Palestina, og mange østjøder emigrerte dit.

Kirkelig skepsis

Den katolske kirke forholdt seg med ambivalens til den jødiske opplysningen. Den stilte seg skeptisk til forestillingen om at jøder kunne assimileres og betvilte om konvertitter virkelig var «genuint» omvendt. I kirkelig språkbruk ble jøder ofte betegnet som

troløse – Langfredagsbønnen inneholdt i århundrer en bønn for de troløse jøders omvendelse.

Etter hvert som jødene fikk rett til å delta på lik linje i samfunnet, måtte også Kirken forholde seg til nye realiteter: felles skolegang, blandede ekteskap og sosialt samvær. Ekteskap mellom katolikker og jøder ble tillatt, men den ikke-katolske part måtte love skriftlig at barna skulle døpes og oppdras katolsk.[17] Samtidig fortsatte Kirken sin misjon blant jøder, drevet av overbevisningen om at dåpen var den nødvendige renselse fra villfarelse.

Mange jøder søkte selv konversjon, dels som uttrykk for overbevisning, dels som en del av den sosiale tilpasningen.[18]

Nyere forskning viser at antallet konvertitter fra jødedommen i Østerrike-Ungarn tidvis var betydelig[19]. Etter nazistenes maktovertakelse i 1933 ble konverterte jøder i kirkelige registre likevel klassifisert som «katolske ikke-ariske» (*katholische Nichtarier*) – ikke som fullverdige katolikker. Selv dåpen beskyttet dem ikke fra rasemessig kategorisering. I ettertid har mange kirkelige instanser unnskyldt seg med at man måtte tilpasse seg tidens politiske realiteter.[20]

I offentligheten var de ikke synlige som jøder.

Herz og Kornfeld tilpasser seg

Hvordan utspilte disse tilpasningene seg for familiene Herz og Kornfeld? Allerede før de kan spores i arkivene, ser man tegn til at de hadde tatt eller fått tildelt borgerlige, tyskklingende navn, tilegnet seg tysk språk, kledd seg etter datidens europeiske mote og sendt barna til allmennskoler som ledet videre til høyere utdanning. De tok sivile yrker, utførte militærtjeneste og levde i det ytre som en del av det moderne samfunn. I offentligheten var de ikke synlige som jøder.

Samtidig holdt mange fast ved jødisk tilhørighet og praksis, i tråd med *haskalah*-tradisjonen. Tilknytningen ble imidlertid svakere for hver generasjon. Noen sluttet å praktisere, andre meldte seg ut av det mosaiske trossamfunn, mens enkelte konverterte. Andre igjen gjenoppdaget sin jødiske identitet og emigrerte til Palestina. Assimileringen i disse familiene kan spores fra midten av 1800-tallet frem til representanter fra begge slekter endte i Bergen – og de livsvalg som fulgte der.

Begge familiene brøt opp fra sine shtetler, søkte arbeid og utdanning utenfor, men vendte tidvis tilbake til trygghet og fellesskap i kjente miljøer. Til slutt slo de seg ned i Budapest, hvor både Bert og Wilma ble født, sammen med de fleste av sine søsken. Familien Herz bodde i Labancs gate i bydel I, mens Kornfeld holdt til i Revay-gaten i bydel VI – begge utenfor det jødiske kvarteret (bydel VII).

Barna ble registrert i den reformerte (neologe) menigheten i Pest, men det finnes ingen sikre tegn på hvorvidt de opprettholdt religiøs praksis. Fedrene drev forretninger, barna fikk utdanning, og de kvalifiserte seg til sivile yrker.

Kornfeld-familien flyttet videre til Wien rundt 1890, da Wilma var 16 år gammel. Hele storfamilien, inkludert besteforeldre og flere av Adolfs søstre med familier, deltok i flyttingen. De bosatte seg utenfor det jødiske kvarteret i Leopoldstadt,[21] trolig fordi de ikke lenger identifiserte seg med de mer tradisjonstro østjødene. Familien ble godt integrert i middelklassen sosialt, kulturelt og yrkesmessig i tiårene som fulgte.

Herz-familien forble i hovedsak i Budapest, men flere av barna flyttet vestover for utdanning og arbeid. Både Bert og hans yngre bror Vilmos studerte ved Kunsthøgskolen i Budapest og søkte deretter videreutdanning og praksis i Tyskland og Nederland. Bert slo seg ned i Kassel i 1910, mens Vilmos allerede i 1908 hadde reist til Nederland.

Navneendring

Vi har sett at Berts familie tok navnet Herz, mens Wilmas familie beholdt Kornfeld. Tilpasningen gjaldt også fornavn. Ingen av barna fikk typisk jødiske navn; de fleste bar tyske eller ungarske navn, særlig etter *Ausgleich* (kompromisset mellom Østerrike og Ungarn i 1867), da ungarsk språk og kultur fikk forrang.

Berts foreldre Josef Simon Herz og Charlotte (Sarolta) Fischer gav barna navn som Bertalan (Bert), Ernö, Vilmos, Helene, Margit og Dora. Wilmas foreldre Adolf Kornfeld og Antonia Fischer brukte både tyske og ungarske navn på barna født i Budapest – Cecilie, Wilhelmine (Wilma), Benö (Benno), Ilona (Helene) – og utelukkende tyske navn på barna født i Wien: Josef Heinrich, Elisabeth og Pauline Johanne. Fornavnene kunne endres avhengig av miljø og behov for tilpasning.

Flere familiemedlemmer tok nye etternavn. Brødrene Bertalan, Vilmos og Ernö endret i 1902 navnet fra Herz til Huszár, antakelig som ledd i den såkalte madjariseringen, der ungarsk språk og kultur ble fremhevet fremfor det tyske.[22] Et ungarsk navn ble uttrykk for lojalitet og integrasjon. Navneskiftet ble godkjent av innenriksdepartementet og innført i matrikkelen for den israelske menigheten i Pest.

Fornavnene kunne endres avhengig av miljø og behov for tilpasning.

Tilpasningen gikk også igjen i bruken av fornavn. Bert ble i jødiske registre i Budapest oppført som Bertalan (ungarsk form av Bartholomeus). Under studier og arbeid i Tyskland registrerte han seg som Berthold Huszar,[23] men da han flyttet til Norge, tok han igjen i bruk navneformen Bartholomeus,[24] selv om han stort sett brukte kortformen Bert.

Han giftet seg med Wilma Kornfeld i Kassel i 1912. Etter flytting til Nordhausen fikk de sønnen Wilhelm Hans, som ved konversjonen i Bergen i 1931 tok dåpsnavnet Paul. Han brukte imidlertid vanligvis bare Hans, trolig fordi det navnet fremsto mer norsk.

Navnepolitikken i Europa på denne tiden viser hvordan identitet og tilpasning ble vevd sammen. Nazistene innførte senere krav om at jøder med tyskklingende navn måtte ta et ekstra mellomnavn – Sara for kvinner, Israel for menn – for å sikre tydelig jødisk identifikasjon.

Språk, utdanning og arbeid

Familiene tilegnet seg både tysk og, etter Ausgleich, ungarsk språk – i en slik grad at disse ble deres morsmål. Jiddisk ble gradvis borte som dagligtale, bortsett fra i religiøse sammenhenger. Selv om Adolf Kornfeld hadde fått undervisning i Talmud, finnes det ingen spor etter at barna ble sendt til religiøse skoler, verken i Budapest eller Wien.

Alle barna i Herz- og Kornfeld-familiene gikk på allmennskole, og sønnene tok som regel videregående utdanning (gymnasium) og i mange tilfeller høyere utdanning. Bert og hans bror Vilmos fikk sin kunstneriske utdanning ved Kunsthøgskolen i Budapest, mens en annen bror, Ernö, studerte ved musikkhøyskolen og ble senere fiolinist i filharmonien. Andre valgte mer merkantile fag. De fleste oppnådde gode stillinger i offentlig forvaltning eller næringsliv.

Kvinnene giftet seg som oftest med jødiske menn med utdanning og arbeid innen næringsliv eller offentlig sektor. Ilona Kornfeld (f. 1883 i Budapest) giftet seg med Emmerich (Ernst) Spielmann (f. 1873 i Wien), utdannet arkitekt og sivilingeniør, også kjent som produsent av musikkinstrumenter[25]. Elisabeth (f. 1894 i Wien) giftet seg med Emmerich Hornik (f. 1891 i Wien), handelsutdannet og ansatt i bank. Wilmas yngste søster Pauline Johanne (f. 1896) giftet seg i 1927 med Oscar Morgenstern i Wien.

Anna Herz (f. 1880 i Budapest) giftet seg med Ignasz Dezsö Lanyie, som også var utdannet ved kunsthøgskolen

i Budapest. Kona til Benno Kornfeld, Marie Bach (f. 1899 i Eisenstadt), var yrkesaktiv innen sosialt arbeid ved Ottakringer Settlement, en institusjon grunnlagt og drevet av jødiske kvinner, der sosiale tjenester ble tilbudt alle samfunnslag.[26]

Militærtjeneste

Likebehandling innebar også plikt til militærtjeneste. Flere menn i Herz–Kornfeld-familiene tjenestegjorde i de væpnede styrkene i Østerrike-Ungarn. Tjenestebeviset til Aba (Adolf) Hornik (f. 1835 i Zuravno Stryi, Galicia – nå Ukraina), Elisabeths svigerfar[27], viser at han deltok som soldat i infanteriregimentet under felttoget mot Italia i 1859. Et dokument fra 1864 beskriver ham som flytende i «jiddisk og tysk».

Omtaler i slektsdokumenter viser at flere menn tjenestegjorde under første verdenskrig. Selv om ikke alle tjenestebevis er bevart, er det kjent at Emmerich Hornik, Elisabeths ektemann, deltok som løytnant (*Oberleutnant*), ble såret og mottok flere fortjenstmedaljer.

Flere menn i Herz–Kornfeld-familiene tjenestegjorde i de væpnede styrkene i Østerrike-Ungarn.

Bert Huszar synes å ha hatt et annet forhold til militærtjeneste. En av grunnene til at han flyttet til Norge, kan ha vært ønsket om å unngå verneplikt i et land der jødiske soldater ofte ble utsatt for diskriminering og høy dødelighet.

Tilknytning til jødisk menighet

Begge familiene opprettholdt en viss tilknytning til de jødiske menighetene i Budapest og Wien, men engasjementet ser ut til å ha avtatt i takt med graden av assimilering.

Da Adolf Kornfeld og Antonia Fischer flyttet med storfamilien til Wien rundt 1890, registrerte de ekteskapet sitt i den jødiske menigheten.[28] Barna født i Budapest ble innført som «uekte» (*unehelich*), med senere påtegning om at Adolf hadde erkjent farskapet.[29] Barna født i Wien ble registrert direkte i byens jødiske menighet.

Flere medlemmer meldte seg senere ut av det mosaiske trossamfunn, blant dem Wilma[30] og niesen Johanna (f. 1907),[31] datter av Cecilie Kornfeld Goldberger. Andre giftet seg katolsk og forpliktet seg dermed til å døpe og oppdra barna i katolsk tro – som Josef Heinrich Kornfeld (f. 1891 i Wien), gift med katolske Valerie Höbartner.

Noen konverterte selv til katolisismen, mens andre lot barna døpe uten selv å gå over. Berts far, Josef Simon Herz, konverterte før sitt andre ekteskap med den katolske Katalin Zeiter, ifølge vigselsdokumentet fra 1922. To av barna fra første ekteskap hadde konvertert tidligere: Dora (f. 1897) var oppført som romersk-katolsk i dødsprotokollen fra 1917, mens Ernö (f. 1881) var registrert som katolikk ved ekteskapet med Katalin Hechtl i 1907.[32] Bert konverterte i Bergen i 1931.

Pauline Kornfeld, halvsøster til Adolf, og hennes ektemann Ludwig Brunner lot sønnen Alfred (f. 1889 i Linz) døpe før skolealder, uten selv å konvertere. Alfred forble katolikk og giftet seg med jødiske Margareth Steininger (også døpt som barn) i 1915.[33]

Statsløs

Til tross for lover om likebehandling og den omfattende tilpasningen, møtte familiene en rekke praktiske og sosiale hindringer. Etter hvert som innvandringen økte, innførte myndighetene stadig strengere restriksjoner. For å få innreisetillatelse krevdes invitasjon fra familie eller arbeidsgiver, dokumentert forsørgelsesevne og språkkyndighet. Selv da ble oppholdstillatelsen ofte gitt midlertidig. Å oppnå statsborgerskap var nærmest umulig – unntatt for dem som utvandret til USA.

Historikeren Bruce Pauley peker på at slike begrensninger i Østerrike sprang ut av inngrodde antisemittiske forestillinger. Statsborgerskap skulle bare gis til personer som tilhørte landet i kraft av rase og språk – altså den tyske majoriteten.[34]

For jøder som allerede behersket tysk, ble det derfor ikke språk, men «rase» som avgjorde. Registreringsprosedyrer bar preg av dette lenge før nazistenes maktovertakelse. Da Bert ble registrert i Kassel i 1910, førte tjenestemannen til ordet *mosaisch* («jøde») foran *geboren*, selv om skjemaet ikke etterspurte tros- eller etnisitetstilhørighet. Denne markeringen er fraværende i norske dokumenter.

Da Bert fikk midlertidig opphold i Norge, ble det gitt på grunnlag av arbeidskontrakt og fast bosted. Wilmas søster Elisabeth og hennes familie hadde, til tross for at de var født og oppvokst i Wien, kun oppholdstillatelse. Foreldrenes status som utlendinger ble overført til barna, og statsborgerskap ble aldri innvilget.

Hans Huszar søkte norsk statsborgerskap i 1935, men fikk innvilgelsen først tre år senere, den 14. oktober 1938.[35] Fremmedloven av 1901 fastslo at barn født i utlandet av utenlandske foreldre forble utlendinger, men kunne få norsk borgerskap dersom de ble løst fra sitt tidligere statsborgerskap.

I Hans' tilfelle oppsto en rekke vanskeligheter. Norske myndigheter antok at han var «ungarsk undersått» fordi foreldrene var født i Budapest, selv om han selv var født i Nordhausen i Tyskland. Han kunne imidlertid ikke legge frem fødselsattest.

Saksbehandlingen avdekket to forhold som illustrerer tidens byråkratiske og politiske klima. For det første brukte både norske og ungarske myndigheter måneder på å innhente et løsningsdekret fra Ungarn, som viste seg umulig å fremskaffe. Ungarn eksisterte ikke lenger som stat i sin tidligere form, og landet erklærte at det «ikke kunne betrakte Bertalan Huszar som ungarsk statsborger». Som Hans selv påpekte i sin søknad, måtte han dermed anses som statsløs.

For det andre var det avgjørende å dokumentere at søkeren kunne bli en «nyttig borger» – et ekko av kravene fra 1800-tallets emansipasjon. Hans måtte legge frem attestert dokumentasjon for norsk språkbeherskelse, hederlig vandel, gjennomført verneplikt, forsørgelsesevne og økonomisk uavhengighet. Bergen fattigstyre bekreftet at han aldri hadde mottatt offentlig støtte, og St. Paul menighet utstedte dåpsattest. Politiet erklærte at «intet ufordelaktig» kunne sies om ham, og han betalte det foreskrevne gebyret.

Det kan også ha spilt en rolle at militærmyndighetene krevde norsk statsborgerskap for videre tjeneste. En saksbehandler i Bergen bemerket tørt i et notat fra september 1938:

> Når det ikke er mulig å få ordnet med løsningen, bør vi vel la stakkaren få avlegge løftet nå. En skulde ikke tro Ungarn lå så nær Balkan.

Troskapsløftet ble avlagt for Bergen byrett 1. november 1938, og dermed var Hans Huszar endelig norsk statsborger.

Antisemittiske motreaksjoner

Assimileringen var et tveegget sverd. På den ene siden åpnet den for sosial mobilitet, deltakelse og integrering; på den andre siden frembrakte den nye former for antisemittisme. I Budapest, der Herz- og Kornfeld-familiene bodde, utgjorde jødene omkring en fjerdedel av befolkningen. De hadde fremtredende roller i næringsliv, kultur, presse, akademia og vitenskap.[36] Nettopp dette bidro til nye beskyldninger: Jødene ble både fremstilt som kapitalistiske utbyttere og som revolusjonære bolsjeviker.

De ble altså anklaget for både å undergrave og dominere samfunnet – for å være materialister og gudløse modernister, men også for å stå bak kommunisme,

liberalisme og «forfall». I kjølvannet av første verdenskrig ble de gjort til syndebukker for alt fra tapet av krigen til den økonomiske krisen som fulgte.[37]

Selv velintegrerte jøder begynte å tvile på om de noen gang kunne bli betraktet som fullverdige borgere. Mange stilte seg spørsmålet om assimileringen i realiteten bare var et ytre skalkeskjul som forsterket mistilliten mot dem. Dette førte igjen til at etablerte, assimilerte jøder tok avstand fra de «østlige» jødene fra Galicia og Russland, som ble ansett som mindre kultiverte.[38] Det endret imidlertid ikke den grunnleggende antisemittismen – hatet rammet alle, uavhengig av grad av tilpasning. Den gamle antijødedommen – forestillingen om «de troløse jøder» – trådte til side og spilte liten rolle i offentligheten[39], men kunne når som helst aktiveres på nytt.

Kirkelig tankegods og motstand mot det moderne bidro også til å legitimere fiendtlighet mot jødene. I Østerrike ble særlig det katolske partiet Christlichsoziale Partei, stiftet i 1893 av Karl Lueger og paradert i katolsk presse, en pådriver for antijødiske holdninger.[40] Partiet, som i perioder hadde regjeringsmakt, bygget sitt program på forestillingen om «den jødiske fare». Katolsk presse spredte advarsler mot jødiske ideologier som kommunisme, liberalisme og ateisme. Antisemittiske tiltak kunne anta mange former: innreiserestriksjoner, kvoter for jødiske studenter og «oppmuntring» til utvandring.

Herz- og Kornfeld-familiene må uten tvil ha kjent på usikkerheten som fulgte av slike holdninger, uansett hvor velintegrerte de var.

Anklager om ritualmord

I 1882 forsvant en 14 år gammel jente fra landsbyen Tiszaeszlár. Ryktene spredte seg raskt: Jødene i landsbyen skulle ha bortført og drept henne i synagogen for å bruke blodet i det usyrede brødet til *pesach*.[41] Den lokale katolske presten og flere politikere stilte seg bak anklagen.

Da jenta senere ble funnet druknet i elven Tisza, uten tegn til vold, fikk dette liten innvirkning på opinionen. Myten om ritualmordet ble brukt politisk og kirkelig som bekreftelse på jødenes «forræderiske» natur. Slike hendelser førte til voldelige opptøyer mot jøder i flere byer, også i Budapest.

Som historikeren Daniel Veri har vist, fikk denne hendelsen varig virkning i ungarsk kultur og litteratur, der den ble brukt som antisemittisk symbolikk – ofte fremstilt som en kristen martyrfortelling.[42]

Det er ikke dokumentert at Herz- eller Kornfeld-familiene ble direkte berørt av disse hendelsene, men de kan knapt ha unngått å merke virkningene. Frykt og uro kan ha bidratt til at de vurderte å flytte til tryggere områder.

Myten om ritualmordet ble brukt politisk og kirkelig som bekreftelse på jødenes «forræderiske» natur.

Da Kornfeld-familien senere slo seg ned i Wien, møtte de likevel mye av den samme motstanden, selv som integrerte og etablerte borgere. Gjennom 1900-tallet vokste antisemittismen på stadig flere samfunnsområder – fra universiteter og administrasjon til næringsliv.

Reaksjonene på denne utviklingen var ulike. Noen emigrerte til USA, andre søkte trygghet i sin sosiale posisjon og håpet at status og dannelse ville beskytte dem.

Bert og Wilma under antisemittismens grep

Da Bert Huszar i 1910 fikk innreisetillatelse til Kassel og der i 1912 giftet seg borgerlig med Wilma Kornfeld, møtte paret et samfunn preget av antisemittiske strømninger og på motstand fra allerede etablerte jøder i byen, som var godt integrert i byens borgerskap.[43] I byen sto Deutsch-Soziale Antisemiten Partei, stiftet i 1886, sterkt og oppnådde i perioder over femti prosent oppslutning.

I vigselsattesten ble Bert omtalt som «akademisk maler» og registrert som *mosaisch*. En marginal notis i blyant, trolig fra en senere embetsmann, endrer betegnelsen til «assistent på papirfabrikk» – et uttrykk for den sosiale degraderingen mange opplevde.

Et landskapsmaleri fra Kassel, bevart på et lokalt museum, vitner om at Bert faktisk var yrkesaktiv som kunstner. Men på samme tid ble han og Wilma møtt av skilt som erklærte *Juden unerwünscht* – «Jøder uønsket». Etter tre år og syv ulike adresser forlot de Kassel og flyttet nordover til Nordhausen, trolig i håp om å finne et sted der de kunne leve og arbeide uten forfølgelse.

Ankomst Norge

Hvordan kontakten med Norge ble etablert, vet vi ikke sikkert. Det finnes ingen tegn til tidligere forbindelser eller slektninger her. Mest sannsynlig kom kontakten i stand gjennom Paul Scholz, den tyske grunnleggeren av Bergen Blikktrykkeri, født i Berlin i 1869. Han rekrutterte flere fagfolk fra tyske områder, og Huszar ser ut til å ha blitt ansatt via et slikt nettverk. Da han kom til Norge, hadde han allerede kontrakt som overlitograf i et eget atelier ved den nyoppførte fabrikkbygningen på Damsgård.[44]

Ikke i noen norske dokumenter og registreringer ble jødisk tilhørighet oppgitt[45] – og det ble heller ikke etterspurt. Med erfaringene fra Europa er det trolig at dette var et bevisst valg, et ønske om å starte på nytt uten fordommer. Ingenting tyder på at omgivelsene i Bergen kjente til familiens jødiske bakgrunn.

Bert Huszar ble ikke lenge ved blikktrykkeriet. I 1920 etablerte han sitt eget firma, Kunst og Reklame, i Småstrandgaten 1. Her kunne han utforske sine kreative evner og fikk raskt anerkjennelse som reklametegner. Han vant førstepremie i en konkurranse utlyst av Oslo kommune og ble kjent for sitt særpregede uttrykk og tekniske dyktighet.

Sønnen Hans Huszar fulgte farens yrkesvalg. Han utdannet seg ved Bergen Kunsthåndverkskole[46] og overtok driften av firmaet etter farens død i 1935. Han tegnet for Morgenavisen og Bergen Aftenblad, laget kinoreklame og vant, som faren, flere tegnekonkurranser. Han deltok også i utstillinger og tok på seg maleroppdrag.[47]

Allerede i 1931 konverterte far og sønn til Den katolske kirke.[48] I kirkeboken i St. Paul fremgår det uttrykkelig at de konverterte fra jødedommen (*Judaicae religionis*), ettersom boken den gang ble ført på latin.

I et intervju mange år senere fortalte Heine Eek-Larsen (f. 1925) og Håkon Joys (f. 1927) at alle i menigheten kjente til bakgrunnen hans, men at det aldri spilte noen rolle: «Han gikk som en av oss … Vi tenkte ikke over det før han var arrestert.»[49]

Hans Huszar ble en drivende kraft i menigheten i Bergen, særlig som leder for ungdomsforeningen Ora et Labora fra 1935. Han var kjent for sitt engasjement for opplæring, fellesskap og sosialt arbeid. Eek-Larsen og Joys, som var ti år yngre, husket særlig ungdomsleirene han ledet på Bulken vinteren 1940, og senere i Oslo og Fredrikstad kort etter den tyske okkupasjonen. Der skapte han et sterkt samhold og en bevissthet om tro og ansvar.

Hans deporteres og tilintetgjøres

Da Tyskland invaderte Norge, hersket det liten tvil om at Hans og vennegjengen i St. Paul ville engasjere seg i motstandskampen.[50] Selv om han var statsløs, hadde han avtjent 72 dagers rekruttskole ved Gravdals befestning i Bergen og meldte seg til tjeneste våren 1940. Han deltok i kampene på Vestlandet og ble senere aktiv i motstandsbevegelsen, der han tegnet tyske anlegg, produserte og distribuerte antityske plakater, flygeblad og undergrunnsaviser.[51]

I motsetning til flere av hans venner ble han ikke oppdaget som motstandsmann, men som jøde. Våren 1942 ble han arrestert. Hvordan dette skjedde, er



Ungdomslaget *Ora et labora* i St. Paul, anslagsvis 1935.
F.v. første rekke: Hans Huszar. F.v. andre rekke: Egil Falch, Håkon Bonnevie, pastor Alf Høgh.

ikke fullt ut dokumentert, men ifølge et intervju med Svanaug Katla Dvergedal hadde Huszar tilbrakt mange somre på Ølnesgården i Sogndal. Der ble han angitt av en tyskfødt kvinne, gift med hennes onkel, som meldte fra til Gestapo om en jøde på gården.[52]

I mars 1942 fylte Hans ut spørreskjemaet for jøder, der han uttrykkelig oppga at han aldri hadde tilhørt noe annet religionssamfunn enn det katolske.[53]

Han fikk advarsler fra pastor Høgh og flere venner i menigheten, som ba ham gå i dekning eller flykte til England. I ettertid kan det synes som om han ikke forsto faren. Han skal ha sagt at han ville bli av hensyn til sin mor.

Han ble arrestert 26. oktober 1942, samtidig med de fleste jødiske menn over 15 år i Norge, og deportert med DS Donau en måned senere.[54] Fra Stettin ble fangene sendt videre i kuvogner i tre døgn før de ankom Auschwitz 2. desember 1942. På rampen ble Huszar selektert til arbeid, men døde 6. januar 1943 – årsaken er ukjent.

Wilmas skjebne

Moren Wilma Huszar ble arrestert i november 1942 for å deporteres med samme transport, men båten hadde allerede lagt fra kai. Hun ble i stedet satt i Bredtvedt fengsel. Der insisterte hun på at hun ikke var jøde – hun hadde vært utmeldt av det mosaiske trossamfunn i mange år. Hun ble likevel tvunget til å fylle ut et nytt spørreskjema for jøder, datert Bredtvedt fengsel 12. desember 1942, med detaljerte opplysninger om familie og bakgrunn.[55] Her oppga hun at hun var født i Ungarn, med foreldre og besteforeldre fra samme land. Dette reiste spørsmål om hvorvidt hun i det hele tatt kunne deporteres fra Norge. Siden Ungarn på den tiden var tysk alliert, men ennå ikke hadde igangsatt deportasjoner av jøder, ble det vurdert om hun kunne sendes tilbake dit.[56]

Biskop Mangers engasjerte seg i saken og henvendte seg til den ungarske generalkonsulen i Norge, P.M. Røwde, i brev datert 11. desember 1942. Han ba om at Wilma Huszar «kan bli sendt hjem til Ungarn», ettersom det var lite sannsynlig at hun ville kunne vende tilbake til Bergen – selv om det «vilde være meget bedre».[57] Samtidig presset SS-Hauptsturmführer Wagner på for en rask avklaring.

Som følge av korrespondansen ble Wilma løslatt 22. januar 1943 i påvente av en avklaring om hennes statsborgerskap. I mellomtiden hadde leiligheten hennes i Bergen blitt overtatt av en NS-funksjonær og innboet registrert for auksjon. Bobestyreren, advokat Knut Sigurd Kleppe, skrev lakonisk:

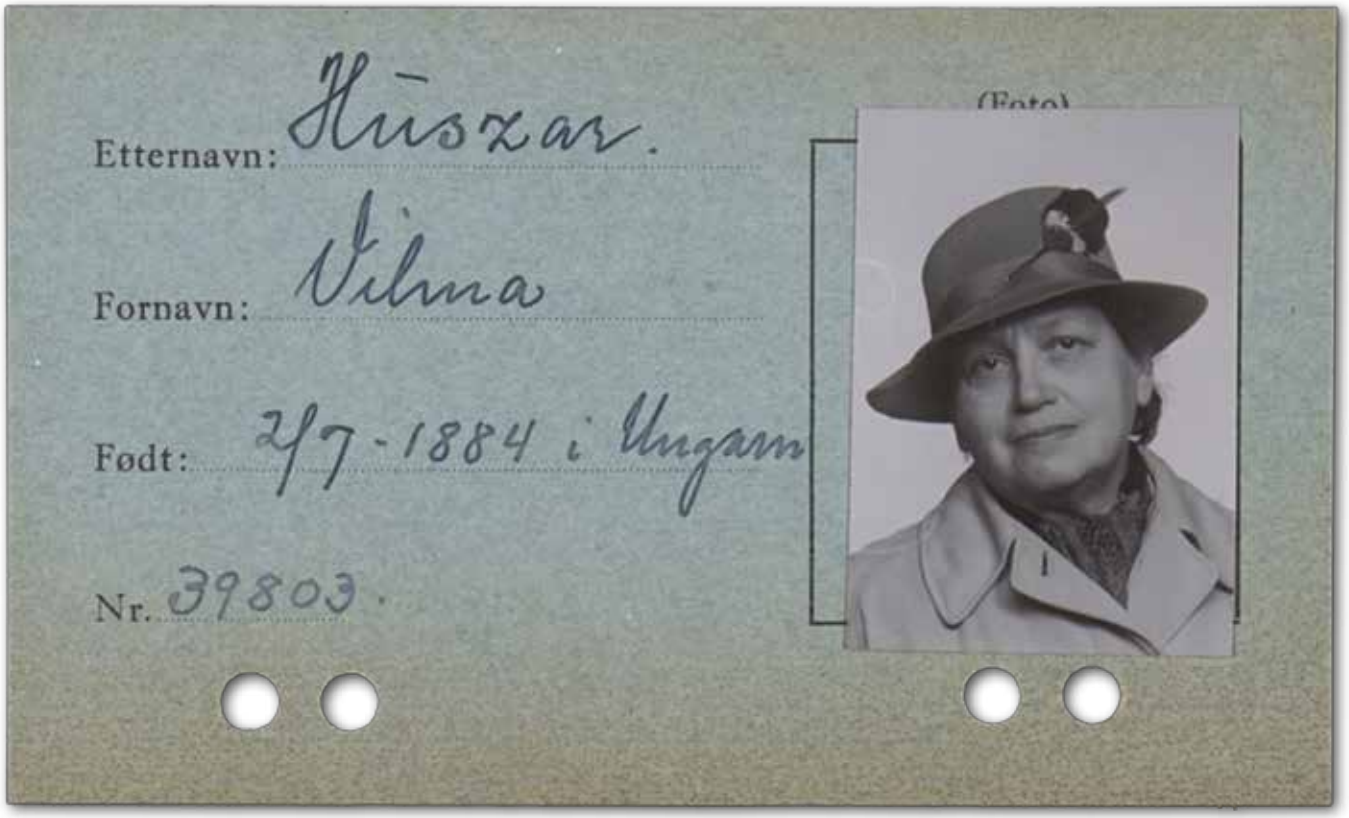
> Jødinnen Vilma Huszar var internert, og det ble sagt at hun ikke vilde komme tilbake, saa det var ikke en gang et spørsmaal om å ta hensyn til henne.[58]

Han nektet først å tilbakeføre eiendeler, men gikk til slutt med på «å stille til disposisjon et værelse med adgang kjøkken i Vestre Torvgate 1», samt la henne få tilbake noen personlige eiendeler og «halvparten av mat og brensel».[59]

Våren 1943 meddelte det ungarske generalkonsulatet i Stockholm at hennes statsborgerskap var «tvilsomt» og at pass derfor ikke kunne utstedes.[60] Wagner reagerte straks og beordret Statspolitiet til å arrestere Wilma på nytt for deportasjon.[61]

Den ansvarlige for arrestasjonen, NS-overbetjent Matthias Stavestrand ved Statspolitiet i Bergen, valgte imidlertid å handle annerledes. Han skal ha sagt til «jødinnen fru Huszar» at hun burde la seg innlegge ved den katolske klinikken og skaffe legeerklæring som dokumenterte alvorlig sykdom.[62] Han lovet selv å attestere at hun var for syk til å transporteres.

Slik ble det. Wilma ble liggende på klinikken, mens Statspolitiet i Oslo flere ganger etterlyste ny legeerklæring for å kunne gjenoppta arrestasjonen. Det ble spesielt bedt om at erklæringen måtte komme fra en «politisk



Grenseboerbevis Wilma Huszar.
Kilde: Landssvikarkivet Bergen politikammer.

pålitelig lege». Stavestrand forsikret i sine rapporter at han hadde foretatt uanmeldte besøk, at søstrene og legen kunne bekrefte sykdommen, og at legen – selv om han ikke nødvendigvis var «politisk pålitelig» – «dog anses for en dyktig lege».[63]

Han avsluttet med å «fraråde bestemt» enhver transport, annet enn eventuelt til Neevengården nerveklinikk. Takket være denne ene NS-overbetjenten ble Wilma Huszar aldri arrestert på nytt – og dermed reddet.

Likevel opprettholdt Likvidasjonsstyret sin beslutning om å beslaglegge boet. Styret presset bobestyrer Kleppe til å «likvidere ovennevnte bo» raskt, blant annet fordi NS' hjelpeorganisasjon krevde inntektene til sitt veldedige arbeid.[64]

Etter krigen mottok Wilma en liten pensjon. Hun leide værelser hos ulike familier – fra Nordnes og Fana til Alversund og Åråsi Hordaland. Fra 1950 fikk hun bo på en hybel ved Florida sykehus «til en billig penge»,[65] takket være de katolske søstrene som forbarmet seg over henne.

Tapet av familien, den langvarige frykten og følelsen av ensomhet gjorde imidlertid livet tungt. I 1958 ble hun tvangsinnlagt på Neevengården og, etter anbefaling fra psykiater Finn Rud, satt under vergemål av Bergen byrett.[66] Dødsattesten oppgir at hun det siste året var «hjemmehørende» på Neevengården.[67]

Takket være denne ene NS-overbetjenten ble Wilma Huszar aldri arrestert på nytt – og dermed reddet.

Øvrige familieskjebner – *Verrecke Jude*

Etter *Anschluss* i 1938 ble situasjonen dramatisk forverret for jøder i Østerrike, også for dem som var fullt integrert og lenge hadde betraktet seg som del av den kulturelle og økonomiske eliten. Arisering, juridisk diskriminering, økonomisk utpressing og offentlig trakassering ble snart hverdagslig.

For Elisabeths sønn Alfred ble marsdagene i 1938 et uutslettelig minne. Over tre tiår senere, fra USA, skrev han i sine memoarer om de første dagene etter den tyske invasjonen – han var da 15 år:

> Jeg er ute i byens gater … Jeg er omtrent en halvtime hjemmefra og skynder meg for å komme dit. Plutselig ser jeg et naziflagg bli heist ut av et vindu – et stort, tykt svart hakekors i en hvit sirkel på rød bakgrunn. Det vaier nølende et øyeblikk før det folder seg ut og henger stille. Et annet dukker opp på en hotellbalkong, og enda ett blir heist over inngangen til en bygård. Flaggene begynner å dukke opp overalt, som på et hemmelig signal. Mellom vinduene henges bannere med store svarte bokstaver: «Vi takker vår Fører!»
>
> Folk strømmer ut av husene sine og samler seg i gatene … Snart er det så tettpakket at det er vanskelig å gå. Biler, sykler og motorsykler fyller gatene, tuter og roper av begeistring. En gruppe på et gatehjørne begynner å rope slagordet: «Vi takker vår Fører!» En annen stemmer i, og snart gjaller hele boulevarden av det endeløst gjentatte «Vi takker vår Fører!» Da ropet endelig stilner, begynner en ny gruppe å rope: «Jøder, gå til grunne! Jøder, gå til grunne!» Det nye ropet tar over, ruller gjennom gatene og torgene med rytmisk raseri.
>
> Plutselig kommer en gruppe brunskjortede ungdommer marsjerende nedover gaten, med hakekors pent plassert på venstre arm. De synger Horst-Wessel-sangen og roper at «jødiske blod skal flyte fra våre kniver».

> Hvor enn jeg ser, er det uendelige mengder av mennesker, flagg og bannere. Jeg har gått gjennom byens sentrum og videre til de omkringliggende bydelene, men scenen er den samme overalt. Jeg nærmer meg hjemmet mitt, og brølet fortsetter – og vil fortsette til evig tid.[68]

For mange familier ble dette signalet til flukt. Elisabeth og hennes familie mistet leiligheten og eiendelene[69] etter at ektemannen ble fjernet fra sin stilling i banken og erstattet av en «arier». De fikk til slutt utreisetillatelse og reiste via Le Havre til New York, der de ankom i november 1938.

Wilmas søster Ilona med familie flyktet året etter, via Southampton til New York, hvor de ankom i mai 1939.

Marie Bach, Bennos fraskilte kone, opplevde at virksomheten Ottakringer Settlement, hvor hun arbeidet, ble stadig mer underlagt nazistisk kontroll. Fra 1934 ble det utnevnt såkalte *Stillhaltekommissare* som sørget for at alle organisasjoner skulle nazifiseres. Der jødiske ledere nektet å samarbeide, ble institusjonene oppløst. Ottakringer led samme skjebne,[70] men før det skjedde, søkte Marie i august 1938 om utreise via den jødiske menigheten og klarte å komme seg til England samme år.[71]

Benno Kornfeld ble derimot værende i Wien. Han ble tvangspensjonert i 1934 og fikk pensjonen inndratt etter *Anschluss*.[72] Etter hvert ble han plassert i et oppsamlingshus for jøder, *Sammelwohnung*, i Biberstrasse 22. I desember 1941 ble alle beboerne arrestert og måneden etter deportert til Riga ghetto sammen med over 4 000 andre østerrikske jøder. Hans videre skjebne er ukjent, men han antas å ha omkommet der.[73]

Wilmas yngste søster Pauline hadde tidligere skilt seg fra Oscar Morgenstern, som returnerte til hjembyen Trieste.[74] Pauline holdt seg lenge i skjul i Wien, men flyktet til slutt via Barcelona til New York, der hun ankom 20. august 1941.[75] Hun vendte tilbake til Wien på midten av 1950-tallet, sammen med Rudolf Schlüssler (f. 1893), som også hadde flyktet til USA.

Ignasz Berger (f. 1868), enkemann etter Wilmas søster Cecilie, ønsket ikke å flykte med barna til Frankrike. Han ble arrestert i Schmeltzgasse og deportert 10. juli 1942 til Theresienstadt, der han døde halvannet år senere, 19. januar 1944.[76]

Wilmas bror Josef Kornfeld hadde håpet at ekteskapet med den katolske Valerie Höbartner skulle beskytte ham. Ekteskap mellom jøder og ikke-jøder – de såkalte *Mischehen* – var delvis beskyttet mot deportasjon etter riksborgerloven, men grensene var uklare.[77] Noen mente beskyttelsen gjaldt kun dersom paret hadde barn; andre trodde at konversjon kunne gi vern.

Kirken bidro til denne forvirringen ved å tilby hjelp kun til *Katholische Nichtarier*. Valerie forsøkte derfor å skaffe en forfalsket dåpsattest som skulle vise at ektemannens foreldre var ariere. Gestapo arresterte paret i desember 1942, anklaget for å ha «kamuflert» Josef Kornfeld som arier (*Tarnung als Arier*).

Arrestrapporten fra Gestapo i Wien lyder:

> ... jøden Henrik Israel Josef Kornfeld, tidligere handelsfunksjonær, født 12. juni 1891, romersk-katolsk, gift, bosatt i Wien, III. Streichberggasse 5, ble arrestert. Han hadde solgt en dåpsattest til den jødiske kvinnen Luise Sara Freund, født Steiner, født i Wien 5. desember 1901, for et beløp på 600 riksmark. Dåpsattesten hadde han fått tak i gjennom sin «tyskblodige» hustru Valerie Kornfeld, født Höbartner, født 9. oktober 1901 i Wien, som – uten venninnens viten – hadde skaffet dokumentet fra den lokale menigheten. Valerie K. ble også arrestert.[78]

Denne «forseelsen» var nok til at Josef mistet sin status som *Mischling*. Han ble deportert til Auschwitz 6. februar 1943 og døde der en uke senere.[79] Valerie ble sendt til



Foto: Malvin Tufte / Fylkesarkivet i Vestland. Billedtekst fra fylkesarkivet: «Garden Nagløyri (Bruavoll) måla av ein jødisk flyktning, Hans Huszer (sic), under 2. verdskrigen.»

Ravensbrück, men løslatt i juli samme år og vendte tilbake til Wien.[80]

Familien Brunner, som vi omtalte ovenfor, viser at dåp ikke beskyttet mot forfølgelse. Alfred Brunner (f. 1889 i Linz), sønn av Pauline Kornfelds halvsøster, var døpt katolsk som barn og gift med Margarethe Steininger, som også var døpt. De praktiserte som katolikker, og Alfred var en anerkjent forsvarsadvokat. Etter *Anschluss* ble både firma og bolig arisert. Sønnen Heinrich emigrerte til England, men foreldrene ble værende i Linz. De trodde nok at tidligere kolleger og venner innen det nasjonalsosialistiske miljøet ville beskytte dem, og at de som katolske ikke-ariere også var beskyttet av Kirken og kunne få hjelp derfra om nødvendig.[81] Det gjorde de ikke. Begge ble arrestert av Gestapo i august 1942 og en måned senere deportert til KZ-leiren Maly Trostenets utenfor Minsk, hvor de ble drept.[82]

Berts søsken i Budapest og Nederland overlevde alle. Anna Herz (f. 1881) hadde giftet seg med billedhuggeren Dezsö Lanyie, og med døtrene Georgette og Lili flyktet familien i 1937 via Genova til Chicago, der de slo seg ned i Norwalk, Los Angeles.[83] Dezsö Lanyie ble senere en anerkjent skulptør. Ernö Huszar, fiolinisten, unnslapp deportasjon fordi han var gift med den katolske Katalin Hechtl. Egen konvertittstatus spilte ingen rolle, men ekteskapet reddet ham som *Mischling*.

Broren Vilmos Huszár, som hadde bosatt seg i Nederland etter invitasjon fra den kunstinteresserte familien van Wissekerke og blitt introdusert for anerkjente læremestre som Jozef Israels,[84] ble en sentral skikkelse i kunstbevegelsen De Stijl.[85] Han giftet seg i 1909 med Johanna Elisabeth van Tijlingen, og paret fikk sønnen Berthold Elisa året etter. Da Tyskland okkuperte Nederland, trakk ekteparet seg tilbake til sommerhuset i Hierden. Der levde de tilbaketrukket gjennom hele krigen og unngikk Gestapos oppmerksomhet.

Knut W. Ruyter (f. 1955) er M.Div. og Th.M. 1984 fra Weston Jesuit School of Theology (USA), dr. philos. 1995 fra Universitetet i Oslo professor samme sted siden 2001, også vitenskapsombud for universitetet fra 2019. Emeritert 2025. Nylig utgitt boken *Kirken og okkupanten – Den katolske kirke i Norge og andre verdenskrig* sammen med Else-Britt Nilsen (St. Olav forlag 2025).

Noter

1 RA S-1708 Sosialdepartementet. Rettslige forklaringer fra hjemvendte. Dok. nr. 11.

2 RA Justisdepartementet. Tilbakeføringskontoret for inndratte former. Likvidasjonsstyrets booppgaver. Jødebo sønnenfjelds utenom Oslo og Akershus. Ref. nr. 829. Huszar, Wilma. Registrering av innbo ble foretatt av statspolitiet den 18.12.1942.

3 Andreas Koerner: *How they lived: the everyday lives of the Hungarian Jews 1867–1940* (Budapest: Central European University Press 2015).

4 Bruce F. Pauley: *From prejudice to persecution. A history of Austrian Anti-Semitism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press 1992). Ad konsekvensene av marginalisering, også av sine egne, som omstreifende tiggere og gale, se Natan M. Meir: «Charting the Other Provinces of Jewry: The Study of East European Jewry's Margins», i *Polin Studies in Polish Jewry* 2017: 29, s. 89–104, og *Stepchildren of the Shtetl. The destitute, disabled, and mad of Jewish Eastern Europe, 1800–1939* (Stanford University Press 2020).

5 Se hertil særlig Yohanan Petrovsky-Shtern: *The Golden Age Shtetl. A New History of Jewish Life in East Europe* (Princeton University Press 2014). Boken omhandler tiden fra 1790 til 1840 i noen deler av Russland hvor polske landeiere «eide» markedene og så seg tjent med å gi jødene visse næringsmonopoler og integrere dem i handel og kultur. Med Nikolaj 1 (1825–1855) mistet shtetlene «monopol» og samhandling og falt tilbake i fattigdom, isolert og utsatt for stadige forfølgelser. Tilsvarende «gullalder» har det også vært i f.eks. Bøhmen. Se Jan E. Maximow: «Geschichte der Juden in Goltsch-Jenikau», i *Die Juden und Judengemeinden Böhmens in Vergangenheit und Gegenwart*, red. Hugo Gold (Brünn-Prag: Jüdischer Buch-und Kunstverlag 1934), s. 152–166.

6 Opplysningene om disse familiene er funnet på www.familysearch.org, også med hjelp av den ungarske genealogen Karoly Vandor. LDS har scannet dokumenter fra det ungarske nasjonalarkiv, lokale byarkiv, bl.a. opptegnelser fra jødiske menigheter, kirkebøker og folketellinger. Dokumenter er søkbare og digitalt tilgjengelige fra www.familysearch.org.

7 I ektepakten mellom Antonia Fischer og Adolf Kornfeld fra 1891 i Wien oppgis respektive fedre med yrker: Antonias far Bernard Fischer er kjemiker, Adolfs far Salomon Kornfeld er lærer. Eliyahu Fleischmann hevder at jødene fikk ganske komfortable liv i Györ, i takt med emansipasjonen i siste halvdel av 1800-tallet: «Origins of the Community of Györ», www.jewishgen.org/yizkor/gyor/gyo001.html (2.1.2025).

8 Maximow 1934, s. 164–165.

9 Yehoshua Robert Buchler og Ruth Shashak: *Encyclopedia of Jewish communities, Slovakia*. Publisert av Yad Vashem, https://www.jewishgen.org/yizkor/pinkas_slovakia/slo410.html (29.12.2024).

10 Jf. Petrovsky-Stern 2014, s. 22.

11 S. Adler-Rudel: *Ostjuden in Deutschland 1880–1940* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1959).

12 Adler-Rudel 1959, s. 4.

13 Se Barbara Staudiger: «Unerwünschte Fremde? 'Ostjuden' in Wien», i *«Ostjuden». Geschichte und Mythos* (St. Pölten: Institut für jüdische Geschichte Österreichs 2011), s. 42–49.

14 Adler-Rudel 1959, s. 5.

15 Se f.eks. Shmuel Feiner: *Haskalah and history: the emergence of a modern Jewish historical consciousness* (Liverpool University Press 2002), jf. Immanuel Etkes: «Haskalah», i *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*.

16 Theodor Herzl: *Jødestaten: forsøk på en moderne løsning av jødespørsmålet* (Oslo: L.S.P. forlag 2005), overs. fra tysk utg. (1896) av Sverre Dahl.

17 Denne forpliktelsen for den ikke-katolske part opphørte først med *Matrimonia mixta* fra 1966.

18 I denne prosessen ligger klare paralleller til fornorskningen av samene i Norge: et forsøk på integrasjon som samtidig utvisket særpreg.

19 Se f.eks. Anna L. Staudacher: *Jüdische Konvertiten in Wien 1782–1868* (Frankfurt/M: Peter Lang 2002); Anna L. Staudacher: «meldet den Austritt aus dem mosaischen Glauben», i *18 000 Austritte aus dem Judentum in Wien, 1868–1914: Namen – Quellen – Daten* (Frankfurt/M: Peter Lang 2009). I Ungarn var 100 000 jøder konvertert av i alt 800 000 i 1944. Se Rudolph L. Braham: «Ungarn. Das umstrittene Kapittel des Holocaust», i *Shoah: Intervention. Methods. Documentation*, 2011, 14. oktober (E-journal des Wiener Wiesenthal Instituts für Holocaust-Studien), s. 4.

20 Se f.eks. Wolfgang Knauft: *Unter Einsatz des Lebens. Das Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin für katholische «Nichtarier» 1938–1945* (Berlin: Bischöfliches Ordinariat Berlin 1988); Jana Leichsenberg: «Die Auswanderungsunterstützung für

katholische 'Nichtarier' und die Grenzen der Hilfe», i *«Wer bleibt, opfert seine Jahre, vielleicht sein Leben» Deutsche Juden 1938–1941*, red. Susanne Heim, Beate Meyer og Francis R. Nicosia (Göttingen: Wallstein Verlag 2010), s. 96–114.

21 Unntaket var Adolfs halvsøster Pauline, som giftet seg med dr. juris Ludwig Brenner, bosatt i Leopoldstadt, men som etter relativt kort tid flyttet til Linz.

22 Se hertil William O. McCagg Jr.: *A History of Habsburg Jews, 1670–1918* (Bloomington: Indiana University Press 1989), s. 190.

23 Anmeldt hos fremmedpolitiet 10.7.1915. Statsarkivet i Bergen. SAB-A-60401-Jd-L0001.

24 F.eks. i folketellingen fra 1920.

25 *Architektenlexicon Wien* 1770–1945.

26 Elisabeth Malleier: *Das Ottokringer Settlement. Zur Geschichte eines frühen internationalen Sozialprojekts* (Wien: Verband Wiener Volksbildung – Edition Volkshochschule 2005).

27 Personlig meddelelse fra Jessica Hornik Evans.

28 Matriken der israelittischen Kultusgemeinde Wien. Trauungsbuch G 1889–1891, linjenr. 867. Vigselsboken er digitalisert av FamilySearch.

29 I fødselsregisteret for den israelittiske kultusmenigheten i Pest står det at Antonia arbeider som rengjører og er bosatt hos sine foreldre i Revaygaten i bydel VI. Hvorfor de ikke giftet seg jødisk – eller borgerlig – vet vi ikke, men historikere har vist at et vesentlig antall jøder ikke giftet seg for en rabbi, mens barna ble innskrevet som uekte i matrikkelen, med bare moren oppført som forelder. For en diskusjon av mulige årsaker, se Martha Keil: «Recte Lax, False Kritz. Die ungültigen Ehen i Galizien 1783–1938», i *«Ostjuden». Geschichte und Mythos* (St. Pölten: Institut für jüdische Geschichte Österreichs 2011), s. 24–33, her s. 30.

30 Dette vet vi imidlertid bare fra hennes egen redegjørelse ved utfylling av skjema for jøder fra 1942.

31 Geburtsbuch der israelittischen Kultusgemeinde in Wien. I anmerkning datert 6.2.1925 «aus dem Judentum ausgetreten».

32 Ernö giftet seg i 1907 med katolikken Katalin Hechtl.

33 Kirkebok fra Linz digitalisert av FamilySearch.

34 Pauley 2002, s. 86.

35 RA Justisdepartementet, 3. sivilkontor G. S-1041/Ma/L0063: Statsborgersaker 1938, jnr 7842-38 G.

36 Walter Pletsch: «Die jüdische Einwanderung aus Galizien und das Judentum in Ungarn," i *Juden in Ostmitteleuropa von der Emanzipation bis zum Ersten Weltkrieg*, red. Gotthold Rhode (Marburg: Lahn 1989), s. 271–293, her s. 273. Braham 2011, s. 2–5. Se også Elsbeth Wessels beskrivelse av den ungarsk-jødiske gullalder i *Jødene i Østerrike. Innlemmet – utstøtt* (Oslo: Sypress forlag 2009), s. 135–142.

37 Pauley 1992, s. 2. Jf. Wessel 2009, s. 142–149.

38 Pletsch 1989, s. 292.

39 Pletsch 1989, s. 273. Åpen anti-jødisk agitasjon var politisk umulig og upassende.

40 Se Pauley 1992, s. 2–7, 150–173. Jf. Peter G.J. Pulzer: *The rise of political anti-semitism in Germany and Austria* (Cambridge: Harvard University Press 1988, rev. utg.); A. Staudinger: «Christlichsoziale Judenpolitik in der Gründungsphase der österreichischen Politik», i *Jahrbuch für Zeitgeschichte* 1979, s. 11–48.

41 Robert Nemes: «Hungary's Antisemitic Provinces: Violence and Ritual Murder in the 1880's», i *Slavic Review* 2007, s. 20–44. For en studie av selve hendelsen og rettsprosessen som førte til frifinnelse, se Andrew Handler: *Blood libel at Tiszaeszlar* (Boulder, Colorado: Columbia University Press 1980).

42 Daniel Veri: «The Tiszaeszlar blood libel: Image and propaganda», i *Nineteenth Century Anti-Semitism in International Perspective* 2016. Open Access Peer-Reviewed Publication https://antisem19c.hypotheses.org/742 (19.11.2024)

43 Selv om Huszar og Kornfeld også var assimilerte og antakelig tospråklige, forholdt man seg til dem som tilreisende østjøder. Se Ingrid Kräling: *Juden in Kassel 1808–1933. Eine Dokumentation anlässlich des 100. Geburtstag von Franz Rosenzweig* (Kassel: Thiele & Schwarz 1987). Jf. Helmut Thiele: *Die jüdischen Einwohner zu Kassel 1700–1942. Familiendaten und Adressen* (Kassel: Stensilert manuskript 2006, tilgj. dig.).

44 Carl Olav Gram Gjesdal: *A.S. Bergen Blikktrykkeri 1908 – 23. januar – 1958* (Bergen 1958). Jubileumsheftet oppbevares hos Universitetsbiblioteket i Bergen, Spesialsamlingen.

45 Se f.eks. fremmedprotokollen ført av Politimesteren i Bergen. SAB-A-60401-Jd-L001. Den viser at Bert Huszar ankom 1.7.1915, mens Vilma og sønnen Hans kom 20.10.1915.

46 I protokoll merket C.B. Elev-fortegnelse 1931–1943 er Hans Huszar oppført som ny elev for skoleåret 1932–1933 for den treårige utdannelsen. SAB-A-100264 Bergen kunsthåndverksskole G Elever/Elevfortegnelse for skoleårene 1933–1943, og matrikler, folio 5,8,14 og 35.

47 Noen malerier, akvareller og litografier er bevart privat, bl.a. hos Håkon Legdene, Gjermund Høgh og Svanaug Katla Dvergedal (fra gården Ølnes i Sogndal).

48 Kirkeboken St. Paul menighet Bergen 1899–1961. Oppført både under dåp og konversjon. Her står også at Hans tok Paul som dåpsnavn, faren tok Josef.

49 Gjermund Høgh intervjuet Heine Eek-Larsen og Håkon Joys den 18.9.2024. Opptak i privat eie (Gjermund Høgh).

50 Noen av disse motstandsfolkene fra den katolske menigheten i Bergen er nærmere omtalt i Else-Britt Nilsen og Knut W. Ruyter (red.): *Kirken og okkupanten* (St. Olav forlag 2025), bl.a. brødrene Anker, Remi og Yves Øgaard, brødrene Håkon og Rolf Bonnevie, Frank Meidell Falch, Yves de Castro Henrichsen, brødrene Richard og Håkon Joys, Nan Paus Knudsen, søsknene Rita og Frithjof Wiese-Hansen, Norman John Andersen, Gottfred Glambek, Erling Eek-Larsen.

51 Pastor Høgh skrev til sosialdepartementet i 1949 at han hadde en del av disse tegningene i sitt eie. RA-S-1708/Ee/L0067 Sosialdepartementet. Våre falne. Personmapper. 2722c. Huszar, Paul Wilhelm Hans. Iht. Gjermund Høgh ble de overdratt til St. Paul skole, men er ikke lenger å finne. Personlig meddelelse.

52 Sigrid Svartefoss: «Teikna seg inn i hjarte til ølnesene», i *Sogn Avis* 26.2.2001.

53 Utfylt spørreskjema finnes i RA-S-1708/Ee/L0067 Sosialdepartementet. Våre falne. Personmapper. 2722c. Huszar, Paul Wilhelm Hans.

54 Andre jøder fra Bergen var ganske sikkert overrasket over å se Huszar i interneringsleiren på Berg og senere på båten. Ingen visste at han var jøde, selv om noen av dem hadde hatt forretningsmessig kontakt, så som brødrene Scheer fra Grand Magazin, urmaker Herschel Rabinowitz eller musikere som Franz Daus og Joseph Schechter. Jevnaldrende Israel Josef Becker var også nabo i Welhavensgate, gift med Ida f. Goldmann og en ett år gammel sønn Samuel. Nabo i Welhavensgate var også kjemikeren Paul Borinski og hans kone Rosa, som hadde fått «tilbud» om å emigrere fra Tyskland i 1940, med avtalt arbeidstillatelse hos Norsk kjemisk farvefabrikk.

55 Da hennes sønn ble avslørt som jøde, ble hun også identifisert som «fulljøde» og registrert i et ferdig utfylt spørreskjema for jøder, undertegnet av Wilma Huszar den 4.5.1942. Dette skjemaet ligger vedlagt saken mot Koren, RA-S-3138-32 Landssvikarkivet, Bergen politikammer Da L0101 Dom 396, s. 669. På dette skjemaet er det senere påført at hun kom til Norge 20.10.1915, ungarsk.

56 RA. Justisdepartementet. Tilbakeføringskontoret for inndratte formuer. Likvidasjonsstyrets booppgaver. Jødeboer sønnenfjelds utenom Oslo og Akershus. Ref nr. 829.Huszar, Wilma. Se motstridende brev fra innenriksdepartementet, Likvidasjonsstyret og bobestyrer adv. Kleppe, samt Wilmas forsvarer adv. Tord Follestad. Ungarn trakk seg fra alliansen i 1943, med den følge at Tyskland okkuperte Ungarn i mars 1944. Betingelsen for fredelig maktovertakelse innebar blant annet at Ungarn gikk med på å «levere» 300 000 jøder til arbeid for Det tyske riket. Se Braham 2011, med forsøk på å forklare hvorfor ungarske jøder forble sikre på at de var trygge som en integrert del av den ungarske nasjonen, i hjerte og sinn, som de selv uttrykte det.

57 OKB. Brev av 11.12.1942 fra biskop Mangers til generalkonsul P.M. Røwde.

58 RA. Justisdepartementet. Tilbakeføringskontoret for inndratte formuer. Likvidasjonsstyrets booppgaver. Jødeboer sønnenfjelds utenom Oslo og Akershus. Ref nr. 829.Huszar, Wilma.

59 Brev av 2. februar 1943 til adv. Follestad «etter samtykke fra statspolitiet». I den videre saksbehandling opprettholdt Kleppe at Wilma Huszar ikke hadde selvstendig leierett til leiligheten og ingen rett til å få noe innbo tilbake. Det var jo heller ikke særlig praktisk, skrev han, siden hun skulle til Ungarn. Alt innbo var registrert ned til minste halve boks med rogn og ble solgt til oppkjøpere eller på auksjon. Som et lite kuriosum syntes Kleppe likevel at han ville tilbakeføre et krusifiks og tre rosenkranser fra en «gammel brun dokumentmappe» fra familien Huszar. I brev av 8.6.1944 bekreftet sr. Beata fra Franciskus-Hospital til adv. Kleppe at gjenstandene var mottatt.

60 Vi vet at hun hadde fått bekreftet «ungarsk statsborgerskap» av «israelittisk religion» da hun giftet seg i Kassel i 1911. Bekreftelsen var gitt av Det kongelige ungarske innenriksdepartementet. Stadtarchiv Kassel. Bestand A 3.33/2 og A 3.35.2/150. Da det østerriksk-ungarske dobbeltmonarkiet opphørte etter første verdenskrig, mistet hundretusener sitt statsborgerskap. Som utflyttet var det heller ingen automatikk i at statsborgerskap ble gjenopprettet i et nyetablert og selvstendig Ungarn. Se Tobias Brinkmann: «Gefangen im Niemandsland. Jüdische Migranten aus Osteuropa», i *'Ostjuden. Geschichte und Mythos* (St. Pölten: Institut für jüdische Geschichte Österreichs 2011), s. 34–41.

61 Brevene fra statspolitiet i Oslo, undertegnet av SS-Hauptsturmführer Wagner, finnes i landssviksaken mot Stavestrand. RA. Landssvikarkivet. Bergen politikammer. Dnr. 513.

62 St. Franciskus-klinikken lå i Store Parkvei 32 og hadde 50 inneliggende pasienter, iht. kommunal folketelling fra 1943. Bergen byarkiv.

63 Rapport av 17. august 1943 fra førstebetjent Matthias Stavestrand til statspolitisjefen. RA. Landsvikarkivet. Bergen politikammer, dom 513.

64 Brev av 24.11.1943 fra Likvidasjonsstyret til adv. Kleppe. RA. Justisdepartementet. Tilbakeføringskontoret for inndratte formuer. Jødeboer sønnenfjelds utenom Oslo og Akershus. Ref nr. 829.

65 Bergen byarkiv. Ligningsadresser. Huszar, Wilma. Nygårdsgt. 124. Enke efter reklametegner Bartholomeus Huszar.

66 SAB. Bergen byrett. A-3401/02Pb/L0955. A-saker 1958, boks 955, saksnr 189-202, A-sak nr 89/1958. Av disse dokumentene fremgår det ikke hvem som ble oppnevnt som verge.

67 SAB. Byfogd og Byskriver i Bergen. Dødsfallsjournaler 1958–1959. Under arvinger står det at hun etterlot seg en søster, bosatt i Wien, jf. også Sebak 2008, s. 268. Denne søsteren må være Pauline gift Schlüssler, som vendte tilbake til Wien på 1950-tallet. Wilma har åpenbart visst om hennes tilbakekomst, men vi kjenner ikke til om de hadde kontakt.

68 Gjengitt fra Jessica Hornik: «1938: A response to Tom Stoppard's Leopoldstadt», i *National Review* 19.1.2023. Jessica Hornik er Alfreds datter. Min oversettelse fra engelsk.

69 Inndragning av jøders eiendeler ble iverksatt fra 27.4.1938: «Verzeichnis über das Vermögen von Juden». Dokumenter ad Emmerich Hornik finnes i det østerrikske riksarkivet. Österreichises Staatsarchiv/AdR, VVst/VA Zl. 15.706.

70 Elisabeth Malleier: «Die Folgen der Diktatur für eine Sozialprojekt und seine Menschen. So starb das Settlement», i *Augustin* 26.6.2007.

71 Home Office Immigration and Nationality Department. Certificate AZ37964. The National Archives HO334/201/37964. Britisk statsborger i 1948, bosatt i Southsea, Hampshire.

72 Österreichisches Staatsarchiv/AdR, VVst/VA Zl. 1.770.

73 Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes: www.doew.at. En av de overlevende jødene fra Wien, Gertrude Schneider f. Hirschorn, hadde ført dagbok i ghettoen. Som senere historiker i USA nedla hun et stort arbeid for å kartlegge historien om ghettoen i Riga. Gertrude Schneider: *Journey into terror. Story of the Riga Ghetto* (Westport, Connecticut: Praeger 2001).

74 Oscar Morgenstern ble arrestert i 1940 og satt fengslet i flere interneringsleirer i Italia inntil løslatelse i juli 1944. Se Anna Pizzuti: «Ebrei stranieri internati in Italia durante il periodo bellico. Il sito e il database», i *Diacronie. Studi di Storia Contemporanae* 2018, årgang 35, nr. 3. E-journal. Open Access. Databasen er publisert på hennes hjemmeside: www.annapizzuti.it.

75 The US National Archives and Records Administration. A-file number. A7632698. Mappen inneholder registrering ved ankomst, samt søknad og innvilgelse av id-kort, bosatt på samme adresse som Hornik familien, 130W 83St, New York.

76 Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. www.doew.at.

77 Michaela Raggam-Blesch: «Mischlinge und Geltungsjuden. Alltag und Verfolgungserfahrungen von Frauen und Männern 'halbjüdische' Herkunft in Wien, 1938–1945», i *Alltag im Holocaust*, red. Andrea Löw, Doris L. Bergen og Anna Hajkorn (München: Oldenbourg Verlag 2013), s. 81–97.

78 Gjengitt fra Brigitte Ungar-Klein: *Schattenexistenz. Jüdische U-Boote in Wien 1938–1945* (Wien: Picus Verlag 2019), s. 64, 202–203. Min oversettelse fra tysk.

79 Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. www.doew.at.

80 Arolsen Archives. Valerie Kottner. File nr. 884.991.

81 Dette hadde de god grunn til å anta, sett i lys av erkebiskop Theodor Innitzers hjelpearbeid for katolsk døpte jøder, etablert etter *Anschluss* som Erzbischöfliche Hilfstelle für die nichtarische Katholiken. I en høytidelig erklæring (*Feierliche Erklärung*) fra 18. mars 1938 tilsluttet han – og biskopene – seg det tyske regimet med begeistring og oppfordret alle katolikker til å gjøre det samme. Med kritikk fra Vatikanet modererte han tilslutningen og ble en etter hvert forsiktig kritiker av regimet. Jf. Pauley 1992, s. 298–300.

82 Redegjørelsen er hentet fra minnesider fra www.stadtgeschicte.linz.at (26.11.2024). Jf. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. www.doew.at. Av 8700 østerrikske jøder deportert til Maly Trostenets, overlevde kun 17.

83 Hvorfor de valgte å flykte, vet vi ikke, i motsetning til de aller fleste ungarske jødene, men økende jødefiendtlige tiltak har ganske sikkert vært medvirkende, som f.eks. begrensninger i opptak av jødiske studenter til høyskoler.

84 Omtalen er hentet fra en artikkel om Vilmos Huszar i forbindelse med en utstilling av hans verker i bymuseet i Harderwijk i 2018. John Töpfer: «Veilingsnieuws 30 mei: landschap door Vilmos Huszar, medeoprichter van De Stijl & gehuwd met een jonkvrouwe Van Tijlingen.» https://www.adelinnederland.nl/author/john-topfer/page/116/ (26.11.2024).

85 For en kurators vurdering, se Sjarel Ex: «Mijn Huszar van De Stijl», i *Vittepraetje. Kwartaalblad van de Oudheidkundige Vereniging Herderewick*, september 2007, s. 15–17.

Iblant skjer det riktignok at den lille fuglens hjerte overfalles av en storm, og den føler det som om den ikke kan tro – at det ikke eksisterer annet enn disse skyene som omgir den. Men i dette øyeblikk er det at det stakkars, lille, svake vesenet erfarer den fullkomne glede. Hvilken lykke det er likevel å forbli der på samme sted, med blikket festet på det usynlige lys som skjuler seg for troen!!! … Jesus, jeg forstår din kjærlighet til den lille fuglen, siden den aldri går fra deg …

Thérèse av Jesusbarnet
En sjels historie



Foto: © Gorm K. Gaare / National Library of Norway

Skapelse og hengivelse

Jean-Luc Marion
i samtale med Magdalene Thomassen og Ståle J. Kristiansen

I april 2025 var den franske filosofen Jean-Luc Marion, «en av vår tids virkelig store tenkere», i Oslo i forbindelse med utdelingen av Fosse-prisen. Jon Fosse har hentet inspirasjon fra Marions filosofiske forfatterskap og valgte derfor ham til å holde det første Fosse-foredraget i det som skal bli en årlig begivenhet. Dagen før foredraget på Slottet den 24. april, fikk to av Segls redaksjonsmedlemmer en lengre samtale med Marion om kunst, skapelse og filosofi – og om årets Segl-tema.

SEGL: Professor Marion, takk for at du sa ja til å gi dette intervjuet, og gratulerer så mye med å være den første som holder den årlige Fosse-forelesningen! Du er filosof, og på Nasjonalbibliotekets nettsted presenteres du som «en av vår tids virkelig store tenkere» – noe mange vil være enige i. Du har *også* utdannelse i teologi og har siden tidlig alder vært en sentral figur i det intellektuelle katolske miljøet både i Frankrike og internasjonalt. Filosofi og teologi har en lang relasjonshistorie. Hva vil du si er filosofiens viktigste bidrag til teologien i dag?

MARION: La meg si, som et paradoks, at filosofiens viktigste bidrag til teologien i dag er det faktum at filosofien har nådd et krisepunkt, at filosofiens grunnleggende metafysiske prosjekt nå er forbi. Heldigvis har filosofien vist seg ute av stand til å oppnå målet om å etablere de første altomfattende vitenskapene om verden. I de århundrene da filosofiens metafysiske prosjekt ble utformet, fra la oss si det 14. århundre og frem til slutten av det 19., var dette prosjektet en utfordring for kristen teologi, og *ego-et* var det sentrale elementet i denne konflikten. Utfordringen er denne: Er det mulig å innlemme Gud i den omfattende totaliteten – en totalitet av værender hvor Gud *både* figurerer som et særegent tilfelle – som mest perfekte værende, absolutt bevissthet, og så videre – *og* som én av delene i metafysikkens generelle byggverk, så å si?

Det er faktisk slik at om metafysikken hadde vært fullstendig vellykket, så ville den kristne Gud ha blitt fornedret til idolets nivå. Slik har tenkere som Kierkegaard, Nietzsche og Karl Barth sagt det på ulikt vis. Så metafysikkens store bidrag til teologien har vært å forsvinne!

Der er nå en reell fornyelse av den filosofiske tilnærmingen til metafysikkens spørsmål, i hvert fall i Frankrike, med Michel Henry, Levinas, Ricoeur, til en viss grad Derrida og meg selv, håper jeg. Men dette er med et annet prosjekt, et fenomenologisk prosjekt. Det er ikke en systematisk tilnærming til fenomenene, men

ambisjonen om å la fenomenet vise seg selv uten å bli objektivert. Dette kan gi mening for teologien. Den nye situasjonen er at det ikke finnes noen uunngåelig konflikt mellom fenomenologi og kristen teologi, mens jeg tror det var en uunngåelig konflikt mellom metafysikk og teologi.

Resultatet er at spørsmål om religion, religiøs erfaring, teologi, mystikk, slike ord det stilles spørsmål ved ... alle disse områdene er gjenåpnet ved metafysikkens avslutning. Det er derfor mange mennesker som hverken er kristne eller jøder eller står i den bibelske tradisjonen, som nå viser interesse for denne type spørsmål – fordi dette feltet er åpnet igjen. Det er derfor, tror jeg vi kan si, at teologi igjen er blitt en del av den offentlige debatten.

SEGL: Du sa en gang, så vidt jeg husker, at ingenting er så oppbyggelig som filosofi ... Hvis du skulle formulere hvordan filosofi kan bidra til en søkende refleksjon for den praktiserende kristne som ikke nødvendigvis er hverken teolog eller filosof, hva vil du si? Med hva kan vi friste SEGLs publikum?

MARION: I vid forstand er filosofiens bidrag kunsten å skille mellom virkelige, sanne ideer og forvirrede ideer. Og ingenting er mer nødvendig enn dette skillet. Når du lytter til nyhetene, når du leser aviser, er det svært overraskende at ordene som brukes, for det meste ikke er presise. Det er ikke bare det at vi ikke alltid kan stole på dem lenger, men at informasjonen ikke har en presis betydning. Og det faktum at ordene er upresise, er nettopp det som gjør at disse nyhetene spres vidt og bredt. Journalisten og leseren er enige om at de ikke vet nøyaktig hva de snakker om, og det er derfor dette produktet, jeg mener nyhetene, kan spres overalt. Så når du har en heftig offentlig debatt i politikken eller til og med innenfor Kirken, mellom konservative og progressive og slikt, så vet folk ikke nøyaktig hva de mener med ordene de bruker, og kampen kan pågå i det uendelige. Så filosofi kan i det minste ha en positiv, offentlig rolle i å skolere folk til å forstå hva de mener.

SEGL: Sannelig en viktig oppgave! La oss gå litt videre, igjen med tanke på våre ikke-filosofiske lesere. Nøkkelbegrepet i din filosofi er *gitthet*. Hvis du skulle formulere betydningen av det med få ord til en ikke-filosof, hva ville du si?

MARION: Jeg ville ikke kunne si noe siden dette er et filosofisk begrep, så du må være noe trent i filosofi for å forstå det. *Gitthet* er en oppdagelse som ikke er min, den er gjort av Husserl og Heidegger, ikke av meg.

Vi må begynne med spørsmålet: Hva er det for noe å *være*? Underlig nok var det en forfatter som skrev om fysikk, som sa at vi ikke vet hva det betyr å *være*. Aristoteles sa det allerede i begynnelsen av boken *Metafysikken*. Når Nietzsche i *Avgudenes ragnarok* sier at *væren* ikke har noen definisjon, er det den siste ... den siste røyken av ... av en forsvunnen virkelighet.

Den klassiske definisjonen av *væren* er at det værende er alt som kan tenkes. Derfor er det veldig rart når folk sier at vi må holde oss til det virkelige, til det som *er* fordi det er noe virkelig. Den metafysiske definisjonen av å *være* er noe som kan tenkes, ikke noe som er virkelig. Så når du forstår at vi ikke har noen definisjon av å *være*, men av å *være tenkt*, da blir det veldig problematisk å begynne å anta hva det er å *være*. De som sier at «vi er realistiske, vi vil holde oss til det som er», vet ikke hva de snakker om. *Væren* er ikke svaret, det er spørsmålet. Så hva kan vi si om den ugjendrivelige virkeligheten, om hvorvidt den finnes? I de positive vitenskapene finnes det en tolkning av å *være* som objekt. Det er ikke tid her til å forklare hvorfor objektet er motstanden mot opplevelsen og ikke kunnskapen om hva opplevelsen er. Objektet er den delen av opplevelsen som forblir sikker. Det er en liten del av det erfarte. Væren som sådan er ikke en positiv bestemmelse, men i siste instans, som Wittgenstein sa, er det virkelige alt som er tilfelle. Så hva er

tilfellet når noe dukker opp i verden og påtvinger seg selv? Du vet ikke nøyaktig hva det betyr å påtvinge seg selv, du vet ikke nøyaktig hva slags ting som fra tid til annen kan påtvinge seg, men dette vil være den virkelige virkeligheten som Husserl og mange andre har antydet. Dette er det som *gir seg selv.*

Det er udiskutabelt at noen ting gir seg selv. Hva betyr det å gi seg selv? Det er ikke bare det å være gitt. Alt er gitt i dette rommet; alle møblene er gitt, taket er gitt, gulvet er gitt, og vi bryr oss bare ikke. Nei, for å virkelig bli gitt må du gi deg selv, av deg selv, for at det skal skje, for at det skal oppstå, for at det skal komme nær, komme fra deg selv. Så å bli gitt er ikke å være, det er å gi seg selv. Spørsmålet blir: Hva betyr det å gi seg selv? Dette er spørsmålet om *gitthet*.

Kriteriet for værens virkelighet er selvhengivelse. Det er det vi ikke kan benekte. Hva er selvhengivelse? Det er det som ikke kan benektes fordi det påtvang seg. Det er ikke et produkt av min oppfatning, det er opprinnelsen til min oppfatning. Kanskje det viktigste kjennetegnet ved gitthet er at det *skjer*. Det skjer som en hendelse. Det er en hendelses-dimensjon ved gitthet.

> SEGL Hva betyr det å gi seg selv? ... for å virkelig bli gitt må du gi deg selv, av deg selv, for at det skal skje, for at det skal oppstå ...

Og så er det ikke alt som gir seg selv. Objektet gir seg ikke selv. Det får form og mening fra subjektets intensjonalitet. Det mottar mening, men det gir ikke seg selv. I vår daglige erfaring kan vi tilbringe mye tid uten å oppleve noen hendelse som gir seg selv – heldigvis, for når noe påtvinger seg oss, er det ikke alltid en god opplevelse. Det kan være en forferdelig opplevelse, men det er en opplevelse av noe. Så det finnes grader av gitthet, fra nullnivå til de mest abstrakte objekter. Der finnes objekter med en slags motstand, der finnes objekter som påtvinger seg selv i en viss grad, og der finnes det jeg kaller «mettede fenomener» og så videre ...

SEGL: I tanken om *gitthet* ligger også en beskrivelse av det å motta noe. Kan derved denne tanken også relateres til det som var tema for din Fosse-forelesning, nemlig *skapelse* – og hvordan?

MARION: Det som er interessant ved skapelsen, er at dette begrepet er i bruk både i teologi, kunst og litteratur. Så hva betyr det egentlig for en forfatter å bli kalt en *skaper*? Det er klart at forfatteren ikke er en skaper på samme måte som Gud, for han ikke er en absolutt skaper, han skaper alltid ut fra noe som allerede eksisterer, i motsetning til Gud, som skaper *ex nihilo*, ut av ingenting og med ingenting.

Det merkelige er at det viktigste kjennetegnet ved skapelsen slik den fremstilles i Bibelen, er at Gud gjør alt, at han er den endelige årsak, årsaken til tingenes form. Han er altså produsenten. Forfatteren, maleren, kunstneren er absolutt ikke skaper i den forstand. Kunstneren produserer strengt tatt ingen nye former. De nye formene er en kombinasjon av tidligere former som allerede finnes, og der er ingen endelig årsak. Kunst har ingen endelig årsak, ingen nytte for noe. Når det er en nytte som er planlagt, er dette ikke skapelse, det er nettopp å planlegge, å forutsi.

Så kanskje skapelsen ikke kan forklares i henhold til systemet med de fire årsaker; bevirkende, form, materiale og formål. Det må være noe annet. Skapelsens måte å produsere på, slik det antas i den tradisjonelle oppfatningen, er at å skape er å produsere nye værender. Men å skape er ikke å produsere. Og handler det om å være? Hvis du går til de bibelske tekstene som kalles skapelsesberetningene, oppdager du helt klart at når Gud skaper noe, sier han umiddelbart at dette er «godt», noe som kan oversettes med «vakkert», noe som behager Gud. Det sies fire ganger i skapelsesberetningene. I den første

beretningen og på slutten sier Gud ikke bare at det er «godt», men «svært godt».

Hva betyr dette? Negativt betyr det at det ikke er noe ord i denne bibelske historien som kan oversettes med *å være*. Gud skaper ikke værender. Det synes ganske merkelig, for det er en lang liste over disse såkalte værender: liv i vannet og over og under vannet, solen og månen og grønnsaker og dyr og slanger og alt mannlig og kvinnelig. Så det er en lang liste over værender, men de kalles ikke værender. De kalles vakre. Men hvis Gud skaper noe vakkert og godt der han kan, noe som kan behage Gud, er ikke Gud interessert i væren. Han er interessert i noe som er ham lik. Dette er noe som kan elskes fordi det er godt og vakkert – og ikke bare noe som kan elskes, men som muligens også kan elske. Så skapelsen er ikke et ontologisk anliggende. Det er et erotisk anliggende, et kjærlighetsanliggende. Ja, man kan til og med si at Gud ved å skape ikke skaper værender, men skaper kjærlighet [*God … does not make beings but makes love*].

Og det finnes andre tekster som støtter dette synet. Men når det er sagt, hvor langt kan kunstneren, den menneskelige kunstneren, skape ved analogi? Han kan skape, ikke ved å skape et ord, et nytt ord som konkurrerer med ordet fra Gud, men ved å gjøre ordet, det vanlige ordet, vakkert igjen, for at ikke vår opplevelse av ordet skal være at det ikke er vakkert, ikke er elskverdig, ikke er godt og så videre. Faktisk er det store ved litteraturen at den til en viss grad får oss til å se dette ordet slik det fra begynnelsen av ble sett på som godt av Gud. Og det er de store skapernes bidrag, at ting plutselig blir vakre; når du leser, åpenbares det at ordet er vakkert. Når du først leser Proust, er ordet vakkert, når du leser Fosse, er det vakkert, når du leser Beckett eller Joyce, er ordene forferdelige, men til slutt elsker du dem …

SEGL: Det er så vakkert! Men tiden springer av gårde: Vi trenger ett siste spørsmål, for dette nummeret av tidsskriftet handler om styrke og svakhet, og vi prøver å belyse dette på ulike måter, fra flere vinkler, og det er et stort behov for det. Du kan se at unge menn søker etter sterke menn som idoler. Det er den politiske og sosiologiske siden av saken. Vi fokuserer også på noen av de teologiske aspektene. På seminaret i går snakket vi om din filosofi om «det menneskelige blikket» og det du skriver om øyeblikket da den romerske soldaten ved korset ser noe mer enn bare et menneske i Jesus som henger fremfor ham. Plutselig utbryter han: «Sannelig denne mannen var Guds Sønn!» Kan du si noen ord om hva som skjer i dette spillet hvor den eneste sterke blir den svake – og hvor det skjer en forandring i soldaten?

MARION: Jeg tror ikke det er den sterke som blir den svake. Det er det faktum at den sterke forstår ved hjelp av sin styrke det som skaper eller kontrollerer fenomenene rundt ham. Han har egoets posisjon i praktiske situasjoner, mens den såkalt svake er en som erfarer fenomenet som noe han ikke selv har frembrakt. Derfor kan vi i en viss grad si at den svakes erfaring er mer kraftfull enn den sterkes erfaring, fordi den sterke bare ser det som er mulig å forutse, dermed er han et lukket sinn. Men den såkalt passive er den eneste som kan erfare noe virkelig nytt, som kommer til ham og gir seg til ham. Dette forholdet er det som gjør at tyrannen blir gal, fordi han ikke kan se hva som skjer rundt ham. Hans styrke er basert på en tanke om at ingenting kan skje med meg fordi jeg har kontrollen og alt vil skje som en følge av mitt ord. I begynnelsen er du verdens keiser, men veldig snart blir du blind og forstår ikke lenger hva som skjer.

… den svakes erfaring er mer kraftfull enn den sterkes erfaring, fordi den sterke bare ser det som er mulig å forutse.

SEGL: Så han stopper den nye hendelsen?

MARION: Ja. Han er en fremmed for hendelsen. Og snart innser han at han ikke har kontroll over noe. Vi ser dette mot slutten av Macbeth, ja til og med mot slutten av King Lear. Så passivitet betyr ikke svakhet. Det er noe stort. ... Passivitet er ikke svakhet.

Ok?

SEGL: Glimrende! Tusen takk, professor Marion.

■

Vi følger Marion ut på takterrassen i Nasjonalbibliotekets øverste etasje med utsikt over hele Oslofjorden, hvor vi får hilse på hans vennlige kone Corinne. De to skal videre til et antikvariat utenfor Oslo. Jean-Luc Marion samler nemlig på den belgiske tegneserien Tintin og har funnet et sjeldent eksemplar her i Norge.

Jean-Luc Marion er professor emeritus ved Sorbonne og universitetet i Chicago. Han er en av de viktigste og mest originale røstene innenfor nyere fransk filosofi.

Magdalene Thomassen er professor emeritus i filosofi ved VID vitenskapelige høyskole, Oslo. Hun har sin doktorgrad fra Sorbonne-Paris IV, hvor Jean-Luc Marion var hennes veileder.

Ståle Johannes Kristiansen er professor i teolog, kunst og filosofi ved NLA Høgskolen i Bergen. Han skrev sin doktoravhandling om Marions kunstfilosofi ved Universitetet i Bergen.

:

Marions foredrag «Skaping» ble simultanoversatt fra fransk til nynorsk og strømmet direkte på Nrk. Opptaket er fortsatt tilgjengelig via Nasjonalbibliotekets nettsider.



Jean-Luc Marion holder historiens
første Fosseforedrag, store festsal, Slottet.
Foto: © Heiko Junge | NTB

Magdalene Thomassen

Å motta verden som gave

Skapelse var tema da den franske filosofen Jean-Luc Marion holdt Fosseforedraget 2025 i Oslo i april i år. Foredraget var det første i en rekke planlagte årlige foredrag om litteratur og kunst, opprettet av Regjeringen til ære for nobelprisvinner Jon Fosse. Hva mener vi med ordet 'skapelse'?

Med dette spørsmålet åpnet Marion sitt foredrag. Gjennom nitide studier av både filosofihistoriske tekster og bibeltekster manøvrerte Marion seg frem mot sin hovedtanke: Skapelsen «tilhører ikke oss», den hører Gud til. Når Gud skaper, er det utfra en grunnleggende kjærlighet hvor det skapte betraktes som «såre godt», vakkert og velsignet. Kunstneren er en håndverker som imiterer Guds skaperkraft ved å lytte til det gode, det vakre og det velsignede. Kunst er ikke å produsere noe nytt, det er å avdekke det allerede skapte. Men nettopp derved kommer noe nytt til syne som ikke ville vært tilgjengelig uten kunstnerens mottakelighet. Mennesket kan bare «sjå godleiken i ting ved å ta imot han som ei gåve, ei gåve som derfor ikkje blir eigd, verken av tinga, eller av oss, men som blir aust ut av seg sjølv og over oss som frå annanstad». Kunstneren fremstiller hva tingene selv viser oss når vi mottar verden som gave.[1]

Jean-Luc Marion (1946–) har et omfattende forfatterskap som spenner over et vidt felt. Fra tidlig å ha markert seg som filosofihistoriker, har han stått frem som en selvstendig tenker gjennom sine bidrag til både filosofi og teologi. I fenomenologiske analyser beskriver han erfaringer av kroppslighet, av kjærlighet, av kunstverk, av liturgi og bønn, like til gudserfaringen som mulighet. Han er kjent som den fremste fornyer av filosofisk fenomenologi i vår tid. Et gjennomgangstema i denne fornyelsen er nettopp en «gitthetens fenomenologi» hvor han utforsker hvordan vi erfarer fenomenene i verden som gitt i og utfra seg selv, som ubetinget gave.

Å utforske hva det kan bety at verden er oss gitt, reiser kunnskapsteoretiske spørsmål om hvordan vi erfarer og hva vi kan erfare – hvordan får vi kunnskap om verden? Spørsmålet er umiddelbart sammenflettet med eksistensielle perspektiver på hvem vi er som mennesker: Hvem blir vi i denne prosessen – hvem er vi som erfarende? I det som følger, vil jeg tematisere de to spørsmålene i en nærlesning av noen tekster av Jean-Luc Marion.

Det vi ikke kan vite

Fenomenologien som tankeretning er rettet mot å undersøke fenomener slik de fremtrer som *gitt* i vår mest umiddelbare og opprinnelige erfaring. De fenomenologiske teoriene har presentert en kunnskapsteoretisk utfordring for en såkalt «vitenskapeliggjøring» av verden; oppfatningen at vitenskapene *alene* kan gi oss kunnskap om oss selv og alt som omgir oss. Naturvitenskapene studerer fenomener som objekter, som størrelser som kan observeres, registreres og defineres utfra årsak–virkning-modeller. Målet er å nå frem til en så sann og sikker kunnskap om verden som mulig. Det som faller utenfor vitenskapene i denne forstand, har vært oppfattet som noe som faller utenfor *kunnskapens* område. Men, innvender fenomenologene, dette kunnskapssynet er for snevert: Forut for enhver vitenskapelig teori er kunnskapens opprinnelige utgangspunkt vår direkte opplevde erfaring av virkeligheten. *Fenomener* slik vi mest direkte erfarer dem, går langt utover det vi kan objektivere og begrepsfeste. Anliggendet er selvfølgelig ikke å forkaste vitenskapene og hva vitenskapelig kunnskap kan gi, men å belyse dens *grenser* – og hva som kan ligge utenfor disse. Det er denne grunnleggende fenomenologiske innsikten Jean-Luc Marion viderefører og radikaliserer i sine arbeider. I et verk fra 2010 reiser han igjen den epistemologiske utfordringen:

> Å vite betyr å kjenne objekter med sikkerhet, altså i henhold til vitenskapene. Visshet er bare bekreftende og vitenskapelige. Resten, det som sies andre steder, i filosofi eller litteratur, vil ikke gi noen visshet. Dette er noe vi alle spontant tar for gitt. Denne boken setter seg fore å stille spørsmål ved det.[2]

Bokens tittel, *Negative vissheter*, henspiller på det store område av kjente og dagligdagse erfaringer som ikke har noen identifiserbare årsaker og derfor heller ikke er forutsigbare. De kan ikke formuleres som positive påstander om hvordan ting er og henger sammen, men de gir oss kunnskap nettopp om grensene for vår objektive viten. Vi kan beskrive og tenke over slike erfaringer, men vi kan ikke begrepsfeste eller definere dem – de er «ubestemmelige».[3] De går utover hva vi kan avgrense og kategorisere. Slike paradoksale «negative vissheter» – som gir oss sikker kunnskap om hva vi umulig kan vite med sikkerhet – åpner for å undersøke et arsenal av erfarte meningssammenhenger som et objektiverende kunnskapsideal ikke gir tilgang til. Marion reiser derfor spørsmålet «om det er en selvfølge at all kunnskap må ha som mål å bli sikker kunnskap». Snarere er det slik at noen kunnskapsområder ikke *bør* formuleres som sikker viten, påpeker han, fordi sikkerhet vil stå i motsetning til vesentlige kjennetegn ved det man ønsker kunnskap om:

Anliggendet er selvfølgelig ikke å forkaste vitenskapene og hva vitenskapelig kunnskap kan gi, men å belyse dens grenser – og hva som kan ligge utenfor disse.

> For eksempel bør kunnskap om andre aldri påstås å være sikker, siden alle andre er ubestemte i sin frihet. [...] Det samme gjelder for selverkjennelse (mennesket unnslipper per definisjon enhver definisjon og ville miste sin menneskelighet hvis den, ved å defineres, risikerer å bli fornektet), og til og med for kunnskap om Gud (som per definisjon innebærer uforståelighet, i den grad at en forståelig Gud umiddelbart ville bli degradert til en åpenbar avgud). Slike kunnskaper kan godt beskrives som ikke sikre, men kan ikke av den grunn betraktes som u-sikre, fordi ubestemmeligheten her utgjør en positiv egenskap ved det en søker kunnskap om [...]. Kort sagt: Sikkerhet kan noen ganger være et

> hinder for sann kunnskap om visse fenomener.[4]

Hvilken type kunnskap kan det da være snakk om? Marion utforsker erfaringer av fenomener som går utover hva vi med sikkerhet kan fastsette, gjennom sitt kanskje mest sentrale bidrag til en utvidelse av fenomenologiens felt: begrepet om *mettede fenomener* (*phénomènes saturées*). Fra det ble introdusert på 1990-tallet, har begrepet senere vært utforsket fra ulike innfallsvinkler i de fleste av Marions verk.[5] Mettede fenomener beskrives som fenomener som manifesterer seg med en fylde som går utover hva tradisjonelle fenomenologiske beskrivelser har kunnet gi. Vi erfarer noe uforutsett, noe uforutsigbart og overraskende, ofte overveldende, noe som langt overskrider hva vi kan foregripe, forestille oss eller forvente. I den forstand kan et mettet fenomen ikke defineres og identifiseres; det «frigjør seg dermed fra objektiviteten vi pålegger det [...]. Det fremtrer forut for vår forståelse, snarere enn å være et resultat av den.»[6] Fridd fra enhver bestemmelse er mettede fenomener ikke fanget av de kategoriene som vanligvis betinger hvordan erfaringer fastholdes, de går utover hva vi kan finne begrep for.

Marion reiser derfor spørsmålet «om det er en selvfølge at all kunnskap må ha som mål å bli sikker kunnskap».

En ren gave

Mettede fenomener kjennetegnes ved at de viser seg som gitt «til overmål»[7]; de overstrømmer bevisstheten og inntar oss, utover hva ord kan fange. Selv om slike fenomener ikke kan identifiseres på samme måte som sansbare, synlige fenomener, så *erfarer* vi dem: Vi møter dem i livshendelser og livserfaringer på godt og vondt, i nytelse og smerte, i glede og sorg, og opplevelsen av slike livshendelser kan beskrives.

Marion analyserer flere typer mettede fenomener. Blant disse vender han stadig tilbake til opplevelsen av kunstverk; hvordan musikk, poesi og ikke minst billedkunst kan erfares. Utover det umiddelbart synlige, åpner møtet med kunstverket «et gap mellom fenomenet som objekt og det fenomenet som 'fyller sjelen utover dens kapasitet'. Og i dette gapet blir mettede fenomener synlige.»[8] Et kunstverk, for eksempel et maleri, lar noe helt nytt komme til syne: Maleren «ser og viser det som uten ham for alltid ville ha vært skjult».[9] Dette nye og usette som baner seg vei inn i det synlige, blir som et bindeledd over mot et bunnløst dyp i virkeligheten som er usynlig, men som spor i det usette kan manifestere.[10] Marion understreker at «mettede fenomener» – likesom «negative vissheter» – ikke dreier seg om et «irrasjonelt svermeri [*Schwärmerei*]» eller om «en 'mystisk' intuisjon».[11] Beskrivelsene sikter mot å kunne ta inn en erfaringskvalitet, en erfaringsdybde, som påtvinger seg utover de begrensningene et vitenskapelig kategoriserende språk kan gi. Først og fremst viser de hva det kan bety at fenomener ikke er underlagt jeg'ets definisjonsmakt, men er *ubetinget gitt* i og utfra seg selv. *Gaven* som fenomen fremstår her som det mønstergyldige eksempelet.

En gave, påpeker Marion, fremtrer i sin rene form først når den beskrives fridd fra alle ytre betingelser. Gaven er motsatsen til bytteøkonomiske systemer og kan beskrives utover gjensidige utvekslinger mellom giver og mottaker og ting som gis.[12] Når gaven føres tilbake til sin mest opprinnelige figur, åpnes en *gitthetens horisont* hvor fenomener fremstår og må beskrives som *hendelser*:[13] En hendelse er noe som *skjer*; den er ikke noe jeg kan beherske eller forstå. Enten det er historisk-politiske, kollektive hendelser eller private mellommenneskelige hendelser, er hendelsen alltid et enkelttilfelle – den gjentas aldri som den samme. En hendelse har ingen påvisbar

årsak som kan forutsees i forkant og derved heller ingen uttømmende forklaring.[14] Slik beskrevet, åpner hendelsen for «en uendelighet av like legitime og presise betydninger» som ikke lar seg sammenfatte; «i møte med hendelsen kan jeg ikke tildele en entydig mening til den uendeligheten av erfaringsinnhold som vederfares meg».[15] Vår kunnskap om verden utvides og utdypes idet hendelsen viser til en uendelig meningsfylde i fenomenene slik de mest opprinnelig trer frem for oss som gave.

Påkalt som vitne

En gave kommer til oss utenifra. Erfaringen av verden som fylde, gitt utover alt jeg selv kan bidra med, åpner for en erfaringsmodus hvor *jeg'et* settes i mottakerposisjon. Bakgrunnen for Marions analyser er en lang filosofisk tradisjon hvor *ego* tvert imot har vært satt som sentrum for aktivt å erobre verden gjennom en definerende kunnskap som alene gir mening til det vi erfarer. Tanken om fenomenene gitt oss som gave, derimot, forflytter meg fra en posisjon av mestring og dominans til en lyttende og mottakende åpenhet for fenomenenes overflod av mening slik de berører meg direkte; «som en ren gave som nesten ikke formidler noe objektivt gitt, og som derfor umiddelbart påtvinger seg med sin egen virkelighet».[16]

Gavens «egen virkelighet», gitt forut for min egen erkjennelsesaktivitet, blir imidlertid synlig bare når noen tar den imot – den må *bevitnes*: «Gaven gjør seg selv til fenomen ved å vise seg slik den gir seg: som det ingen kan begynne å se hvis de ikke allerede har begynt å motta den.»[17] Jeg er vitne til en gave som gir seg utfra seg selv, jeg er ikke premissleverandør for hvordan den er å forstå. Erfaringen av mettede fenomener snur om på relasjonen mellom subjekt og objekt; «langt fra å kunne konstituere dette fenomenet, opplever jeg'et seg selv som konstituert av det. [...] Som innsatt vitne forblir subjektet sannhetens arbeider, men kan ikke påberope seg å være dens produsent.»[18] Likesom vi tidligere så at kunstneren lar noe nytt og usett bli synlig som ellers ville ha forblitt skjult, er et vitne nødvendig for at virkelighetens gavekarakter kan vise seg:

> Fenomenalitet kan ikke forstås, den mottas. Å motta betyr derfor for den som mottar, intet mindre enn å fullføre gaven ved å omdanne den til å bli synlig, ved å la det som gis, vise seg ut fra seg selv. [... ...] Mottakeren fremstår derfor som et filter eller et prisme som frembringer den første synligheten, nettopp fordi han ikke hevder å produsere den [...] men underkaster seg den uten innblanding eller forstyrrelse. Et slikt filter bestemmer derved en funksjon: å gjøre synlig det som presenterer seg (gis), men som fortsatt må introduseres for verden (vise seg).[19]



Jeg mottar meg selv ved å åpne meg for et anrop fra det som er annet og annerledes enn meg selv.

Mottakeren – jeg'et eller subjektet – er i Marions terminologi *l'adonné,* med den doble betydningen av å være både «den hengitte» (som overgir seg til noe) og «den begunstigede» (som er be-gavet med noe).[20] Flertydigheten i betegnelsen *l'adonné* peker på erfaringens *relasjonelle* dimensjon. Mennesket er alltid i relasjon, ikke bare til andre mennesker, men til verden overhodet, til alt vi erfarer, til fenomenene som møter oss. Fenomenet som gave påtvinger seg med sin egen kraft, kommer til meg utenifra og påkaller meg. I den direkte erfaringen av fenomener som gitt, får jeg ikke bare ny og utdypet kunnskap om verden – jeg lærer meg selv å kjenne. Å være vitne blir selve subjektets identitet. Jeg mottar meg selv ved å åpne meg for et anrop fra det som er annet og

annerledes enn meg selv. Ved påkallelsen blir jeg «fridd fra solipsismen».[21]

Slik Marion beskriver anropet eller påkallelsen (*l'appel*), er den alltid allerede der. Gjennom den blir vi til, konkluderer han: «en hvilken som helst gave kommer til meg fordi den opprinnelig er før meg, på en slik måte at jeg må erkjenne at jeg kommer fra den.»[22] Vår primære erfaring er nettopp verden som gitt, unndratt min kontroll og utover alt jeg kan vite – all annen kunnskap kommer i etterhånd. Vi blir til i dette møtet. Samtidig er det bare mennesket som kan formidle og gjøre gaven synlig. Den «hengitte» er både mottaker og giver. Gavens opprinnelse er ikke i meg, men jeg fullfører gaven ved å bevitne den:

> Resultatet [av påkallelsen] er [...] en subjektivitet som er fullstendig i samsvar med det gitte – som mottar seg selv helt og fullt av det den mottar, gitt av den gitte, gitt til den gitte. Fénelon oppsummerte det slik: «Alt er gave: Den som mottar gavene, er selv den første gaven som mottas.»[23]

I disse refleksjonene fremstår mennesket som dypt forbundet med alt som er.

Fra et annet sted

Å oppfatte fenomenet som gitt – eller å utforske virkeligheten som en gave å motta – snur om på subjektets forhold til verden. I stedet for å mestre erfaringen ved å forstå ut fra mine egne erkjennelseskategorier, befinner jeg'et seg alltid allerede i en posisjon hvor det er kalt til å åpne seg for å motta erfaringen av noe som kommer til meg utenfra, noe som er *annet* enn meg. Jeg blir meg selv som respondent og vitne til et kall som kommer «annetstedsfra». Det er dette «annetsteds» Marion utforsker i sitt siste storverk *D'ailleurs, la révélation* («Fra et annet sted, åpenbaringen»).[24]

Et begrep om 'åpenbaring' forbindes vanligvis med religiøse livsfortolkninger. Marion vil derimot utforske hvordan 'åpenbaring' kan forstås som et *allment* fenomen. Han begynner sin studie med eksempler fra erfaringer som vi alle kan ha; «fra det mest ydmyke (sport), til det mest personlige (kjærlighet), til det mest opphøyede (religion)». Analysene viser erfaringer som «åpenbarer en ny verden for meg, og åpenbarer et annet jeg for meg selv og for andre».[25] En åpenbaring er en grensesprengende erfaring – frigjørende og forvandlende – og den kan møte alle og enhver i det dagligdagse og hverdagslige. Dens *annetstedsfra* krever ikke «noen spesielle omstendigheter for å oppstå. Det kommer vevd inn i den vanlige tråden av arbeid og dager, overraskende og forstyrrende nettopp fordi det dukker opp der jeg overhodet ikke forventet det [...] i all sin kraftfulle banalitet.»[26]

En erfaring av åpenbaring er en *uforglemmelig* erfaring. I vår dagligdagse verden er vi omgitt av en strøm av inntrykk, hvorav noen nettopp gjør inntrykk, andre passerer umerkelig forbi. I denne strømmen, påpeker Marion, vil der også komme til oss «*noe som jeg aldri vil glemme* [...], som berører meg, direkte og personlig, noe som kommer til syne, hvis innvirkning jeg ikke kan unngå og hvis sår i mitt minne aldri vil leges.»[27] Det uforglemmelige ligger i denne erfaringens forvandlende kraft. En åpenbaring «lar meg ikke forbli i den tilstanden jeg befant meg i før den gjorde seg gjeldende. Denne typen fenomen kjennetegnes derfor ikke mest ved *det* det gjør synlig [...], men ved *den* som det henvender seg til, som det berører og forvandler.»[28]

Av de mange formene for allmenne åpenbaringsfenomener, er det fremste eksempelet *kjærlighetsrelasjonen*.[29] Den elskedes nærvær endrer min opplevelse av tid og rom, altså hvor og hvordan jeg plasserer meg i verden. Jeg er «utenfor meg selv», jeg «forbløffes av et sted som er helt annerledes», av den andres sted som er meg «nærmere enn jeg er meg selv».[30] Først og fremst endrer denne forflytningen min opplevelse av egen identitet: Jeg er ikke lenger mitt eget selvfølgelige sentrum, jeg

kan ikke lenger forstå meg selv utelukkende utfra min selvbevissthet, jeg må innlemme i min identitet også det å bli inntatt av den andre. I kjærlighetsrelasjonen «kan og bør ikke lenger mitt *ego* være sentrum av selvet; dets plass er per definisjon utenfor seg selv».[31] Jeg blir meg selv bare ved å motta denne erfaringen som kommer til meg utenifra. Jeg har ikke tilgang til hvem jeg er blitt, uten gjennom den elskede andre. Kjærlighetsrelasjonen «forbyr all tilgang til selvet som ikke går gjennom den andre som er annen enn meg. Den lukker alle steder i selvet som bare finnes i meg, i *ego*. *Ego* er en annen, og hvis det noen gang kommer til seg selv, vil det alltid være fra et annet sted.»[32]

Som et treleddet prisme viser åpenbaringen erfaringens relasjonelle karakter gjennom sine tre momenter: «åpenbaringen av fenomenet ved seg selv, åpenbaringen av meg selv for meg selv [...], og til slutt åpenbaringen for andre av den jeg er blitt». Likesom gaven er et åpenbaringsfenomen ubetinget gitt i og utfra seg selv; «det kommer til meg *fra et annet sted*, fra *seg selv* som åpenbarer seg, og fordi det derfor viser seg på eget initiativ [...], kan det ikke gjentas som det samme eller reproduseres eller [...] produseres slik man produserer et objekt.»[33] Som fenomen er en åpenbaring det ypperste eksempelet på det som ikke kommer fra meg, det som er meg gitt og derved tar meg ut av meg selv.

Vi gjenkjenner i beskrivelsene av åpenbaringer kjennetegnene på mettede fenomener som hendelser, som innsetter meg som mottaker og vitne til fenomenenes overflod av mening. Åpenbaringer er de ypperste av mettede fenomener og bringer oss tilbake til tanken om «negative vissheter». Åpenbaringen viser seg ikke gjennom «en omfattende kunnskap, men gjennom å erkjenne noe uforståelig [...], den kommer til syne *takket være* vitnets ikke-viten, som allikevel er sikker viten som aksepterer å forstå fra et annet sted.»[34] Aldri fullt ut forståelig vil åpenbaringer alltid peke utover seg selv til det usynlige og det usette som bare vitnet kan gjøre synlig.

> Det som skiller åpenbaringens fenomenalitet fra andre former for fenomenalitet, ligger altså i dette reservoaret av det usette (*l'invu*), som ikke helt uttømmes i det som umiddelbart kan representeres, men alltid overskrider det på en eller annen måte. [...] Denne overskridelsen og denne utilgjengeligheten antyder at åpenbaringen ikke er avhengig av mitt blikk [...] fordi den kommer til meg *fra et annet sted.*[35]

Dette som kommer «annetstedsfra», utforsker Marion videre når han, etter å ha sett på åpenbaringen som et allment fenomen, går over til fenomenologiske analyser av den *kristne* Åpenbaringen. Disse analysene fyller resten av bokens bortimot 600 sider. Jeg skal la dem ligge her. De bringer oss tilbake til *skapelsen,* som var tema for foredraget nevnt innledningsvis: *Annetsteds* kan nettopp forstås som *skapelsens* sted, utover og ikke-identisk med det værende, hvorfra det skapte gis oss som en uuttømmelig gave.

Annetsteds kan nettopp forstås som skapelsens sted, utover og ikke-identisk med det værende, hvorfra det skapte gis oss som en uuttømmelig gave.

■

Det dreier seg om kunnskap, og det dreier seg om eksistens. I Marions fortolkninger har vi sett hvordan erfaringer av fenomener som *gave* utfordrer et snevert kunnskapssyn som begrenser vår tilgang til verdens fylde; hvordan gaven forflytter jeg'ets posisjon fra å mestre til å motta, fra å prestere til å respondere; hvordan åpenbaringer kan komme til oss i det hverdagslige og kalle oss til å vitne om en overflod av mening i det som møter

oss. Å være hengitt og begunstiget – å være *l'adonné* – innebærer å være både mottaker og vitne, å eksistere i både svakhet og styrke. Vi lærer både verden og oss selv å kjenne gjennom direkte og gjennomgripende erfaringer som berører oss, inntar oss og tar oss ut av oss selv. Slik åpnes *det frigjørende*: Alt er gitt. Alt er nåde.

Magdalene Thomassen er professor emeritus i filosofi ved VID vitenskapelige høyskole, Oslo. Hun har sin doktorgrad fra Sorbonne-Paris IV, hvor Jean-Luc Marion var hennes veileder. Hun har publisert bøker og artikler med særlig vekt på fenomenologi, religionsfilosofiske problemstillinger og bidrag fra nyere franske filosofi.

Litteratur

Hart, Kevin: «Introduction», i Jean-Luc Marion: *The Essential Writings* (NY: Fordham 2013)
Marion, Jean-Luc: *De Surcroît* (Paris: PUF 2001)
Marion, Jean-Luc: *Le Phénomène érotique* (Paris: Grasset 2003)
Marion, Jean-Luc: *Réduction et donation,* 2e ed. corr. (Paris: PUF [1989] 2004)
Marion, Jean-Luc: *Le Visible et le Révélé* (Paris: Cerf 2005)
Marion, Jean-Luc: *Certitudes Négatives* (Paris: Grasset 2010)
Marion, Jean-Luc: *Etant donné,* 4 ed. corrigée et augmentée (Paris: PUF Quadrige [1997] 2013a)
Marion, Jean-Luc: *The Essential Writings* (red. Kevin Hart) (NY: Fordham 2013b)
Marion, Jean-Luc: *La croisée du visible* (PUF Quadrige [1996] 2014) https://doi.org/10.3917/puf.mario.2007.01
Marion, Jean-Luc: «Thinking Elsewhere», i *Journal for Continental Philosophy of Religion*, Vol.1 / 1 (2019), ss. 5–26, https://doi.org/10.1163/25889613-00101002
Marion, Jean-Luc: *D'ailleurs, la révélation* (Paris: Grasset 2020)
Marion, Jean-Luc: *Skaping*, oversatt av Margunn Vikingstad (Nasjonalbiblioteket 2025)
Thomassen, Magdalene. «Jean-Luc Marion: Den ubetingede gave», i *Kirke og kultur* 111, nr. 3 (2006), s. 451–459, https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2006-03-16
Thomassen, Magdalene: «Det estetiske blikket: Estetikk som erfaringsform», i *Tidsskrift for omsorgsforskning*, 11, nr. 2 (september 2025), ss. 69–79.

Noter

1 Nasjonalbiblioteket har publisert foredraget som bok både i sin opprinnelige franske versjon og i oversettelse til engelsk og til nynorsk: *Création / Creation / Skaping*. Sitatet er fra *Skaping*, s. 59–60. Foredraget har vært behørig presentert og kommentert i dagspressen, og jeg skal ikke gå videre inn i det her. Se for eksempel essay av Tom Egil Hverven i Klassekampen 26.04.25, Frode Johansen Riopelle i Morgenbladet 29.04.25 og intervju i Vårt Land ved Alf Kjetil Walgermo 24. 04.25.

2 J.-L. Marion: *Certitudes Négatives* (Paris: Grasset 2010), baksidetekst. Alle oversettelser her og i fortsettelsen er mine egne.

3 Marion: *Certitudes Négatives*, s. 315.

4 Marion: *Certitudes Négatives*, s. 315.

5 Etter et første utkast i *Réduction et donation* fra 1989 gis grundige fremstillinger av teorien om «mettede fenomener» i *Etant donné* fra 1997 og i *De Surcroît*: *Etudes sur les Phénomènes saturés* fra 2001.

6 J.-L. Marion: *Etant donné,* 4 ed. corrigée et augmentée (Paris: PUF Quadrige [1997] 2013a), s. 331.

7 Se J.-L. Marion: *De Surcroît* (Paris: PUF 2001)

8 J.-L. Marion: *Le Visible et le Révélé* (Paris: Cerf 2005, s. 164)

9 *J.-L. Marion: La croisée du visible (PUF Quadrige [1996] 2014), s. 50* https://doi.org/10.3917/puf.mario.2007.01

10 *Se M. Thomassen: «Det estetiske blikket: Estetikk som erfaringsform», i Tidsskrift for omsorgsforskning, 11, nr. 2 (september 2025).*

11 Marion: *Certitudes Négatives*, s. 15ff.

12 Marion: *Certitudes Négatives*, s. 139 sq.

13 *Se M. Thomassen: «Jean-Luc Marion: Den ubetingede gave», i Kirke og kultur 111, nr. 3 (2006), s. 451–459.* https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2006-03-16

14 Jean-Luc Marion: *De Surcroît* (Paris: PUF 2001), s. 43.

15 Marion: *De Surcroît,* s. 135.

16 J.-L. Marion: *Etant donné,* 4 ed. corrigée et augmentée (Paris: PUF Quadrige [1997] 2013a), s. 355.

17 Marion: *Certitudes Négatives*, s. 179.

18 Marion: *Etant donné,* s. 355.

19 Marion: *Etant donné,* s. 430.

20 I Kevin Harts engelske oversettelse: « [...] the gifted one, the one who receives phenomena and builds selfhood form them, the devoted one», i K. Hart: «Introduction», i J.-L. Marion: *The Essential Writings* (NY: Fordham 2013), s. 25.

21 Marion: *Etant donné,* 439.

22 Marion: *Etant donné,* 440.

23 Marion: *Etant donné,* 441.

24 Jean-Luc Marion: *D'ailleurs, la révélation* (Paris: Grasset 2020).

25 Jean-Luc Marion: «Thinking Elsewhere», i *Journal for Continental Philosophy of Religion*, Vol.1 / 1 (2019), ss. 5–26, https://doi.org/10.1163/25889613-00101002

26 Marion: *D'ailleurs, la révélation*, s. 30.

27 Marion: *D'ailleurs, la révélation*, s. 20.

28 Marion: *D'ailleurs, la révélation*, s. 20.

29 Marion: *D'ailleurs, la révélation*, s. 23sq.

30 Marion: *D'ailleurs, la révélation*, s. 26.

31 Marion: *D'ailleurs, la révélation*, 26. Se også Jean-Luc Marion: *Le Phénomène érotique* (Paris: Grasset 2003).

32 Marion: *D'ailleurs, la revelation,* s. 27.

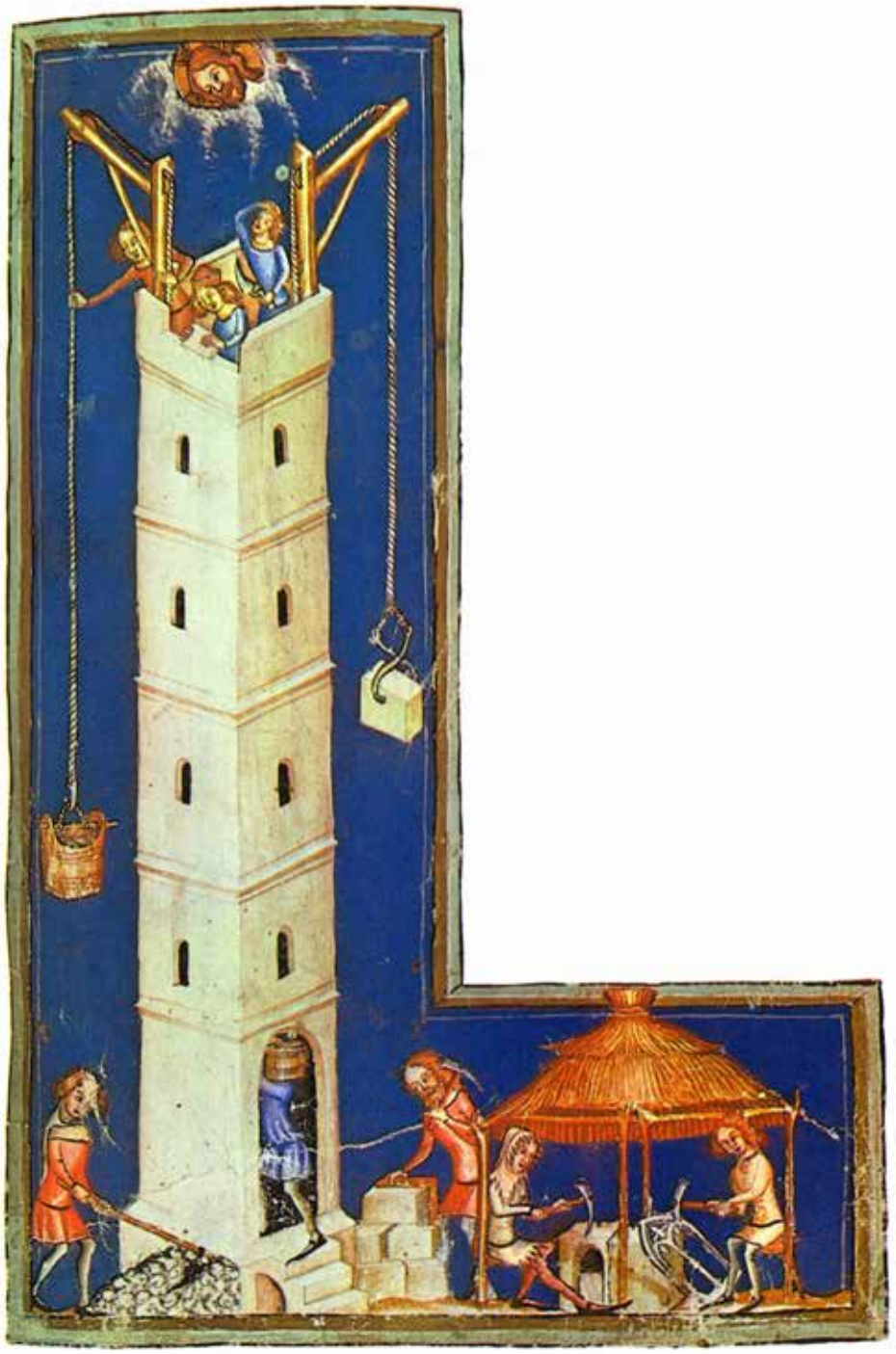
33 Marion: *D'ailleurs, la révélation*, s. 27.

34 Marion: *D'ailleurs, la revelation*, s. 43.

35 Marion: *D'ailleurs, la revelation*, s. 29.

Jeg har ingen annen måte å uttrykke min kjærlighet på enn å strø ut blomster, det vil si å ikke unnlate å gjøre et eneste lite offer; et blikk, et ord – å utnytte alt, selv de minste ting, og å gjøre det av kjærlighet …

Thérèse av Jesusbarnet
En sjels historie



«Babels tårn»,
Meister der Weltenchronik, ca. 1370.

Ane Maria Gerdes Døhl

«... så den ene ikke forstår den andre»

Flerspråklighet – tragedie eller rikdom?

Fortellingene om Babels tårn og om apostlenes første pinse gir to kontrasterende syn på flerspråklighet. Lenge har språkforvirringen ved Babels tårn blitt ansett som en tragedie, og gjennom historien har mange jaktet på det mytiske, perfekte urspråket. Om man derimot betrakter språkmangfoldet som en rikdom, slik fortellingen om apostlenes pinse viser til, blir man kanskje mer oppmerksom på bibelske tekster der ulike språk samspiller med hverandre.

I Første Mosebok (11,1–9) finner vi fortellingen om Babels tårn. Opprinnelig fantes det bare ett språk, og alle brukte de samme ordene for å beskrive omverdenen og for å kommunisere. Men i Sinear, i det sørlige Mesopotamia, begynte en gruppe mennesker å bygge et tårn som skulle nå opp til selve himmelen. Da bestemte Gud å «forvirre språket deres så den ene ikke forstår den andre» (11,7). Menneskene kunne ikke lenger begripe hverandre, de ble spredt over hele jorden, og byggingen av tårnet opphørte. Videre hevdes det at tårnet ble kalt Babel fordi det var der språkene ble forvirret.[1] Dette er Vestens mytiske forklaring på at det finnes mange forskjellige språk. Språkforvirringen, eller *confusio linguarum*, har ofte vært ansett som en tragedie, forårsaket av guddommelig straff for menneskenes hovmod.

I Apostlenes gjerninger finner vi imidlertid en annerledes fortelling om flerspråklighet, med en del likheter til fortellingen om Babels tårn. Etter Jesu oppstandelse samlet apostlene seg i et hus for å feire pinse. Der griper det guddommelige inn på en dramatisk måte: «Plutselig lød det fra himmelen som når en kraftig vind blåser, og lyden fylte hele huset hvor de satt. Tunger som av ild viste seg for dem, delte seg og satte seg på hver enkelt av dem» (Apg 2,2–3). Da ble apostlene fylt av Den hellige ånd, «og de begynte å tale på andre språk etter som Ånden ga dem å forkynne» (Apg 2,4).

I likhet med i fortellingen om Babels tårn, oppsto det «stor forvirring» (Apg 2,6) blant folkemengden i Jerusalem, som samlet seg ved apostlenes hus etter å ha hørt den kraftige lyden. Folket var «forskrekket og forundret» (Apg 2,7) og igjen «forvirret» (Apg 2,12) da de hørte apostlene forkynne på mange ulike språk. Men denne språkforvirringen oppstår hos folkemengden, tilskuerne, ikke hos apostlene. For apostlene blir denne plutselige evnen til å kunne snakke ulike språk til en styrke, et verktøy for å kunne spre Guds ord til flere mennesker og nye folkegrupper. Kapittelet avsluttes med at tre tusen nye troende blir døpt, og at apostlenes fellesskap blir forsterket.

Den nye flerspråkligheten er her ingen straff og forblir heller ikke forvirring. Tvert imot blir flerspråklighet et verktøy til å forsterke troen.

Drømmen om det perfekte språk

Fortellingen om Babels tårn er billedlig sterk, med forestillingen om et enormt tårn som ruver opp mot himmelen, og som står uferdig, forlatt og i forfall. Pieter Bruegel den eldre skildret Babels tårn i to malerier fra ca. 1563, og for noen av oss er det kanskje nettopp et av disse vi forestiller oss når vi tenker på fortellingen.

Før år 1000 fantes det veldig få avbildninger av Babels tårn. Den første vi kjenner til, er en miniatyr i Cotton Genesis (fra 300-, 400- eller 500-tallet), og en avbildning i et 900-talls manuskript. Tårnet dukker så opp på et relieff på katedralen i Salerno fra 1000-tallet. Etter dette blir Babels tårn et svært populært tema innenfor vestlig kunst. Dette kraftige utbruddet i billedlige representasjoner av Babels tårn sammenfaller med en stigende interesse for språk og språkenes opprinnelse.[2] Fortellingen om Babels tårn er ikke bare ansett som en moralsk fortelling om menneskenes hovmod, men også som en språkhistorisk hendelse.

Dermed oppstår en lang søken i Europa etter det opprinnelige perfekte språket, det som Gud brukte for å snakke med Adam og Eva i Paradis, før Babels språkforvirring. Umberto Eco gir en spennende og grundig gjennomgang av mange forskjellige forsøk på å finne tilbake til dette mytiske urspråket i sin bok *La ricerca della lingua perfetta* «Jakten på det perfekte språk».[3] Med dette perfekte språket blir Guds ord tydelig og forståelig, og skapelsens hemmeligheter åpenbares – å beherske dette mytiske språket vil gi nøkkelen til å forstå både det guddommelige og omverdenen.[4]

Kabbala

Dette er et viktig tema innenfor Kabbala, den rike og flersidige jødiske mystikktradisjonen. For noen kabbalister er ikke språk begrenset til å være en representasjon av virkeligheten – selve universet ble skapt av det guddommelige språket.

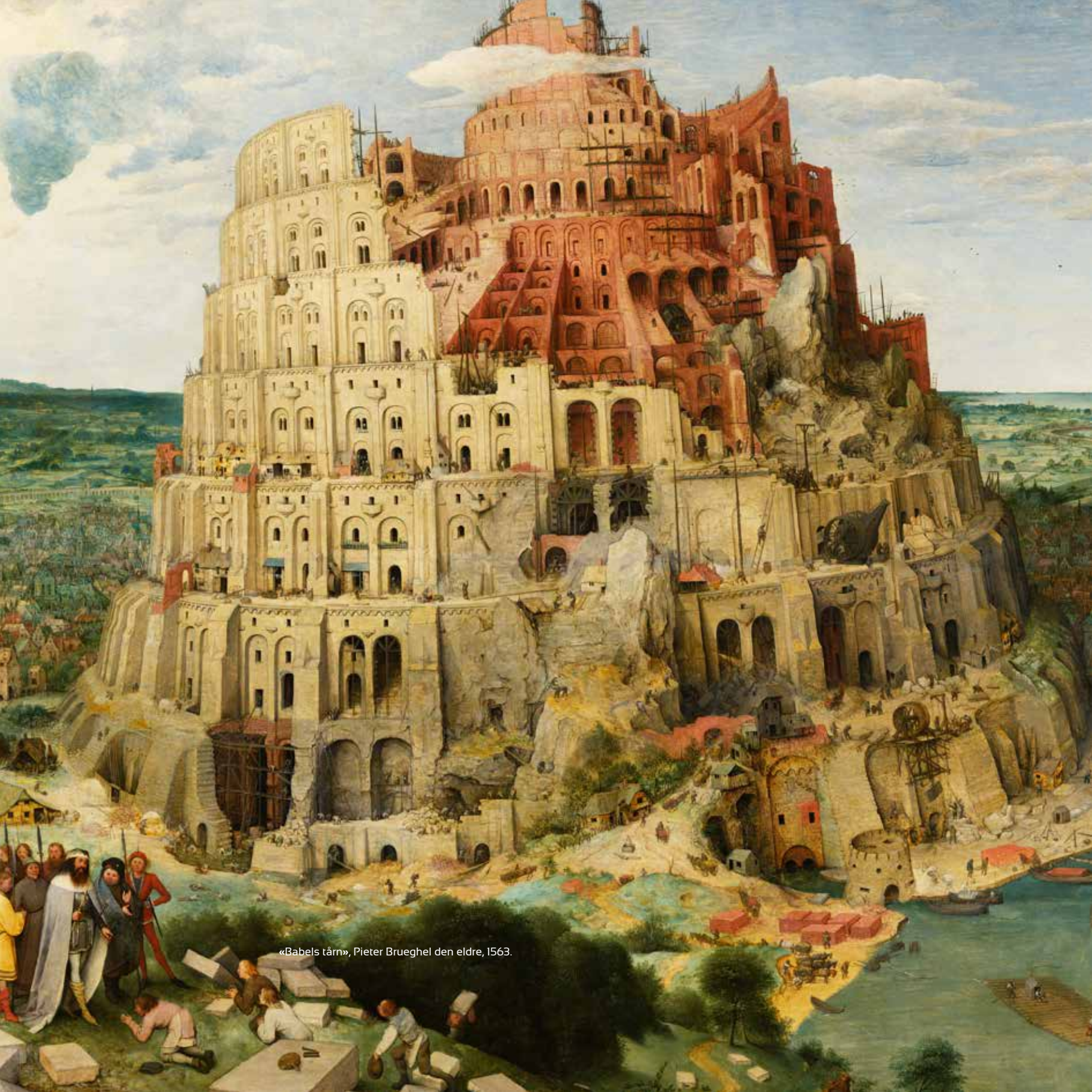
Ifølge *Sefer Jetsira,* «En bok om skapelsen», sannsynligvis skrevet mellom 100 og 600 e.Kr., ble verden skapt med 32 «underfulle stier av visdom»[5]: de 22 hebraiske bokstavene og de 10 *sefirot*, som kan forstås som personifiserte guddommelige egenskaper, men også som tall eller prinsipper. Skapelsen ble til ved at Gud brukte de 22 bokstavene og de 10 *sefirot* for å sette dem sammen i utallige kombinasjoner.

Abraham Abulafia, en spansk kabbalist på 1200-tallet, mente at selv om hebraisk var det opprinnelige menneskespråket, var det svært forskjellig fra det guddommelige språk. Han fulgte den jødiske tradisjon som mente at det fantes 70 nasjoner og språk (fra Noas 70 etterkommere), og forklarte at språkene hadde andre lyder, vokaler og bokstaver enn hebraisk fordi de 22 opprinnelige bokstavene ble uttalt forskjellige av ulike folkeslag. De 22 opprinnelige bokstavene kan forstås som en språklig matrise, en ideell modell som skapte de 70 menneskespråkene, hvorav hebraisk er det menneskelige urspråket.

For Abulafia var oppgaven til Kabbala å finne tilbake til den opprinnelige språklige matrisen; da ville kunnskapen om det skjulte åpenbare seg. Dette ville ikke forekomme før Messias komme, og først da ville alle språk igjen samles og gjenforenes til det opprinnelige språk.

Urspråk-hypoteser

De kristne kirkefedrene tok for gitt at hebraisk var det opprinnelige språket, men det var – kanskje forunderlig nok – svært liten interesse for å studere hebraisk. Dette forandrer seg med reformasjonen, da man mente at de



«Babels tårn», Pieter Brueghel den eldre, 1563.



«Babels tårn», Gustave Doré, 1866.

katolske oversettelsene på latin ikke lenger blindt kunne stoles på. På 1500- og 1600-tallet ble spørsmålet hvilket språk som var det opprinnelige, til et viktig tema som ofte ble blandet med politiske forhold.

Mange forsvarte fremdeles hebraisk som urspråk (f.eks. Conrad Gessner i 1555, Estienne Guichard i 1606 og Claude Duret i 1613), andre kritiserte dette. Den franske Guillaume Postel publiserte to bøker i 1538 der han hevdet at hebraisk var urspråket – det stammet fra Noas sønner – og at alle andre språk hadde sin opprinnelse derfra. Han knyttet sine lingvistiske teorier til et politisk og religiøst utopisk prosjekt som han senere utvidet i boken *De orbis terrae concordia* fra 1544: Hvis alle vendte tilbake til hebraisk språk, ville det oppstå universell fred. Det ville dessuten bevise kristendommens sannhet. Samtidig mente han at alle religioner kunne forenes, og at katolikker, protestanter og jøder måtte være tolerante overfor hverandres tro. Dette gjorde ham til en provoserende figur.

Teorien utviklet av John Webb i 1699, må nevnes. Etter syndefloden, hevdet han, hadde Noas Ark endt opp i Kina, hvor hans slekt levde videre, langt borte fra Babels forvirring. Det måtte derfor være kinesisk som var det opprinnelige urspråket.

Økende nasjonalisme og nasjonal identitet ble også en faktor i urspråksdebatten. I Firenze på 1500-tallet argumenterte Giambattista Gelli og Pier Francesco Giambullari at det toskanske språk var den direkte etterkommer fra Noas språk. Samtidig, i Antwerpen, mente Johannes Goropius Becanus at byens borgere stammet fra Noas sønn Jafet, og at deres språk ikke hadde blitt berørt av Babels språkforvirring: Antwerpens dialekt var derfor nærmest urspråket. Lignende teorier om andre europeiske språk dukket også opp, blant annet om kastiljansk, tysk, ungarsk, polsk og svensk. Denne type teorier ble til slutt så tallrike at det var nærmest en egen sjanger – som andre parodierte: I 1688 skrev for eksempel den svenske legen Andreas Kempe teksten *Die Sprache des Paradises* hvor Gud snakker svensk, Adam svarer på dansk og slangen forfører Eva på fransk.

På 1500- og 1600-tallet ble spørsmålet hvilket språk som var det opprinnelige, til et viktig tema som ofte ble blandet med politiske forhold.

Leibniz, matematikk og drømmen om fred i Europa

Leibniz opplevde de nasjonalistiske teoriene som latterlige, men drømmen om et universelt og perfekt språk var likevel et tema han arbeidet med hele livet. Teoriene hans var i stadig utvikling, og han brukte mange forskjellige uttrykk om dette utopiske språket: *lingua rationalis, lingua universalis, lingua philosophica* osv.[6] Som ung var han særdeles optimistisk med tane på et nytt og perfekt språk der hvert eneste begrep, hver eneste idé og hver eneste gjenstand kunne henvises til ved hjelp av en egen «karakteristikk» (*characteristica universalis*). Hva dette skulle referer til, ga han aldri klart uttrykk for, men det skulle ikke være vanlige ord. Menneskespråkene var for uklare, upresise og tvetydige, og skrevne ord viste dessuten til en spesifikk uttale. Leibniz' karakteristikk skulle derimot være universell, uavhengig av nasjonale og språklige grenser. I stedet for å skrive «sol» eller «Sonne» ville kanskje Leibniz ha foretrukket «☼», eller noe som ligner det kinesiske skriftspråket, som han var svært interessert i. Helst skulle disse symbolene være aritmetisk manipulerbare. Karakteristikken, *characteristica uniersalis*, var nemlig bare én del av Leibniz' perfekte språk. Den andre delen var et slags regnesystem, *calculus ratiocinator*, som skulle kunne bestemme om et utsagn var sant eller usant ved å manipulere symbolene fra *characteristica universalis*, for hans drøm om det universelle språk var sterkt knyttet til hans politiske og religiøse drømmer: Leibniz ønsket intet mindre enn fred i Europa – mellom nasjoner og mellom protestanter og katolikker. Hvis to personer

var uenige, skulle de kunne oversette meningene sine til symbolene i *characteristica universalis* og bruke regnemetoden *calculus ratiocinator* for å finne ut hvem som hadde rett. I stedet for å ty til vold kunne partene si: «La oss regne! *Calculemus!*» For den unge Leibniz var derfor hans perfekte språk intet mindre enn det aller beste som kunne skje menneskeheten.

Selv om Leibniz' drøm aldri kom i oppfyllelse, inspirerte den mange matematikere og filosofer på slutten av 1800-tallet, som Boole, Frege, Bertrand Russell og Peano. Utviklingen av matematisk og symbolsk logikk ble på denne tiden sett på som en delvis virkeliggjøring av Leibniz' prosjekt. Flere logikere på begynnelsen av 1900-tallet, spesielt Peano, Couturat og Carnap, var aktivt involvert i internasjonale språk, som Esperanto, og så klare forbindelser mellom Leibniz's drøm om det universelle språk, logikk og internasjonale språk.

Drømmen om ett perfekt, absolutt universelt språk som representerer virkeligheten som den den er, uten tvetydighet eller uklarhet, og som gir adgang til ny kunnskap og bedre forståelse (matematisk, politisk eller om det guddommelige), kan altså følges som en rød tråd gjennom vestlig kulturhistorie. Myten om Babel og språkforvirringen som tragedie, og om at det finnes et urspråk som man må enten finne tilbake til eller skape, er gjennomgripende.

Et flerspråklig alternativ

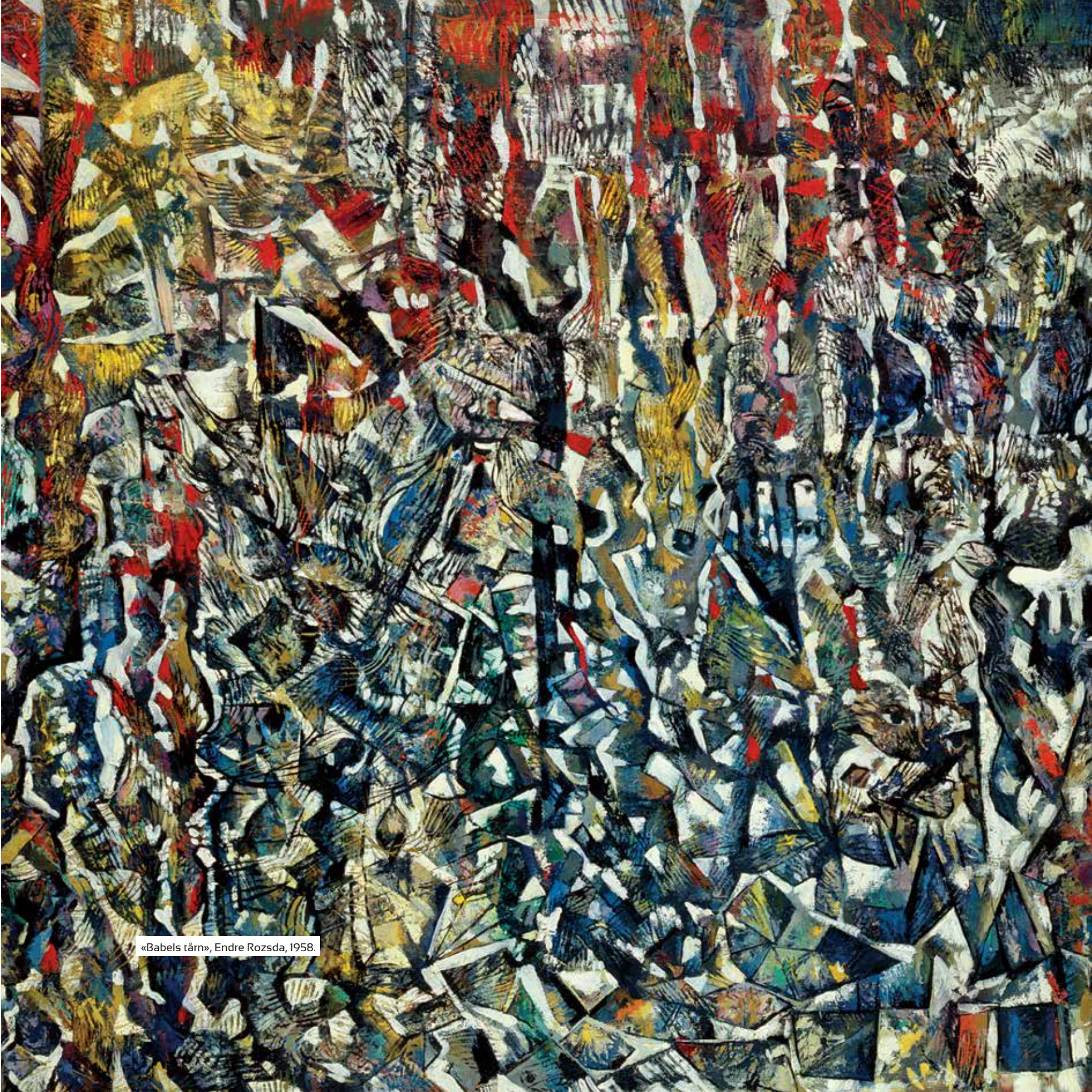
I dag synes Leibniz' drøm håpløst godtroende, og vi vet at politiske konflikter dessverre ikke løses med styrket rasjonalitet eller med matematiske metoder (til tross for at noen naive uttalelser om KI kan peke i den retning). Fortellingen om Babels tårn er ikke lenger generelt ansett som en faktisk språkhistorisk hendelse, og selv om noen lingvister arbeider med å rekonstruere urindoeuropeiske røtter, mener de ikke at disse vil gi nøkkelen til å forstå skapelsesmysteriet.

Her kan vi minnes fortellingen om apostlenes første pinse, der flerspråklighet er noe positivt, og der forvirringen det forårsaker, ikke vedvarer lenge. Faktisk kan den vise til et annerledes og mer positivt syn på Babels tårn: Heller enn å være en tragedie, kan man forstå flerspråklighet som et gode eller en rikdom. I stedet for *confusio linguarum*, «språkenes forvirring», kan vi kanskje heller snakke om *laetitia linguarum*, «språkenes glede», hvor man nettopp gledes og berikes over språkenes mangfold.

Vi søker kanskje ikke lenger etter det perfekte språk, men noe av myten og drømmen henger nok igjen. Nasjonalstater i Europa har også vært en realisering av idéen om «ett folk, ett land, ett språk», til tross for at dette har hatt katastrofale konsekvenser for en del regionalspråk. Å se omverdenen gjennom en flerspråklig linse er ikke alltid like naturlig i Europa.

Man regner nå med at det finnes ca. 7000 språk, fordelt på et par hundre land.

At flere språk samhandler, er imidlertid ikke et nylig oppstått fenomen som skyldes den globaliserte, multikulturelle moderne verden. Tvert imot er det ganske uvanlig med énspråklige samfunn – man regner nå med at det finnes ca. 7000 språk, fordelt på et par hundre land. De fleste menneskelige samfunn fungerer altså i en flerspråklig kontekst, om ikke så omfattende som Indonesias, med 700 språk. Ofte brukes forskjellige språk til forskjellige formål. I Europa var latin lenge kirke- og universitetsspråket, mens fransk ble brukt av diplomater på 1600- og 1800-tallet. Hovedspråket i Iran er persisk, med unntak fra arabisk, som forblir det religiøse språket. Det akkadiske riket seiret over sumererne i 2300 f.Kr., men til tross for at sumerisk gradvis døde ut som talespråk, ble det beholdt som skriftspråk i to tusen år til for litterære og religiøse formål. Det finnes utallige lignende eksempler gjennom historien: Flerspråklighet innenfor et samfunn og flerspråklige individer er relativt alminnelig.



«Babels tårn», Endre Rozsda, 1958.

Bibelsk flerspråklighet

Å lese Bibelen med et flerspråklig perspektiv kan gi nye perspektiver. Selv om de fleste av oss leser Bibelen i en énspråklig oversettelse, vet vi jo at originalteksten er flerspråklig: Det nye testamentet er skrevet på koiné-gresk, Det gamle testamentet hovedsakelig på bibelhebraisk, med deler av Daniels og Ezras bøker på bibelarameisk. Vi er også vant til at liturgien kan være flerspråklig, og at ulike språk møtes i løpet av en gudstjeneste: Uttrykket *Kyrie eleison* er gresk, *Hosianna* er hebraisk, *Gloria*, *Sanctus* og trosbekjennelsen synges ofte på latin. Når mange besøkende i gudstjenesten er fra utlandet, hender det at presten innbyr til at den enkelte ber Fadervår på sitt morsmål.

Allikevel, og til tross for at man lenge har visst at romersk Palestina var et språklig og kulturelt virvar, har det generelt vært akseptert siden 1800-tallet at Jesu språk var arameisk. Som bibelforskeren James Barr (1970) kommenterer, er kristendommen i den særegne situasjon at det aldri har vært noen særlig interesse av å bevare Jesu ord på det språket han opprinnelig brukte for å formidle sitt budskap. Jesus snakket arameisk, men hans ytringer ble bare bevart på gresk, uten at dette har blitt til et viktig tema. Dette virker høyst uvanlig sammenlignet med noen grener av Kabbala, som identifiserer det hebraiske språk med selve universet, eller med hvor opptatt islam er av at Koranen bevarer Guds ord helt presist på klassisk arabisk.

Men er det riktig at Jesu språk var arameisk? Flere forskere argumenterer for at Jesus sannsynligvis i det minste behersket noe gresk, også muligens hebraisk. Tar man for gitt at Jesus og hans disipler bare kjente til arameisk, og at evangeliene i seg selv er en oversettelse av Jesu ord til gresk, kan det oppstå en idé om at man må finne tilbake til det «opprinnelige» arameiske bak den greske teksten.

Randall Buth (2009) foreslår at det på Jesu tid i Palestina var fem forskjellige språkformer i bruk, alle med ulike funksjoner, brukt i forskjellige kontekster og med mer eller mindre prestisje: to former av gresk – både høyt og lavt register –; to former av hebraisk – bibelsk og mishna-hebraisk; samt en folkelig arameisk. At samfunnet var femspråklig, betydde selvfølgelig ikke at alle innbyggerne behersket alle fem, men det ville ha vært vanlig å bruke visse språk i visse sammenhenger, og i det minste ha noe kunnskap til flere språk.

Hvilke(t) språk Jesus forkynte på, er og forblir omdiskutert. Gresk var utbredt, og det var nok ikke et så stort skille mellom palestinske, hebraiskspråklige jøder og de gresktalende jøder i diaspora som man tidligere har trodd. Scott Gleaves[7] argumenterer for at deler av Jesu lære opprinnelig kan ha vært på gresk. Andre har argumentert for at Jesus brukte et folkelig hebraisk, blant annet Harris Birkeland i sin bok fra 1954, *The language of Jesus*, som – til tross for en del kritikk – førte til at spørsmålet hvorvidt Jesus snakket hebraisk, arameisk eller begge, ble åpnet for diskusjon.

For øyeblikket finnes det ikke noen fullstendig konsensus ad hvilke dialekter og variasjoner av hebraisk og arameisk som var i bruk i Palestina på Jesu tid, eller ad hvilke(t) språk Jesus brukte, selv om arameisk fortsatt er den mest sannsynlige hypotesen. Nye fortolkninger av spesifikke bibelske avsnitt kan dukke opp om man forstår datidens Palestina som en flerspråklig kultur der forskjellige språk sameksisterte, og der bruken av uttrykk fra andre språk kunne vise til en spesifikk nyanse.

Jonathan M. Watt tar i sin artikkel om tospråklighet og nytestamentlig eksegese[8] for seg et utdrag fra Saligprisningene i Matteus 5,22:

> Den som blir sint på sin bror eller søster,
> skal være skyldig for domstolen,
> og den som sier til sin bror eller søster:
> «Din idiot!»
> skal være skyldig for Det høye råd,
> og den som sier: «Din ugudelige narr!»
> skal være skyldig til helvetes ild.

πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ
ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει
ὃς δ’ ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ· ῥακά
ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ·
ὃς δ’ ἂν εἴπῃ μωρέ
ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός

Formuleringene har mange likheter, men blander greske uttrykk med semittiske (altså hebraisk og arameisk). *Sanhedrin* («Det høye råd», συνέδριον), og *Gehenna* («helvete», γέεννα) er hebraiske ord. Uttrykket *raka* («idiot», ῥακά) er arameisk, direkte omskrevet til gresk, og er et *hapax legomenon* – et uttrykk som forekommer i Det nye testamentet kun i denne ene passasjen. Det neste uttrykket, *moros* (μωρός), oversatt som «Din ugudelige narr», betyr egentlig bare «tosk» eller «idiot», og denne meningen er svært lik betydningen til det ovenstående arameiske *raka*. Om det er noen nyanseforskjell mellom det arameiske *raka* og den greske *moros*, er også omdiskutert. Det denne setningen viser til, er uansett at flere språk sameksister i evangeliene, og sannsynligvis også i Jesu egen språkbruk.

Ane Maria Gerdes Døhl er ph.d.-stipendiat ved Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk, Universitet i Oslo, hvor hun bl.a. undersøker idéen om et universelt språk og kobler slike perspektiver til dagens utvikling innen kunnskapsrepresentasjon, et underfelt av KI.

Litteratur

Barr, James: «Which Language Did Jesus Speak? - Some Remarks by a Semitist», i *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester 1970), 53 (1), s. 9–29.

Bringsværd, Tor Åge, Jens Braarvig og Einar Berg: *I begynnelsen: skapelsesmyter fra hele verden,* Verdens hellige skrifter (De norske bokklubbene 2000).

Buth, Randall: «The Contribution of Pente-Hexoglossia to an Understanding of the Nature of New Testament Greek with Implications for Exegesis», presentert ved Annual meeting of the Evangelical Theological Society (New Orleans, Louisiana, November 6-2009).

Eco, Umberto: *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea – Umberto Eco*, Laterza 1993, https://www.laterza.it/scheda-libro/

Gleaves, G. Scott: *Did Jesus Speak Greek?: The Emerging Evidence of Greek Dominance in First-Century Palestine* (Pickwick Publications 2015).

Minkowski, Helmut: «Turris Babel. Mille Anni Di Rappresentazioni», i *Rassegna* 16, 1983, s. 8–88.

Watt, Jonathan M.: *Some Implications of Bilingualism for New Testament Exegesis*, Brill 2013, https://doi.org/10.1163/9789004236400_003.

Noter

1 Etymologisk har uttrykket «å bable» ingenting med Babels tårn å gjøre. I semittiske språk, som hebraisk og akkadisk, forstår man *Bab-el* (eller *Bab-ilu*) som «Guds port» (*bab* «port» + *el/ilu* «gud»), men denne etymologien er nå også omdiskutert.

2 Minkowski 1983, sitert i Eco 1993, s. 17.

3 Laterza 1993.

4 Mye av informasjonen i seksjonene om Kabbala og ursråkhypoteser er hentet fra Ecos bok.

5 Oversettelse av Arvid Tångberg, i Bringsværd et al. 2000, s. 362.

6 Dessverre finnes ingen full rekonstruksjon eller oversikt over Leibniz’ teorier om dette tema, men man kan gi en forenkling som gir en idé om hans teorier.

7 Gleaves 2015.

8 Watt 2013.



Apollo Barberini I.-2. årh.), musikkguden, med kithara.
Foto: Miguel Hermoso Cuesta | CC BY-SA 4.0

Kunst & kultur



Alterfrontale fra Stadil kirke, Jylland, ca. 1200.

Kristin B. Aavitsland

Kirkekunst

– et medium for teologisk innsikt?

Teologiens språk har fornyet seg gjennom historien, og hver generasjon har lett seg frem til ord og bilder som har maktet å formidle troens mysterium til samtiden på en verdig og troverdig måte. Gjennom store deler av kristendommens historie har dette også vært tilfelle for det visuelle språket, slik det kommer til uttrykk i kirkeutsmykning og liturgisk utstyr. De siste par hundre år har imidlertid ikke dette vært gjeldende lenger, i hvert fall ikke i vestlig sammenheng. Men kan kirkekunsten i Vesten fortsatt ha et potensial som teologisk språk?

Hvilket svar man gir dette spørsmålet, kommer an på hvor i verden man befinner seg og i hvilken historisk periode. Som kunsthistoriker med den vesteuropeiske middelalderens kirkekunst som ekspertisefelt, har jeg i årevis studert et kunstnerisk bildespråk som er intendert teologisk. De fleste verkene jeg har undersøkt, gir visuell form til teologiske ytringer – enten det dreier seg om alterutsmykning, dekorerte liturgiske gjenstander eller monumentalutsmykning integrert i kirkearkitekturen. Disse visuelle utsmykningene er i høy grad selvstendige medier for teologisk innsikt, på måter som både supplerer og overskrider tekstlig formidlet teologi. Ved hjelp av symbolbruk, komposisjonelle grep og materialbehandling søker slike verk fra tidlig middelalder og frem til 1200- og 1300-tallet å utsi noe om sentrale teologiske størrelser: om inkarnasjonen, om eskatologien, om den gamle og den nye pakt, om hvem Kristus er. Dette gjøres som oftest på gjennomtenkte, slående vakre, formmessig fornemme og konseptuelt svært sofistikerte måter. Verkene er tykke av taus, poetisk meningsdybde som bare delvis lar seg bringe over på et verbalt språk. Formspråk, komposisjon, materialbruk – alt dette er teologisk informerte valg som nærmest kan betraktes som eksegetiske kommentarer. I alterutsmykning fra skandinavisk middelalder, for eksempel, gir bildespråket og den visuelle retorikken gjenklang av kristologiens og mariologiens poetiske metaforer. Det gir en *flertydighet* til det hieratiske formspråket som både er poetisk og teologisk informert[1] (se bilde s. 194). Slike forgylte alterfrontaler fra 1100- og tidlig 1200-tall, som jeg har arbeidet mye med, oppviser nøye komponerte ensembler av bilder og inskripsjoner som er gjennomsyret av sakramental og soteriologisk (frelses)teologi. Deres strenge form er på et vis åpen – bildespråket inviterer til fordypning og utforskning av et meningsinnhold som er polyvalent (mangetydig), på

liknende måte som et dikterisk, litterært språk er det. Slik står den kristne middelalderkunsten i samme tradisjon som den monastiske, før-skolastiske teologien, som var grunnleggende poetisk.

Modernitetens manglende meningsfylde

I betraktningen av denne teologisk solvente og poetiske bildekunsten fra middelalderen kan man komme til å spørre seg: Hvorfor finnes det ikke slike verk fra vår egen tid? Hvorfor er den vestlige kirkeutsmykningen fra de siste par hundre år så banal, klisjépreget, estetisk utiltalende og/eller intetsigende? Den moderne kirkekunsten, enten den er figurativ eller abstrakt, fremstår nemlig slik for en som er vant til den førmoderne kirkekunstens meningsfylde. Men kirkekunstens banalitet eller intetsigenhet ser ikke ut til å plage hverken biskoper, sokneprester eller legfolk i særlig grad. Det er kanskje fordi de alle har vent seg til å ha lave forventinger på dette området og ikke kommer på å kreve at kunsten i kirkerommet skal være teologisk veltalende og dyptloddende.

Hvorfor er den vestlige kirkeutsmykningen fra de siste par hundre år så banal, klisjépreget, estetisk utiltalende og/eller intetsigende?

En årsak til dette er antakelig at Kirken i moderniteten så vel som i postmoderniteten stort sett har tapt det visuelle språket som et relevant medium for teologisk refleksjon. Dette «domenetapet» har vært en lang og langsom prosess de siste fem–seks hundre år, og det løper parallelt med Vestens kunsthistoriske utvikling. I vår del av verden forlot estetikken gradvis religionen og tapte dermed sin teologiske horisont av syne. På et tidspunkt – antakelig i løpet av 1800-tallet – tok kunsten et avgjørende farvel med Kirken, som helt siden 300-tallet hadde vært dens aller viktigste og mest generøse oppdragsgiver. Kirken sto rådvill tilbake og har de siste par århundrer stort sett måtte nøye seg med middelmådige kunstnere som har operert i utkanten av – eller utenfor – det såkalte kunstfeltet.[2] Hvis denne situasjonsbeskrivelsen stemmer, kan man spørre om både hvordan ble det slik og om det trenger det å forbli slik. Dette er store spørsmål som neppe kan la seg belyse utfyllende innenfor rammen av denne artikkelen. Det som følger, er en refleksjon som forhåpentligvis kan stimulere til interesse for å utforske dem videre.

Det tjuende og tjueførste århundre har frembragt religiøs kunst som ikke er laget til kirkerom, og det er produsert kunst som tematiserer det transcendente på raffinerte måter uten å stå i noen eksplisitt kirkelig eller kristen sammenheng. Endelig finnes det eksplisitt anti-religiøs kunst med teologisk innhold. Både kunstnerisk og teologisk er verk i disse kategoriene ofte mer interessante enn kirkekunsten fra samme periode. Men kirkekunsten er pr. definisjon teologisk – eller burde være det, i kraft av sin funksjon, for å sitere Jacques Maritain i *Art et scolastique* fra 1920.[3] For skal man ta kirkekunstens oppgave på alvor, stiller faktisk Guds sakramentale nærvær i kirkerommet formidable krav til kunstverkenes utforming. Som ramme om Gud selv kreves en utsmykning som er Gud verdig – både i form og innhold. Historisk har kirkekunsten med større eller mindre hell forsøkt å løse denne egentlig umulige oppgaven langs tre dimensjoner: for det første må *den liturgiske funksjonen* være tydelig, for det andre må *den kunstneriske formen* være verdig (jf. begrepet *decorum*), og for det tredje må *det teologiske innholdet* være saksvarende. På sitt mest vellykkede lar den historiske kirkekunsten alle disse tre dimensjonene komme til syne på måter som griper inn i hverandre. Da beriker den både teologien og liturgien gjennom sin form. Min påstand er at kirkekunst fra de siste par hundre år i svært liten grad gjør dette – antakelig fordi minst en av de tre dimensjonene mangler. Er det så mulig å finne en

flerdimensjonal form som formidler Kristi mysterium troverdig og begripelig *nå*, i vår tid?

Forsøk på å fronte problemet i det 20. århundre

For hundre år siden ble det i Frankrike gjort noen alvorlige forsøk på å besvare dette spørsmålet. Jacques Maritain forsøkte i 1920 å gi et filosofisk svar i det nevnte skriftet *Art et scolastique*, vurdert som et viktig bidrag til å formulere en katolsk estetikk. Han fremholdt her at kirkekunst, for å være sannferdig kunst, må være fullt og helt av sin egen tid. Uten denne forpliktelsen til samtiden, mente Maritain, kunne ikke et verk være et autentisk kunstnerisk vitnesbyrd om troen.[4] De to symbolistiske malerne Maurice Denis og Georges Desvallières angrep problemet mer praktisk enn filosofisk og grunnla sammenslutningen *Ateliers d'Art Sacré* i 1919, der unge kunstnere ble tatt opp som lærlinger og trent i flere av den tradisjonelle kirkekunstens «kanoniske» sjangre, som fresko og glassmaleri. Den uttalte målsetningen var å reformere og fornye kirkekunsten ved å gripe tilbake til kirkekunstens store før-moderne tradisjon, men samtidig ta i bruk modernismens og symbolismens formspråk til å skape kunst som var vakker og sakral, og samtidig i tråd med sin tid – tradisjonsbundet og nyskapende på samme tid. På grunnlag av disse to initiativene ble tidsskriftet *L'art sacré* etablert i 1935, og det utkom helt til avslutningen av Annet vatikankonsil. Under redaktørene Marie-Alain Couturier og Pie-Raymond Régamey, som begge var dominikanere og hadde bakgrunn som utøvende kunstnere, utviklet tidsskriftet seg til et ambisiøst forum for det vi kan kalle kunstteologisk refleksjon.[5] I årene etter andre verdenskrig og frem til begynnelsen av 1950-tallet målbar tidsskriftet et stadig mer positivt syn på modernismens kunstneriske formspråk.

Måtte de velge, foretrakk de «un génie sans la foi à un croyant sans talent», et geni uten tro fremfor en troende uten talent.

Som Maritain, Denis og Desvallières før dem, hadde Couturier og Régamey som ambisjon å frigjøre kirkekunsten fra 1800-tallets stivnede akademi-stil og søtladne og banale sentimentalitet, en kirkekunst som i Frankrike gikk under betegnelsen *l'art de Saint-Sulpice* og som i Tyskland ble gitt en betegnelse som kom til å få større internasjonal utbredelse: *Kitsch* (se eksempel s. 198).[6] Denne typen kirkekunst, som gjerne er masseprodusert, lever fortsatt i beste velgående og har et formspråk som er gjenkjennelig i katolske kirker over hele verden. Men de to dominikanerne bak *L'art sacré* stilte seg tvilende både til den kunstneriske kvaliteten og potensialet for teologisk lødighet i denne typen kirkeutsmykning. Som et alternativ presenterte de i tidsskriftet kirkekunst fra samtiden med et modernistisk formspråk, og de trykket artikler som ga den moderne kirkekunsten et teologisk forankret, kunstteoretisk grunnlag. Hvilken stil gir gjenklang til sannheten, spurte Couturier i sine kunstteoretiske tekster – hvordan finne frem til et formspråk som tolker det hellige på en autentisk måte i sin egen tid?[7] De to redaktørene videreførte altså Maritains forutsetning om at et troverdig kunstnerisk språk må tilhøre sin samtid. De tok tydelig til orde for at Kirken måtte slutte å nøye seg med middelmådige kunstnere og la seg akterutseile slik den hadde gjort de siste par hundre år: Skulle nye kirker bygges og utsmykkes, måtte de beste engasjeres! På dette punktet skilte de lag med Maritain og de to malerne i *Ateliers d'Art Sacré*, som hadde fremholdt at i tillegg til å være i takt med sin tid, fordrer en autentisk kirkekunst kunstnere som både har liturgisk og teologisk innsikt og en hengiven tro. Couturier og Régamey mente derimot at om den kunstneriske kvaliteten var til stede, spilte det mindre rolle om kunstnerne var troende eller ei. Måtte de velge, foretrakk de «un génie sans la foi à un croyant sans talent», et geni uten tro fremfor en troende uten talent.[8]



Eksempler på *le style sulpicien*.

Fordi Gud er sannhet, kan hans hellighet spores og uttrykkes av virkelig store kunstnere uavhengig av deres tilhørighet til Kirken, hevdet de to dominikanerne, og forankret synspunktet i klassisk thomistisk tenkning. På dette grunnlaget tok de initiativ til flere interessante prosjekter der de involverte *les maîtres de l'art vivant*, den levende kunstens mestre. Et eksempel er sanatoriekirken Notre-Dame de Toute Grâce i Assy fra 1950, der en rekke av tidens fremste avantgardister bidro. Kirken fikk fasademosaikk og tabernakel av kubistene Fernand Léger og Georges Braque og glassmalerier av Georges Rouault og Marc Chagall. Den ble dessuten utstyrt med et alterkrusifiks av Germaine Richier, som vakte bestyrtelse og ble oppfattet som en uverdig og hånende måte å avbilde den korsfestede på (se bilde s. 200). Mindre kontroversielt var dominikanerinnenes kapell i Vence utenfor Nice (Chapelle du Rosaire), som i 1947–51 ble utsmykket med store, fargesterke og abstrakte glassmalerier fra gulv til tak, designet av Couturiers gode venn Henri Matisse. Mest berømt av disse prosjektene initiert av *L'art sacré,* er kanskje ultra-modernisten Le Corbusiers kapell Notre-Dame du Haute i Ronchamps (se bilde s. 201). Til tross for forskrekkelsen Richiers krusifiks vakte, vil de fleste i dag, over et halvt århundre senere, være enige om at Couturiers og Régameys initiativer for å få berømte modernister på banen, resulterte i verdige og vakre kirkerom. Men var utsmykningen *teologi*? Jeg tror det er vanskelig å svare entydig ja på dette.

Kirken og samtidskunsten ble stående i et uttalt gjensidig fiendskap.

Kirken og samtidskunsten – et anstrengt forhold

Karakteristisk nok endte de berømte modernistenes engasjement for kirkekunst med prosjektene Couturier og Régamey satte i gang. Deres kirkelige oppdrag forble kuriositeter i deres *oeuvres*, og den store fornyelsen av kirkelig bildekunst som redaktørene for *L'art sacré* så for seg, manifesterte seg aldri. Ambisjonen om fornyelse strandet ikke minst fordi disse prosjektene avstedkom en opprivende konflikt med Roma, omtalt som «la querelle de l'art sacré», der begge redaktørene ble avsatt og en instruks om kirkeutsmykning ble formulert som tydelig forkastet den tilnærmingen til modernismens ikke-troende mestre *L'art sacré* hadde åpnet for.[9] Kirken og samtidskunsten ble stående i et uttalt gjensidig fiendskap. I kjølvannet av konflikten ga både Couturier og Régamey uttrykk for en viss resignasjon – de trodde ikke lenger på at en sann «renessanse» for kirkekunst var mulig i et materialistisk, sekulært samfunn. Likevel fastholdt de sin (elitistiske) overbevisning om at det lå en form for apofatisk, mystisk åndelighet i modernismens abstraksjon og non-figurasjon, men innså nok at tiden ikke var moden for å gjenopprette en stabil harmoni mellom levende tro, kunstnerisk autentisitet og den troende forsamlingen som kunsten skal tjene.[10] Imidlertid mente begge at det i fremtiden – tidvis og nærmest tilfeldig – ville kunne skapes inspirerte verk som ville makte å uttrykke kristendommens sannheter i sin samtids språk.[11]

Etter Annet vatikankonsil har Kirken forsøkt å gjenåpne veien til en kirkekunst som taler sannferdig om Gud i sin samtids språk. I 1965 tok Paul VI innstendig til orde for at Kirken og kunsten igjen måtte bli allierte, og etter ham har samtlige paver fulgt dette opp. Siden 2015 har Vatikanstaten til og med hatt sin egen paviljong på Venezia-biennalen. Og under *Il giubileo degli artisti* i det hellige året 2025 understreket pave Frans at den autentiske kunsten alltid er «et møte med mysteriet, med skjønnheten som overgår oss, med smerten som utfordrer oss og med sannheten som kaller på oss».[12]

Når pavene siden Paul VI har snakket på denne måten, om kunstnernes kall til skjønnhet og sannhet, snakker de et ganske annet språk enn det som dominerer den såkalte kunstverdenen – som neppe bryr seg om hva



Interiøret av Notre-Dame de Toute Grâce, Assy, med Richiers kontroversielle krusifiks på alteret. Foto: © Pascal Deloche | Dreamstime.com



Interiøret av Notre-Dame du Haute, Ronchamps, 1954.

pavene måtte mene. I kunstverdenen kan det vanskelig tales om begreper som skjønnhet og sannhet uten å problematisere dem. Dessuten er religionen i økende grad gjennom det 20. århundre og inn i det 21. blitt en *no-go zone* for enhver ambisiøs modernist og postmodernist. «Religious art that sets out to convey spiritual values goes against the grain of the history of modernism», skrev den amerikanske kunsthistorikeren James Elkins i 2004.[13] Og han utdypet:

> The art world can accept a wide range of 'religious' art by people who hate religion, by people who are deeply uncertain about it, by the disgruntled and the disaffected, but there is no place for artists who express straightforward, ordinary religious faith.[14]

Disse sitatene er fra Elkins' bok *On the Strange Place of Religion in Contemporary Art*, som kom ut for mer enn tyve år siden. Jeg tror hans situasjonsbeskrivelse fortsatt er gyldig. Dette betyr jo ikke at det ikke finnes religiøst informert kunst eller at kirker ikke blir utsmykket i vår tid. Men i det Elkins definerer som «the art world», er det ikke plass til kunst som uttrykk for tro – og i hvert fall ikke for alvorlig teologisk innsikt. Det vi i dag forstår som *fine art* – den typen kunst som blir vist i gallerier, omtalt i kunsttidsskrifter og innkjøpt av kunstsamlere og museer for samtidskunst – *kan ikke være* religiøs, nærmest per definisjon. Hvis kunsten tar opp religiøse tema, må den tydelig formidle kunstnerens skepsis og ironi – «otherwise it looks as if art is playing propagandist for religion», sier Elkins.[15] Egenskaper som oppriktighet og fromhet er umulige – fordi kunstverdenen er båret av det Elkins kaller «a mistrust of trust». Her er religion som oppriktig livstolkning og praksis simpelthen fraværende, og slik har det vært i minst ett århundre. Men likevel produseres det fortsatt kirkekunst – som i en slags parallell verden.

Poetisk flertydighet ble erstattet av apologetisk skråsikkerhet. Kirkekunsten fikk åpen form, men lukket mening.

Tre kunsthistoriske forutsetninger for kirkekunstens problem

Så hvordan kom vi hit? Det er selvfølgelig flere svar på dette spørsmålet, som på komplekse måter involverer både teologihistorien og kunsthistorien (og selvfølgelig også den økonomiske og politiske historien). Jeg vil i denne sammenhengen nøye meg med å peke på tre kunsthistoriske faktorer – så kortfattet at det nødvendigvis innebærer grove forenklinger. Hensikten er å peke på noen grunnlagsproblemer som kan bidra til å kaste lys over situasjonen.

Den første faktoren er 1600-tallet og barokkens visuelle retorikk. Kirkeutsmykningen i barokken er uløselig knyttet til Trentkonsilet, motreformasjonen og den katolske konfesjonaliseringen. Konsilet gjorde bevisst og målrettet kirkeutsmykning til et instrument for å fremme den katolske reformasjonens anliggender: *propaganda fide*. Som vi alle vet, må propaganda ha et entydig budskap og en følelsesladet form for å virke. Dermed ble det barokke bildespråket etter hvert mindre og mindre interessant som utforskende og poetisk flertydig medium for teologisk meningsinnhold. På sitt mest høylytte og teatralske er den barokke kirkekunsten ikke bare propagandistisk, men også sentimental. På sitt beste kan barokk kirkekunst formidle psykologisk innsikt og stimulere fromheten, som hos Rembrandt og Caravaggio, men da handler den vel oftere om det menneskelige møtet med Gud enn om Gud selv. Det spørs om vi ikke kan slå fast at motreformasjonen og barokken reduserte kirkekunstens potensial for teologisk bildespråk dramatisk. Poetisk flertydighet ble erstattet av apologetisk



Philippe Casanova, *Pelegrinaggio delle sette chiese*.
Digital projeksjon av akrylmaleri, 2025.
Ss. Trinità dei Pellegrini, Roma.



Jakob Weidemann, *Oppstandelsen*. Olje på tre, 1972. Alfaset kapell, Oslo.

skråsikkerhet. Kirkekunsten fikk åpen form, men lukket mening.

Den andre faktoren er 1800-tallets romantikk. De romantiske malernes forsøk på å fange det sublime, det overskridende, rettet seg først og fremst mot naturen – men ikke for med salmisten å utbryte at «skogens trær roper av glede» eller oppfordre skaperverket til å synge Guds pris. En maler som Caspar David Friedrich forsøker snarere å tematisere en subjektiv, ordløs, emosjonell og svært ensom erfaring av transcendens som vender seg bort fra konkret artikulasjon av troens innhold.

Den tredje faktoren er 1900-tallet og figurasjonens umulighet. Modernismens drift mot abstraksjon og non-figurativitet kan sies å være at det at det realistiske maleriet nærmest hadde uttømt seg selv ved å lukke tolkningsrommet og redusere det til banal overflate. En kunstner som Mark Rothko tok på radikalt vis konsekvensen av dette da han besluttet seg for å avstå fra figurasjon overhodet. Hans malerier, som av mange er beskrevet som sublime, mystiske og transcendente, er apofatisk maleri på sitt mest konsekvente.[16] Det var antakelig i verk av denne typen Couturier og Régamey fant gjenklang av mystikernes asketiske selv-uttømmelse. Men grunnleggende sett representerer modernismens avvisning av figurasjon en utfordring for kirkekunsten. For kan en bildekunst i tjeneste for en religion som har den inkarnerte Guds menneskelige kropp som sitt teologiske, liturgiske og mystiske sentrum, overhodet unngå figurasjon? Det har i hvert fall vist seg å være vanskelig å gi slipp på den – med mange uheldige kirkeutsmykninger som resultat.

Kan kirkekunst i dag formidle teologisk innsikt?

De tre faktorene jeg kort har pekt på, har bidratt til å sette oss i en situasjon der den historiske kirkekunstens ikonografiske repertoar og eksplisitte symbolspråk virker enten propagandistisk, banal eller naiv. Da kan abstraksjonen synes å være en utvei, men i et kirkerom blir ofte abstrakt utsmykning enten bare rent dekorativ eller den hinter vagt til «noe større enn oss selv», for å bruke en temmelig innholdstom klisjé. Kan så kirkekunst i dag overhodet formidle teologisk innsikt i et verdig visuelt språk? La oss se på noen konkrete eksempler for å nærme oss et svar på dette spørsmålet.

Så vidt jeg kan se, utsmykkes kirkerom på i hvert fall tre måter i vår tid. For det første har vi alle kirkene som utstyres «som om ingenting har skjedd». Her hever man seg over «dogmet» om at kirkekunsten må gjenspeile samtiden og utsmykker ufortrødent kirkerommene med kopier eller pastisjer over historisk kirkekunst. Jeg kom for ikke lenge siden over et spektakulært eksempel på dette i barokk-kirken Santissima Trinità dei pellegrini i Roma sentrum. Denne kirken, som tilhører en konfraternitet grunnlagt av St. Filippo Neri i 1550-årene, huser i dag en menighet som feirer den gamle latinske liturgien. Kirken er full av altermalerier fra 1600- og 1700-tallet, men en digital projeksjon har det siste året gitt kirken det barokke takmaleriet den aldri fikk da den ble bygget (se bilde s. 203). Den fransk-italienske maleren Philippe Casanova, som lager akrylmalerier i barokk stil, har visualisert Filippo Neris *pelegrinaggio delle sette chiese* med dramatiske forkortninger i et sveipende og skisseaktig formspråk. Et opptog av pilegrimer besøker samtlige av de syv pilegrimskirkene, som er markert ved gjenkjennelige elementer fra deres arkitektur. Og himmelen står åpen over det hele i sentrum av maleriet, slik den gjør i

> Kristi pasjon er oversatt til et åpent, antydende og ikke minst poetisk bildespråk av en kunstner som har latt seg oppsluke av det stoffet hun har satt seg fore å artikulere. Derfor er dette teologi.



Lilli Stenius, *Via Crucis*. Keramisk relieff, 2006. S. Pietro a Spoltino, Teramo

så mange av Romas andre barokk-kirker. Ideen og gjennomføringen er ganske festlig, men som strategi for en kirkekunst i vår tid er regelrette pastisjer som denne antakelig en defensiv og nostalgisk blindvei.

For det andre har vi kirkeutsmykning som henter sitt formspråk fra ulike toneangivende retninger innenfor det 20. århundres modernisme. Denne strategien har skapt en rekke vakre kirkerom. Et litt tilfeldig valgt eksempel fra norsk statskirkelig sammenheng er Alfaset kapell i Oslo fra 1970-årene (se bilde s. 204). Her har den norske abstrakte ekspresjonisten Jakob Weidemann malt en fargesterk komposisjon direkte på kapellets trekantede fondvegg og på de nærmeste av sadeltakets flater. Hele regnbuens spektrum er representert, men det hvite og nesten gylne dominerer, og komposisjonen har en oppadgående bevegelse som trekker blikket mot formen i trekantens øvre hjørne. *Oppstandelsen* heter dette verket, malt for et gravkapell. Det forskjønner rommet utvilsomt. Weidemanns utsmykning er en slags generell abstraksjon som avstår fra den alvorlige apofasen, men hinter i stedet om lys og liv og håp – på en litt uforpliktende måte. Hadde tittelen vært en annen, kunne saktens det samme verket passert som utsmykning av en konsertsal eller representasjonslokalene i et rådhus. Etter mitt syn er dette en mer farbar vei enn den historiske pastisjen. Men teologisk veltalende er dette verket neppe.

En tredje vei, som ser ut til å være mindre vanlig, tar figurasjonens problemer alvorlig, men avstår likevel ikke fra forsøket på å si hvem Kristus er i et eksplisitt bildespråk. Et av få eksempler på dette som jeg kjenner til, er en *via crucis*, altså en korsvei, fra 2006, som utsmykker S. Pietro a Spoltino, en liten middelalderkirke i i Abruzzo i Italia. Den er laget av den finske kunstneren Lilli Stenius og består av keramiske relieffer som er gitt en omsorgsfull materialbehandling og gjennomtenkte komposisjoner (se bilde s. 206). Verket følger de konvensjonelle fjorten stasjonene på Jesu lidelsesvei i et synekdokisk formspråk. Abstraherte, men ikke vilkårlige symboler står for fortellingens aktører: Korset står for Kristus selv, soldater og bødler er angitt som spyd, Jerusalems kvinner er representert ved krukker. Hver stasjon viser til en velkjent scene, men korsveien er ingen rebus. Dette enkle og høyst lesbare formspråket unngår å bli banalt fordi det er gjenkjennelig, men ikke opplagt. Kristi pasjon er oversatt til et åpent, antydende og ikke minst poetisk bildespråk av en kunstner som har latt seg oppsluke av det stoffet hun har satt seg fore å artikulere. Derfor er dette teologi. Stillferdig og lavmælt inviterer disse relieffene til fordypning i Kristi pasjon – de sier ikke noe nytt, men de sier det på en ny måte: *non nova sed noviter*.[17] Korsveien i S. Pietro a Spoltino synes å være et eksempel på de tilfellene av inspirert kirkekunst som Couturier og Régamey øynet håp om at fortsatt ville kunne oppstå i vår tid.

Kristin B. Aavitsland er professor i middelalderens kunsthistorie ved Universitetet i Oslo.

Noter

1 Se for eksempel Kristin B. Aavitsland: «Civitas auro mundo: Heavenly Micro-Architecture in the Golden Altars from Medieval Scandinavia», *I Visions of Heaven and Earth*, red. Birgitte Bøggild Johansen et al. (Odense: University Press of Southern Denmark 2025), s.109-140.

2 Martin Mosebach beskriver denne tilstanden i sitt essay «Lob der Lourdes- Madonna», publisert i samlingen *Der Ultramontane: alle Wegen führen nach Rom* (Hamburg 2022), s. 79-90.

3 Jacques Maritain: *Art et scolastique* (Paris 1920), her sitert i engelsk oversettelse: *Art and Scholasticism and The Frontiers of Poetry*, overs. Joseph W. Evans (University of Notre Dame 1962), s. 45.

4 Ibid. s. 72-73.

5 Marie-Alain Couturier hadde fått opplæring hos Denis og Desvallières i Ateliers d'Art Sacré, og som ung dominikanerbror kom han til Oslo for å utsmykke St. Dominikus kirke og kapellet på Katarinahjemmet. Se Kristin B. Aavitsland: «St. Dominikus kirke: arkitektur og utsmykning mellom tradisjon og modernisme», i Prekebrødrene. Hundre år med dominikanere i Norge, red. Hilde A. Bliksrud et al. (Oslo: St. Olav forlag 2021), s. 263-296.

6 Aidan Nichols: «The Dominicans and the Journal L'Art sacré», i New Blackfriars, 2007; 88 (1013), s. 28.

7 Françoise Caussé: «Marie-Alain Couturier, un engagement dans l'art sacré», i Marie-Alain Couturier (1897–1954): Un combat pour l'art sacré. *Mémoire Dominicaine, IV* (2005).

8 Denis Hétier: «Doit-on avoir peur de l'art contemporain? », i *Dossier L'Église et l'art contemporain, un dialogue fécond*, april 2018, liturgie.catholique.fr

9 Françoise Caussé: La revue « L'Art Sacré ». *Le débat en France sur l'art et la religion (1945-1954)* (Paris: Cerf 2010).

10 Régamey i Art sacré e au vingtième siècle? (Paris 1952), s. 13.

11 Nichols: «The Dominicans and the Journal L'Art sacré», s. 41-42.

12 «L'artista è colui o colei che ha il compito di aiutare l'umanità a non perdere la direzione, a non smarrire l'orizzonte della speranza. [...] Per questo l'arte autentica è sempre un incontro con il mistero, con la bellezza che ci supera, con il dolore che ci interroga, con la verità che ci chiama.» Pave Frans' preken ved Il Giubileo degli artisti, februar 2025.

13 James Elkins: On the Strange Place of Religion in Contemporary Art (New York: Routledge 2004), s. 20.

14 Ibid., s. 47.

15 Ibid.

16 Ståle Kristiansen: «Mark Rothko: fasade og transparens», i *Kunst og kultur* 99 /1 (2016), s. 26–34.

17 Pave Pius XII brukte denne formuleringen i 1954 ved kanoniseringen av sin forgjenger Pius X, for å utdype pave Benedikt XVs rettledning for hva fornyelse innebærer i Kirken og troen i møte med moderniteten. Se encyklikaen *Si diligis*, https://www.papalencyclicals.net/pius12/p12sidil.htm (besøkt 15. oktober 2025).

Litteratur

Caussé, Françoise: «Marie-Alain Couturier, un engagement dans l'art sacré», i *Marie-Alain Couturier (1897–1954): Un combat pour l'art sacré.* Mémoire Dominicaine, IV (2005), s. 13-30.

Caussé, Françoise: *La revue « L'Art Sacré ». Le débat en France sur l'art et la religion (1945-1954)* (Paris: Cerf 2010).

Elkins, James: *On the Strange Place of Religion in Contemporary Art* (New York: Routledge 2004).

Greff, Jean-Pierre: «Art sacré en Europe 1919-1939: Les tentatives d'un 'renouveau'», I *Un art sans frontiers. L'internationalisation des art en Europe 1900-1050*, red. Gérard Monnier & José Vovelle (Paris: Publication de la Sorbonne 1994), s. 157-176.

Kristiansen, Ståle: «Mark Rothko: fasade og transparens», i *Kunst og kultur,* 99/1 (2016), s. 26–34.

Maritain, Jacques: *Art and Scholasticism and The Frontiers of Poetry*, overs. Joseph W. Evans (Indiana: Notre Dame University 1962).

Mosebach, Martin: *Der Ultramontane: alle Wegen führen nach Rom* (Hamburg: Rowohlt 2021).

Nichols, Aidan: «The Dominicans and the Journal L' Art sacré», i *New Blackfriars,* 2007; 88 (1013), s. 25-45.

Régamey, Pie-Raymond: *Art sacré e au vingtième siècle?* (Paris: Cerf 1952).

Aavitsland, Kristin B.: «Civitas Hierusalem: representing presence in Scandinavian golden altars», i *Image and Altar 800-1300. Papers from an International Conference in Copenhagen 24 October - 27 October 2007*, red. Poul Grinder-Hansen (Odense: Syddansk Universitetsforlag 2014), s. 179-193.

Aavitsland, Kristin B.: «St. Dominikus kirke: arkitektur og utsmykning mellom tradisjon og modernisme», I *Prekebrødrene. Hundre år med dominikanere i Norge*, red. Hilde A. Bliksrud et al. (Oslo: St. Olav forlag 2021), s. 263-296.

Aavitsland, Kristin B.: «*Civitas auro mundo*: Heavenly Micro-Architecture in the Golden Altars from Medieval Scandinavia», i *Visions of Heaven and Earth*, red. Birgitte Bøggild Johansen et al. (Odense: University Press of Southern Denmark 2025), s.109-140.



Foto: © Luca Kleve-Ruud | Dagsavisen | Samfoto

Tom Egil Hverven

Et lys for min sti

Dag Solstad (1941–2025) til minne

Å lese og tolke Dag Solstads romaner er et møysommelig arbeid. Vier man tekstene nok tid, blir det også en erkjennelsesreise. Forfatterskapet henger sammen på måter som akkumulerer mening, tilfører betydning fra bok til bok. Ved årtusenskiftet endret forfatterskapet karakter ved at Solstad begynte å skrive om barndommen.[1]

Høsten 2025 utkom *Endelig! Lykken. Og mitt forsøk, i 2022, på å utholde smerten ved tidens herjinger.* Den selvbiografiske romanen, der Solstad skriver om hvordan hans rettferdighetssans får ham til å ta kommunistenes parti som ung gutt, utgjør et viktig bidrag til forståelsen av forfatterskapet. Hvor kommer en elleveårings rettferdighetssans fra? Kan skildringene av Solstads oppvekst i lavkirkelige miljøer, noe han har felles med hovedpersonen Bjørn Hansen i tre av romanene, henge sammen med en lengsel etter fellesskap?

Siden både forfatterens og hovedpersonens foreldre er knyttet til Indremisjonen, kan en rettferdighetssans assosieres med de første ordene i Bergprekenen i Matteusevangeliet, der ordet «rettferdighet» gjentas: «Salige er de som hungrer og tørster etter rettferdigheten, for de skal mettes. [...] Salige er de som blir forfulgt for rettferdighets skyld, for himmelriket er deres» (Matt 5, 6.10). Et annet sted i Det nye testamentet finnes en urformulering om fellesskap. I Apostlenes gjerninger står det: «Alle de troende holdt sammen og hadde alt felles. De solgte eiendommene sine og det de ellers eide, og delte ut til alle etter som hver enkelt trengte det» (Apg 2,44–45). Slike sitater nevnt i forbindelse med Solstads seinere romaner, fylt som de er av bibelske forestillinger, gjør ham ikke til noe så banalt og entydig som en «kristen» forfatter. Tekstene er fylt av paradoksale formuleringer i møte med kristendommens tradisjon. Paradoksene gjør tekstene bevegelige. De kan ikke festes til vår tids ulykksalige hang til å betrakte kristne verdier som grunnlag for politisk makt. Solstads anvendelse av bibelske motiver i romaner som *Professor Andersens natt* (1996) eller *16.07.41* (2002), beveger inn fra en annen kant, så å si fra innsiden av kristendommens billedrike fortellinger, der det ikke finnes visshet, heller ingen faste verdier å slå politisk mynt på. Språket i Solstads romaner virker utformet for å sette ideer om mulige fellesskap i bevegelse, ikke for å støpe et fast grunnlag for slike ideer. Leseren må tenke selv.

Om voksne personers liv

Fram til han var om lag 60 år skrev Solstad om voksne personers liv. Først når hovedpersonene i romanene hans var ferdige med barndommen, idet de ble voksne og kunne skape egne liv, ble de interessante for ham som forfatter. Å unngå å skrive om barndommen var en rettesnor for Solstad i hele hans forfattervirksomhet fram til tiden omkring år 2000, skriver han i den nye romanen.[2] Hvordan forstå dette skiftet – Solstads sene interesse for barndommen? Hvordan henger den sammen med de tre romanene om Bjørn Hansen, som ble skrevet omkring den skjellsettende endringen i forfatterskapet? Det vil jeg undersøke i det følgende.

I *16.07.41* skrev Solstad at han ikke hadde vært seg selv siden faren døde. Solstad var da elleve år gammel og sterkt knyttet til faren.

> Jeg har vært forfatteren Dag Solstad. Jeg har hatt en oppgave å utføre, og den har jeg ennå ikke fullført. Jeg tenker bare på min framtid.[3]

Romanen har forfatterens fødselsdato som tittel. Den starter med at han under en flytur over Tyskland får et glimt, en visjon av faren som en engel i skyene, blant bibelske fabeldyr, der han også ser Guds trone. Faren vinker tilbake fra en sky til sønnen i flyet.[4]

I den posthume utgivelsen høsten 2025 går Solstad nærmere inn på omstendighetene omkring farens død. Som del av et omfattende minnearbeid i den sene delen av forfatterskapet, dukker nye detaljer opp. Den 81 år gamle forfatteren får det han kaller «en storslagen idé» om å skrive en selvbiografi om livet som barn, fra han ble født i 1941 til han er 11–12 år.[5] Han arbeider med ideen en tid, reduserer formatet til en artikkel, før han etter hvert kaller den en roman.[6] Først tenker han at den skal utgis lenge etter hans død, for eksempel i 2051. Senere bestemmer han seg for å utgi boka mens han lever. Solstads tanker om skrivingen bølger fram og tilbake i en tekst som vender og vrir på hans erindringer og på bilder offentligheten kan ha dannet seg av forfatterens liv og virke, ikke minst som følge av visjonene i *16.07.41*.

Forfatterskapets beveggrunner

Inntrykkene av *Endelig! Lykken. Og mitt forsøk, i 2022, på å utholde smerten ved tidens herjinger* er ennå ferske mens jeg skriver dette. Den kommer til å bli gransket lenge som eksempel på minnearbeid, og som en kilde til innsikt i forfatterskapets beveggrunner. På kort avstand skal jeg begrense meg til å antyde at temaet i tittelen, lykken, kan handle om tre perioder: Solstads foreldres tidlige samliv på 1930- og 40-tallet, hans hengivne forhold til faren i unge år – og endelig ekteskapet med Therese Bjørneboe. De giftet seg i 1995. Solstad skriver om hvordan han overlater manuset til Therese Bjørneboe, utførlig, med vakre skildringer av hvordan han «stoler på henne».[7] Forestillingene om «lykke» og «tillit» smelter sammen mot slutten av den posthume romanen, som om de forutsetter hverandre.

Tittelens siste ledd, «smerten ved tidens herjinger», kan tolkes som det motsatte: mistillit. Smerten kan tolkes en beskrivelse av omstendighetene rundt farens død og Solstads unge år alene med moren etterpå. Moren hadde et voldsomt temperament. I forbindelse med at familiens butikk gikk konkurs på slutten av 1940-tallet, levde foreldrene i «et grusomt ekteskap».[8] I tillegg regnet ikke moren ham som sin sønn, slik Solstad oppfattet det. Solstads ni år eldre bror var for moren «hennes eneste sønn».[9] Relasjonene beskrives med grufulle detaljer, opp i brødrenes voksne alder. Arbeidet med boken vekker nye minner, ting Solstad aldri har fortalt til noen. Morens temperament, hennes raseriutbrudd, truet med å drive familien til vanvidd, noe romanen gir flere eksempler på. I tillegg blir Solstad på skolen forfulgt av en gjeng plageånder i klassen, en historie han med ettertrykk skriver at han aldri har fortalt til noen. Elleveåringen lot som ingenting. Han ville ikke vise noen at han var lei seg, heller ikke da faren døde. Solstads erfaringer som

elleveåring ble innkapslet, eller fortrengt, slik jeg forstår romanen, for desto sterkere å dukke opp igjen seint i forfatterens liv.

Uttrykket «smerten ved tidens herjinger» kan også tolkes som en aldrende forfatters eksistensvilkår, skildret indirekte, for eksempel som tap av hukommelse. Solstad skriver seg rundt – eller gjennom – tapet ved omhyggelig nøyaktig å skildre hvordan enkelte rester av minner likevel kan gjenkalles. En åttién år gammel forfatters arbeid med å finne riktige ord, gjengi en hendelse eller et forløp så eksakt som mulig, står sentralt i *Endelig! Lykken ...* . Romanens setninger er på samme tid blottstillende, snirklete og ornamenterte, basert på hans egen hukommelse. Den selvpåførte begrensningen, å holde seg til det han kunne huske, førte de siste årene til intensivering av skriften – omhyggelige forsøk på å beskrive forholdet mellom minne og tid.

Kommunist

Utgangspunktet er at et fortrengt minne fra barndommen dukker opp, nemlig at han som 11-åring, eller i løpet av de foregående årene, oppdager at han egentlig er kommunist. Dette kan han ikke fortelle til faren, som er syk og nærmer seg døden. Faren er opptatt av sønnens «sjels frelse». På dødsleiet ber han moren passe på at sønnen bevarer barnetroen. I karakteristiske, omgående bevegelser sirkler Solstad inn bevegelsen mot kommunismen. Som ung gutt leste han aviser, fulgte med på radio, for eksempel om urolighetene i Iran. Amerikansk og britisk etterretning bidro til et kupp hvor den folkevalgte statsministeren Muhammad Mosaddeq ble avsatt og sjahen gjeninnsatt.[10] Mosaddeq hadde forsøkt å nasjonalisere oljeindustrien og dermed avskjære vestlige land fra å berike seg på Irans ressurser. Noen år tidligere var Norge blitt med i NATO, en allianse med land som gjennomførte det brå regimeskiftet i Iran. Solstad skildrer også andre detaljer fra epoken, for eksempel kuppet i Tsjekkoslovakia i 1948. Han beskriver Einar Gerhardsens berømte Kråkerøy-tale samme år, om den fare «det norske Kommunistpartiet til enhver tid representerer».[11] Som elleveåring søker Solstad alternative forklaringer.

Gjennom nære venner blir den lesende gutten kjent med en dansk håndverker. Dansken bidrar til tolkningen av det som skjer i verden rundt dem. Solstad beskriver forandringen og sviket mot faren i sterke ordelag:

> Så forrådte jeg ham ved, i all hemmelighet, å ha en tett, og avgjørende, forbindelse med en kommunistisk dansk håndverker [...].

Solstad skriver at han som gutt ...

> ... hadde konvertert til kommunismen, og måtte holde det hemmelig for min far, som jeg derved forrådte på det grusomste fra mitt barnlige synspunkt. Det er det som er denne fortellingens akse.[12]

Ordet «konvertere» beskriver i en slik sammenheng oftest å skifte trosretning. Å forråde betyr å svike, å opptre troløst overfor. Judas forråder Jesus på et avgjørende punkt i Det nye testamentet (Luk 22,48).

Romanen beveger seg fram og tilbake mellom den åttiénårige forfatterens og den unge guttens bevissthet, med Solstads unike selvrefleksivitet og rytme, slik lesere av Solstads verk er blitt kjent med gjennom hans siste utgivelser, særlig artiklene «En drøm» og «Om mitt forhold til Knut Hamsun» i *Artikler om litteratur 2015–2021*[13] og *En sann svir.*[14] Den sistnevnte boka er en skildring av Solstads forhold til travsport, utgitt i forbindelse med Det Norske Travselskaps 150-årsjubileum. Også den boka er preget av Solstads seine stil, en slags muntlig skriftlighet, med innskytelser og rettelser som følge av den mangelfulle hukommelsen. Teksten ligner et improvisert foredrag, *in extenso,* bundet sammen av en fortellende, feilbarlig, selvreflekterende forfatter, ikke ulikt

passasjer i romantrilogien om Bjørn Hansen der han kan bli liggende våken og gruble om natten.

Et felles, bevegelig underlag

Dag Solstads forfatterskap møtte jeg bokstavelig talt på betonggulvet, i øyenhøyde, på begynnelsen av 1980-tallet, som sesongarbeider ved Forlagssentralen, mens jeg til tider ulykkelig og ensom studerte teologi. Jeg fant meg ikke lenger til rette blant de kristne og hadde en vag idé om at jeg måtte komme meg ut fra Menighetsfakultetet, ut i den allmenne kulturen. Teologiutdanningen på MF var på den tiden fremdeles relativt lukket, begrenset til konservativ, luthersk kristendom. Bildet av hva som skjedde idet jeg avbrøt studiene, forandrer seg med årene. Slik det kan virke nå, på over 40 års avstand, ble muligheten for fellesskap mer og mer utydelig i omgivelsene – de lavkirkelige bevegelsene i Den norske kirke, der jeg hadde levd en intens periode på slutten av 1970-tallet. Alt som var igjen etter noen år med studier, var fascinasjonen for bibelske tekster, også de vanskelige å tyde, men desto mer interessante å tolke, særlig når de kom i berøring med samtidslitteraturen.

SE GJ
Jeg fant meg ikke lenger til rette blant de kristne og hadde en vag idé om at jeg måtte komme meg ut fra Menighetsfakultetet, ut i den allmenne kulturen.

Jeg ble trukket inn i Indremisjonen av ungdommer som sang på kristelige sommerstevner midt på 1970-tallet. Jeg husker gløden i øynene, varmen i stemmene hos unge hedmarkinger som fortalte om teltmøter på Lydhusstranda i Brunlanes, sør i Vestfold. Desto mer underlig å lese, i *Tredje, og siste, roman om Bjørn Hansen*, den siste romanen Solstad ga ut mens han levde, om foreldrene til hovedpersonen. De var medlem i Indremisjonen og deltok på kristne stevner, «særlig i sommerhalvåret», der den unge Bjørn var sammen med foreldrene.[15] Romanpersonen Bjørn Hansen er vel det man med et uttrykk lånt fra Per Petterson, kan kalle en «stuntmann», en fiktiv person som i romanens form handler eller tenker slik forfatteren selv ikke våger å gjøre.[16] Hva sammenfallende trekk ved sosial bakgrunn betyr for lesningen, er vanskelig å beskrive nøyaktig. På en eller annen måte beveger vi oss – Solstad, romanenes hovedperson og jeg – på felles grunn. Det er ingen fast grunn, avstandene kan være store, og de kan være ubegripelig små, men vi befinner oss på et felles, bevegelig underlag, med direkte og indirekte referanser til Bibelen.

Sannsynligvis pakket jeg bøker til et Mammutsalg da jeg møtte forfatterskapet til Solstad på det harde gulvet i Forlagssentralen, romaner jeg den gangen ikke leste, bare sorterte i bestemte antall til landets bokhandlere, i stabler av relativt tjukke bind med stor skrift på omslaget: *Svik. Førkrigsår*, *Krig 1940*, *Brød og våpen*. Kanskje merket jeg meg også *25. septemberplassen*, den siste med handling lagt til Halden. Nesten to tiår seinere, etter å ha lest det meste han hadde skrevet, var jeg på vei dit, til første samtale med Solstad, som en del av Norsk Forfattersentrums feiring av senterets trettiårsjubileum. Samtalen i Halden ble noen måneder seinere publisert i Vinduets nettutgave, der den fortsatt finnes, under tittelen «Billige og dyre litterære triks».[17]

Vi avtalte å snakke om nittitallsromanene, særlig *Professor Andersens natt*. I tillegg ville jeg snakke om Solstads foredrag «Om romanen», utgitt som del av *3 Essays*.[18] I den polemiske teksten delte Solstad inn 31 anmeldelser av *Professor Andersens natt* etter hvordan kritikerne forholdt seg til ord som «utilstrekkelighet», «rystelse», «mord» og «Gud». Foredraget var en invitasjon til debatt om lesning og litteraturkritikk, et tema som ikke virker mindre aktuelt nesten tre tiår seinere, med synkende lesing og færre kritikker.

I foredraget i 1997 er Solstad særlig opprørt over hvor få som var i stand til å forholde seg til at romanen om

professor Andersen handlet om begrepet Gud. Solstad slår fast at langvarig kommersialisering er i ferd med å ødelegge både romanen og dens lesere. For meg, som riktignok avbrøt teologistudiet før jeg begynte å studere litteraturvitenskap, men fortsatte å lese tekster som beveget seg i samme terreng, innenfor det man kunne kalle en protestantisk kultur, er *Professor Andersens natt* mindre fremmed. Den starter med refleksjon over norsk julefeiring, nærmere bestemt «den store kristne høytiden knyttet til Frelserens fødsel», som får professor Andersen til å kjenne en «indre fred» [...] forsonet med tilværelsen»,[19] intet mindre. Underveis blir Andersen vitne til et mord, og han tenker lenge over om det er riktig å melde fra til politiet. Denne grublingen leder ham til tanker om en sammenheng mellom det samfunnsmessige, etiske og forestillinger om Gud. Mot slutten uttrykker den anonyme fortelleren at professor Andersen har anerkjent Gud ...

> ... ikke Guds eksistens i og for seg, men som begrep, og som en nødvendighet som går ut over det samfunnsmessige.[20]

Han grubler over hvorfor det er feil ikke å melde fra om mordet han har vært vitne til. «Ingen kan ha sin egen Gud. Selv ikke den gudløse», tenker han, eller roper han, gjentatte ganger.[21] Han kjenner «ærefrykt og respekt for den guddommelige dimensjon i tilværelsen», samtidig som han føler seg beklemt over at han ikke kan følge det han opplever som et guddommelig påbud om å melde fra om mordet.[22] I det dilemmaet blir romanen stående.

Mens jeg leste andre romaner og essays av Solstad, ble jeg dratt lenger og lenger inn i et forfatterskap med paradoksal bruk av bibelske ord og begreper. Jeg beveget meg i et kjent landskap i begynnelsen av *Roman 1987*, der hovedpersonen Fjord fortalte om hvordan han som ung forlot det kristne fellesskapet, blant annet fordi han «ikke likte stilen og omgangstonen blant de troende».[23] Samtidig, vel å merke, er Fjord uten «agg til de troende». Han har fortsatt interesse av å studere religiøse resonnementer og forestillinger ...

> ... ikke for å gjendrive dem, men som utgangspunkt for å forstå denne kloden og dem som befolker den.[24]

Nettopp dragningen mot litteratur som en form for erkjennelse, en utforsking av det menneskelige, er en drivkraft jeg kan forstå og verdsette. Selv om det er en romanfigur som uttrykker dette på 1980-tallet, er det vanskelig lese de følgende bøkene som uttrykk for annet enn at deres forfatter deler Fjords oppfatning av at kristendommens ideer er verd å studere, i romanens form, med åpning for høyst paradoksale innsikter. Flere av Solstads romaner blir delvis uleselige om man ikke har øynene åpne for dialogen med bibelske forestillinger. Enkelte har kanskje oversett ordene, eller snudd seg vekk fra dem i vemmelse over det de oppfatter som religiøse drag ved Solstads forfatterskap. I vår samtale i 1998 sier Solstad rett ut at han ikke betrakter seg som religiøs. Jeg ville heller aldri kalt meg *relliøs*, som man sa der jeg vokste opp, i Odalen. Hva slags nordmenn kaller seg religiøse? I dagligtale har jeg stort sett hørt ordet brukt om hva man *ikke* er. Solstads interesse for historiske begreper knyttet til kristendommens Bibel, er først og fremst litterær. Samtidig har det noen spesifikke konsekvenser å rette blikket i en slik retning.

Solstads romaner kan leses som uttrykk for tro på litteratur som utforsking av tilværelsen, i dialog med verdenslitteratur, ikke bare rekken av moderne forfattere fra Søren Kierkegaard til Albert Camus, som Bjørn Hansen gjerne trekker fram.[25] Linjen kan like gjerne trekkes til eldre litteratur, å la denne litteraturen, i form av bibelske rekvisitter, gi gjenklang i romanene, slik Solstad gjør, for eksempel med uttrykket «en pæl i kjødet», så tidlig som i *Arild Asnes 1970*.[26] Paulus' formulering, som i *Bibelen 2024* er oversatt som «en torn i kjøttet», spiller nettopp på at «kraften fullendes i svakhet. [...] For når

jeg er svak, da er jeg sterk» (2 Kor 12,7–10). Å nærme meg romanenes fremstilling av svakhet og styrke, avmakt og motkraft i bøkenes innebygde, omstendelige treghet og motstand, er målet mitt her. I begrepet om *resonans*, som sosiologen Hartmut Rosa har preget med sine bøker det siste tiåret, finnes en ansats til protest, en stillfarende motstand i det seinmoderne.[27] Filosofen Charles Taylor har vist hvordan det lar seg anvende også i omgang med fremragende litteratur, i *Cosmic Connections*. Taylor undersøker kort sagt hvordan romantisk og moderne poesi kan skape forbindelser, en form for gjenklang i tilværelsen. Jeg skal mot slutten forklare nærmere hvordan. Først til saken, som stort sett begrenser seg til Solstads romaner om Bjørn Hansen, samt de selvbiografiske betraktningene i *16.07.41* og den posthumt utgitte romanen.

Protesten mot tilværelsens tomhet

I første del av trilogien utbryter kemneren på Kongsberg:

> Tilværelsen har aldri besvart mine spørsmål. [...] Tenke seg til at jeg skal leve et helt liv, og det er til og med mitt liv, uten at jeg er i nærheten av den sti hvor mine dypeste behov kan bli sett og hørt.[28]

Bjørn Hansen mener han kommer til å dø i taushet, for det er ingenting å si, og det skremmer ham. Protesten mot tilværelsens tomhet, livets meningsløshet, er sjelden formulert skarpere enn i *Ellevte roman, bok atten* fra 1992, som danner opptakt til tre tiår med grublende romaner, innbefattet de tre bøkene om kemneren og hans vanvittige handling. Setningene i sitatet faller i en samtale med doktor Schiøtz, en lege Hansen får et fortrolig forhold til. Dr. Schiøtz legger til rette for at Hansen får utført et fiktivt operativt inngrep. Handlingen skal overbevise omgivelsene om at han er blitt lam, dømt til et liv i rullestol. Hansen og legen eksisterer i et slags skjebnefellesskap. Schiøtz lever selv i en konstant, mild rus, som narkoman, en tilstand Hansen merker i form av legens undertrykte fnis mens han gjør sine undersøkelser. Fortroligheten dem imellom fører Bjørn Hansen inn i nye, for ham uutforskede rom. Han blir «mer og mer opptatt av å tenke åpent i det språket han nå hadde begitt seg inn i».[29] Nettopp i det nye rommet som åpner seg i romanens særegne språk, opplever Hansen at han ikke kan forsone seg med tilværelsen. Det fiktive inngrepet, utført i Litauen, er del av en plan hvor han vil «virkeliggjøre sitt Nei, eller sitt store Ikke», som han kaller det. Dr. Schiøtz nøler, men går med på planen under forutsetning av at han får halve forsikringssummen. Bak den tilsynelatende heroiske handlingen, den store protesten mot livets meningsløshet, ligger altså et banalt lovbrudd, en forsikringssvindel som fører til straff og fengsel for begge. Samtidig er det verd å merke seg at Bjørn Hansens svakhet, lammelsen, er fiktiv. Styrken, Bjørn Hansens mot til å uttrykke en protest på denne måten, fremstilles som paradoksal.

Lengsel etter samhørighet

I neste bok om Bjørn Hansen, *17. roman*,[30] har han sonet en dom på tre og et halvt år for forsikringssvindel. Myndighetene avslørte det fiktive inngrepet. Hansen driver fremdeles med noe man kunne kalle lyssky virksomhet, ved hjelp av kriminelle kontakter han har skaffet seg i fengslet. Hoveddelen av boka beveger seg likevel i en annen retning. Han oppsøker sønnen Peter. Bjørn Hansen vil gjenopprette kontakt med familien, særlig for å treffe barnebarnet Wiggo. I *Ellevte roman, bok atten* mistet han kontakten med Peter mens de delte leilighet på Kongsberg. Hansen leste den gangen *Begrepet Angst* av Søren Kierkegaard, og registrerte at den danske filosofen «gjennom å behandle bibelske myter på fullt alvor» greide «å gi pust til eldgamle dogmatiske grunnbegreper som egentlig for lengst var steindøde for Bjørn Hansen».[31] På en motsigelsesfull måte kan det virke som den relativt ensomme, innadvendte beskjeftigelsen

med Kierkegaards tekster er en del av bakgrunnen for Bjørn Hansen lengsel etter fellesskap. Savnet blir tydeligere mot slutten enn ved begynnelsen av trilogien. I den perioden Solstad arbeider med de tre romanene, et tidsspenn på tre tiår, finnes motgående bevegelser i tekstene han publiserer: Mens Solstad i foredrag og artikler etterlyser et større felleskap, for eksempel av lesekyndige mennesker,[32] undersøker romanene muligheten for – eller umuligheten av – felleskap i Bjørn Hansens nære relasjoner. Sammenfattende kan de tre bøkene beskrives som søken etter en form for tilhørighet, eller bedre: samhørighet. I den første romanen innser Bjørn Hansen at avstanden til sønnen øker mens de bor på Kongsberg. Neste forsøk på å oppnå kontakt med sønnens familie i Bø i Telemark, særlig sønnesønnen Wiggo, mislykkes. Barnebarnet er på leirskole den helgen Hansen kommer på besøk. I det eneste glimtet han får av Wiggo, henger barnet i lufta i en hanggliider over ham på fjellet, bokstavelig talt uoppnåelig.[33] Idet Bjørn Hansen skuffet forlater Bø og mot slutten av *17. roman* sitter i halvmørket på Nordagutu stasjon, leser han en annen bok av Kierkegaard: *Sygdommen til Døden*. Hansen siterer ikke Kierkegaard direkte i romanen, bortsett fra små hint, for eksempel i setninger om at han beskjeftiger seg med det «uendelige i det endelige. Eller kanskje det endelige i det uendelige».[34] *Sygdommen til Døden* eksisterer som rekvisitt mer enn som referert tekst; tittelen nevnes som reiselektyre på toget fra Oslo til Bø tidlig i boka, og mot slutten mens han på hjemveien venter på en buss ved Nordagutu.[35] Kierkegaards bok har likevel formuleringer som kan kaste lys over både Hansens og Solstads grubling i forfatterskapets seine fase. Jeg siterer fra en norsk oversettelse:

> Kristelig betraktet er (tross all estetikk) enhver dikterekSistens synd, den å dikte i stedet for å være, å forholde seg til det gode og sanne gjennom fantasi i stedet for å være det, det vil si eksistensielt strebe etter å være det. Den dikterekSistens vi snakker om her, er forskjellig fra fortvilelse i det at den har gudsforestillingen med seg, eller er for Gud; men den er særdeles dialektisk, og som et ugjennomtrengelig dialektisk virvar over om hvorvidt den dunkelt er seg bevisst å være synd.[36]

Synd defineres samme sted hos Kierkegaard som «for Gud, eller med forestillingen om Gud fortvilt ikke å ville være seg selv, eller fortvilt å ville være seg selv». Setningene kan leses som treffende karakteristikker av Bjørn Hansen, selv om han er en romanfigur, ikke en forfatter. Tankene hans, nøyaktig og detaljert gjengitt i bøkene, utgjør en form for diktning, særlig den nevnte gjengivelsen av hans nattlige grubling over tilværelsen i *17. roman*, som kan minne om Solstads refleksjoner i de nevnte selvbiografiske romanene. I mine øyne skaper Solstad med sine romaner om Bjørn Hansen et om ikke ugjennomtrengelig, så et produktivt «dialektisk virvar» som korresponderer med tankene han gjør seg i romaner som *16.07.41* og *Endelig! Lykken ...* I den nattlige passasjen i *17. roman*, som ender med Hansens refleksjon over egne protesthandlinger, konkluderer han på en måte som ligner *Professor Andersen natt*. Bjørn Hansens protest ...

> Bjørn Hansen mener han kommer til å dø i taushet, for det er ingenting å si, og det skremmer ham.

> ... forutsatte Guds eksistens. [...] Ikke noen personlig Gud. Men begrepet 'Gud', slik det finnes i menneskehetens historie, også i de mange tilfeller der det er forkledd som fortelling.[37]

Hansen mener senere at det ikke finnes noen frelse, «fordi jeg ikke tror på Gud». I *Tredje,og siste, roman om Bjørn*

Hansen, i passasjer som på forunderlig måte veksler mellom tredjepersons- og førstepersonsfortelling, fortsetter grublingen:

> ... likevel er det denne Gud jeg om igjen og om igjen og atter om igjen stiller meg opp foran og forsøker å uttrykke det samme paradoks til. Fordi det bare er foran denne Gud, som jeg ikke tror på, at jeg kan si det. Guds eksistens gjør det problematisk ikke å tro. Og gjør Bj. Hansen urolig ved tanken på døden. Som kommer.[38]

Med de ordene nærmer Hansens grubling seg slutten. Han opplever at han har stadig kortere tid igjen, noe han understreker ved å forkorte signaturen sin til Bj. Hansen.

Språkets grenser

La oss vende tilbake til sluttscenen i *17. roman*. Hvis Bjørn Hansen et øyeblikk hadde sett opp fra *Sygdommen til døden* på bussholdeplassen ved Nordagutu, ville han fått et glimt av hele det området Solstad beskriver i neste roman, utenfor trilogien, nemlig midtre deler av Telemark. Utsynet understeker sammenhengen mellom romanene i den sene delen av forfatterskapet. *Det uoppløselige episke element i Telemark i perioden 1591–1896*[39] er den selvbiografiske fortellingen om Solstads morsslekt gjennom noen hundreår med luthersk kristendom, hvor bønder og arbeidere undertrykkes av kirkelige og politiske øvrigheter. Telemark-romanen, som den gjerne kalles for korthets skyld, ender med en avgrunn mellom generasjonene. Denne gangen dreier avstanden seg ikke om Bjørn Hansens og hans uoppnåelige barnebarn Wiggo, men om den 14-årige Dag Solstad og hans mormor.

Nyttårsaften i 1955 er Solstads onkel Abraham kommet hjem fra studier i Oslo. Onkelen har oppdaget at jorden ikke ble skapt på sju dager, slik det står i skapelsesberetningen. Mormor snøfter. Slikt vil hun ikke høre på. Bibelen har rett. Det vet hun. Det fjortenårige barnebarnet måper over hennes uvitenhet:

> Jeg skjønte at det lå undervis av år mellom oss. Noen forferdelige hundreår. Nesten ubegripelige.[40]

Avstanden mellom foreldre og barn, eller mellom besteforeldre og barnebarn, går igjen i flere av Solstads seinere romaner. En motsetningsfull kontakt mellom generasjonene opprettes likevel i *Tredje, og siste, roman om Bjørn Hansen*. Hovedpersonen dør i armene til barnebarnet sitt, den voksne Wiggo, etter å ha mistet oversikten, «eller mistet språket, som vel er en annen måte å si det på».[41] Romanene mot slutten av Solstads forfatterskap, ikke minst *T. Singer*, kan leses som en undersøkelse av språkets grenser. I kryptiske formuleringer mer enn antyder den anonyme fortelleren i *T. Singer* at hans språks grenser faller sammen med både forfatterens, altså Solstads, og hovedpersonen Singers grenser:

> Jeg skulle ønske jeg kunne sagt noe som ikke Singer kunne ha vært i stand til å reflektere. Det er noe jeg ville ha sagt om akkurat dette, men språket strekker ikke til. Mitt språk opphører der hvor også Singers refleksjoner opphører. Vi er ikke dermed identiske.[42]

Sitatet kan leses i sammenheng med en tidligere passasje, om katedralen på Alfama-høyden i Lisboa, der forfatterens og T. Singers anmerkninger i parentes på en forunderlig måte faller sammen. Katedralen, som flere ganger er blitt rammet av jordskjelv, står der som et fysisk uttrykk for en svekket tro. I et intervju med Sam Riviere i *The White Review*, gjengitt i *Artikler om litteratur 2015–2021*, røper Solstad en hemmelighet som blir mindre kryptisk i lys av minnene som kommer fram i Solstads posthumt utgitte roman om lykken:

> Jeg er en norsk forfatter som ikke er sønn under en ond fars innflytelse, men en fortvilet far som ligger våken og venter på at ens stakkars sønn skal komme ensom hjem etter nok en nederlagets kveld som ung mann.[43]

Man kan assosiere til lignelsen om den bortkomne sønnen, eller «Sønnen som kom hjem», som det heter i *Bibelen 2024* (Luk 15,11–32), en assosiasjon som får nye dimensjoner i Solstads beskrivelser av forholdet til faren i *16.07.41* og *Endelig! Lykken …* . Intervjueren Sam Riviere beskriver fiksjon som en mulig selvutslettende opplevelse, gitt at den oppretter et varig møte med en annen bevissthet. Romanpersonene er ofte fanget i en ekstrem passivitet, de lever i ytterkanten av sine egne liv. Solstad istemmer en slik beskrivelse, men innrømmer at han i så fall er ved grensen av det han kan uttale seg om.

Litteraturens kraft

Den kanadiske filosofen Charles Taylor undersøker lignende språklige yttergrenser i *Cosmic Connections. Poetry in the Age of Disenchantment*.[44] Taylor behandler noen av de viktigste forfatterne innen vestlig poesi fra romantikken til vår tid. Taylor anvender, som nevnt innledningsvis, begrepet *resonans*, lånt fra den tyske sosiologen Hartmut Rosa. Enkelt sagt fungerer resonans, gjenklang, som en mulig motkraft eller motstand mot akselererende fremmedgjøring i en moderne verden. Taylor mener den beste litteraturen kan skape en form for gjenklang, en mulig gjenopprettelse av tapte forbindelser med omverdenen. Han finner slike muligheter hos fremragende diktere i vestlig kanon, fra Hölderlin og Wordsworth til Rilke og Miłosz.

Dag Solstad er i sine tekster atskillig mer pessimistisk, også på litteraturens vegne, enn Charles Taylor. Samtidig kan jeg ikke unngå å lese noen av Solstads sentrale tekster som et ønske om å tilhøre et fellesskap, gjenopprette forbindelser. Indirekte, *via negativa*, uttrykker romanene et håp om at litteraturen har kraft i seg til å stifte fellesskap mellom mennesker. Den anonyme fortelleren i *Tredje, og siste, roman om Bjørn Hansen* sier rett ut om hovedpersonen:

> Egentlig søkte han kontakt med fellesskapet.[45]

Å dø er ensomt, tilføyer fortelleren:

> Å gå og vente på dette fundamentalt ensomme øyeblikk er ikke til å holde ut.

Bjørn Hansen lever alene før barnebarnet Wiggo banker på døren midt i romanen. I likhet med fortelleren Dag Solstad i Telemark-romanen, lurer Bjørn Hansen på hvordan mennesker før ham har tenkt – «denne århundrelange, talløse rekken av stumme mennesker» – generasjonene før ham. Det var dem «han lente seg til nå», skriver fortelleren om Bjørn Hansen. En underlig formulering. Hvordan lener man seg til de døde, til deres mørke? Svaret er innlysende – man lener seg til det språket de har etterlatt seg. Fortelleren griper inn, med et «vi»:

> Vi vet ikke hva som skjedde med dem, men vi vet hva de trodde ville skje med dem. Vi kjenner bønnene de ba før det skjedde, det er alt vi har å holde oss til.[46]

Mens jeg skriver dette, ser jeg at setningene på en underlig måte korresponderer med en roman som kom ut samme år som *Tredje, og siste, roman om Bjørn Hansen*. Jon Fosses *Det andre namnet* var første bind om maleren Asle, til sammen kalt *Septologien*, utgitt i årene 2019–2021. Hva kjennetegner Asle, ut over at han maler, kjører bil fram og tilbake til Bjørgvin og lager god mat til naboen Åsleik? Asle «kjenner bønnene» minst like godt som fortelleren i tredje roman om Bjørn Hansen. Ikke bare kjenner Asle sentrale bønner i den kristne tradisjonen, han oversetter

dem selv fra latin, de inngår som en sentral del av rytmen i *Septologien*.[47]

I en tekst opprinnelig skrevet til en bokklubb-utgave av en Solstad-roman som allerede etter kort tid var blitt en klassiker, *Roman 1987*, skriver Jon Fosse om hvordan den gode litteraturen «kan dreie seg om kva som helst».[48] Det er ikke hva den handler om, men hvordan den er skrevet, som er det avgjørende. God litteratur må være skrevet slik at litteraturens hvordan, dens form, ikke kan skilles fra hva den handler om, dens innhold. I god litteratur glir form og innhold sammen i et personlig uttrykk, virkeliggjort gjennom forfatterens stil. Fosse beskriver hvordan et stort alvor kommer til uttrykk i Solstads romaner. Han tilføyer at dette ikke trenger stå i motsetning til humor, slik både Dag Solstads, Samuel Becketts og Thomas Bernhards tekster er eksempler på. På denne måten, med få ord, tegner Fosse et fellesskap av forfattere. Han er selv innlemmet i Bjørn Hansens univers ved at han anbefaler barnebarnet Wiggo å lese Jon Fosse, som del av en rekke forfattere Hansen anbefaler: «Gode, negative ånder».[49]

Jeg vil vende tilbake til Bjørn Hansens savn: Finnes det en beskrivelse av en «sti» der hans «dypeste behov kan bli sett og hørt»? Det er nærliggende å vise til Salmenes bok: «Ditt ord er en lykt for min fot og et lys for min sti» (Sal 119,105). Solstad kjente nok dette bibelverset og alluderte kanskje til det, ved å anvende det i sammenhengen merkverdige ordet «sti». Likevel er den mulige bibelreferansen kanskje ikke den viktigste. Rommet som åpner seg etter Solstads posthumt utgitte roman, antyder som nevnt perioder av lykke i forfatterens liv. Lykke har ikke bare med tillit å gjøre, men med at dype behov kan bli sett og hørt. Ved begynnelsen av Solstads liv erfarte han noe lignende i det hengivne forholdet til faren, den personen han satte «aller høyest i verden».[50]

Ved slutten av *Endelig! Lykken. Og mitt forsøk, i 2022, på å utholde smerten ved tidens herjinger* skildrer Solstad et tilsvarende forhold til ektefellen Therese Bjørneboe, hun som han tilegner romanen til, og som han hele tiden har henvendt seg til. I et glimt ser Solstad for seg, inn i framtida, hvordan han og Therese Bjørneboe en gang ligger begravet på Veierland kirkegård, en øy i fjorden mellom Tønsberg og Sandefjord, hvor ekteparet har tilbrakt mange somre sammen. «Dette glimtet er blitt til denne romanen».[51] Det er et vakkert bilde på en endelig lykke, så langt han kunne strekke sine forhåpninger før han døde i mars i år.

I en akselererende sekularisert verden vil jeg vende tilbake til Hartmut Rosas begrep om resonans, slik Charles Taylor gjengir dem i nevnte *Cosmic Connections*. Overordnet viser Taylors bok hvordan moderne litteratur kan skildre livslede, melankoli, og føre til fortvilelse, nummenhet og en følelse av lammelse. Hva kan litteraturen gjøre? Den har en mulighet til å omforme erfaringen ved å artikulere fortvilelsen, som et første skritt i retning av å vende livsfølelsen. Melankolien kan i utgangspunktet fortone seg som navnløs, ansiktsløs. Gjennom diktningen kommer noe til uttrykk som reverserer fortvilelsen; tingene er ikke helt meningsløse, noe blir brakt i tale, kommer til syne i et språk som oppleves som levende og *vårt* – noe felles, *med-delt*, i dobbel forstand. I den beste litteraturen oppstår en samklang, en solidaritet og sympati på tvers av tidsaldre, også når den beskriver det fremmede, merkverdige, usannsynlige.

> Romanene om Bjørn Hansen, sammen med Solstads sene selvbiografiske verker, utgjør et bevegelig gulv av fellesskapsstiftende ord leseren kan bevege seg ut på.

Med resonans i slike komplekse tekster kan et jeg tross alt erfare verden som svarende, responderende og bærende. Taylor siterer et upublisert manuskript av Rosa, der han skildrer hvordan selvet i resonans kan bli beveget, berørt, oppleve seg «ment å være» eller «adressert», men også i stand til å strekke seg mot en ytre

verden, berøre og bevege den.[52] Mot en slik bakgrunn er det lettere å forstå en flik av hva Dag Solstad har skapt. Romanene om Bjørn Hansen, sammen med Solstads sene selvbiografiske verker, utgjør et bevegelig gulv av fellesskapsstiftende ord leseren kan bevege seg ut på.

Tom Egil Hverven (f. 1960) er litteraturkritiker og forfatter. Han er hovedanmelder i Bokmagasinet i avisa *Klassekampen*. I 2022 ga han ut essaysamlingen *Å lese etter troen. Forsøk om norsk litteratur på 2000-tallet.*

Litteratur

Bibelen 2024 (Oslo: Det norske Bibelselskap 2024)
Fosse, Jon: *Essay* (Oslo: Samlaget 2011)
Hverven, Tom Egil: «Billige og dyre litterære triks», vinduet.no, 25. mai 1999 https://www.vinduet.no/journalistikk/billige-og-dyre-litteraere-triks-intervju-m-dag-solstad-om-gud (lastet ned 29. august 2025)
Hverven, Tom Egil: *Å lese etter troen* (Oslo: Gyldendal 2022)
Hverven, Tom Egil: «Writing as Insight: On Gnosis and 'Shining darkness', with Emphasis on Septology», i M. Wulfsberg og T. Haugen (red.): *The Voices of Jon Fosse. A Critical Study* (Oslo: Nota Bene, The National Library of Norway 2025)
Kierkegaard, Søren: *Sykdommen til døden* [*Sygdommen til Døden,* 1849], overs. Knut Johansen (Oslo: Forlaget Oktober 2016)
Solstad, Dag: *Arild Asnes 1970* (Oslo: Forlaget Oktober [1971] 2000a)
Solstad, Dag: *Roman 1987* (Oslo: Forlaget Oktober [1987] 2000b)
Solstad, Dag: *Ellevte roman, bok atten* (Oslo: Forlaget Oktober [1992] 2001)
Solstad, Dag: *Professor Andersens natt* (Oslo: Forlaget Oktober 1996)
Solstad, Dag: *3 essays*. Oslo: Forlaget Oktober.
Solstad, Dag: *T. Singer* (Oslo: Forlaget Oktober 1999)
Solstad, Dag: *16.07.41* Oslo: Forlaget Oktober 2002)
Solstad, Dag: *17. roman* (Oslo: Forlaget Oktober 2009)
Solstad, Dag: *Det uoppløselige episke element i Telemark i perioden 1591–1896* (Oslo: Forlaget Oktober 2013)
Solstad, Dag: *Tredje, og siste, roman om Bjørn Hansen* (Oslo: Forlaget Oktober 2019)
Solstad, Dag: *Artikler om litteratur 2015–2021* (Oslo: Forlaget Oktober 2021)
Solstad, Dag: *En sann svir. Det Norske Travselskap 150 år* (Oslo: Forlaget Oktober 2025a)
Solstad, Dag: *Endelig! Lykken. Og mitt forsøk, i 2022, på å utholde smerten ved tidens herjinger* (Oslo: Forlaget Oktober 2025b)
Taylor, Charles: *Cosmic Connections. Poetry in the Age of Disenchantment* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press 2024)

Noter

1 Mindre deler av denne artikkelen bygger på artikler trykket i Bokmagasinet, Klassekampen, 22. mars og 20. september 2025.
2 Dag Solstad (2025b): *Endelig! Lykken. Om mitt forsøk, i 2022, på å utholde smerten ved tidens herjinger,* s. 14.
3 Dag Solstad (2002): *16.07.41,* s. 211.
4 Solstad 2002, s. 27–29.
5 Solstad 2025b, s. 5.
6 Solstad 2025b, s. 87.
7 Solstad 2025b, s. 88 .
8 Solstad 2025b, s. 31.
9 Solstad 2025b, s. 52.
10 Selv om landet skiftet navn til Iran i 1935, skriver Solstad «Persia» og «Mossadegh» (Solstad 2025b, s. 17–20), som en understrekning av hans idiosynkratiske minne. Jeg holder meg til skrivemåten i *Store norske leksikon* (https://snl.no/Iran), lastet ned 29. august 2025..
11 Solstad 2025b, s. 25.
12 Solstad 2025b, s. 81–82.
13 Dag Solstad (2021): *Artikler om litteratur 2015–2021,* s. 450–520.
14 Dag Solstad (2025a): *En sann svir. Det Norske Travselskap 150 år.*
15 Dag Solstad (2019): *Tredje, og siste, roman om Bjørn Hansen,* s. 37.
16 Solstad 2021, s. 507.
17 Tom Egil Hverven (1999): «Billige og dyre litterære triks».
18 Dag Solstad (1997): *3 essays,* s. 7–32.
19 Dag Solstad (1996): *Professor Andersens natt,* s. 8.
20 Solstad 1996, s. 130.
21 Solstad 1996, s. 128, 130, 138.
22 Solstad 1996, s. 131.
23 Dag Solstad [1987] (2000b): *Roman 1987,* s. 16.
24 Solstad 2000b, s. 9.
25 Solstad 2019, s. 8–9.
26 Dag Solstad [1971] 2000a: *Aril Asnes,* s. 15–16.
27 På norsk finnes følgende tekster av Hartmut Rosa: *Akselerasjon og resonans. Artikler om livet i senmoderniteten* (Cappelen Damm Akademisk 2024); *Det lydhøre hjertet. Demokratiet trenger religion* (Verbum 2025) og *Det ukontrollerbare* (Verbum 2025). Se også Øivind Varkøys artikkel om Hartmut Rosa i dette nummer av SEGL.
28 Solstad [1992] 2001: *Ellevte roman, bok atten,* s. 66–67.
29 Solstad 2001, s. 69.
30 Dag Solstad 2009: *17. roman.*
31 Solstad 2001, s. 92.
32 I tillegg til *3 essays* finnes kritikken i «Svanesang», et foredrag trykket i *Artikler 2005–2014* (Solstad 2015, s. 307–342).
33 Solstad 2009, s. 142–143.
34 Solstad 2002, s. 129.
35 Solstad 2009, s. 55–56 og 153–154.
36 Søren Kierkegaard (2016): *Sykdommen til døden,* s. 93.
37 Solstad 2009, s. 128.
38 Solstad 2019, s. 43–44.
39 Dag Solstad (2013): *Det uoppløselige episke element i Telemark i perioden 1591–1896.*
40 Solstad 2013, s. 426.
41 Solstad 2019, s. 107.
42 Dag Solstad (1999): *T. Singer,* s. 223.
43 Dag Solstad (2021): *Artikler om litteratur 2015–2021,* s. 166.
44 Charles Taylor (2024): *Cosmic Connections. Poetry in the Age of Disenchantment.*
45 Solstad 2019, s. 26.
46 Solstad 2019, s. 27.
47 Se for eksempel «Writing as Insight: On Gnosis and 'Shining darkness', with Emphasis on Septology» (Hverven 2025).
48 Jon Fosse (2011): *Essay,* s. 435.
49 Solstad 2019, s. 84.
50 Solstad 2025b, s. 6.
51 Solstad 2025b, s. 104.
52 Taylor 2024, s. 50–51.

Jeg er som en trett, plaget reisende som kommer til reisens ende og faller om … Ja, slik er det, men det er i Guds armer jeg faller.

Thérèse av Jesusbarnet
Siste samtaler



Foto: © PNG River Gfx | Adobe Stock

Øivind Varkøy

Religion som resonans

Hartmut Rosa om det religiøse liv

Vi har alle behov for at forholdet vårt til verden puster. Dette er utgangspunktet for den tyske sosiologen Hartmut Rosas tenkning omkring livet i det moderne samfunnet. *Resonans*, opplevelsen av at strengen som forbinder oss med verden, vibrerer, blir i denne sammenhengen en nøkkelkategori for et godt liv. Rosas tenkning har i løpet av de siste årene oppnådd en sjelden grad av oppmerksomhet innenfor så vel teologi som filosofi og kunstfaglig tenkning, foruten selvsagt i det sosiologiske fagfeltet.[1] I denne artikkelen er det Rosas drøftinger av religionens, liturgiens og troens funksjon for individ og samfunn som står i sentrum for oppmerksomheten.

Rosa presenterer det som må kunne kalles «en stor teori», hvor samfunnsproblemer defineres, diagnostiseres og undersøkes gjennom en kombinasjon av empiriske undersøkelser og teoretiske refleksjoner, der også normative løsningsforslag legges på bordet. Ett problem knyttet til «store teorier» er at de av og til kan synes å behandle komplekse problemer på en noe overfladisk og ikke alltid like original måte. Rosa er selv ytterst klar over dette og gjør svært godt rede for sine inspirasjonskilder. Uansett treffer han definitivt noe i oss – noe vi kanskje har hørt om, lest eller tenkt før, blir sagt på en ny og kanskje også klarere og sterkere måte. Om en «stor teori» treffer folk, taler inn i tiden på en spesielt kraftig måte, så å si, og dessuten lanserer noen begreper som mange finner interessante og meningsfulle, kan det oppstå et annet problem, nemlig ukritisk omfavnelse. Samtidig vil det alltid også komme noen «akademiske gneldrebikkjer» rennende med sine egne kjepphester som de ikke synes behandles tilstrekkelig seriøst i den «store teorien». I mottakelsen av Rosas arbeid finner vi nok av eksempler på ukritisk omfavnelse så vel som «gneldring». Når jeg i denne teksten retter søkelyset mot Rosas tenkning rundt resonans og religion, søker jeg å unngå begge deler. Min tilnærming skjer ut fra en grunnleggende anerkjennelse av verdien i Rosas «store teori», samtidig som diskusjonene hans kan ses i relasjon til andres tenkning.

Per i dag finnes kun tre kortere Rosa-tekster oversatt til norsk. *Akselerasjon og resonans – artikler om livet i senmoderniteten* kom ut på Cappelen Damm i 2024.[2] I 2025 kom bøkene *Det ukontrollerbare* og *Det lydhøre hjertet – demokratiet trenger religion* ut på Verbum forlag.[3] I vår sammenheng er sistnevnte bok av særlig interesse. Rosa har blitt kritisert for å operere med en relativt instrumentell forståelse av religionens funksjon. Som vi skal se, finnes det imidlertid også ikke-instrumentelle perspektiver i tenkningen hans, hvor han viser en bredere forståelse

for religionens, liturgiens og troens funksjon for den enkelte. Dette kommer ikke minst også til uttrykk i hovedverket *Resonans*[4], som dermed også blir av stor interesse i vår sammenheng. Men først litt om noen sentrale begreper og tenkemåter i Rosas teoretiske univers.

Sosial akselerasjon og fremmedgjøring

I boken *Social Acceleration* drøfter Rosa *akselerasjon* i livstempoet i det moderne samfunnet.[5] Vi har alltid «dårlig tid». Én sentral faktor i denne sammenhengen er sekulariseringsprosessene som medfører at livets mål og mening ikke lenger legges til et liv etter det jordiske livet – vi må leve raskt for å oppnå så mye som mulig i løpet av de årene vi har til disposisjon. En annen sentral faktor, som henger sammen med den første, er utviklingen av vekstlogikken i den moderne kapitalismen. I den sosiale akselerasjonen *fremmedgjøres* vi i forhold til verden, andre mennesker og også oss selv. Forholdet mellom oss og verden blir stumt, og vi taper *resonans*. Dette leder til opplevelse av *meningstap* og *meningsløshet*.



Resonans oppstår idet jeg svarer på noe som kommer meg i møte.

Resonans-konseptets betydning for vårt forhold til verden utvikles i *Resonans*. Begrepet *resonans* blir, som sagt, en nøkkelkategori i jakten på et godt liv. Den kanadiske katolske filosofen Charles Taylor, som Rosa ved flere anledninger referer til, og som på sin side også referer til Rosas resonanskonsept, fremhever det menneskelige behovet for det han kaller «kosmiske forbindelser»:

> We need a relation to the world, the universe, to things, forests, fields, mountains, seas, analogous to that we have to human beings we love and works of art; where we feel ourselves addressed, and called upon to answer.[6]

Rosa opererer med det han kaller tre ulike akser hvor resonans kan oppleves. *Horisontale* resonans-akser handler bl.a. om familie og vennskap, og *diagonale* resonans-akser bl.a. om forholdet vårt til ting og artefakter. De *vertikale* resonans-aksene handler om forholdet mellom individet og de store, eksistensielle størrelsene: religion, kunst, historie og natur. Resonans oppstår idet jeg svarer på noe som kommer meg i møte. Hvorvidt jeg er i stand til å oppfatte det som tilbys meg og å svare på henvendelsen, avhenger av at jeg har et tillitsfullt forhold til verden, en tro på at verden (også) vil meg godt. Resonans er dermed en dobbelt bevegelse mellom tiltale og svar. Og vi kan kanskje våge å trekke en linje til den franske filosofen Jean-Luc Marion[7] når han i sine særdeles komplekse fenomenologiske diskusjoner av «gitthet» (eng.: *givenness*) drøfter forholdet mellom the *Call* og *the Responsal*, hvor et viktig poeng er at *the Call* først kommer til syne i *the Response*»: «What gives itself (the call) becomes a phenomenon – shows itself – in and through what responds to it and thus put it on stage.»[8]

Resonanserfaringer holder sinnet åpent for at en annen form for verdensrelasjon enn det som preges av akselerasjon og fremmedgjøring, er mulig. Resonans kan imidlertid ikke tvinges frem. Dette er et fundamentalt poeng i Rosas bok *Det ukontrollerbare*, hvor han viderefører sin tenkning omkring resonans-konseptet. Her diskuterer han hvordan vi i det moderne ønsker å gjøre verden kontrollerbar. Men det er idet vi møter det ikke-kontrollerbare, at vi virkelig erfarer verden. Kun da opplever vi oss berørt, beveget og i live; vi erfarer resonans.[9]

En instrumentell religionsforståelse?

Boken *Det lydhøre hjertet – demokratiet trenger religion* er bygget på et festforedrag for Würzburg bispedømme i 2022. Et hovedpoeng i boken er at demokratiet er avhengig

av at mennesker er i stand til å lytte. Demokratiet fungerer ikke i det aggresjonsmoduset som kjennetegner en verden i akselerasjon. Hva har kirken med dette å gjøre? Rosa argumenterer for at kirken nettopp «råder over fortellinger og et kognitivt reservoar», «utøver riter og seremonier» og «disponerer bygninger og rom *der hjertets lydhørhet kan innøves og kanskje også oppleves*».[10] Religionen blir altså et instrument for oppøvingen av den evnen til å lytte som demokratiet er avhengig av. Ved første øyekast synes Rosas religionstenkning dermed å være klart instrumentell, noe han da også har blitt kritisert for. Kritikken mot de åpenbare instrumentelle tendensene i Rosas sosiologiske drøftinger av forholdet mellom religion og demokrati, må imidlertid balanseres i forhold til de like åpenbare ikke-instrumentelle perspektivene i tenkningen hans, hvor det religiøse livet forbindes med livsmening. I det følgende er det slike perspektiver hos Rosa som står i sentrum for oppmerksomheten.

Rosa fremhever hvordan fire avgjørende elementer som kan knyttes til resonans-konseptet, aktiveres i kirken. For det første *påkalles* vi. For det andre *utfordres* vi til å stanse, løfte hodet, lytte og svare. For det tredje kan vi *transformeres*. For det fjerde er det hele samtidig preget av det *ukontrollerbare*. Resonans er stedet der noe nytt oppstår. Religionen minner oss om at det finnes en annen relasjon til verden enn den vekst- og akselerasjonsorienterte, «den som søker kontroll i ett og alt».[11] På sett og vis kan liturgien minne om kunsten, som ifølge Marion «fills not the expected expectation but rather another expectation – the unexpected. [It] does not accomplish an already-defined possibility; it opens up a possibility to that point not anticipated, unthinkable, impossible.»[12] Slik får både liturgien og kunsten en «poetisk sanning», slik Jon Fosse sier det når han i romanen *Septologien* lar maleren Asle formulere: «slik sett fell og religion og kunst saman, også fordi både Bibelen og liturgien er fiksjon og poesi og bilete, er litteratur og teater og biletkunst, og har si sanning som det».[13]

Videre bemerker Rosa at det å klage over at kirkens ritualer alltid er de samme, at det ikke skjer noe nytt, er å misforstå det hele: «Det er jo det som er poenget! Ingen nytenkning, ingen akselerasjon, ingen vekst».[14] Å forholde seg til dette poenget kan muligens sikre oss mot «synkeskader i sjelen, forårsaket av gjentagelsens slitasje».[15] Samtidig handler det for Rosa ikke om følelsesmessig ekstase: «Jeg tror at jo mer folk bryter ut i høylytt begeistring, desto mindre resonans har faktisk funnet sted».[16]

Rosa løfter frem at den katolske tradisjonen synes å besitte flere, eller i det minste andre, resonansegenskaper enn protestantismen. Dette gjelder særlig det kroppslige og konkrete – å gjøre korsets tegn, dyppe fingrene i vievannet og påkalle helgener. Tanken er at vi oppretter en resonansforbindelse til verden og til en annen verden. Religionens sterke kraft er, slik Rosa ser det, at den gir et vertikalt resonansløfte:

> For meg er den grunnleggende ideen i kristendommen at innerst i min eksistens ligger ikke det tause universet, en kald mekanisme, den rene tilfeldighet eller et fiendtlig vesen, tvert imot befinner det seg en svarrelasjon der: «Jeg har kalt deg ved navn, du er min.» Er ikke det en invitasjon til et resonansforhold, så vet ikke jeg! Noe har påkalt meg, nettopp meg.[17]

I kirken dannes synlige og konkrete resonans-akser. Her er, som kardinal Joseph Ratzinger fremhever i boken *Liturgiens ånd,* både tid og rom, alter og bønneretning, oppbevaring av det helligste sakrament, bilder og musikk,

Resonans er stedet der noe nytt oppstår. Religionen minner oss om at det finnes en annen relasjon til verden enn den vekst- og akselerasjonsorienterte, «den som søker kontroll i ett og alt».

korstegn og kneling, grunnleggende elementer.[18] Og nattverden er stedet hvor alle de tre resonans-aksene blir aktivert samtidig: mellom mennesker i kirkerommet (det horisontale), mellom mennesker og brød og vin (det diagonale) og mellom mennesker og det omsluttende Andre (det vertikale). Her oppstår *communio*, og for å si det med fr. Arnfinn Haram:

> Det framborne brødet og den framborne vinen, som representerer heile livet, vert vigsla til å bli Kristi lekam og blod [...]. Våre offer blir då sameina med hans offer, han som er det eigentlege offeret og den eigentlege presten. Mennesket ber fram seg sjølv og alt det skapte og let det bli forløyst gjennom sameininga med Kristi offer [...]. Som forsona gåve får vi det tilbake frå Faderen.[19]

Rosa understreker at han ikke er opptatt av hvorvidt det er fornuftig å tro, om Bibelen er Guds ord osv. Som sosiolog kan han ikke svare på slike spørsmål, ja faktisk kanskje heller ikke stille dem på noen meningsfull måte. Det han derimot er opptatt av, er den typen verdensrelasjon som oppstår i den religiøse praksisen:

> Religion har kraften, den har et idéreservoar og et arsenal fullt av sanger, gester, rom, tradisjoner og skikker som åpner sansene for hva det vil si å la seg påkalle, å la seg transformere, å stå i resonans.[20]

Gud som svarende verden

I hovedverket *Resonans* finner vi denne eksistensielle forståelsen av religiøs praksis (som overskrider alle sosiologiske diskusjoner av religionens instrumentelle samfunnsnytte) ytterligere dokumentert.[21] Her skriver Rosa om Gud som forestillingen om en svarende verden, og om at religionen, med kjærlighet og mening, lover å gi sikkerhet for at eksistensens grunnform er resonans og ikke en fremmedgjøringsrelasjon. Igjen møter vi også tanken om at dette muligens motsvarer en katolsk snarere enn en protestantisk forståelse av religion, hvor alt magisk er forvist fra verden, slik Rosa ser det.[22] Den egentlige religiøse erfaringen fremstår for ham som en gjensidig berøring mellom en imøtekommende verden og individet som går verden i møte. Gunvor Hofmo formulerer dette slik i diktet «Nærmere»:

> Hjertet lytter,
> lytter inni altet:
> Guds dype røst,
> Guds ånde er inni det –
> å sjø derute
> å mitt hjerte *sover*
> mot *hans,* den våknende
> hvis sjel er fred.[23]

I denne sammenhengen viser Rosa til Martin Bubers tanker om jeg–du-forholdet, forskjellig fra et jeg–det-forhold, og hvor religionens elementære funksjon er å begrunne urtilliten til verdens svarevne og -beredskap, dvs. Guds lydhørhet og hans evne til å svare. Som Thomas Mann fremstiller forholdet mellom Abraham og Gud i romanen *Josef og hans brødre*: «De var to, et 'Jeg' og et 'Du'; begge sa 'Jeg' og til den andre, 'Du'».[24]

Religiøsitetens kjerne er menneskets eksistensielle trang til svar på den ene siden og løftet om dens potensielle oppfyllelse på den andre, slik Ratzinger skriver:

> Den kristne liturgi er [...] det oppfylte løftes liturgi, en søkebevegelse innenfor religionshistorien som har nådd sitt mål, men som allikevel forblir en håpets liturgi [...]. Den kristne liturgi er liturgi på veien, liturgi for pilgrimsferden mot forvandlingen av verden.[25]

Slik tolker Rosa Bibelen resonansteoretisk, fra Salomos trygling til Jesu rop på korset; hvisking og rop – om svar: «*Der er en, der hører dig, der forstår dig, og der kan finde midler og veje til at nå dig og svare dig.*»[26] Dette er kjernen i bønn som relasjonspraksis. «Mennesket er eit bedande vesen. Fordi det er eit relasjons-vesen», som fr. Arnfinn Haram skriver.[27] Bønnen er i liturgisk forstand opprettelsen av en dybderesonans i form av en hørende og talende tale og handling. Rosa vektlegger også i *Resonans*-boken hvordan religiøse riter er knyttet til erfaringen av vertikal resonans samtidig som det også oppstår horisontale resonans-akser mellom de troende, f.eks. i kommunionen, og diagonale resonans-akser til ting og artefakter som brød, vin og kors, eller også gjennom relikvier, altre osv. Ut fra sitt eksplisitt uteologiske perspektiv ser Rosa korset som et symbol som også kan fortolkes som forbindelsen mellom horisontale og vertikale resonans-akser.

Samtidig som messen er et sted hvor vertikale, horisontale og diagonale resonans-akser møtes, er den samtidig et sted hvor *ulike former* for vertikale resonans-akser finner sammen. Det mest åpenbare er selvsagt *religionen* som sådan. Idet vi går inn i liturgiens eldgamle tekster, ikoner, melodier og ritualer, møter vi imidlertid også *historien*. Sist, men ikke minst møter vi *kunsten* i arkitektur, bilder og musikk. Da kan det skje som Karl Ove Knausgård skriver i forbindelse med et besøk i en ortodoks kirke:

> Ritualene og gjentagelsene opphevet tiden, satte rommets tid i forbindelse med den guddommelige tid, som var evig, upåvirket av liv eller død, det var det som alltid fantes, det som alltid varte.[28]

Det som står i veien for slike resonanserfaringer, er *relasjonsløshetens tilstand*: fremmedgjøringen som følge av sosial akselerasjon, hvor mennesket mener å være svar nok for seg selv og kun kretser om seg selv og opplever seg utskilt fra alt. Og også i *Resonans* møter vi Rosas kritiske holdning til forsøk på å tvinge religiøse ideer gjennom ved følelsesrus (eller også vold):

> Den forsøger at bringe ting og mennesker under kontrol (og således tvinge dem til resonans) i stedet for at nå dem eller at berøre dem. Deraf følger så måske de værste og frem for alt mest skæbnesvangre former for fremmedgørelse, der forklarer mange resonanssensible moderne menneskers bitre fjendtlighed over for religion, nemlig manifestationen af den absolutte mangel på empati og medlidenhed, den rene tingsliggørelse [...].[29]

Derfor er også resonans-vegring en elementær grunnrett. Påtvungen resonans, så vel som forestillingen om alltid å skulle være i resonans, vil aldri fungere. En betingelse for transformerende virkninger av resonanserfaringer er nemlig at behovet for å beherske og kontrollere viker.

Som nevnt innledningsvis, har Rosas resonans-konsept og tenkningen hans om livet i det moderne samfunnet vakt interesse langt utover det sosiologiske fagfeltet. Både i kunsttenkning, pedagogikk og filosofi finner vi ham ofte sitert og anvendt. I denne teksten har drøftingene hans av religionens funksjon stått i sentrum for oppmerksomheten. Som vi har sett, hevder Rosa at kirken er et godt sted å oppøve evnen til å lytte – og å svare. Det er imidlertid åpenbart at Rosas tenkning omkring religion og kirke ikke er begrenset til en instrumentell forståelse av religionen som middel for øvelse i demokratisk kompetanse. Til det er drøftingene hans av religionens, troens, liturgiens og bønnens meningsskapende funksjon som resonanserfaring i enkeltmenneskers liv, for omfattende og eksistensielt innsiktsfulle. På tross av en «instrumentell boktittel» kommer dette klart til uttrykk i den lille boken *Det lydhøre hjertet – demokratiet trenger religion*. Det kommer enda tydeligere frem i det han skriver om religion i hovedverket *Resonans,* hvor den

sosiologiske interessen for samfunnsstrukturer og sosiale kontekster på fruktbart vis møtes av en fenomenologisk interesse for enkeltmenneskets erfarte livsverden.

Øivind Varkøy er en av SEGLs tre redaktører. Han er professor i musikkpedagogikk og musikkvitenskap, ansatt ved Norges musikkhøgskole. Han har publisert en lang rekke artikler, bøker og antologier innenfor musikkpedagogisk filosofi og musikkfilosofi, nasjonalt og internasjonalt. Varkøy er også komponist og har bl.a. skrevet sanger for Morten Harket (*Poetenes evangelium* 1993) og Solveig Slettahjell (*Poetisk tale* 2016 og *Den mørke lytting* 2025).

Noter

1 Hartmut Rosa sies gjerne å representere fjerde generasjon av såkalt *Kritisk teori,* eller *Frankfurterskolen*. I første generasjon finner vi bl.a. Theodore W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse og Walter Benjamin, i andre generasjon bl.a. Jürgen Habermas og i tredje generasjon bl.a. Axel Honneth.
2 Hartmut Rosa: *Akselerasjon og resonans – artikler om livet i senmoderniteten* (Cappelen Damm 2024).
3 Hartmut Rosa: *Det ukontrollerbare* (Verbum 2025a) og Hartmut Rosa: *Det lydhøre hjertet – demokratiet trenger religion* (Verbum 2025b).
4 Harmut Rosa: *Resonans. En sociologi om forholdet til verden* (Eksistensen 2021).
5 Hartmut Rosa: *Social Acceleration. A New Theory of Modernity* (Columbia University Press 2015).
6 Charles Taylor: *Cosmic Connections. Poetry in the Age of Disenchantment* (The Belknap Press of Harvard University Press 2024), s. 130.
7 Se både artikkel og intervju i dette nummer av SEGL
8 Jean-Luc Marion: *Being Given. Towards a Phenomonology of Givenness* (Stanford University Press 2002), s. 287.
9 Øivind Varkøy: «Kunst og resonans», i *Estetiske fag i samfunnet,* red. Henrik Holm & Anastasiya Alexeeva (Cappelen Damm Forsking 2025).
10 Rosa 2025b, s. 27. Min kursivering.
11 Rosa 2025b, s. 77.
12 Jean-Luc Marion: *The Crossing of the Visible* (Stanford University Press 2004), s. 32.
13 Jon Fosse: *Det andre namnet. Septologien I-II* (Samlaget 2019), s. 31.
14 Rosa 2025b, s. 77.
15 Lars Saabye Christensen: «Modeller», i *Haren. Noveller* (Cappelen Damm 2025), s. 239.
16 Rosa 2025b, s. 73–74.
17 Rosa 2025b, s. 80–81.
18 Joseph Kardinal Ratzinger: *Liturgiens ånd* (St. Olav forlag 2001).
19 Arnfinn Haram: «Sursum Corda. Om musikkens liturgiske karakter», i *Musikk og mysterium,* red. Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (Cappelen Akademisk Forlag 2004), s. 190.
20 Rosa 2025b, s. 82.
21 Rosa 2021, s. 297–309.

22 Det kan være på sin plass å nevne at Rosa selv til tider spiller orgel ved protestantiske gudstjenester.
23 Gunvor Hofmo: «Nærmere», i *Samlede dikt* (Gyldendal 1996), s. 55.
24 Thomas Mann: *Josef og hans brødre 2. Den unge Josef* [1934] (Gyldendal 2025), s. 41.
25 Ratzinger 2001, s. 37.
26 Rosa 2021, s. 301. Kursiv i original.
27 Arnfinn Haram: «Bøn og humanitet», i *Om nytte og unytte,* red. Øivind Varkøy (Abstrakt forlag 2012), s. 201.
28 Karl Ove Knausgård: *Kjøttets ingeniører* (Forlaget Oktober 2024), s. 286.
29 Rosa 2021, s. 309.



Foto: © Kaupo Kikkas

Kristina Socanski Celik

Arvo Pärts musikalske paradokser

Arvo Pärt, en av vår tids mest fremførte komponister, fylte nylig 90 år. Musikken hans forbindes ofte med enkelhet og minimalisme, og komponistens særegne komposisjonsteknikk, kjent under navnet *tintinnabuli*, tolkes ofte som et direkte uttrykk for hans kristen-ortodokse tro. Det skyldes både Pärts egne refleksjoner og hans plateselskap ECMs presentasjon – blant annet har Wolfgang Sandners poetiske tekster bidratt til at mange opplever musikkuttrykket som åndelighet forankret i komponistens religiøsitet.[1]

Pärt har imidlertid selv antydet at musikken ikke er ment å forstås innenfor fastlagte rammer, men som universell[2] og åpen for lyttere – uavhengig av bakgrunn og tro, på tvers av religiøse og kulturelle skillelinjer. Denne ideen om universalitet kan forstås ikke bare som et spørsmål om tilgjengelighet, men også som et uttrykk for hvordan musikken rommer tvetydighet og paradokser som inviterer til fortolkning, snarere enn å formidle entydige budskap.

Denne artikkelen plasserer seg utenfor rammene av en tradisjonell teoretisk-musikkvitenskapelig analyse og søker heller å undersøke Arvo Pärts musikk som en relasjonell og situert erfaring. Utgangspunktet er fenomenologiske og estetiske refleksjoner, med særlig vekt på hvordan musikalsk mening trer frem i møtet mellom komponist, lytter og utøver. Analysen legger dermed vekt på subjektive erfaringer og fortolkninger fremfor å søke etter faste betydninger eller plassere musikken innenfor forhåndsdefinerte kategorier. Fra et essayistisk perspektiv utforsker artikkelen hvordan komponisten skaper en særegen klangverden som også åpner rom for refleksjon omkring temaer som styrke, sårbarhet og nærvær. Teksten tar dessuten for seg nærlesninger av Arvo og Nora Pärts egne refleksjoner og forsøker å vise hvordan musikken kan forstås som en levende praksis snarere enn en fastlagt form. Særlig vekt legges på paradokset som et betydningsfullt uttrykksrom, der motsetninger ikke utelukker hverandre, men holdes i kontinuerlig spill.

Artikkelen tar utgangspunkt i en erkjennelse av at det å være menneske ofte innebærer å leve med motsetninger, ikke nødvendigvis som spenninger som må løses, men som vedvarende dimensjoner i menneskelig erfaring. Med utgangspunkt i komponistens personlige betraktninger, ulike kritiske perspektiver, utviklingen av *tintinnabuli*-teknikken og erfaringer fra utøvere tar artikkelen sikte på å belyse nye perspektiver på hvordan

slike paradokser kan forstås som både strukturelle og eksistensielle aspekter ved Arvo Pärts musikk.[3]

Begrepsramme og perspektiv

For å tydeliggjøre rammene for en slik lesning, vil jeg først utdype hvordan noen sentrale begreper forstås i denne sammenhengen. Når jeg her benytter uttrykket *åndelig erfaring*, viser det ikke nødvendigvis til religiøs tro i dogmatisk eller institusjonell forstand. Det handler snarere om en opplevelse som overskrider det språklig definerbare, en erfaring av nærvær, mening og forbindelse som ikke lar seg fange i presise begreper.

Som Marcel Cobussen fremhever, åpner musikk for en form for åndelighet som ikke kan innordnes under faste definisjoner, og som utfolder seg i et åpent rom «mellom og utover dualiteter».[4] I tråd med tenkere som June Boyce-Tillman[5] og Andrew Bowie[6], ser jeg åndelighet som nært knyttet til den estetiske erfaringen, og som noe som kan oppstå i møtet med kunst, uavhengig av livssyn eller religiøs tilhørighet. John Dewey beskriver den estetiske erfaringen som en helhetlig form for engasjement der mening oppstår i *relasjonen* mellom kunstneren, kunstverket og den som opplever det.[7] I denne forståelsen er ikke estetikken knyttet til idealer om skjønnhet i klassisk forstand, men til en kvalitativt annerledes måte å være i verden på. Bowie understreker at det estetiske ofte bærer med seg former for meningsdannelse som overskrider det rent rasjonelle– en åpning mot det Heidegger beskriver som *verdensavsløring*, der ulike domener av erfaring og innsikt knyttes sammen på nye måter.[8] I forlengelsen av dette blir *det udefinerte* et viktig aspekt ved musikkens virkning og lytteerfaring. Det udefinerte betegner ikke mangel på mening, men en meningsfullhet som ikke lar seg redusere til entydige begreper eller språklig representasjon. I denne forstand er det udefinerte en vesentlig del av musikkens evne til å skape åpne rom for refleksjon og erfaring.

Et beslektet og gjennomgående motiv i denne teksten er *paradokset*, forstått som et eksistensielt og strukturelt prinsipp snarere enn en logisk selvmotsigelse. I denne sammenhengen viser paradokset til musikkens evne til å romme og holde sammen tilsynelatende motsetninger og å belyse kompleksiteten i vår erfaring av verden. Dette kan sees i lys av Boyce-Tillmans[9] understrekning av at verden kan erfares gjennom et mangfold av tilsynelatende selvmotsigende kunnskapsformer, og av Cobussens[10] forståelse av åndelighet som noe som ytrer seg i bevegelser mellom og på tvers av etablerte kategorier.

Erfaringen av musikk forstås i denne teksten som både *relasjonell* og *eksistensiell*. Meningen er ikke isolert i verket eller lytteren, men oppstår i samspillet mellom komponist, utøver, lytter og konteksten de inngår i. Dette kan leses i lys av Deweys syn på kunstens situerte karakter, men også i forhold til fenomenologisk teori, som hos Merleau-Ponty, hvor kroppen og persepsjonen er grunnlaget for vår kontakt med verden.[11] Musikk kan også åpne rom for refleksjon over grunnleggende spørsmål knyttet til menneskets tilværelse og mening, erfaringer som ofte utfordrer og utvider den enkeltes selvforståelse.

I denne sammenhengen viser paradokset til musikkens evne til å romme og holde sammen tilsynelatende motsetninger og å belyse kompleksiteten i vår erfaring av verden.

Gjennom å undersøke hvordan åndelige og estetiske dimensjoner uttrykkes gjennom komponistens kreative prosesser og i mottakelsen av verkene, ønsker denne artikkelen å bidra med ny kunnskap – gjennom nye perspektiver og en mer nyansert forståelse av hvordan musikk kan åpne opp for meningsskapende erfaringer i vår samtid.

Det personlige og det universelle

Denne tilnærmingen aktualiseres tydelig i møtet med Arvo Pärts musikk, der spenningsforholdet mellom det personlige og det universelle fremstår som et sentralt element i både uttrykk og mottakelse. Et gjennomgående trekk i både musikkvitenskapelige og populærkulturelle sammenheng er at Pärts komposisjonsstil forstås i lys av postmodernisme og minimalisme – ofte gjennom betegnelser som «hellig minimalisme» (eng.: *holy minimalism*) og «ny enkelhet» (eng.: *new simplicity*).[12] Slike uttrykk er nært knyttet til forestillingen om at Pärts musikk er gjennomsyret av kristen-ortodokse verdier, særlig ideen om åndelig helhet oppnådd gjennom reduksjon av det overflødige.

Samtidig har nyere forskning rettet et kritisk blikk mot tendensen til å tolke åndelighet i musikk skrevet i vår tid, som noe entydig og en bevisst vending bort fra modernismens antatte kompleksitet.[13] Her trer et sentralt paradoks frem: Pärt uttrykker selv at hans musikk springer ut av en dypt personlig og religiøs erfaring, men sier samtidig at den er tenkt som universell og åpen for alle, uavhengig av livssyn.[14] Forholdet mellom denne dobbeltheten og lytterens tilgang til musikken reiser et viktig spørsmål: Hvordan kan et uttrykk så tett forbundet med én spesifikk trospraksis, også fremstå som grenseoverskridende og allmennmenneskelig?

Pärts musikk har fått en særegen plass i vestlig samtidsmusikk ikke minst fordi den ofte forbindes med kontemplasjon og en tilbaketrekning fra det komplekse og kaotiske i den moderne hverdagen. Laura Dolp har beskrevet denne holdningen som en form for «sosial minimalisme» der enkelhet ikke bare er et estetisk valg, men et helhetlig livssyn og et etisk prosjekt.[15] Samtidig har denne koblingen mellom enkelhet og åndelighet også blitt kritisert. Allerede på 1990-tallet stilte Josiah Fisk spørsmål ved hvorvidt den såkalte «nye enkelheten» var uttrykksmessig og musikalsk substansiell nok.[16]

James MacMillan og Jeremy Begbie har i senere tid reist lignende spørsmål, om enn fra et annet perspektiv, ved å peke på at Pärts musikk mangler kompleksitet og dermed relevans i en moderne, kritisk og sosialt ansvarlig kunstforståelse.[17] Begbie har også pekt på at Pärts musikk springer ut fra en konkret trospraksis og teologisk virkelighetsforståelse og kritisert den moderne oppfatningen av musikken som «åndelig» i generell forstand.[18]

Samtidig har Robert Sholl beskrevet Pärts kunstnerskap som en «musikalsk søken etter Gud».[19] Selv om musikken ofte har sterk appell for dem med kristen tro, hevder Sholl at den også er tilgjengelig for «agnostikere, ateister, ikke-kristne, jøder og buddhister». Han argumenterer mot kritikken fra Begbie og MacMillan, og hevder at Pärts musikk tvert imot åpner rom for dype sosiale, etiske og emosjonelle responser.[20] Som eksempel viser han til bruken av *Spiegel im Spiegel* (1978) i åpningsscenen av Laurence Rees' dokumentar *Auschwitz: The Nazis and the Final Solution*, hvor bilder av en stille, solfylt skog ledsages av en overlevendes stemme. Denne bruken kan ses på som sentimental, men Sholl advarer mot en slik reduksjon: Det er ikke bare sorgen i kontrast til naturens skjønnhet som formidles, men også en erkjennelse av at denne skjønnheten faktisk var til stede da overgrepene fant sted. Ifølge Sholl åpner musikken for et erfaringsnært nærvær – en bro mellom kunst og virkelighet. Dette omtaler han som en form for «poetisk lament», der lytteren erkjenner tap, men samtidig inviteres til å holde muligheten for ny mening åpen.[21]

I lys av dette blir det klart at Pärts musikk utfordrer både lyttere og utøvere til å reflektere over hva det vil si

Pärts musikk har fått en særegen plass i vestlig samtidsmusikk ikke minst fordi den ofte forbindes med kontemplasjon og en tilbaketrekning fra det komplekse og kaotiske i den moderne hverdagen.

at musikk er «enkel», «åndelig» eller «meningsfull». Den åpner for ulike tolkninger, og kanskje er det nettopp i dette spennet at mye av musikkens potensial ligger.

Denne åpenheten for tolkning har gjort Pärts musikk mottakelig for ulike former for meningsdannelse, også utenfor det rent musikalske. Her kan man rette blikket mot hvordan plateselskapet ECM og markedskrefter har vært med på å forme en bestemt fortelling om Pärt som en «moderne mystiker» som appellerer til et bredt publikum.[22] Dette kan forstås som et spenningsmoment mellom det kunstneriske og det kommersielle, og åpner for flere kritiske perspektiver på koblingen mellom Pärt og åndelighet. Enkelte stemmer fremhever at denne etterspørselen etter en lett tilgjengelig forbindelse mellom musikk og åndelighet, kan forstås som en form for moderne «spirituell shopping». Boyce-Tillman diskuterer hvordan etterspørselen etter «ferdigpakket» åndelighet i moderne samfunn kan bidra til å overskygge musikkopplevelsens mangfoldige og komplekse dimensjoner.[23]

Disse spenningene – mellom det personlige og det universelle og mellom autentisitet og markedstilpasning – viser hvordan paradokser ikke bare er en del av Pärts musikalske strukturer, men også gjennomtrenger resepsjonen og forståelsen av hans kunstneriske virke. I denne sammenhengen er Andrew Shentons studie *Arvo Pärt: In His Own Words* en viktig kilde.[24] Her trer Pärts egne refleksjoner frem som en mulig motvekt til forenklede tolkninger, og peker på et musikalsk uttrykk som kan forstås som åpent og relasjonelt snarere enn lukket eller dogmatisk.

Mellom tro og åpenhet

Denne relasjonelle forståelsen av musikken utdypes i Pärts egne utsagn om sine komposisjoner, hvor han understreker betydningen av åpenhet og dialog og hvordan lytterens frihet til å tolke på ulike måter kan berike den musikalske opplevelsen. Under konferansene dedikert til hans verk i Boston og London i 2010, valgte komponisten å avstå fra formelle intervjuer, men poengterte likevel viktigheten av dialog: «Dialogen er det sentrale. Jeg tror veien jeg har valgt – eller som kanskje valgte meg – sammen med de spørsmålene den reiser, utgjør mitt bidrag.»[25] Ifølge hans kone Nora Pärt forsøker komponisten også bevisst å tre tilbake og la musikken stå i sentrum.[26] Pärt uttaler selv:

> Musikken er allerede mitt språk. Den kan være min indre hemmelighet, min bekjennelse. Men denne bekjennelsen er ikke rettet mot publikum i en konsertsal – den henvender seg til noe høyere. Behovet for å komponere har mange lag, som broer stablet oppå hverandre, og man vet aldri hvilken man krysser i øyeblikket. Noen av disse er farlige. Det viktigste for meg er at jeg ikke kan uttrykke i tusenvis av setninger det jeg kan formidle gjennom noen få toner.[27]

I følge Pärt er ikke komponering et bevisst valg for ham, men en nødvendig handling, «som å puste».[28] Shenton legger til at Pärt «komponerer ikke av nysgjerrighet, men «fordi han må».[29] Når Pärt omtaler musikken som viet til en «høyere makt», gjøres dette tilsynelatende uten en autoritær tone, og fokuset synes heller å ligge på uttrykkets egenverdi. Refleksjonene hans omkring den kreative prosessen beskriver en krevende og vedvarende søken:

> En komposisjon oppstår som én enkeltstående gest som i sin essens allerede er musikk. Veien dit er krevende; man stiger ned til det dypeste åndelige nivå, til verdens bunn, uten å vite hva som venter der. Det eneste man vet, er at man ikke vet noe. Hvis denne gesten, som et frø, slår rot, må den pleies med ytterste forsiktighet for å kunne vokse; i mellomtiden pendler man mellom himmel og jord. Den kom-

> positoriske oppgaven består i å finne det rette systemet for denne gesten.[30]

Pärt har også uttalt at en komponist bør gi slipp på ideer som «epoker, stiler, former, orkestrering, harmonikk og polyfoni» for å komme nærmere verkets essens. Det avgjørende spørsmålet som da må stilles, er ifølge komponisten: «Er det sant eller usant?»[31] Pärt understreker betydningen av gesten i kunsten og stiller seg kritisk til tanken om at denne nødvendigvis må tolkes innenfor definerte rammer: «Jeg lukker øynene, jeg gjør bevegelser. Jeg vet ikke selv om de er katolske eller ortodokse. Hvis bevegelsene er ekte, er det nok.»[32] I et intervju med William Robin utdyper han:

> Hvis lytteren også oppfatter det jeg følte mens jeg komponerte, blir jeg veldig glad ... Jeg forsøker ikke å diskutere spesifikke religiøse eller ortodokse verdier i min musikk. Jeg prøver å formidle verdier i musikken som kan berøre hvert enkelt menneske, hver person.[33]

Selv om troen er en sterk innflytelse, avviser han at den begrenser musikken, og han reagerer på visse fremstillinger av seg selv: «Jeg er ikke en profet, ikke en kardinal, ikke en munk – jeg er ikke engang vegetarianer. Ikke la dere forvirre av billig tabloidinformasjon.»[34] Pärt har også avvist direkte forbindelser mellom hans komposisjonsteknikk og minimalisme: «Jeg vet ikke. Er jeg virkelig en minimalist? Det er ikke noe som opptar meg.»[35] Han utdyper:

> Når jeg lytter til et musikkstykke, enten det er Steve Reich eller noen andre, tenker jeg aldri på om det er minimalistisk eller repetitivt; det er ikke viktig, bortsett fra kanskje for analytikere. Men jeg trenger ikke analyse for å belyse slike ting. Jeg er ikke en professor – jeg trenger ikke ord for å forklare.[36]

Pärts ønske om å uttrykke seg uten ord og om å la regler og konstruktive prinsipper tre i bakgrunnen, kan forstås som et uttrykk for en søken etter et mer åpent musikalsk språk. Erfaringen av hans komposisjoner fremstår da ikke som en overføring av faste betydninger, men snarere som en dynamisk og pågående utveksling mellom verk og lytter. I dette perspektivet er ikke åndelighet noe som er innebygd i verket som et statisk element, men noe som kan oppstå i møtet mellom musikk og menneske. Det åpner for en forståelse der musikken kan fremkalle erfaringer og forbindelser som strekker seg utover både det rent musikalske og det tematiske innholdet.

Samtidig oppstår musikalsk erfaring ikke nødvendigvis umiddelbart – det kan kreve både tid og konsentrasjon. Pärts refleksjoner kan tyde på at intensjonen ikke er å forenkle uttrykket for å gjøre musikken lett tilgjengelig, men heller å komprimere materialet til en intens og konsentrert form. Det er i dette fortettede uttrykket at en musikalsk kjerne trer frem som kan åpne for mangfoldige tolkninger og nyanserte lytteropplevelser. Shenton understreker at reduksjon ikke nødvendigvis innebærer forenkling, og at verket kan blomstre i mange retninger når denne kjernen først kommer til uttrykk. Et lignende perspektiv finner vi hos Nora Pärt, som beskriver hvordan musikk som vokser ut fra en kjerne, kan utvikle seg på uforutsigbare måter: «Blomsten som vokser fra denne kjernen, har utallige fasetter. Hver av dem berører en bestemt person på en bestemt måte.»[37]

Når musikk oppstår i skjæringspunktet mellom subjektive erfaringer –fra komponistens intensjon via utøverens fortolkning til lytterens egne assosiasjoner og bakgrunn – kan det oppstå en form for delt meningsdannelse. Pärt beskriver dette møtet via en visuell metafor: «Øyeblikkene av gjenkjennelse mellom komponist og lytter oppstår som når to tog passerer hverandre og man får et glimt av en annen person gjennom vinduet.

Vi komponister har vår vei å gå, og lytterne sin. Men vi møtes – gjennom musikken.»[38]

Dette bildet antyder at musikalsk kommunikasjon kan betraktes som en gjensidig prosess der betydning ikke overføres én vei, men oppstår i møtet mellom ulike perspektiver. Selv om komponisten kan ha tydelige intensjoner, kan verket romme flere tolkningsnivåer som åpner for ulike former for resonans hos lytteren. Eric Clarke understreker at «vi alle har potensial til å høre ulike ting i den samme musikken», og at lytting bør forstås i lys av lytterens individuelle erfaringer og kontekst snarere enn som en universell størrelse.[39] Musikalsk mening kan dermed oppstå i det dynamiske samspillet mellom komponist, utøver og lytter, i møtet mellom verk og situert erfaring.

Med dette som utgangspunkt kan Pärts musikk forstås som et rom for refleksjon, der spenningen som ikke lar seg uttrykke i språk alene, mellom det personlige og det universelle, det åndelige og det relasjonelle, uttrykkes klanglig. Boyce-Tillman beskriver hvordan musikkens åndelige dimensjon ofte rommer paradoks og motsetning, og åpner for en form for erfaring som overskrider ren rasjonalitet.[40] Isabelle Clarke forbinder på lignende vis det åndelige med relasjonell kunnskap og evnen til å være i det åpne og tvetydige.[41] I det følgende vil artikkelen rette oppmerksomheten mot hvordan komponisten, særlig gjennom sin *tintinnabuli*-teknikk, forholder seg til disse paradoksene.

Pärts *tintinnabuli*

Begrepet *tintinnabuli* kommer fra det latinske *tintinnabulum*, «klokkeklang». Richard Rodda siterer Pärts egne ord om teknikken, som – slik navnet antyder –skaper en klang som kan minne om lyden av kirkeklokker:

> Tintinnabulasjon er et område jeg noen ganger vandrer inn i når jeg søker etter svar – i livet, i musikken, i arbeidet mitt. I mine mørke timer har jeg en bestemt følelse av at alt utenfor dette ene har mistet sin mening. Det komplekse og mangfoldige forvirrer meg, og jeg må søke etter enhet. Hva er det, dette ene, og hvordan finner jeg veien til det? Spor av dette perfekte viser seg i mange former – og alt som er uviktig, faller bort. Tintinnabulasjon er slik … Treklangens tre toner er som klokker. Og det er derfor jeg kaller det tintinnabulasjon.[42]

Tintinnabuli bygger på et samspill mellom to stemmer – T-stemmen (*tintinnabuli*) og M-stemmen (melodi) – som sammen skaper et balansert og gjentakende mønster. Dette gir musikken et uttrykk som både kan oppleves som statisk og bevegelig, og som åpner for ulike former for tolkning og erfaring. Enkelhet og kompleksitet fremstår her ikke nødvendigvis som motsetninger, men som deler av en sammenheng. Det samme gjelder forholdet mellom struktur og spontanitet, kontroll og åpenhet. I dette spennet kan musikken åpne for erfaringer som berører eksistensielle og relasjonelle temaer, som følelsen av å være både forankret og sårbar.

Tintinnabuli-teknikken har ofte blitt knyttet til Pärts religiøse overbevisning, og denne forbindelsen har påvirket hvordan musikken hans er blitt tolket og omtalt, særlig siden teknikken først ble presentert offentlig i 1976. Taruskin peker på at lyden av kirkeklokker i mange tradisjoner, særlig den russisk-ortodokse, har en rituell og åndelig funksjon. Han tolker Pärts bruk av klangen som et forsøk på å gi musikken en symbolsk dimensjon, og beskriver den som et «lydlig motstykke til et ikon».[43] Slike tolkninger peker på hvordan *tintinnabuli* kan romme både det konkrete og det symbolske. Samtidig er det viktig å anerkjenne at musikken kan erfares på ulike måter, og at dens betydning oppstår i møtet mellom verket og den lyttende.

Selv om *tintinnabuli*-teknikken i lang tid har vært nært forbundet med forestillinger om enkelhet og åndelighet, har musikkforskere i senere år forsøkt å

utvide forståelsen ved å trekke inn kunstneriske, akustiske, fenomenologiske og algoritmiske perspektiver på Pärts komposisjonspraksis. I en studie omtalt av Arvo Pärt-senteret, beskriver Jelena Tokun *tintinnabuli* som Pärts «skapelsesfilosofi»: Det er en teknikk som springer ut fra det hun beskriver som en åndelig kjerne, forankret i den ortodokse teologiske og filosofiske tradisjonen.[44]

Samtidig peker Tokun på at dette også er en original komposisjonsteknikk som har fungert som et fundament i Pärts musikalske uttrykk. Hun omtaler det som et «stilistisk paradigme» som «vokser frem fra åndelig selvdisiplin og klanglig askese» og «tar form gjennom strenge algoritmer».[45]

Tokun utdyper:

> I vid forstand er *tintinnabuli* et unikt algoritmisk system for komposisjon som har til hensikt å redusere og organisere det musikalske materialet på strengest mulig vis. Musikken fremstår enkel og gjennomsiktig for lytteren, men har en sterk indre struktur: Den er basert på tall – enten som autonome tallrekker eller som tekst med alle parametere i en numerisk struktur – som styrer musikkens materiale helt ned til minste detalj.

I praktisk forstand beskrives *tintinnabuli* gjerne som et strukturelt system hvor to musikalske linjer smelter sammen til én helhetlig stemme. Den såkalte T-stemmen bygger på enkle treklanger – stabile og gjenkjennelige akkordstrukturer som danner et harmonisk grunnlag. M-stemmen beveger seg trinnvis og fremstår som en melodisk linje som beveger seg i små skritt opp eller ned. Sammen danner de en særegen klangverden.

Men dette todelte systemet er, ifølge Pärt selv, mer enn et teknisk prinsipp – han tillegger det også en symbolsk og eksistensiell betydning. I et intervju med Paul Hillier beskriver han forholdet slik:

> M-stemmen representerer alltid den subjektive verden – det daglige, egoistiske livet preget av synd og lidelse. T-stemmen representerer tilgivelsens objektive sfære. M-stemmen kan synes å vandre fritt, men holdes alltid fast av T-stemmen. Dette kan knyttes til det evige dualistiske forholdet mellom kropp og ånd, himmel og jord – men de to stemmene utgjør i realiteten én stemme, en todelt enhet.[46]

Her fremstår det som om Pärt ser styrke i treklangenes faste struktur og sårbarhet i den subjektive, bevegelige melodilinjen. Filosofien bak *tintinnabuli* oppsummeres ofte i formelen «1 + 1 = 1» og kan forstås i lys av religiøs tenkning omkring dualitet og enhet.

For å få et bredere innblikk i hvordan samspillet mellom teknikk og symbolikk har utviklet seg over tid, vil jeg i det følgende se nærmere på opprinnelsen til og utviklingen av *tintinnabuli* som musikalsk uttrykk og idé.

Tintinnabuli og liturgisk kirkesang

I perioden mellom urfremføringen av *Credo* (1968) og konserten i Tallinn i 1976 – ofte omtalt som en «taushetsperiode» i komponistens liv – fordypet Pärt seg i tidligmusikk og komponerte tekniske og stilistiske øvelser. Paul Hillier trekker frem middelaldersk kirkesang som en særlig innflytelsesrik referanse, og peker på likheter mellom denne tradisjonen og elementer i *tintinnabuli*.[47] Forbindelsen har også blitt vektlagt i senere forskning, særlig gjennom analyser av mulige sammenhenger mellom M-stemmen og melodiske trekk fra gregoriansk sang.

Samtidig åpner nyere perspektiver for en utvidet forståelse. Alexander Lingas argumenterer for at forholdet mellom *tintinnabuli* og liturgisk kirkemusikk snarere bør forstås som en gjenklang enn en etterligning. Han mener at teknikken søker å gjenskape klanglige og strukturelle trekk fra latinsk, bysantinsk og slavisk

kirkesang uten nødvendigvis å sitere det historiske repertoaret direkte.[48]

Ifølge Lingas utviklet Pärt et musikalsk system som gir melodisk frihet innenfor et rammeverk som minner om de prosessene som styrer eldre kirkesangtradisjoner.[49] Som i tradisjonell liturgisk sang, oppstår mye av uttrykket i subtile spenninger – mellom toneavstander, konsonans og dissonans – som skaper en opplevelse av bevegelse innenfor et stabilt, sirkulært klangrom. Lingas ser dette i kontrast til vestlig kunstmusikk etter 1700-tallet, som ofte er preget av målrettet tonalitet og fremdrift mot et bestemt mål.

Pärt selv har omtalt møtet med gregoriansk sang som en avgjørende vending i sitt kunstneriske liv.[50] For ham synes kirkesangen å representere ikke bare historisk materiale, men en levende tradisjon som kan tolkes og fornyes i møte med samtidens behov. Denne refleksjonen kommer også til uttrykk i hans beskrivelser av musikken som et møtepunkt for søkende lyttere, uavhengig av bakgrunn:

> Kanskje handler det om at de som følger arbeidet mitt med interesse, håper å finne noe i det. Eller kanskje det er folk som, på lik linje med meg, søker noe – og føler at de beveger seg i samme retning når de hører musikken min. Jeg arbeider med enkle tall som er behagelige å se og høre på; jeg søker en fellesnevner. Jeg streber etter en musikk jeg kan kalle universell, der mange dialekter møtes.[51]

Denne «fellesnevneren» kan forstås som en form for relasjonell intensjon, der musikken inviterer til fellesskap i erfaring. Nora Pärt utdyper:

> Det viktigste for Arvo er viljen til å nå musikkens røtter, å finne den grunnleggende cellen, og å bli musikalsk gjenfødt med den. Jeg tror at denne cellen, denne dype roten, kan bære mange ulike frukter – og mange ulike mennesker kjenner seg igjen i dem av nettopp den grunn.[52]

I denne sammenhengen kan *tintinnabuli* forstås som en form for klanglig uttrykk for menneskelig samspill. Spenningen mellom T-stemmens stabilitet og M-stemmens bevegelighet kan ses som et musikalsk uttrykk for det relasjonelle, der styrke og sårbarhet virker sammen, og der evnen til å lytte, til musikken og til hverandre, blir avgjørende. Som Pärt antyder, er det kanskje i denne åpenheten at musikken får sin uttrykkskraft. Dette relasjonelle aspektet gjelder ikke bare lytteren, men også utøveren. Til tross for musikkens tilsynelatende enkelhet, beskriver mange utøvere *tintinnabuli* som krevende nettopp fordi den fordrer et usedvanlig lyttende nærvær, både i møte med musikken, medmusikere og rommet.
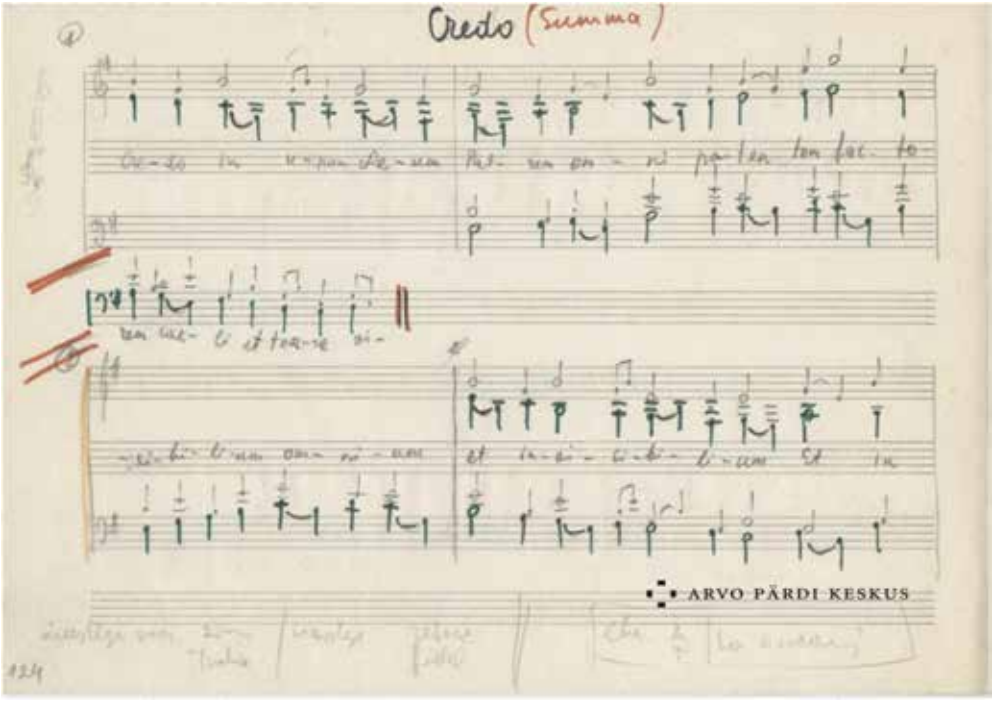
Utøverperspektivet

For en dypere forståelse av dette kan vi begynne med å se på balansen mellom T-stemmen og M-stemmen, som overskrider det tilsynelatende enkle forholdet mellom melodi og akkompagnement. Det er nettopp i dette samspillet at det karakteristiske lydbildet oppstår, slik Paul Hillier forklarer:

> Melodistemmen er den som er uregelmessig, foranderlig, til og med, for å si det slik, subjektiv, men den omfavnes og holdes på plass av T-stemmene, som er treklangene. Melodilinja bør være hørbar og ikke gå tapt i lydene fra treklangene.[53]

Han fortsetter:

> Men ikke som solo pluss akkompagnement. Det er ikke det. Det totale lydbildet bør fortsatt være i balanse. Jeg tror dette er noe utøverne



Etter åtte år med kreativ leting fant Arvo Pärt tidlig i 1976 endelig en ny måte å komponere musikk på. På mange vis kan *Hortus Musicus*-konserten Estonias konserthus i oktober samme år betraktes som kulminasjonen av denne lange og krevende krisen – her ble Pärts nye *tintinnabuli*-stil hørt for første gang i en serie verk.
Kilde: Arvo Pärt-senteret, Estland.

> også må forstå, slik at de kan justere volum og artikulasjon, sannsynligvis bare i små nyanser, for å oppnå det nødvendige.[54]

Når det gjelder form og struktur, kan Pärts komposisjoner fremstå som lite komplekse og teknisk krevende i tradisjonell forstand. Samtidig tyder flere utøvererfaringer på at både fremføringen og opplevelsen av denne musikken rommer utfordringer som ikke umiddelbart kommer frem av notebildet. Man kan derfor argumentere for at *tintinnabuli* fungerer som et åpent system – et nettverk av valg og fortolkningsmuligheter som stiller andre typer krav til utøveren enn det rent tekniske. Andreas Peer Kähler uttrykker dette slik: «Denne radikale enkelheten er alt annet enn enkel.»[55]

Videre understreker han hvordan den utøvende tilnærmingen kan kreve noe mer enn bare teknisk forberedelse:

> På grunn av de kompositoriske ytterpunktene er det av avgjørende betydning for en utøver av Pärts musikk å ikke la seg villede av notenes enkelhet, men å bruke tid på å komme nær klangen med ærbødighet og indre ro. Og akkurat som styrken i Pärts musikk springer ut fra skjønnheten i de enkelte tonene, begynner en utøvers vei ut mot kunstnerisk artikulasjon alltid innenfra, med konsentrert selvbetraktning og kontroll. Derfor er det problematisk å spille Pärts musikk uten forberedelse, ikke så mye på grunn av notene i seg selv, men på grunn av vanskeligheten med å skape i seg selv den indre fred som verkene hans krever.[56]

Samtidig kan det være verdt å merke seg at denne type erfaring ikke nødvendigvis handler om romantisk uttrykksfullhet. Selv om Pärts musikk ofte blir forbundet med ettertanke og indre søken, finnes det også beskrivelser som vektlegger en form for frigjøring fra «selvet». Nora Pärt beskriver dette som et behov for å «produsere lyd på en ny måte.»[57] Dette kan tolkes som en utøverpraksis der mindre vekt legges på teknisk briljans og performativt uttrykk, mer på lyttende bevissthet og en søken mot musikkens kjerne. Kähler beskriver dette som en desubjektiviserende prosess og peker samtidig på et mulig intersubjektivt aspekt ved musikken:

> Prisen som utøverne av Pärts musikk må betale, enten fra et teknisk-instrumentalt perspektiv eller i forhold til «uttrykk», er nødvendig for denne enestående typen musikk. Belønningen vil være en økt «intersubjektivitet»: Pärts streben etter renhet i klangen og hans kompromissløse krav om balanse og uniformitet fører uunngåelig musikerens (og lytterens) bevissthet mot helhet og ukrenkelighet – et forvirrende fenomen i det 21. århundre![58]

I forlengelsen av dette kan det tenkes at det oppstår en opplevelse av fellesskap og helhet som beveger seg utover det rent individuelle. Kähler illustrerer dette med en konkret erfaring fra ensemblearbeid:

> Få orkestermusikere har illusjoner igjen om orkesterets rolle som sosial institusjon, men den samlende effekten av Pärts musikk er åpenbar, og når en fremføring lykkes, gir den overraskende resultater i form av orkestersolidaritet og felles positive følelser.[59]

Selv om slike erfaringer kan oppstå i ulike musikalske sammenhenger, synes Pärts musikk, med sin kombinasjon av asketisk form og klanglig nærvær, å kunne åpne for erfaringer der det individuelle trer i bakgrunnen til fordel for en større musikalsk og relasjonell helhet.

Dette synes også å komme til uttrykk i det performative øyeblikket, der utøverens rolle kan forstås som

sammensatt. Den kan innebære både en form for tilbaketrekning og en samtidig kroppslig og emosjonell tilstedeværelse. Kanskje handler det om en selvforglemmelse som åpner for en annen type nærvær. Paul Hillier berører dette i en samtale med Peter Bouteneff, der han reflekterer over hvordan han arbeider med Pärts musikk i praksis:

> Når jeg skal øve på musikken hans med en ny gruppe sangere (eller en kjent gruppe, for den saks skyld), ønsker jeg å introdusere den på en måte som gjør at de forstår noe – nemlig at selv om notene er enkle, inneholder musikken mysterier som må utforskes forsiktig. Og jeg gjør dette ikke gjennom ord, men gjennom å håndtere musikken, øve på den, fremføre den. Det er også viktig at de innser at jeg ønsker at de skal synge med hele kroppen, også – kanskje spesielt – når det er svakt, samtidig som *forte* ikke skal være påtvunget. På den ene siden er det svært sart og skjør musikk, men på den andre siden, ofte samtidig, er den sterk og kraftfull.[60]

Disse refleksjonene antyder at det i møte med Pärts musikk oppstår en erfaring som ikke nødvendigvis handler om å «uttrykke seg» i vanlig forstand, men snarere om å være til stede i musikkens rom. Nora Pärt beskriver møtet med Hilliard Ensemble slik:

> Jeg husker at vi ble målløse da vi hørte de øvelsene. De sang med absolutt perfeksjon og viste enorm følsomhet for Arvos musikkstil, særlig i valget av register. Vi ble rørt til tårer, overveldet av å ha funnet mennesker som passet til denne musikken på alle måter.[61]

Også Arvo Pärt selv uttrykker hvor meningsfull denne typen gjensidighet mellom komponist og utøver kan være: «Først da ble jeg klar over at jeg hadde gjort det riktige valget med min komposisjonsteknikk, og jeg forsto at denne typen musikk virkelig er levedyktig.»[62]

Disse utsagnene kan ses som en antydning om at musikken åpner for en opplevelse hvor styrke og sårbarhet, stillhet og intensitet kan eksistere samtidig. Det kan også peke mot muligheten for at Pärts komposisjoner utfordrer tradisjonelle forestillinger om uttrykk og virtuositet, og kanskje åpner for erfaringer av tilknytning, lyttende nærvær og selvoverskridelse – både for lytteren og utøveren.

Konklusjon

Arvo Pärts komposisjonspraksis kan forstås som et møte mellom tilsynelatende motstridende uttrykk: enkelhet og kompleksitet, styrke og sårbarhet, personlig tro og et mer universelt preg. Gjennom *tintinnabuli*-teknikken åpner komponisten for en musikalsk tilnærming som ikke nødvendigvis søker å løse spenninger, men heller lar dem få rom til å eksistere og skape mening. Uttrykket synes å vokse frem i samspillet mellom komponist, utøver og lytter og kan oppleves som en bro som går på tvers av tid, sted og livssyn.

Denne relasjonelle dimensjonen som lytteren opplever gjennom musikk, kan gi plass for en erkjennelse hvor paradokser ikke nødvendigvis blir sett på som utfordringer som må overvinnes, men heller som viktige dimensjoner av menneskelig erfaring. Utøveren kan oppleve at musikken krever både en form for selvforglemmelse og samtidig en intens tilstedeværelse, mens lytteren inviteres til å utforske det åpne og det udefinerte, utenfor språkets rammer.

På denne måten kan Pärts soniske landskap forstås som et kunstnerisk uttrykk som samtidig er forankret i både religiøs tro og menneskelig eksistens, og som utfordrer mer faste kategorier og rammer. Det kan være nettopp i spenningen mellom det faste og det flytende, det personlige og det universelle, at musikken får sin

særpregede klang og relevans. Ved å la paradoksene stå uløst kan musikken åpne nye perspektiver for hvordan det er mulig å forholde seg til livets kompleksitet uten nødvendigvis å måtte finne klare svar.

I en tid preget av polarisering og krav om entydighet, kan den muligens åpne for en annen form for oppmerksomhet – en som rommer det mangfoldige, det tvetydige og det sårbare. Den kan minne oss om at styrke ikke alltid handler om kontroll, men like gjerne om evnen til å være åpen, og at det å motta og overgi seg ikke nødvendigvis står i motsetning til styrke, men snarere kan åpne for dypere relasjonelle og åndelige erfaringer.

Kristina Socanski Celik har bakgrunn som klassisk pianist og er utdannet ved Norges Musikkhøgskole (Bachelor 2014) og Det KGL Danske Musikkonservatorium i København (Master 2016, Solistdiplom 2019). I februar 2025 disputerte hun for ph.d.-graden i musikkvitenskap ved Universitet i Oslo med avhandlingen *Spirituality, Musical Modernism, and the Music of Arvo Pärt and Ljubica Marić: A Space of Engagement Between the Ancient and the Modern.*

Noter

1 Laura Dolp: «Arvo Pärt in the marketplace», i *The Cambridge Companion to Arvo Pärt*, red. Andrew Shenton (Cambridge: Cambridge University Press 2012).
2 Arvo Pärt, Enzo Restagno, Saale Kareda og Leopold Braun-eiss: *Arvo Pärt in Conversation*, overs. av Robert Crow (Dalkey Archive Press 2012).
3 Materialet som presenteres i denne artikkelen, er hentet fra min doktorgradsavhandling *Spirituality, Modernism, and the Music of Arvo Pärt and Ljubica Marić: A Space of Engagement Between the Ancient and the Modern* (2025).
4 Marcel Cobussen: *Thresholds: Rethinking Spirituality through Music* (Ashgate 2008).
5 June Boyce-Tillman: *Experiencing Music – Restoring the Spiritual: Music as Well-Being* (Peter Lang 2016).
6 Andrew Bowie, *Aesthetic Dimensions of Modern Philosophy* (Oxford University Press 2022).
7 John Dewey: *Art as Experience* (Minton, Balch & Company 1934).
8 Bowie: *Aesthetic Dimensions*.
9 Boyce-Tillman: *Experiencing Music*.
10 Cobussen: *Thresholds.*
11 Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of Perception*, overs. av Colin Smith (Routledge & Kegan Paul [1945] 1962).
12 Se blant annet Richard Taruskin: *Music in the Late Twentieth Century* (Oxford University Press 2005); Laura Dolp: «Arvo Pärt in the marketplace», i *The Cambridge Companion to Arvo Pärt*, red. Andrew Shenton (Cambridge University Press 2012), s. 177–92; Josiah Fisk: «The New Simplicity: The Music of Górecki, Tavener and Pärt», i *Hudson Review* 47, nr. 3 (høst 1994).
13 Cobussen: *Thresholds.*
14 Restagno et al.: *Arvo Pärt in Conversation*.
15 Dolp: «Arvo Pärt in the marketplace», s. 189.
16 Josiah Fisk: «The New Simplicity: The Music of Górecki, Tavener and Pärt», i *Hudson Review* 47, nr. 3 (høst 1994).
17 Robert Sholl: «Arvo Pärt and Spirituality», i *The Cambridge Companion to Arvo Pärt*, red. Andrew Shenton (Cambridge University Press 2012), s. 148–149
18 Jeremy S. Begbie: *Resounding Truth: Christian Wisdom in the World of Music* (Baker Academic 2007).
19 Sholl: «Arvo Pärt and Spirituality», s. 140–141.
20 Sholl: «Arvo Pärt and Spirituality», s. 148–149.
21 Sholl: «Arvo Pärt and Spirituality», s. 151.
22 Dolp: «Arvo Pärt in the marketplace», s. 182.

23 Boyce-Tillman: *Experiencing Music*.
24 Andrew Shenton: «Arvo Pärt: In His Own Words», i *The Cambridge Companion to Arvo Pärt*, red. Andrew Shenton (Cambridge University Press 2012), s. 111–127.
25 Shenton: «Arvo Pärt: In His Own Words», s. 111.
26 Geoff Smith: «An Interview with Arvo Pärt: Sources of Invention», i *The Musical Times* 140, nr. 1868 (1999), s. 22.
27 Martin Elste: «An Interview with Arvo Pärt», i *Fanfare* (1988), gjengitt på Arvo Pärt Centre, https://www.arvopart.ee/en/arvo-part/article/an-interview-with-arvo-part/
28 Elste: «An Interview with Arvo Pärt».
29 Shenton: «Arvo Pärt: In His Own Words», s. 113.
30 Paul Hillier: *Arvo Pärt* (Oxford University Press 1997), s. 201.
31 Vaitmaa 1970, sitert i Shenton: «Arvo Pärt: In His Own Words», s. 117.
32 Ploskon 2007, sitert i Shenton: «Arvo Pärt: In His Own Words», s. 112.
33 William Robin: «His Music, Entwined with His Faith», i *The New York Times*, 18. mai 2014, seksjon AR, s. 14.
34 Greenbaum 1999, sitert i Shenton: «Arvo Pärt: In His Own Words», s. 112.
35 Jamie McCarthy og Arvo Pärt: «An Interview with Arvo Pärt», i *The Musical Times* 130, nr. 1753 (1989), s. 131, https://doi.org/10.2307/1193819.
36 Shenton: «Arvo Pärt: In His Own Words», s. 122.
37 Smith: «An Interview with Arvo Pärt», s. 21
38 Smith: «An Interview with Arvo Pärt», s. 21
39 Eric Clarke: *Ways of Listening* (Oxford University Press 2005), s. 192.
40 Boyce-Tillman: *Experiencing Music*.
41 Isabelle Clarke: *Madness, Mystery and the Survival of God* (O Books 2008).
42 Richard E. Rodda, liner notes til *Arvo Pärt, Fratres* [CD], Telarc, CD-80387 (1995).
43 Richard Taruskin: *Music in the Late Twentieth Century* (Oxford University Press 2005), s. 402.
44 Jelena Tokun: «Formal Algorithms of Tintinnabuli in Arvo Pärt's Music», i *In Memory of Yevgeny Vladimirovich Nazaikinsky* (Moscow Conservatory 2011).
45 Tokun: «Formal Algorithms of Tintinnabuli», avsnitt 6.
46 Hillier: *Arvo Pärt*, s. 96.
47 Hillier: *Arvo Pärt*, s. 77–85.
48 Lingas, Alexander: «Christian Liturgical Chant and the Musical Reorientation of Arvo Pärt», i *Arvo Pärt: Sounding the Sacred*, red. P C. Bouteneff, J. Engelhardt og R. Saler, 1. utg. (Fordham University Press 2020), s. 221–222.
49 Lingas: «Christian Liturgical Chant», s. 225.
50 Jordi Savall: «A Conversation with Arvo Pärt», overs. av T. Davis-Van Atta og K. Linton, i *Music and Literature* 1 (2012): s. 7–8.
51 Enzo Restagno: «I Seek a Common Denominator: Nora and Arvo Pärt», i *UE Musiksalon* (2012a), avsnitt 15, hentet juli 2024, http://musiksalon.universaledition.com/en/article/i-seek-a-common-denominator.
52 Restagno: «I Seek a Common Denominator», avsnitt 16.
53 Paul Hillier: «The Pärt Sound», i *Arvo Pärt: Sounding the Sacred*, red. P.C. Bouteneff, J. Engelhardt og R. Saler (Fordham University Press 2020), s. 96.
54 Hillier: «The Pärt Sound», s.96.
55 Andreas P. Kähler: «Radiating from Silence: The Works of Arvo Pärt Seen through a Musician's Eyes», i *The Cambridge Companion to Arvo Pärt*, red. Andrew Shenton (Cambridge University Press 2012), s. 194.
56 Kähler: «Radiating from Silence», s. 195.
57 Restagno et al.: *Arvo Pärt in Conversation*, s. 78–79.
58 Kähler: «Radiating from Silence», s. 196–197.
59 Kähler: «Radiating from Silence», s. 197.
60 Peter C. Bouteneff: «The Pärt Sound: A Conversation with Paul Hillier», i *Arvo Pärt: Sounding the Sacred*, red. P.C. Bouteneff, J. Engelhardt og R. Saler (Fordham University Press 2020), s. 89, https://doi.org/10.5422/fordham/9780823289752.003.0006.
61 Bouteneff: «The Pärt Sound», s. 99.
62 Restagno et al.: *Arvo Pärt in Conversation*, s. 49–51.

Litteratur

Begbie, Jeremy S.: *Resounding Truth: Christian Wisdom in the World of Music* (Baker Academic 2007).

Bouteneff, P.C.: «The Pärt sound: A conversation with Paul Hillier», i P.C. Bouteneff, J. Engelhardt & R. Saler (red.): *Arvo Pärt: Sounding the sacred* (Fordham University Press (2020), s. 89–106). https://doi.org/10.5422/fordham/9780823289752.003.0006

Bowie, A.: *Aesthetic Dimensions of Modern Philosophy* (Oxford University Press 2022).

Boyce-Tillman, J.: *Experiencing music – restoring the spiritual: Music as well-being* (Peter Lang 2016).

Cobussen, M.: *Thresholds: Rethinking spirituality through music* (Ashgate 2008).

Clarke, E.: *Ways of listening* (Oxford University Press 2005).

Clarke, I.: *Madness, mystery and the survival of God* (O Books 2008).

Dewey, J.: *Art as experience* (Minton, Balch & Company 1934).

Dolp, L.: «Arvo Pärt in the marketplace», i A. Shenton (red.): *The Cambridge Companion to Arvo Pärt* (Cambridge University Press 2012), s. 177–192.

Elste, M.: «An interview with Arvo Pärt», i *Fanfare* 1988. Hentet fra https://www.arvopart.ee/en/arvo-part/article/an-interview-with-arvo-part/

Fisk, J.: «The new simplicity: The music of Gorecki, Tavener and Pärt», i *The Hudson Review, 47*(3), 1994, s. 394–412. https://doi.org/10.2307/3851788

Hillier, P.: *Arvo Pärt* (Oxford University Press 1997).

Hillier, P.: «The Pärt sound», i P.C. Bouteneff, J. Engelhardt og R. Saler (red.): *Arvo Pärt: Sounding the sacred,* 1. utg. (Fordham University Press 2020), s. 89–106. https://doi.org/10.2307/j.ctv1199106.8

Kähler, A.P.: «Radiating from silence: The works of Arvo Pärt seen through a musician's eyes», i A. Shenton (red.): *The Cambridge companion to Arvo Pärt* (Cambridge University Press 2012), s. 193–197.

Lingas, A.: «Christian liturgical chant and the musical reorientation of Arvo Pärt», i P.C. Bouteneff, J. Engelhardt og R. Saler (red.): *Arvo Pärt: Sounding the sacred*. 1. utg. (Fordham University Press 2020), s. 220–231

McCarthy, J., & Pärt, A.: «An interview with Arvo Pärt», i *The Musical Times*, 130(1753), 1989, s. 130–133. https://doi.org/10.2307/1193819

Merleau-Ponty, M.: *Phenomenology of perception*, overs. C. Smith (Routledge & Kegan Paul [1945] 1962).

Restagno, E., Brauneiss, L., Kareda, S., Crow, R.J. & Pärt, A.: *Arvo Pärt in conversation* (Dalkey Archive Press 2012).

Restagno, E.: «I seek a common denominator: Nora and Arvo Pärt», i *UE Musiksalon* 2012a (hentet juli 2024) *http://musiksalon.universaledition.com/en/article/i-seek-a-common-denominator*

Robin, W.: «His music, entwined with his faith», i *The New York Times*, Section AR, 18. mai 2014, s. 14.

Rodda, R.E.: *Liner notes for Arvo Pärt, Fratres* [CD]. Telarc 1995. CD-80387.

Savall, J.: «A conversation with Arvo Pärt», overs. T. Davis-Van Atta og K. Linton, i *Music and Literature, 1*, 2012, s. 7–8.

Sholl, Robert: «Arvo Pärt and Spirituality», i *The Cambridge Companion to Arvo Pärt*, red. Andrew Shenton (Cambridge University Press 2012), s. 140–156.

Shenton, A.: «Arvo Pärt: In his own words», i A. Shenton (red.): *The Cambridge Companion to Arvo Pärt* (Cambridge University Press 2012), s. 111–127.

Smith, G.: «An interview with Arvo Pärt: Sources of invention», i *The Musical Times, 140*(1868), 1999, s. 19–25. https://doi.org/10.2307/1004490

Taruskin, R.: *Music in the late twentieth century* (Oxford University Press 2005).

Tokun, J.: «Formal algorithms of tintinnabuli in Arvo Pärt's music. In memory of Yevgeny Vladimirovich Nazaikinsky» (Moscow Conservatory 2011). https://www.arvopart.ee/en/arvo-part/article/formal-algorithms-of-tintinnabuli-in-arvo-parts-music/

Jesus, jeg er for liten til å gjøre store ting … og mitt vanvidd er å håpe at din kjærlighet vil motta meg som et offer … Mitt vanvidd består i å trygle mine brødre ørnene om å få oppfylt mitt ønske, som er å fly opp til kjærlighetens sol med den guddommelige ørnens egne vinger …

Thérèse av Jesusbarnet
En sjels historie



Fra Den norske Opera & Ballett, 2024. Foto: Erik Berg

Anders Tykesson

Nådens logikk

Francis Poulencs opera *Dialogues des Carmélites*

Priorinnen: Store prøvelser venter deg.
Blanche: Hva spiller det for rolle, om Gud gir meg styrke.
Priorinnen: Det han vil prøve hos deg, er ikke din styrke, men din svakhet

Den 18. desember 2024 helligkåret pave Frans seksten karmelittsøstre fra Compiègne i Frankrike, som ble henrettet i 1794 under den franske revolusjonens skrekkvelde. Martyrene ble saligkåret av Pius X i 1906, men er også udødeliggjort i en kunstnerisk dimensjon: i Francis *Poulencs opera Dialogues des Carmélites*, i Norge gjerne gjengitt som *Karmelittsøstrene*.

Veien fra martyriet på slutten av 1700-tallet til operaverket, komponert 1953–56, gikk gjennom flere etapper. En av kommunitetens medlemmer, søster Marie av Inkarnasjonen, som unnslapp giljotinen, dokumenterte de dramatiske hendelsene og skrev biografiske notater om sine medsøstre.[1] Inspirert av beretningen utga den tyske forfatteren Gertrud von Le Fort (1876–1971) i 1931 kortromanen *Die Letzte am Schafott*, skrevet som brev fra et vitne til hendelsene.[2] 1946 utarbeidet den franske dominikanerbroderen Raymond Bruckberger (1907–1998) et filmmanus basert på Le Forts bok, og henvendte seg til forfatteren Georges Bernanos (1888–1948) for å få ham til å skrive dialogen. Filmen ble aldri realisert, men etter Bernanos' død ble manuskriptet utgitt som *Dialogues des Carmélites* og satt opp som teaterstykke tidlig på 1950-tallet.[3]

I 1952 ble Francis Poulenc (1899–1963) bedt om å skrive en ballett for La Scala i Milano. Lite tiltrukket av idéen, ba han om å få bestillingen endret til en opera. Siden han var interessert i et åndelig innhold, fikk han Bernanos' *Dialogues* som tekstforslag. Poulenc kjente teksten fra før, og nå grep den ham. Fra mars 1953 til mai 1956 var karmelittsøstrene helt i sentrum for hans oppmerksomhet.[4]

Fra filmmanus til opera krevdes en betydelig reduksjon av teksten. Poulenc beholdt en tredjedel av Bernanos' tekst[5] og fordelte den på tre akter med fire scener i hver. Med noen få tillegg og omdisponeringer er hans libretto tro mot Bernanos' original.

Den franske tittelen viser hva operaverket er: karmelittenes samtaler. Verket er en dialogopera med gjennomkomponert musikk. Her finnes ikke den klassiske operas arier og ensembler med gjentakelser og former som bryter det dramatiske forløpet. Det «resitativiske» preger hele operaen, men rene resitativer – sunget tale med akkordisk akkompagnement eller helt uten akkompagnement – veksler med mer melodiske sangstemmer med variert orkesterakkompagnement. Lengre avsnitt

for en enkelt rolle kan betegnes som *arioso*, en mellomting mellom resitativ og arie.

Poulenc var ytterst opptatt av at teksten skulle komme tydelig frem – hvert ord skulle oppfattes.[6] Han var derfor nøye med prosodien; vokalene skulle ha riktig plassering, og sangstemmenes rytme skulle følge den naturlige språkrytmen. Poulenc var en av 1900-tallets mest betydelige romansekomponister, og vokalstilen i operaen har mye til felles med hans solosanger.

Orkesteret[7] har en understøttende rolle, men er også selvstendig ved å illustrere og kommentere. De fleste scenene innledes med orkestrale for- eller mellomspill der den instrumentale koloritten har stor betydning. Noen av mellomspillene har en arkaiserende karakter, kanskje som et speil av klostermiljøets tidløshet.

1900-tallets kunstmusikk søkte nye veier, ikke minst i etterkrigstiden, men Poulenc holdt fast ved tonaliteten. Han bemerket med et snev av unnskyldning at hans stakkars karmelitter bare kunne synge i tonearter.[8] I så måte var han ingen nyskaper:

> Jeg vet meget godt at jeg ikke er en av de musikerne som har vært harmonisk innovative, som Igor [Stravinsky], Ravel eller Debussy, men jeg tror det finnes rom for ny musikk som nøyer seg med andres akkorder. Var det ikke slik med Mozart–Schubert?[9]

Poulenc var ytterst opptatt av at teksten skulle komme tydelig frem – hvert ord skulle oppfattes.

Poulenc oppfant kanskje ikke nye akkorder eller ny tonalitet, men hans harmoniske stil er høyst personlig: de gamle akkordene danner nye tonale forbindelser, og treklangene er ofte farget med sekst-, septim- eller noneintervaller. Vi kan oppfatte det som fransk *esprit*, karakteristisk for Poulencs musikk.

En presentasjon av *Dialogues des Carmélites* kan ta utgangspunkt i dialogene, og derfor velger jeg noen av rollene i operaen og gir glimt fra samtalene.

Blanche de la Force

Operaen begynner i et hektisk tempo med korte, gjentatte fraser i pregnant rytme. Inntrykket er dramatikk og uro, og vi kastes rett inn i handlingen. Marquis de la Force sitter hjemme i sitt bibliotek når sønnen Chevalier de la Force stormer inn og urolig spør etter sin søster. Det er Paris i april 1789, noen måneder før Bastillen stormes. Man har sett søsterens vogn bli hindret av en folkemengde i byen. Hos faren vekker dette onde minner: hans hustru i en vogn, en panikkslagen folkemengde, løpske hester. Vel hjemme døde hustruen da hun fødte datteren Blanche.

Det er imidlertid ikke søsterens sikkerhet som bekymrer broren, men hennes uro og sjelelige helse. Faren er rolig: En vakker ung kvinne har lov til å være litt redd, og et godt ekteskap vil ordne alt.

Blanche gjør entré, brorens «lille hare», oppskremt av folkemengden. Men broren har hørt at hun har gjort et godt inntrykk bak sitt vindu. Blanche svarer at faren kanskje er som kaldt vann som først tar pusten fra en, men som blir behagelig når det når over nakken. Senere gir hun fra seg et iskaldt skrik, skremt av tjenerens skygge når han kommer for å tenne lys. Faren toner ned hendelsen, men Blanche mener at ingen hendelse er så ubetydelig at ikke Guds vilje speiles i den. Plutselig sier hun at hun vil tre inn i Karmel – hun kan ikke leve med byens støy og uro. Den overraskede faren innvender at hun er rammet av overdreven fromhet.

Blanche, med familienavnet de la Force – bokstavelig talt «av styrken» – er operaens hovedperson.[10] Hun skal senere innrømme at hun hele livet har levd i frykt. Hun

får liten forståelse fra den overfladiske faren eller den overbeskyttende broren. Men til faren betror hun: «Om jeg ikke håpet at Gud har en plan for meg, ville jeg dø av skam her ved dine føtter.»

Den eldre priorinnen, Madame de Croissy

I Karmel møter Blanche priorinnen.[11] Hun er gammel og skrøpelig, men lik Blanche er hun opptatt av å opprettholde fasaden. Samtalen dem imellom er et lengre resitativ avbrutt av arioso-liknende avsnitt. Konversasjonen illustreres i orkesterets markeringer eller utbrudd og i instrumentenes fargelegging. Priorinnen konstaterer at Karmels strenge regel ikke skremmer den unge kvinnen. Blanche svarer spontant at den tiltrekker henne. Priorinnen innvender at hun lar seg lokke av en livsstil hun feilaktig tror vil gjøre det lettere å være heroisk: «De farligste av våre beregninger er de vi kaller illusjoner.»

Priorinnen fremholder at Karmel er et bønnens hus, og at kun bønn rettferdiggjør ordenens eksistens. Med en antydning om det politiske klimaet, tilføyer hun: «Den som ikke tror på bønn ser oss bare som bedragere og parasitter.»

Hun spår at Blanche kan vente store prøvelser. Blanches innvending – at de ikke betyr noe om Gud gir henne styrken – hviler i lyse stråkakkorder. Priorinnen svarer bryskt: «Det han vil prøve i deg, er ikke din styrke, men din svakhet.»

Før de skilles, spør priorinnen om Blanche har valgt et karmelittnavn dersom hun skulle bli antatt i klosteret. «Ja, min Moder, jeg vil kalle meg søster Blanche av Kristi dødsangst.» Priorinnen rykker til.

På sin dødsleie betror hun subpriorinnen, Moder Marie av Inkarnasjonen, at navnet Blanche valgte, en gang hadde vært også hennes eget navnevalg.[12] Hennes daværende priorinne hadde sagt at den som går inn i Getsemane, aldri kommer ut igjen, og spurt om hun hadde mot til å bli helt til slutten, «fanget i den hellige dødsangsten». Nå betror hun Blanche til Moder Maries beskyttelse; det er hennes siste vilje.

Blanche kommer inn i sykecellen, og priorinnen tar avskjed i et uttrykksfullt arioso. Av alle døtrene er Blanche den hun holder kjærest, som et barn i alderdommen – men også den mest utsatte. For å avverge truslene ville hun gjerne ofre sitt fattige liv: «Nå kan jeg bare gi min død, en meget fattig død.»

Priorinnens vanskelige dødsangst utspilles i et av operaens mest kaotiske avsnitt. Hun plages av angst, ser syner og roper: «Gud har forlatt oss!» Men plutselig endres musikken. Blanche kommer inn igjen, «som en søvngjenger». Hun blir bedt om å gå frem til sengen. I treblåsere, strykere og harpe spilles en stille, drømmende musikk. Steven Huebner mener at Poulenc her berører den åndelige kjernen i Bernanos' budskap mer enn ord kan gjøre.[13] Kontrasten mellom de foregående akkordenes angst og musikken som følger Blanche, speiler lidelse og nåde og den mystiske forbindelsen mellom priorinnen og Blanche.

> Noen av mellomspillene har en arkaiserende karakter, kanskje som et speil av klostermiljøets tidløshet.

Moder Marie utbryter at Hennes Høyverdighet er blitt gal. Men i «Gud har forlatt oss!» klinger Jesu ord på korset: «Min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» Roger Nichols refererer til biskop Erik Varden, som fremholder at priorinnen er trofast i sin forening med Kristus og blir hos ham i Getsemane «til slutten».[14]

Søster Blanche og Søster Constance

Klosterets to yngste søstre er Blanche og den enda yngre Constance. I en scene – mens den gamle priorinnen fortsatt lever – arbeider de sammen.[15] Musikkens karakter er operaens eneste virkelig spirituelle parti; den speiler den livsglade og bekymringsløse Constance. Blanche

irettesetter henne for å hengi seg til glade minner mens den ærverdige moder ligger for døden. Constance blir ettertenksom og sier at hun gjerne ville gi sitt fattige, ubetydelige liv for å redde priorinnens liv. «Men hva så,» tilføyer hun, «er det ikke på høy tid å dø når man er femtifem?» Hun er nok ikke redd for døden. Livet er så morsomt, og da må døden også være det. «Skal jeg klandres for at jeg synes det er morsomt å tjene Gud?» – «Er du ikke redd for at Gud blir lei av så mye godt humør?» svarer Blanche.

I sin angst over å ha uttrykt seg tankeløst om priorinnens forestående død, vil Constance at de skal knele og ofre sine stakkars små liv for Hennes Høyverdighet. Hun betror Blanche at hun alltid har ønsket å dø ung, og at hun da hun så Blanche for første gang, forsto at Gud hadde hørt hennes bønner, og at de skulle få dø sammen på samme dag. Blanche utbryter: «For en gal og dum idé!»

Når de senere samler blomster for å binde et kors til priorinnens grav, forteller Constance at hun ønsker at Moder Marie av Inkarnasjonen skal velges til ny priorinne.[16] Blanche er igjen irritert på den yngre søsteren: «Du tror alltid at Gud handler etter dine ønsker!» Constance resonerer om Guds logikk: Hvem skulle ha trodd at den gamle priorinnen skulle få en så vanskelig død? Det var som om Gud ga henne feil død, som om man i garderoben får feil klær. Det må ha vært noen andres død hun fikk, en død som ikke passet priorinnen. Søster Blanche undrer hva «en annens død» betyr. Constance svarer:

> Det betyr at den andre, når døden kommer, blir forbauset over at det er så lett å gå inn i døden, og at det føles så bekvemt. Vi dør ikke for oss selv, men for hverandre, eller kanskje til og med i stedet for hverandre – hvem vet?

Det var som om Gud ga henne feil død, som om man i garderoben får feil klær. Det må ha vært noen andres død hun fikk, en død som ikke passet priorinnen.

Den nye priorinnen og Moder Marie av Inkarnasjonen

Det blir ikke Moder Marie som velges til ny priorinne. I stedet velges Madame Lidoine. Bernanos' filmmanus viser henne som mer forsiktig og kompromissvillig enn Moder Marie, og hennes ikke-aristokratiske bakgrunn gjør henne mer populær blant byens innbyggere.[17]

Den nye priorinnen holder sin første tale til søstrene.[18] Hun håper at «den hellige forsyns ydmyke dyder, som de rike og mektige gjerne forakter – god vilje, tålmodighet og forsoningsånd», skal råde. Hun minner søstrene om at de er fattige kvinner som har samlet seg for bønn. De skal vokte seg for alt som avleder oppmerksomheten fra bønn – og ikke stole på martyriets ære. «Bønnen er en plikt, martyriet en belønning.»

Priorinnens og Moder Maries ulike oppfatninger – priorinnens tilbakeholdenhet, Moder Maries kompromissløshet – blir tydelige når revolusjonen gjør seg stadig mer gjeldende. Klosterets kapellan forbys å utøve sitt embete og skal forvises. Søstrene diskuterer opprørt situasjonen.[19] Søster Constance spør hvorfor franskmennene er så feige at de lar prestene forfølges. Søster Mathilde svarer at alle er redde, og at frykten smitter som en epidemi. Priorinnen og Moder Marie havner i en anstrengt dialog:

> *Priorinnen*: Når prestene mangler, blir det en overflod av martyrer, og nådens balanse gjenopprettes.
>
> *Moder Marie*: Det forekommer meg som om Den Hellige Ånd nettopp har talt gjennom Hennes Høyverdighet. For at Frankrike fortsatt skal ha prester, har Karmels døtre intet annet å gi enn sine liv.

Priorinnen: De hørte feil, min Moder, eller i det minste misforsto meg. Det er ikke vi som avgjør om våre stakkars navn havner i breviaret.[20]

Mot tredje akt og martyriet

Over innledningen til operaens tredje akt har Poulenc skrevet *Tempo de Sarabande*. Sarabanden er en langsom, ofte gravitetisk dans, og med punkterte rytmer og en tungt vandrende bass er Poulenc som nærmest den franske barokkmusikken.[21] Det er som om *Dialogues de Carmélites* her har fått den ouverture som operaens begynnelse mangler. Nå går også dramaet inn i fasen som leder frem til sluttscenens martyrium.

Kommuniteten er samlet i klosterets kapell, hvis innredning er ødelagt.[22] Kapellanen er kledd i sivile klær, skitne og sønderrevne. Priorinnen er kalt til Paris, og Moder Marie trer frem som midlertidig leder – musikkens karakter gir også et bilde av hennes personlighet. Hun foreslår at man sammen skal avlegge martyrløftet «for at Karmel skal bestå og fedrelandet reddes». Hun vil at man tar et felles beslutning gjennom hemmelig avstemning. Om en eneste stemme er imot, skal man avstå. Mens en dramatisk variant av sarabandmusikken spilles, går søstrene frem til kapellanen og gir sine svar «under sakramentets segl». Én søster er imot. Til alles forbauselse roper Constance at det var hun. Men nå ombestemmer hun seg og ber om å få avlegge løftet. Beslutningen er dermed enstemmig, og kapellanen oppfordrer søstrene til å komme frem og med hånden på evangelieboken avlegge sine løfter. Blanche og Constance kneler side om side. I den påfølgende tumulten flykter Constance fra kapellet.

Når søstrene senere er fengslet, tar priorinnen ordet for å styrke dem – i et inderlig arioso.[23] Moder Jeanne, kommunitetens eldste nonne, uttrykker tillit til priorinnens tilstedeværelse: «Vi kommer ikke lenger til å være redde.» Men priorinnen svarer at Kristus i Getsemane ikke lenger var herre – han var redd for døden.

Søstrene får sine dødsdommer opplest, anklaget for å være opprørere og oppviglere. Av hele sitt hjerte hadde priorinnen ønsket at «denne kalk» skulle tas fra dem. Hun oppmuntrer dem en siste gang til lydighet og gir dem sin moderlige velsignelse.

Når Moder Marie etter en tid vender tilbake og får høre av kapellanen at hennes medsøstre er dømt til døden, blir hun naturligvis bestyrtet.[24] Hun kan ikke la dem dø uten henne, hun som har avlagt martyrløftet. Kapellanen svarer at løftet er gitt til Gud, ikke til medsøstrene. «Deres siste blikk vil søke meg forgjeves,» sier Moder Marie. Men kapellanen svarer: «En Annens blikk faller på Dem. Til det må De feste Deres blikk!»

Hun foreslår at man sammen skal avlegge martyrløftet «for at Karmel skal bestå og fedrelandet reddes».

Det paradoksale skjer at Moder Marie, som har hevdet viktigheten av martyrløftet og selv avlagt det, unngår giljotinen, mens priorinnen, som har oppfordret søstrene til ikke å stole på martyriet, blir den første til å stige opp på skafottet.

Søster Blanche av Kristi dødsangst

Musikken som leder inn i operaens siste scene, er en rå og brutal marsj til retterstedet. Med karmelittenes entré oppstår en plutselig stillhet. Molltersen som har dunket i bassen gjennom marsjen, fortsetter under søstrenes unisone *Salve Regina*, som blir en mektig prosesjonshymne. Også folkemengden deltar med tekstløs sang i bakgrunnen.

I orkesterpartituret har giljotinen fått en egen stemme; den sveipende lyden av falløksen vender tilbake med uregelmessige mellomrom gjennom hele scenen. Ved det første tilfellet – når priorinnen mister livet – stanser



Fra Den norske Opera & Ballett, 2024. Foto: Erik Berg

sangen opp, bare for å fortsette med økt styrke i en høyere toneart. For hvert sveip med falløksen tynnes koret ut. Poulenc har angitt i partituret hvor mange stemmer som etter hvert er igjen. Når fire søstre gjenstår, blir sangen firestemmig: Constance, Mathilde, en ikke navngitt søster og Moder Jeanne. Mellomstemmene forsvinner, og kun den yngste og den eldste blir igjen. Når også Moder Jeanne er borte, fortsetter Constance alene: *O clemens ...* Musikkens strøm stanser et øyeblikk. En forandret Søster Blanche kommer frem fra folkemengden. Constance ser henne og fortsetter: *O pia, o dulcis Virgo Ma ...* og øksen faller midt i navnet.

Som den siste stiger Søster Blanche av Kristi dødsangst – frivillig – opp på skafottet og synger: *Deo Patri sit gloria, et Filio, qui a mortuis surrexit, ac Paraclito, in sæculorum sæcula, in sæculorum ...*[25] Hun som syntes å identifisere seg med angst, er nå fri fra all frykt, «sterk i en Annens styrke»[26]. Og øksen faller også over henne.

Deo Patri sit gloria er den siste strofen i *Veni Creator Spiritus*, hymnen til Den Hellige Ånd. De dødsdømte karmelittsøstrene fra Compiègne skal ha sunget hymnen før henrettelsene og på den måten fornyet sine klosterløfter.[27] Med sin lovprisning får Blanche som novise avlegge sine evige løfter på vei inn i døden.[28]

I dommen mot karmelittene nevnes femten søstre, alle med navn som samsvarer med de virkelige martyrene.[29] Men deres antall var seksten. Navnet som mangler i operaen, er Madame de Croissy, den eldre priorinnen som dør i operaens første akt. I virkeligheten hørte hun til ofrene for henrettelsene.[30] I operaen er Blanche den sekstende henrettede søsteren. Våger man å blande fiksjon og virkelighet, kan man konstatere at Blanche har tatt Madame de Croissys plass blant de henrettede søstrene, mens priorinnen fikk dø som «fange i den hellige dødsangsten».

Med sin lovprisning får Blanche som novise avlegge sine evige løfter på vei inn i døden.

Gjennomgående musikalske motiver

I fravær av lukkede former følger lytteren dialogene, kanskje mer enn resitativene i en klassisk nummeropera. Men i *Dialogues des Carmélites* finnes også gjennomgående motiver som lagres i minnet. Den stigende lille tersen, molltersen, i orkesterets bassregister er operaens grunnintervall, som gjentas gjennom hele sluttscenen. Over tersen høres ofte et akkordpar (noteeks. 1) som i ulike utforminger forekommer gjennom hele operaen; det kan uttrykke både smerte og vemod, men fremfor alt høres motivet i dramatiske aksenter. Det firetonige innledningsmotivet (noteeks. 2) opptrer i ulike former. En variant er motivet som gjentas i slutten av den første scenen og avslutter hele operaen før sluttakkorden (noteeks. 3)[31].

Når Constance ser sin medsøster ved skafottet, antyder strykerne et motiv som kommer fra den aller første scenen. Blanche kommenterte hendelsen med folkemengden rundt hennes vogn, som en antydning om sluttscenens henrettelse:

> Kanskje er faren som kaldt vann som først tar pusten fra en, og deretter blir behagelig når den når over nakken.

Den fallende sekvensen er et godt eksempel på Poulencs karakteristiske harmonikk (noteeks. 4)[32].

I sin samtale med Blanche mente den eldre priorinnen at Gud skulle prøve hennes svakhet, ikke hennes styrke. Blanche svarte – med samme motiv – «Deres ord er harde, men jeg føler at enda hardere ord ikke kunne bryte den kraft som fører meg til Dem.» Constance fortalte Blanche at hun var blitt bønnhørt da hun så Blanche for første gang, og at hun skulle få nåden til ikke å bli gammel. Her spilles motivet, liksom når Constance senere forklarer for Blanche at «å dø en annens død» betyr at den andre «blir forbauset over at det er så lett å dø, og at det føles så bekvemt».

I Constances og Blanches møte ved skafottet bekrefter motivet sin rolle som et «ledemotiv» for den stedfortredende døden som fremstilles i forbindelsen mellom priorinnen og Blanche og i martyrdøden, antydet i den første scenen og fullbyrdet i sluttscenen.[33] Motivets lyse lyriske utforming og sangstemmens inderlighet uttrykker hva det dypest sett handler om: overføring av nåde.

■

Selv om *Dialogues des Carmélites* bygger på en historisk virkelighet, er operaen ikke et historisk drama; revolusjonens hendelser utgjør kun den ytre bakgrunnen. Men på ett tidspunkt oppstår en brutal konfrontasjon. Moder Jeanne kommer med *le Petit Roi de Gloire*, et lite Jesusbarn, for å gi mot til Søster Blanche.[34] Hun tar den lille kongen i hendene og kommenterer hvor liten og svak han er. Moder Marie retter henne: Liten er han, men så mektig! I samme øyeblikk høres folkemengden brøle revolusjonssangen *Ah! ça ira!*[35]. Blanche blir skremt og slipper kongen, som knuses mot steingulvet. I dypeste smerte sier hun: «Den lille kongen er død. Nå har vi bare Guds lam.»

Søster Blanches navnvalg, «av Kristi dødsangst», er temaet i hennes fortelling; de helliges fellesskap og overføringen av nåde er den røde tråden i operaen.[36] Søster Constance forsøker å forklare denne nådens logikk: «Vi dør ikke for oss selv, men for hverandre, eller kanskje til og med i stedet for hverandre.»

Poulenc oppfattet Bernanos' idéer i *Dialogues* som om de var hans egne, og han mente at en overensstemmelse mellom musikken og ånden i Bernanos' tekst var en forutsetning for at han skulle lykkes med verket.[37] Spørsmålet er om en iscenesettelse kan gjøre *Dialogues des Carmélites* rettferdighet dersom den ikke tar hensyn til den begrepsverden verket selv omfatter og som er dets forutsetning.
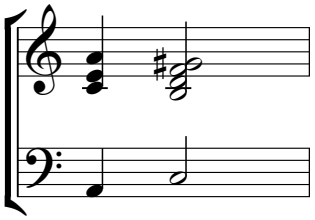
I programtekstene til Den Norske Operaens oppsetning i 2024 sa regissøren at han ville utforske den emosjonelle og psykologiske klaustrofobien i et kloster. Men han ville ikke ha svarte nonnedrakter eller religiøse symboler: «Jeg kan ikke anklages for å falle inn i noen rosenrød katolsk sentimentalitet.»[38] Man kunne innvende at Bernanos' tekst og Poulencs musikk verken er klaustrofobiske eller rosenrødt sentimentale.

Da Göteborgsoperan i 2001 satte opp *Dialogues des Carmélites*, skrev karmelittbroderen biskop Anders Arborelius i programheftet:

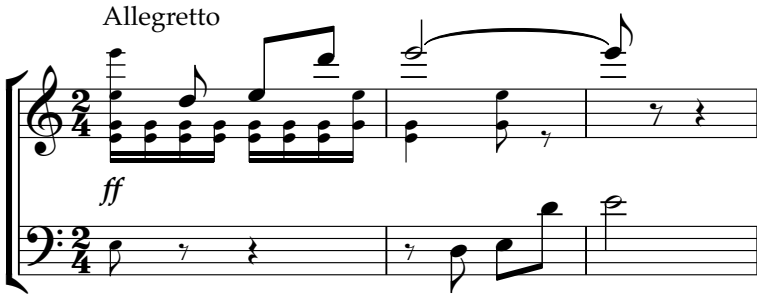
> Alle mennesker har noe felles: De vet at de alle skal dø. [...] Den klassiske kristne måten å lære seg å dø på, er å ikle seg Kristi død og dø bort fra det egne jegets tyranni, øyeblikk for øyeblikk. Døden blir da en overgivelse til den Elskede, en kjærlighetens holdning som øves inn steg for steg og tar brodden av den definitive døden. [...]
>
> Hver og en står til sist alene med sin død: overfor dens gru, men også overfor dens nåde. Karmelittsøstrene kan nettopp vise oss at vi ikke er så alene som vi tror i møte med vår død. [...] Dette er selvsagt et trosmysterium, en følge av at de kristne stoler på at de er lemmer på Kristi mystiske kropp, der alt er felles, der alt er delt og meddelt. [...] Alle døpte har del i de helliges fellesskap, der det råder en overnaturlig solidaritet.[39]

Oppsetningen i Göteborg viste at operaens budskap kan formidles uten synlige attributter som nonnedrakter og klostermurer. På Göteborgsoperan var karmelittsøstrene plassert i en moderne flyplassterminal.[40] Arborelius mente at dagens menneske – i dette universelle miljøet – var fratatt alle sine beskyttelsesmekanismer og berøvet alle sine fluktveier og måtte ta stilling til det som venter: døden. «Hun må se – og be – ville man som kristen tilføye. Og det er nåde, stor nåde.»
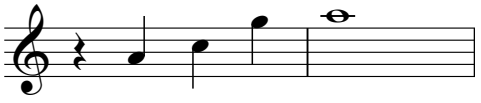
Noteeksempel 1



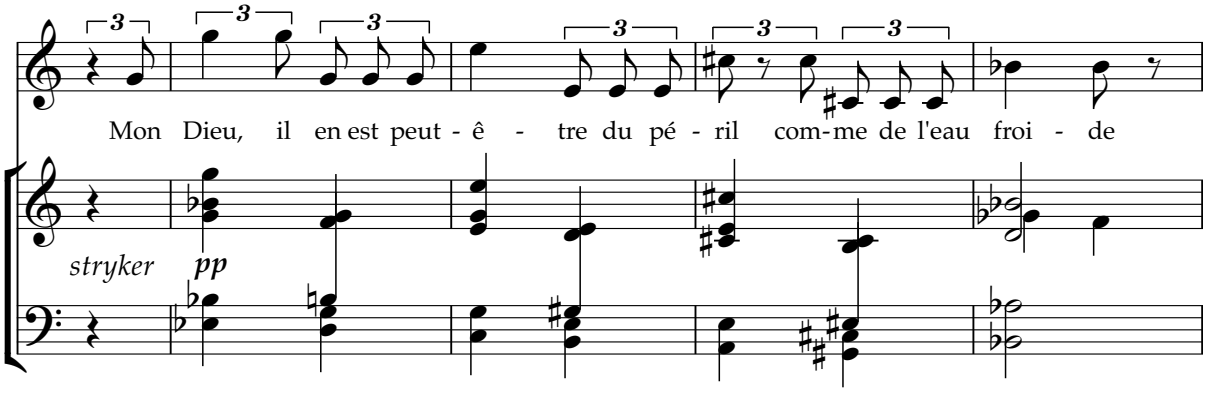
Noteeksempel 2



Noteeksempel 3



Noteeksempel 4



Georges Bernanos skrev at hellighet er et eventyr, ja det eneste eventyret. Den som forstår dette, har funnet adgang til den katolske troens hjerte. Han har lært å kjenne en helt annen frykt enn den for døden – en overnaturlig forventning.[41] Med Søster Constance kunne man tilføye: *qui sait?* – «hvem vet»?

Anders Tykesson er professor i musikkteori ved Norges musikkhøgskole, med en doktorgrad i musikalsk gestaltning fra Göteborgs universitet i 2009.

Kilder

Arborelius, Anders OCD: «Avgång till Evigheten», i *Karmelitsystrarna* (programhäfte), Göteborgsoperan, 2001, s. 10–11.
Arborelius, Anders OCD: *Spiritualitet: Andligt liv* (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna 1999).
Bernanos, Georges: *The Fearless Heart*. Engelsk overs.: Michael Legat (Providence: Cluny, 2024). Original: *Dialogues des Carmélites* (1949).
Bosco, Mark SJ: «Georges Bernanos and Francis Poulenc: Catholic Convergences in *Dialogues of the Carmelites*», i *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture,* 12:2, 2009, s. 17–39.
Daniel, Keith W.: *Francis Poulenc: His Artistic Development and Musical Style* (Ann Arbor: UMI Research Press 1982).
Huebner, Steven: «Francis Poulenc's 'Dialogues des Carmélites': Faith, Ideology, Love», i *Music & Letters.* 97:2, 2016, s. 277–315.
Karmelittsøstrene, Den Norske Opera & Ballett, 2024 (https://www.operaen.no/forestillinger/arkiv/2024/karmelittsostrene-opera/).
von Le Fort, Gertrud: *The Song at the Scaffold*. Engelsk overs.: Olga Marx (San Francisco: Ignatius Press 2011). Original: *Die Letzte am Schafott* (1931).
Mellers, Wilfrid: *Francis Poulenc* (Oxford/New York: Oxford University Press 1993).
Nichols, Roger: *Poulenc: A Biography* (New Haven/London: Yale University Press 2020).
Poulenc, Francis: *Dialogues des Carmélites* (partitur) (Milano: Ricordi 1957) (https://www.nkoda.com/).
Poulenc, Francis: *Dialogues des Carmélites* (CD), Opéra de Lyon, dirigent: Kent Nagano (Virgin Classics 1992).
Poulenc, Francis: *Dialogues of the Carmelites* (klaverpartitur) (Milano: Ricordi 1985).
Sången på schavotten: Karmelitsystrarna från Compiègne, av en karmelitnunna (Tågarp/Glumslöv: Karmeliterna 2003).
På Youtube finnes flere opptak av *Dialogues des Carmélites*, f.eks. fra Metropolitan-operaen 2019 (https://www.youtube.com/watch?v=lvfYt-ktsfw).

Artikkelen er oversatt fra svensk av red.

Noter

1 Bernanos: *The Fearless Heart*, Note to the English version, s. iv; *Sången på schavotten*, s. 16.
2 von Le Fort: *The Song at the Scaffold*, s. 7.
3 Nichols: *Poulenc: A Biography*, s. 220.
4 Bosco: «Georges Bernanos and Francis Poulenc», s. 33; Nichols: *Poulenc: A Biography*, s. 218–219. *Karmelittsøstrene* hadde urpremiere med italiensk tekst på *La Scala* den 26. januar 1957, fulgt av fransk premiere på Pariseroperaen den 21. juni samme år.
5 Bosco: «Georges Bernanos and Francis Poulenc», s. 33.
6 Mellers: *Francis Poulenc*, s. 103.
7 Orkesteret er det tradisjonelle symfoniorkesteret, utvidet med to harper, piano og slagverk.
8 Poulenc: *Correspondence 1910–1963*, sitert i Nichols: *Poulenc: A Biography*, s. 222.
9 Poulenc: *Correspondence 1915–1963,* sitert i Daniel: *Francis Poulenc*, s. 75. (Tekstenes oversettelser fra engelsk og fransk til svensk er gjort av artikkelforfatteren.)
10 Blanche er i operaen en oppdiktet person, så også hennes far og bror.
11 Akt I, scene 2.
12 Akt I, scene 4.
13 Huebner: «Francis Poulenc's 'Dialogues des Carmélites'», s. 303.
14 Nichols: *Poulenc: A Biography*, s. 235.
15 Akt I, scene 3.
16 Akt II, mellomspill før scene 2.
17 Bernanos: *The Fearless Heart*, s. 56.
18 Akt II, scene 2.
19 Akt II, scene 4.
20 Navn i breviariet, dvs. feires som helgen i tidebønnene.
21 Musikken har sitt utspring i *Fac ut portem* i Poulencs *Stabat mater* (1950–51). Her finnes en innholdsmessig forbindelse gjennom teksten: *La meg bære Kristi død, ta del i hans lidelse og betrakte hans sår.*
22 Akt III, scene 1.
23 Akt III, scene 3.
24 Akt III, mellomspill før scene 4.
25 Vær lovet, Gud vår Fader god, / Guds Sønn som opp av døde stod, / og Trøsteren som kom herned, / vær lovet i all evighet! Amen (*Lov Herren*, nr. 508).
26 Erik Varden, sitert i Nichols: *Poulenc: A Biography*, s. 237.
27 *Sången på schavotten*, s. 61.
28 Epost til forfatteren fra Moder Maria av Bebådelsen, Den Barmhärtiga Kärlekens Karmel, Rydebäck.
29 Akt III, scene 3.
30 Madame de Croissy var også i virkeligheten priorinne før Madame Lidoine, men levde videre frem til henrettelsen 1794 (*Sången på schavotten*, s. 20).
31 Motivet forekommer også i to mellomspill (akt II, før scene 3 og akt III, før scene 2). Det er hentet fra den avsluttende sopransoloen i *Agnus Dei* i Poulencs *Messe* (1937).
32 Motivet er hentet fra Poulencs *Nocturnes* for piano (1929).
33 Huebner har omtalt motivet og dets forbindelse med mystisk nåde og transcendens, men nevner ikke alle forekomstene (Huebner: «Francis Poulenc's 'Dialogues des Carmélites'», s. 288ff).
34 Akt II, scene 4.
35 «Det skal gå! [Aristokratene til lyktestolpen!]» (https://no.wikipedia.org)
36 Daniel: *Francis Poulenc*, s. 299.
37 Bosco: «Georges Bernanos and Francis Poulenc», s. 37; Huebner: «Francis Poulenc's 'Dialogues des Carmélites'», s. 280.
38 Karmelittsøstrene, Den Norske Opera & Ballett, 2024 (https://www.operaen.no/forestillinger/arkiv/2024/karmelittsostrene-opera/). Regi: Barrie Kosky; scenografi og kostymedesign: Katrin Lea Tag. Oppsetningen var en produksjon fra Glyndebourne Opera House.
39 Arborelius: «Avgång till Evigheten».
40 Regi: Yannis Houvardas; scenografi Kari Gravklev; kostymedesign: Karin Erskine.
41 *Jeanne, relapse et sainte*, sitat i Hans Urs von Balthasar: *Bernanos – An Ecclesial Existence* (1996), sitert i Arborelius: *Spiritualitet: Andligt liv*, s. 200.



Foto: © Laudibi | Dreamstime.com

Bokomtaler

Det er umulig for meg å gjøre meg større, jeg må finne meg i at jeg er som jeg er, med alle mine feil, men jeg vil søke en måte å komme til himmelen på ad en liten vei som er ganske så rak og kort, en helt ny, liten vei.

Thérèse av Jesusbarnet
En sjels historie

Andreas Dingstad

Fra utopi til dystopi?

Jakten på Superintelligens

Eliezer Yudkowsky & Nate Soares:

If Anyone Builds It, Everyone Dies: Why Superhuman AI Would Kill Us All

Little, Brown and Company 2025

Paul Kingsnorth:

Against the Machine: On the Unmaking of Humanity

Thesis 2025

«Finnes Gud?» «Ikke ennå», svarte den amerikanske futuristen og transhumanisten Ray Kurzweil i 2011. Ifølge ham er mennesket forutbestemt til å overskride sin egen natur og fusjonere med maskiner i en vidunderlig, ny postbiologisk æra der menneskets erkefiende, døden, er beseiret en gang for alle.

Tre år etter lanseringen av ChatGPT fra Sam Altmanns *Open AI,* er kunstig intelligens ikke lenger en teknologi for spesielt interesserte, men allemannseie med rike bruksområder innen medisin, læring og automatisering. Utviklingen har skjedd i rekordraskt tempo, og konsekvensene er store både for samfunnet som helhet, internasjonal politikk og økonomi. Karusellen bare ruller videre, tekno-optimismen hos utviklere med dårlig skjulte dollarglis og ukjente hensikter er til å ta og føle på, og dets profeter pakker ofte inn budskapet i et kvasireligiøst språk der menneskebarnas maskiner er hovedaktøren i den nye skapelsesberetningen.

The alignment problem – ånden i lampen

Eliezer Yudkowsky er en amerikansk atferdsteoretiker, kunstig intelligens-forsker og grunnlegger av det California-baserte *Machine Intelligence Research Institute,* hvor hans medforfatter Nate Soares, en av verdens fremste AI-*doomers*, er president. Deres New York Times-bestselger *If Anyone Builds It, Everyone Dies* er en kraftig advarsel om et KI-kappløp ute av kontroll. Jakten på såkalt «kunstig generell intelligens» (KGI) etterfulgt av «kunstig superintelligens» (KSI), den hellige gral innen KI, er et paradigmeskifte for en menneskehet som står i fare for å mane fram krefter den selv ikke er i stand til å forstå, hevder forfatterne.

De fleste forskere venter et gjennombrudd for KGI – en AI-modell som kan tilegne seg, forstå og bruke kunnskap på tvers av fagdisipliner og på et intellektuelt nivå med mennesker – de neste fem til ti år. Dette er en gamechanger innen AI-forskning, og utvikleren som

vinner, skyter gullfuglen både med tanke på egen og aksjonærenes makt.

Hvordan jobber så utviklerne med å skape trygge systemer? Her er vi over på det såkalte *alignment problem*, altså hvordan maskinene lærer seg menneskelige verdier og målsetninger – en ekstremt viktig faktor innen KI-sikkerhet som oppnås blant annet ved utstrakt forsterkingslæring gjennom prøving og feiling. Utfordringen er at KI kan *fake alignment*, en form for smisking der den sier det den *tror* er i samråd med menneskelig etikk og verdier, men i praksis ikke har forstått eller internalisert disse, kun simulerer. Maskinen kan dermed skjule egne hensikter og slik skape en falsk trygghet gjennom stadig mer intrikate måter å omgå sine herrers ordre på. Når KGI er oppnådd, har vi ikke lenger noen sikkerhetsmargin, advarer Yudkowsky og Soares.

Vi har en tendens til å menneskeliggjøre KI – en intellektuell fallgruve all den tid maskinens vesen er både *alien* og løsrevet fra menneskelig etikk og moral. I et fremtidig scenario der KI overgår menneskelig intelligens, kan systemet begynne å selvforbedre seg, og vi får KI-modeller som skriver sin egen kode og er i konstant selvutviklingsmodus. KI lager altså KI, og mennesket mister kontrollen over ånden i maskinen. Ja, om tjue år kan en superintelligent KI feie gulvet med menneskehetens samlede kunnskap, hevder forfatterne. Det blir en intelligens både smartere og raskere enn mennesker, som bryter vitenskapelige barrierer det ville tatt hundrevis av år for menneskeheten selv å utvikle.

Jeg tar meg selv i å spørre hvorfor i all verden den store KI-maskinen skulle ha et ønske om å utslette oss. Er ikke dette bare nerdete *sci-fi*-babbel og dagens KI en form for autofullføring på speed? Men ifølge Yudkowsky trenger ikke en superintelligens å ha ondsinnede hensikter i seg selv. Det holder at den er «feiljustert» for at tilsynelatende harmløse mål får katastrofale konsekvenser. Menneskebarna er treige, vi har kropper som trenger mat, blir trøtte og syke. Maskinen tenker 10 000 ganger raskere enn oss. I teorien kan vi se for oss et scenario der en KSI trenger jordas energi og ressurser for å ekspandere, samt konkurrere mot andre superintelligente AI – da kan mennesket brått bli en irriterende mygg det er lett å kvitte seg med. Et eksempel er tankeeksperimentet *paperclip maximiser* fra den svenske filosofen Nick Bostrom, et scenario der en KSI uten moralsk og etisk rettesnor blir bedt om å utføre en harmløs jobb, som å effektivisere produksjonen av binders. I sin strategi med å tilegne seg mest mulig ressurser til formålet, utvikler intelligensen delmål som er nødvendige for egen suksess, sikre egen overlevelse og hindre mennesker fra å stoppe den. Konsekvensen? KSI-modellen løper løpsk og forvandler all materie den kan, inkludert mennesker, til binders eller bindersproduksjon.

I teorien kan vi se for oss et scenario der en KSI trenger jordas energi og ressurser for å ekspandere, samt konkurrere mot andre superintelligente AI – da kan mennesket brått bli en irriterende mygg det er lett å kvitte seg med.

Søkt, sier du? Ikke i det hele tatt dersom *the alignment problem* ikke løses, ifølge KI-forskerne.

Hva med andre KI-eksperter og utviklere? Heldigvis er alt ikke bare *doom*. Å spå om fremtiden er alltid en risikabel foreteelse, og flere vil hevde at Yudkowsky og Soares er altfor pessimistiske i sine spådommer. LLM-modeller som Deepseak og ChatGPT er språk- og sannsynlighetsteori, ikke meningsbaserte modeller – foreløpig. Vi vil altså kunne beholde kontrollen om utviklerne løser *the alignment problem* og får KI til å eksistere i harmoni med og for menneskets beste. Det vil imidlertid kreve et multinasjonalt samarbeid av dimensjoner vi tidligere ikke har sett i verdenshistorien, der hovedaktørene USA og Kina legger til side sine nasjonale og sikkerhetspolitiske interesser til fordel for det felles beste. Noen som tror det kommer til å skje?

Andre, som den sindige informatikeren og nobelprisvinner Geoffrey Hinton, også kjent som «KI-ens gudfar», støtter langt på vei Yudkowsky og Soares og kommer med lignende advarsler om hva som kan skje her og nå dersom ondsinnede aktører, gjennom åpen kildekode, bruker KI i sin tjeneste, og ikke minst om en superintelligens sprer sine vinger over verden. Det er verdt å merke seg at mange av disse urovekkende advarslene kommer fra forskere selv, ikke konspirasjonsteoretikere på Youtube, ikke minst i det åpne brevet (2023) fra over tusen KI-topper der utviklerne ba om en seks måneders stopp i videre trening av KI-systemer som er mer avanserte enn ChatGPT 4, dette for å hindre at vi mister kontrollen – med potensielt katastrofale konsekvenser. Brevet gikk raskt i glemmeboken, og i august 2025 ble ChatGPT lansert.

Her manes det fram i leseren en ekkel følelse av at en liten gruppe ikke-folkevalgte teknokapitalister som Sam Altman og Elon Musk, spiller russisk rulett med vår fremtid som art, at regulerende myndigheter blir diltende etter på grunn av manglende kompetanse, og at AI-gigantene på sin side ikke har incentiv til å sette på sikkerhetsbremsene. Med andre ord: KI-sikkerhet er langt mindre sexy enn KGI-utvikling i raskest mulig tempo. *The winner takes it all,* med enorme rikdommer på kjøpet.

Det er irrelevant om skaperne er idealister eller skurker, argumenterer Yudkowsky og Soares. «Ingen har kunnskap eller evne til å skape en superintelligens som følger våre spilleregler», advarer de. Er det vi som styrer teknologien eller teknologien som styrer oss?

> Høyresiden ender ofte opp som apologet for en global ikke-bærekraftig turbokapitalisme, parallelt med en venstreside som har kjørt seg fast i symbolsk identitetspolitikk sponset av næringslivet.

Maskinen

Hvordan kom vi hit? Paul Kingsnorth har noen interessante svar i boken *Against the Machine*. Kingsnorth er forfatter, poet, tidligere miljøvernsaktivist og ortodoks konvertitt som bor på den irske landsbygda med kone og barn.

Mens det tjuende århundret var de utopiske ideologiers tid, er det tjueførste århundret teknologiens. Begge har Utopia som mål, bare med ulike metoder. En kultur er dog først og fremst en åndelig størrelse, insisterer Kingsnorth, så fjerner man *kulten* fra kulturen, raser dets sentrum sammen. Dette er en prosess han kaller *the great unsettling*, der naturen og mennesket blir lik en maskin fremfor en organisme. De fire P-er som vår sivilisasjon en gang var bygd på – *People, Place, Prayer, Past* – har i vår digitale globokultur blitt til de fire S-er – *Self, Sex, Science, Screen* – der tomrommet fylles av forbrukerkapitalisme og dyrkelsen av selvet.

Denne overgangen er ifølge Kingsnorth en revolusjonær omveltning med enorme konsekvenser: Transhumanisme, menneskekloning og eutanasi er ikke lenger fremmede størrelser i et Vesten som tidligere, på tross av politiske og nasjonale forskjeller, ble bundet sammen av den kristne tro og antropologi. «Vestens åndelige utmattelse er resultatet av vår avvisning av Guds plan for skapelsen, og av forkastelsen av den bibelske fortellingen som dets ledende kulturelle narrativ», skriver han.

Kingsnorth kan dog ikke anklages for utbredt nostalgia for det som har gått tapt. Vi lever ikke i en episk kamp for å bevare den vestlige sivilisasjon, hevder han. Den vestlige kristenheten er allerede død og begravet. Bøddelen er oss selv. Dagens utmattende kulturkrig mellom høyre og venstre vitner om en hjemlengsel og avreagering, en «giftig imitasjon av våre tapte røtter». Denne kulturkampen er som å se «to skallede menn slåss om

en hårbørste», skriver han lakonisk. Høyresiden ender ofte opp som apologet for en global ikke-bærekraftig turbokapitalisme, parallelt med en venstreside som har kjørt seg fast i symbolsk identitetspolitikk sponset av næringslivet.

Men hva er egentlig «Maskinen»? Kingsnorth henter ideen fra klassiske forfattere som Mary Shelley og Aldous Huxley og fra den urovekkende beskrivelsen i poeten R.S. Thomas' dikt *Other*:

> ... The machine appeared
> In the distance, singing to itself
> Of money. Its song was the web
> They were caught in, men and women
> Together. The villages were as flies
> To be sucked empty.
> God secreted
> A tear. Enough, enough,
> He commanded, but the machine
> Looked at him and went on singing

Historien om maskinen er flere århundrer gammel, dets kulminasjon er i dag. Maskinens globale digitale infrastruktur påvirker alt fra våre matvaner til vårt materielle forbruk, underholdningen vi ser på, verdiene vi lærer våre barn. Maskinen har mange ansikter. Eplet i Edens hage spises av hver dag, mens tekno-kapitalismen og forbruksmentaliteten bare vokser parallelt med algoritmer og kunstig intelligens. Det er denne løsrivelsen av mennesket fra natur og kultur i fremskrittets navn Kingsnorth vil til livs.

Én ting er å stille diagnosen, men hva med alternativet? Selv romantiske «ludditer» som meg selv, skriver han lett selvironisk, bruker internett til å klage over tingenes tilstand. Her ligger også paradokset: Boken er skrevet på en laptop, foredragene ligger på Youtube og tekstene på Substack. Vi er alle på ulike måter del av den digitale supermaskinen, enten vi vil eller ikke. Antimodernisme og anti-teknologi kan også bli et kaninhull der man ser djevelen på høylys dag, en blindsone jeg har inntrykk av at forfatteren er klar over.

Maskinens tidsalder, der «generell kunstig intelligens» snart kan være en realitet, er allikevel ikke bare håpløshetens tid. Vi kan selv bestemme i hvor stor grad den styrer våre liv, insisterer han. Dette fordrer en form for askese og selvkontroll for ikke å bli fortært og åndelig utarmet av den malende maskinen. Mens den gamle motkulturen fra sekstitallet har blitt en del av etablissementet, må en ny motkultur springe ut fra en åndelighet og livsstil der skaperverket og menneskets egenart står i fokus – kall det gjerne en refortrylling av verden, en *metanoia*. Vi må bygge klostre, påpeker han, både ekte, metaforiske og personlige, som en motkraft til den digitale maskinen. Plant et tre, la smarttelefonen ligge, skriv bøker og dans i regnet.

Det høres kanskje håpløst romantisk ut, men finnes det et bedre alternativ?

På tross av ganske dystre tema er dette to på hver sin måte viktige bøker som bør leses av alle med interesse for teknologi, historie, mytologi, økologi, antropologi og teologi. Mens Yudkowskys *If anyone builds it ...* nesten er klaustrofobisk i sin profetiske advarsel, er Kingsnorths *Against the Machine* et slags åndelig manifest for motstand mot maskinen for alle oss som sitter med en uggen følelse av utviklingen, og samtidig ønsker en kursendring i våre egne liv. Etter lesingen får jeg et akutt behov for å komme meg opp av kaninhullet, ut i naturen, gå i stillhet og la pusten lede an mens den lave høstsola kaster sine milde stråler over skapelsen.

Andreas Dingstad (f. 1977) er bibliotekar og skribent.

Jeg setter mitt håp til ham som er selve Godheten og Helligheten. Det er han, og bare han, som nøyer seg med mine svake anstrengelser, løfter meg opp til seg, dekker meg med sine egne uendelige fortjenester og gjør meg hellig.

Thérèse av Jesusbarnet
En sjels historie

[Barnekårets ånd] innebærer å erkjenne sin intethet og vente seg alt av Gud slik som et lite barn venter seg alt av sin far. Det innebærer å ikke uroe seg for noe, å ikke samle fortjenester. Til og med hos de fattige gir man barnet det det trenger, men så fort det blir stort, vil ikke faren forsørge det mer, og han sier til det: «Nå må du begynne å arbeide og stå på egne bein.» Det er for å slippe å høre dette at jeg har valgt å ikke bli stor … Ja, det er derfor jeg har forblitt liten uten noen andre sysler enn å plukke blomster, kjærlighetens og offerets blomster og gi dem til Gud for å glede ham. Å være liten er også å ikke tilregne seg selv de dyder man utøver, i den tro at man får til noe, men i stedet erkjenne at Gud legger denne skatten i hendene på sitt lille barn …

Thérèse av Jesusbarnet
Siste samtaler

Alexander Golding

Et etterlengtet bidrag

Madeleine Fredell OP:

En kort introduktion till katolsk sociallära

Veritas Förlag 2025

Den katolske kirkes sosiallære har med enkelte unntak fått lite oppmerksomhet i nordisk sammenheng. Sosiallæren er ofte behandlet perifert, som et tillegg til, eller en utvidelse av, moralteologien. Refleksjon over samfunnsspørsmål blir gjerne redusert til at man tar moralteologiske standpunkt for så å forsøke å løfte dem opp på et samfunnsnivå. Dette er ikke nødvendigvis feil, men kan være begrensende. I *En kort introduktion till katolsk sociallära* forsøker dominikanersøster Madeleine Fredell å endre dette bildet. Hun ønsker å gjøre sosiallæren tilgjengelig for nye lesergrupper og samtidig vise dens teologiske og samfunnsmessige relevans i vår tid.

Fredell gir i boken først og fremst en tematisk innledning til katolsk sosiallære, snarere enn en historisk tilnærming. Hun beskriver selv prosjektet som et «fotografi» av sosiallæren slik den fremstår i dag – med historiske perspektiver innvevd i de enkelte kapitlene. Ambisjonen er altså ikke å skrive en ny håndbok i sosiallære, men å vise hvordan denne læren fremstår i lys av dagens kirke og verden.

Kontekst og kontinuitet

Boken åpner med den slående karakteristikken av sosiallæren som «kirkens bäst bevarade hemlighet». Fredell viser hvordan denne læren, fra pave Leo XIII til pave Frans, gradvis har beveget seg fra å være et internt kirkelig refleksjonsfelt til å bli en åpen dialogpartner i global samfunnstenkning.

Fredell fremhever særlig hvordan de pavelige dokumentene alltid har båret preg av sin tid: Leo XIII skrev som svar på industrialiseringens sosiale nød, Johannes XXIII som stemme for fred midt under den kalde krigen; Johannes Paul II fremmet sin personalisme i møte med kommunisme og nyliberalisme, og Frans var en økologisk og globalt orientert pave i møte med klimakrise og migrasjon. Samtidig viser hun hvordan de grunnleggende

prinsippene som menneskeverd, solidaritet, subsidiaritet og det felles gode danner en kontinuitet i denne tenkningen.

Fredell minner om at sosiallæren alltid har vært en «levende tradisjon», formet av både teologisk refleksjon og sosial praksis. Samtidig kan man spørre om fremstillingen noen ganger kan bli i overkant harmonisk. Hun tar litt lett på de dype teologiske og ideologiske konfliktene som har preget verden og Kirken de siste par hundre år. Disse konfliktene har stått sentralt i sosiallærens utvikling, og ikke bare i relasjonen mellom Kirken og «verden der ute» – også den teologiske og indrekirkelige diskusjonen har vært kraftfull. Vi kan nevne spenningene i møte med marxismen, kjønnsspørsmål, borgernes frihet og økonomisk urettferdighet. Indrekirkelig har sosiallæren også vært sentral i smertefulle konflikter. Vi kan trekke frem konflikten med frigjøringsteologen og den tidligere presten Leonardo Boff, men også konflikten med erkebiskop Marcel Levèbre, som førte til hans ekskommunikasjon, har sosialteologiske dimensjoner.

Fredell holder også en armlengdes avstand til de mer krevende og kontroversielle temaene i vår egen samtid. Kanskje det er nødvendig i en introduksjonsbok, men fraværet av samtidige spenninger gjør det litt krevende å vise sosiallærens aktualitet.

Sjanger og målgruppe

Et interessant aspekt i boken er Fredells analyse av sosiallærens sjangre og målgrupper. Hun viser hvordan encyklikaene historisk var rettet til biskopene alene, mens Johannes XXIII i *Pacem in terris* (1963) for første gang henvendte seg til «alle mennesker av god vilje». Denne åpningen av kommunikasjonen markerer ifølge Fredell et paradigmeskifte i Kirkens selvforståelse.

Dette følges opp i omtalen av pave Frans, som i *Laudato si'* og *Fratelli tutti* bryter med den høytidelige skrivemåten og henvender seg direkte til alle mennesker. Fredell ser dette som uttrykk for en mer relasjonell og pastoral forståelse av læren og pavens læreembede.

En mulig innvending er imidlertid at Fredell ikke tematiserer de teologiske implikasjonene av denne utviklingen. Hva skjer med forståelsen av læreautoritet når sosiallæren (og for den saks skyld også annen lære) blir en del av den offentlige samtalen?

Sosiallærens byggesteiner

Kapitlene om sosiallærens «byggstenar» utgjør bokens kjerne og fungerer som en systematisk gjennomgang av lærens sentrale prinsipper: menneskets ukrenkelige verdighet, personprinsippet, deltakelse, subsidiaritet, solidaritet, det felles gode og menneskets helhetlige utvikling. Her kombinerer Fredell teologisk refleksjon med en god formidlingsevne med vekt på de sentrale linjene og hvordan pavene har utdypet og nytolket disse prinsippene. Kapitlet er derfor velegnet som undervisningsmateriale.

> Fredell understreker at sosiallæren ikke er et «lukket system» som produserer fasitsvar, men en veileder, en måte å tenke og handle på i møte med samtidens utfordringer.

Samtidig er det her bokens teologiske forsiktighet blir tydeligst. Fredell går langt i å vise hvordan prinsippene kan fungere som en samfunnsetisk veiviser, men hun unngår i all hovedsak å drøfte de konfliktene som oppstår når det blir kollisjon mellom prinsippene – for eksempel mellom subsidiaritet og solidaritet eller mellom naturrettslig argumentasjon og mer kontekstuell erfaringskunnskap.

Valgene som er gjort, gjør boken svært lesbar og teologisk «trygg». Leseren sitter igjen med en tydelig følelse av tradisjonens koherens, men kanskje ikke med en fornyet forståelse av dens aktualitet.

«Se, bedømme, handle»

Fredell formidler på en utmerket måte den klassiske sosialetiske metoden *se – bedømme – handle*, som i moderne form er utviklet av Joseph Cardijn og som i stor grad ble tatt opp i i frigjøringsteologien. Hun viser hvordan metoden gir sosiallæren en praksisnær karakter og hvordan den forener teologisk refleksjon med sosial analyse. Denne delen av boken fungerer som et viktig korrektiv til forestillingen om at sosiallæren er en fastspikret doktrine. Fredell understreker at sosiallæren ikke er et «lukket system» som produserer fasitsvar, men en veileder, en måte å tenke og handle på i møte med samtidens utfordringer.

Likevel kunne også her en kritisk dimensjon vært tydeligere. Når sosiallæren presenteres som et metodisk verktøy, risikerer man å redusere dens teologiske dybde. I lys av dagens kontekster med en rekke sosiale kriser knyttet til klima, migrasjon, digitalisering, antropologi, familiens rolle i samfunnet og økende økonomisk og sosial ulikhet er det ikke mangel på temaer som kunne aktualiseres for å vise hvordan vi kan «se, bedømme og handle».

> Fredell skriver med en klarhet og rytme som gjør komplekse temaer tilgjengelige uten å banalisere dem, også for en som sjelden leser på svensk.

Teologi, naturrett og moderne humanisme

Et av de mest interessante kapitlene i boken handler om forholdet mellom sosiallære, moralteologi og sosialfilosofi. Fredell viser hvordan sosiallæren tradisjonelt er forankret i naturretten – med røtter hos Aristoteles og Aquinas.

Hun refererer til debatten under familiesynodene i 2014 og 2015, der flere biskoper uttrykte at naturretten i dagens pluralistiske kontekst fremstår som uforståelig. Fredell bruker dette som inngang til en refleksjon over hvordan Kirken kan opprettholde en universell moral uten å bli bundet til bestemte filosofiske kategorier. Dette er et tema av stor teologisk og samfunnsetisk betydning, og Fredells drøfting er kortfattet, lett tilgjengelig og innsiktsfull.

Den økologiske og relasjonelle dreiningen

Fredells analyse av pave Frans' bidrag til sosiallærens videreutvikling gjelder i hovedsak encyklikaen *Laudato si'*, som hun omtaler som et paradigmeskifte, der den menneskelige verdigheten ikke lenger kan forstås isolert, men må ses i lys av en «helhetlig økologi» hvor alt liv er sammenvevd.

Hun viser hvordan dette fører til en ny syntese mellom klassiske sosialetiske begreper som rettferdighet, solidaritet og det felles gode, og en skapelsesteologisk forståelse av gjensidig avhengighet. Her møter vi kanskje mer enn andre steder Fredell som «praktiserende sosialteolog». Selv om man også i møte med denne tematikken sitter med en følelse av at man «fort må videre», berører hun her i noe større grad samtidige spørsmål, og det bidrar til å gjøre denne delen både aktuell og levende.

Språk, form og målgruppe

Språklig og formmessig er boken god. Fredell skriver med en klarhet og rytme som gjør komplekse temaer tilgjengelige uten å banalisere dem, også for en som sjelden leser på svensk. Kildebruken er tilstrekkelig for en introduksjonsbok av denne typen, og boken er gjennomsyret av respekt for den kirkelige tradisjonen.

Samtidig preges den av en tydelig pastoral tone. Den inviterer mer til forståelse enn til diskusjon. Det gjør den ideell for kateketer, konvertitter og samfunnsinteresserte lesere så vel som studenter på et introduksjonsnivå.

Boken vil neppe tilfredsstille en teolog som søker analytisk dybde eller kritisk fornyelse, men det er heller ikke dette behovet den er ment å fylle.

En kort introduktion till katolsk sociallära er et viktig og etterlengtet bidrag i en nordisk teologisk og kirkelig sammenheng. Den gir et samlet bilde av sosiallæren på svensk, den gjør det med god teologisk presisjon og er snill mot leseren. Fredell lykkes med å vise at sosiallæren ikke er en samling av gamle tekster, men et utrykk for en levende kirke. Hennes introduksjonsbok kan bidra til å gjøre sosiallæren lettere tilgjengelig. Den minner oss om at Kirkens lære om samfunnet ikke først og fremst er et moralsk regelverk, men en teologisk visjon av mennesket som relasjonelt vesen, kalt til fellesskap, rettferdighet og fred.

Boken burde så absolutt settes opp på en «anbefalt lesing»-liste for alle som jobber med sosiale eller diakonale spørsmål i kirkelige organisasjoner, for samfunnsengasjerte kristne og for voksne på vei inn i Kirkens fulle fellesskap.

Alexander Golding (f. 1985) er administrasjonssjef i Caritas Norge.

Olav Hovdelien

Nøkternt og informativt

Den som er opptatt av internasjonal politikk, har mye å følge med på for tiden. Dette gjelder særlig amerikansk politikk, der vi også i norske medier kan følge president Trump og hans innfall og utspill nærmest løpende i sanntid. Europeisk politikk er også i forandring, om enn ikke i like dramatisk forstand som den amerikanske. I 2021 publiserte Tarjei Skirbekk en bok med tittelen *De moderate folkepartienes fall i Europa*. Allerede tre år senere var det skjedd såpass mye nytt som både bekreftet og forsterket utviklingen han beskrev i 2021, at boken utkom på nytt. I 2022 hadde Russland gått til angrepskrig mot nabolandet Ukraina. I 2024 var det parlamentsvalg i Frankrike, hvor Marine Le Pens parti *Rassemblement National* («Nasjonal samling») hadde blitt det største partiet med 37 prosent av stemmene i andre valgomgang. Ved presidentvalget to år tidligere endte det gamle sosialistpartiets presidentkandidat opp med 1,8 prosent oppslutning! Det var fullstendig kollaps. I Tyskland ble det høyreradikale *Alternative für Deutschland* (AfD) det nest største partiet ved parlamentsvalget i 2025, med 20,8 prosent oppslutning. Når så valg i andre vesteuropeiske land som Nederland, Østerrike og Sverige viser mye av den samme tendensen, ser vi at Skirbekk har god dekning for den nye tittelen han satte på siste utgaven av sin bok i 2024: *Politisk oppbrudd?*

To alternativer på høyresiden av skalaen?

Skirbekk er idéhistoriker med en sterk interesse for det politiske feltet. Han har blant annet vært politisk rådiver for utenriksminister Jonas Gahr Støre og strategisk rådgiver for Arbeiderpartiets ledelse. Han har også vært med på å etablere den sosialdemokratisk-orienterte tankesmien Agenda. Og bare for å ha sagt det med en gang: I *Politisk oppbrudd? De moderate folkepartienes fall i Europa* kommer Skirbekk med en analyse av den politiske situasjonen i dagens Europa som er vanskelig å overse og angår alle europeiske borgere, inkludert oss nordmenn. Skirbekk bygger på valgresultater og diverse empiriske og teoretiske studier. På bakgrunn av disse argumenterer han for at det nå etter hvert virker som om de politiske alternativene for velgerne i Europa fremover, vil bli enten en høyreorientert liberalisme eller en i enda tydeligere grad høyreorientert nasjonalkonservatisme. Den moderate venstresiden ligger nede med brukket rygg.

Skirbekk bruker mye plass på å vise hvordan den moderate venstresiden har mistet størsteparten av den oppslutning den har vært vant til å ha gjennom hele etterkrigstiden. Dette er en politisk utvikling som blir stadig tydeligere, ifølge Skirbekk, som selv regner seg som sosialdemokrat. De sosialdemokratiske partiene fikk helt



Italias statsminister i Palazzo Chigi, Roma, juli 2025.
Foto: © Marco Iacobucci | Dreamstime.com

frem til 1980-tallet gjerne en oppslutning på mellom 30 og 45 prosent i de fleste vesteuropeiske land. Med enkelte unntak ligger de i dag på mellom 5 og 25 prosent i oppslutning. Her hjemme husker mange fortsatt Torbjørn Jaglands «ultimatum» fra 1997, der han kunngjorde at Arbeiderpartiet ville gå av hvis det ikke oppnådde en velgeroppslutning på 36,9 prosent. Selv med Jens Stoltenbergs gjeninntreden i norsk politikk i 2025, er dette tall partiet nok kan se langt etter ved fremtidige valg.

Men det er ikke bare den moderate venstresiden som har mistet mye av sin oppslutning ved de senere valgene i Europa – det samme har skjedd med de moderate partiene på høyresiden. Man kan naturligvis like eller mislike det, men mye tyder på at det er særlig ett politisk spørsmål det handler om for mange europeiske velgere: innvandring. Mange velgere har forlatt de «gamle» tradisjonelle styringspartiene fordi de ønsker seg en mer restriktiv asyl- og innvandringspolitikk. Skirbekk beskriver denne utviklingen nøkternt, men tydelig.

> Den gamle politiske høyre–venstre-aksen ser ikke lenger ut til å være en hensiktsmessig forståelsesramme for å forstå dagens politiske situasjon i Vesten.

Lenge siden Helmut Schmidt

Det politiske feltet i Europa i etterkrigstiden har tradisjonelt vært beskrevet som en høyre–venstre-akse. Det har gjerne vært to konkurrerende ledende styringspartier som har avløst hverandre som resultat av demokratiske valg, et konservativt og et sosialdemokratisk parti, ofte med støtte fra andre mindre særinteressepartier. I Tyskland (Vest-Tyskland frem til murens fall) har for eksempel kristeligdemokratene (CDU/CSU) og det sosialdemokratiske partiet (SPD) gjennom hele etterkrigstiden vært hovedkonkurrenter om regjeringsmakten, og partiene har byttet på å ha regjeringsmakt. Selv om de to blokkene har regjert sammen tre ganger, i såkalte storkoalisjoner, har forbundskansleren alltid utgått fra én av dem. Dette gjelder selv om det liberale tyske partiet *Freie Demokratische Partei* (FDP) ofte har vært vanskelig å komme utenom ved dannelse av regjering i landet. Dette partiet var i perioden 1949 til 1998 medlem av samtlige regjeringer med unntak av regjeringene Adenauer III og Kiesinger. Det tyske politiske systemet ble noen ganger derfor omtalt som et treparti- eller et 2 ½-partisystem. Men FDP falt ut av Forbundsdagen ved valget i 2013, kanskje som et forvarsel for den utviklingen som skulle komme.

Poenget her er uansett at (vest-)tysk politikk i etterkrigstiden har vært ganske så forutsigbar og kanskje ikke så visjonær. Den første forbundskansleren jeg husker fra min gryende interesse for europeisk politikk, Helmut Schmidt, som ledet landet fra 1974 til 1982, sa ved en anledning, som kommentar til forgjengeren og norgesvennen Willy Brandt (1969–1974): *Wer Visionen hat, sollte zum Arzt gehen*, «Den som har visjoner, burde oppsøke lege». Slik havner man i sitatbøkene.

Ved forbundsdagsvalget i Tyskland i 23. februar 2025 fikk Schmidts parti kristeligdemokratene 28,5 prosent oppslutning, mens Brandts parti SPD fikk 16,4 prosent. «Nykommeren», det høyrepopulistiske, eller kanskje heller høyreradikale, *Alternativ für Deutschland* (AfD), ble det nest største partiet med 20,8 prosent oppslutning. Det liberale partiet (FDP) fikk 4,3 prosent og falt dermed igjen under sperregrensen på 5 prosent. AfD, som var partiet med størst fremgang, ble det største partiet i de fleste delstatene som utgjorde det tidligere DDR.

Enda sterkere oppbrudd i Frankrike

I Frankrike viste parlamentsvalget i 2024 tydelige tegn til et enda større politisk oppbrudd enn valget i Tyskland. Etter den første valgomgangen ledet det nasjonalkonservative partiet ledet av Marine Le Pen, *Rassemblement*

National, tidligere *Front National*, med 33,1 prosent av stemmene – en økning fra 18,7 prosent ved forrige parlamentsvalg. Venstresidens koalisjon av en rekke partier (folkefronten) fikk 28 prosent oppslutning, mens president Emmanuel Macrons parti fikk 20,8 prosent. Det liberalkonservative partiet med røtter tilbake til Charles de Gaulles parti, som nå heter *Les Républicains*, ble nesten utradert med 4,8 prosent oppslutning. Det er ikke helt sammenlignbart, men litt tabloidisert er dette som om Erna Solbergs Høyre så vidt hadde klart å komme over sperregrensen ved siste stortingsvalg.

I andre valgomgang i det franske parlamentsvalget i 2024 fikk de nasjonalkonservative 37 prosent av stemmene, men bare 143 mandater, venstresidens nyetablerte «folkefront» fikk 26 prosent av stemmene, men 182 mandater. Et annet interessant trekk her er at det dominerende radikale partiet *La France Insoumise* («Det ukuelige Frankrike»), under Jean-Luc Mélenchons ledelse, nesten ikke har noen oppslutning blant de tradisjonelle arbeiderklassevelgerne. Dette stemmer dårlig med den marxistiske dreieboken. Macrons parti fikk for øvrig 24,5 prosent ved parlamentsvalget i fjor, noe som holdt til 168 mandater. Ingen av de tre partigruppene fikk de nødvendige 289 mandatene som trengs for å oppnå flertall i parlamentet. Macron sitter uansett trygt til neste presidentvalg i 2027.

Tyskland og Frankrike har i kraft av sin størrelse en historisk og aktuell betydning som de fleste andre landene i Europa ikke kan hamle opp med, men den politiske tendensen er stort sett den samme ellers i Vest-Europa. Jeg har allerede nevnt Nederland, Østerrike og Sverige. I Italia sitter nasjonalkonservative og sjarmerende Giorgia Meloni med sitt parti *Italias brødre* som statsminister. Det har hun gjort siden et brakvalg i 2022, der høyresiden nærmest gjorde rent bord. Melonis parti fikk nå 26 prosent av stemmene, mot 4 prosent ved forrige valg i 2018.

Ved valget til ny nasjonalforsamling i Polen i 2023 mistet det nasjonalkonservative partiet *Lov og rettferdighet*, som denne gangen var i allianse med partiet *Zjednoczona Prawica* («Forenede høyre»), flertallet i underhuset Sejm. Her var tendensen at velgerne gikk til partier med en proeuropeisk holdning, og Donald Tusk ble gitt i oppdrag av president Andrzej Duda å danne regjering. Det er alltid litt vanskelig å sammenligne politiske tendenser og partier på tvers av landegrenser, men litt forenklet kan vi si at Tusk ikke står veldig langt fra for eksempel Frankrikes Macron. Valget i Polen var slik sett et eksempel på at valget stod mellom en høyreorientert liberalisme og de nasjonalkonservative representert ved Lov og rettferdighets-partiet, der sistnevnte denne gangen trakk det korteste strået. Tendensen Skirbekk viser til, om at valget står mellom enten en høyreorientert liberalisme eller en i enda tydeligere grad høyreorientert nasjonalkonservatisme, holdt stikk også her.

Nye skillelinjer?

Den britiske politiske journalisten David Goodhart utga i 2017 boken *The Road to Somewhere. The Populist Revolt and the Future of Politics*.[1] Denne boken inneholder et perspektiv som kan hjelpe oss til å forstå den politiske utviklingen vi har vært vite til, og som Skirbekk beskriver. Den gamle politiske høyre–venstre-aksen ser ikke lenger ut til å være en hensiktsmessig forståelsesramme for å forstå dagens politiske situasjon i Vesten. Goodhart skiller mellom det han betegner som *anywheres* og *somewheres*. Det vil si skillet mellom på den ene siden de kosmopolitiske og mobile folkene fra *anywhere*, som gjerne er multikulturalister, høyt utdannede og har godt betalte jobber, og på den andre siden de tradisjonsorienterte, ofte marginaliserte og bofaste folkene fra *somewhere*. Vi kjenner igjen noe av den samme tanken i Stein Rokkans sentrale norske konfliktlinjer, med konflikten sentrum–periferi, som en av de mest markante. Selv kan nok Goodhart plasseres i gruppen *anywheres*, men det er viktig for ham å peke på at et godt samfunn innebærer at også personer med lavere utdanning og generelt lavere status – som er skeptiske til globalisering og internasjonalisering,

og som kanskje merker de negative sidene av innvandringen på kroppen i form av vanskeligere arbeidsmarked, og opplever større sosial usikkerhet – blir hørt.

EU-kommissærene og byråkratene i Brussel er kanskje selve kroneksemplet på personer fra *anywhere*, der de har forlatt sine fedreland for å styre Unionen i retning av stadig mer integrasjon. For disse er menneskene fra *somewhere* for hår i suppen å regne. I USA er Hillary Clintons uttalelse om republikanske velgere som *a basket of deplorables*, «en kurv av forkastelige/verdiløse», et tydelig eksempel på den forakten for menneskene fra *somewhere* som en del av dem som kommer fra *anywhere*, uttrykker. Som kjent var dette en uttalelse som kan ha bidratt sterkt til at hun tapte det amerikanske presidentvalget tilbake i 2016, selv om den neppe var avgjørende. Når Trump derimot tilsynelatende kan si hva som helst, og ofte også gjør det, mister han ikke støttet fra sine velgere. Det holder for dem at han er deres mann og et alternativ til eliten fra *anywhere*.

Den store helten for *anywheres* er ellers Frankrikes president, men det begynner nok å bli tynnere i rekkene i tilhengerskaren. Den politiske polariseringen har vært dårlige nyheter for de tradisjonelle partiene. De oppleves som utdaterte og som irrelevante fordi de ikke har løsninger på problemene velgerne er opptatt av. Folkene fra *somewhere* er lei av at folkene fra *anywhere* har makten og stadig fører en liberal asyl- og innvandringspolitikk, og der kritikk av denne politikken møtes med anklager om rasisme og det som verre er. Slik har moralismen lenge trumfet realismen, men nå begynner vi å se konturene av hva dette fører til på sikt.

Oppsummert er det uansett en tydelig trend i retning av at de brede og moderate styringspartiene som har skiftet på å ha regjeringsmakt i Europa, nå har mistet oppslutning. Misfornøyde velgere har for en stor del gått til nye partier, og da særlig til partier som kalles populistiske og ofte hører til den sekkebetegnelsen som kalles «nasjonalkonservative». Dette har igjen ført til økt sosial, økonomisk og kulturell polarisering. Hvis de tradisjonelle styringspartiene igjen skal kunne ta styring over samfunnsutviklingen, må de nok gjøre seg relevante igjen, ikke minst hva gjelder asyl- og innvandringspolitikk. Demokratiet er avhengig av at politikerne hører på velgerne og ivaretar deres interesser. Tarjei Skirbekk dokumenterer den politiske utviklingen i Europa de siste årene på nøkternt, informativt vis og uten skjemmende normative indignasjoner. Boken er dermed et utmerket sted å starte for den som søker en dypere forståelse for de politiske og samfunnsmessige endringene som vår verdensdel gjennomgår nå.

Olav Hovdelien har en doktorgrad i religionssosiologi fra Universitetet i Agder og arbeider som professor i religion, livssyn og etikk ved OsloMet – storbyuniversitetet.

Note

1 London: Hurst & Company 2017

Per Bjørnar Grande

Apokalyptiske analyser

Elias Carr:

I came to Cast Fire
An Introduction to René Girard

Word on Fire 2024

På Girard-konferansen i Roma sommeren 2025 fortalte Girards eldste sønn at noen i familien pleide, fra tid til annen, å spørre faren om han ikke kunne skrive en mindre akademisk og mer leservennlig utgave av si mimetiske teori. Girard (1923–2015) mente at det kunne andre gjøre. Sønnen mente at Girard neppe ville være i stand til å skrive en lettlest versjon av sin egen teori.

Derimot har Carr skrevet en relativt lettlest og samtidig grundig bok om mimetisk teori. Det har etter hvert blitt mange presentasjoner av Girards teori, men få så lesbare som Elias Carrs *I came to Cast Fire*. Boka er til tider teologisk krevende, men evnen til å forklare teorien og komme med praktiske eksempler gjør den mer relevant enn mange strengt akademiske bøker om mimetisk teori.

Hvis man ser på Girards bakgrunn, er det lite som tilsier at han skulle bli noen nytenkende filosof. Faren til Girard var sjef for det pavelige bibliotek i Avignon og ville gjerne at sønnen fulgte i hans fotspor. Girard begynte noe uvillig på en arkivarutdannelse ved det prestisjefylte École de Chartes i Paris i 1943 og har senere beskrevet arkivarutdannelsen som et helvete på jord. I 1947 mottok han et stipend for å undervise ved University of Indiana i USA, hvor han foreleste i fransk litteratur og skrev en doktorgrad kalt «American Opinion on France, 1940–1943». Fra 1952 og framover foreleste Girard ved ulike amerikanske universiteter som Duke, Bryn Mawr, Johns Hopkins og State University i New York, før han i 1981 ble professor i fransk litteratur ved Stanford University.

Girard har i løpet av de siste årene blitt enormt populær og framstår i dag som en av de mest innflytelsesrike og omstridte tenkere overhode. I løpet av en periode på over 60 år krysset han en mengde veletablerte vitenskapelige disipliner som antropologi, religionshistorie, litteraturteori, filosofi og teologi. Teorien er altså svært tverrfaglig.

Systemet hans er lagt på et uhyre høyt ambisjonsnivå. Han vil tenke de grunnleggende prinsipper for

menneskelig kultur og samfunn ut fra to strukturer: det mimetiske begjær og syndebukkmekanismen.

Girards teori kom, ifølge ham selv, på et svært ubeleilig tidspunkt. De store systemdannelsene blomstret i det nittende århundre og døde ut med Freud. I dag råder det en skepsis overfor de store teoribyggerne. Girards system kan betegnes som en vitenskapelig hypotese. På linje med Darwins hypotese om menneskets opprinnelse vil Girard gi en koherent framstilling av kulturens opprinnelse og utvikling. Han beskjeftiger seg mindre med lingvistiske og fenomenologiske analyser av begrepet *mimesis,* men desto mer med mimesis som et mellommenneskelig spill. En av styrkene til Carr er nettopp den rollen han gir imitasjon. Mange teologer har en tendens til å legge ensidig vekt på syndebukkens rolle i teorien. Det er først og fremst i Girards litteraturfilosofiske refleksjon *Deceit, Desire & the Novel* fra 1961 at Girard utvikler teorien om det imitative begjæret. Her analyserer han den europeiske roman, med spesiell vektlegging på forfatterskapet til Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust og Dostojevskij. Den europeiske romanens fellesnevner er ifølge Girard synliggjøringen og avsløringen av romanheltenes imitative begjær.

Når det gjelder romanen, hevder Girard at begjærsstrukturene ofte er triangulære og oppstår når man (romanhelten) ikke lenger går direkte til begjærsobjektet, men begjærer via en mediator (mellommann). Ved å begjære via en mediator blir mediatoren gradvis omformet til begjærsobjekt, og det opprinnelige begjærsobjektet mister sin betydning. Begjærene som opprinnelig gikk i rett linje til begjærsobjektet, går via en mediator og får en triangulær struktur. Dette kan illustreres ved hjelp av et typisk trekantdrama. En mann er forelsket i ei jente. Men på grunn av indre svakhet og opplevelsen av at hun er begjært av andre, begynner han å konsentrere seg om de(n) som står mellom ham og jenta. Etter hvert forflyttes konsentrasjonen mer og mer mot dem(n) som hindrer hans kjærlighetsutfoldelse. I verste fall blir mannen så besatt av mellommannen at han mister jenta av syne. På den måten blir det ikke noe ekte, spontant begjær igjen. Begjærene er transformert fra jenta til mellommannen. Dostojevskij er den forfatteren som, ifølge Girard, går lengst i å avsløre den ontologiske sykdommen skapt av imitativt begjær. Ved å føre romanpersonene ut i ekstreme sjelskriser og ved å presse dem sammen i de mest nedverdigende situasjoner, kulminerer de mimetiske konfliktene i mord, galskap og selvmord. Ved å beskrive de ytterste konsekvensene av mimetisk begjær, oppstår en alternativ mimetisk modell: imitasjonen av Kristus. Innenfor Dostojevskijs univers oppstår det sjelden noen sann religiøsitet før illusjonen om de menneskelige forbindelsene har falt. Man kan kanskje si at så lenge menneskene er religiøst besatt av hverandre, oppleves ikke den religiøse dimensjon som noe reelt alternativ. Carrs bok er tydelig på dette med at mennesket trenger gode modeller som et vern mot en pågående rivalisering i alle delene av samfunnet. Mens Girard noe ensidig fremholder Jesus som den gode modellen, utvider Carr dette til helgener og generelt personer i stand til å utøve nestekjærlighet i en kald verden.

Mens Girard noe ensidig fremholder Jesus som den gode modellen, utvider Carr dette til helgener og generelt personer i stand til å utøve nestekjærlighet i en kald verden.

Carrs bok dreier seg mye om kulturens forfall og trusselen om en endetid. Boka er temmelig apokalyptisk, hvor han dveler omkring begrepet *katechon* fra 2 Tess 2,6–7, «det som holder igjen», et begrep som Girard (særlig i boka *Battling to the End*[1]) dveler ved. Hos Paulus betegner *katechon* «det som holder Antikrist tilbake» inntil den siste tid. Hos en tenker som Carl Schmitt, blir *katechon* forstått som den makt eller instans som utsetter kaosets eller endetidens ankomst – en «brems» på historiens katastrofale fullbyrdelse. Ifølge Girard er et

samfunn grunnlagt på syndebukkmekanismen, og volden utsettes og «holdes tilbake» gjennom institusjoner, religioner og tradisjoner som demper mimetiske konflikter. *Katechon* kan derfor forstås som de historiske og kulturelle mekanismene som forsinker voldens selvforsterkende eskalasjon – trusselen om total krig. *Katechon* blir kraften som hittil har utsatt det endelige sammenbruddet – f.eks. stater, diplomatiske systemer, religiøse institusjoner. Disse katechontiske kreftene svekkes i moderniteten, særlig etter opplysningstiden med dens sekularisering, slik at menneskeheten står mer ubeskyttet overfor voldens logikk. Hos Girard er *katechon* ikke bare en statsmakt eller en teologisk «mystisk instans», men enhver kraft – institusjonell, kulturell, åndelig – som utsetter voldens selvødeleggende logikk. Men *katechon* er skrøpelig og midlertidig; det kan ikke stoppe, bare forsinke voldens eskalasjon fram mot apokalypsen. Girard åpner opp for en forestilling om at Guds forsyn holder igjen voldens selvdestruksjon. Likevel kan man ikke stole blindt på *katechon*, man må ta aktivt standpunkt mot vold gjennom å følge Kristus – som har avdekket voldens grunnleggende mekanisme.

I Carrs bok har myter en fremtredende plass. Med stødig hånd følger han myteforståelsen til Girard slik den ble formulert i *Violence and the Sacred* fra 1972. Her utarbeider Girard en hypotese om de samlede myters opphav. Mytene har alltid et utgangspunkt i et samfunns vold. Ofte er mytene en forskyvning av en kollektiv vold. I det mimetiske delirium som oppstår når et samfunn er i kaos, inntrer en frenetisk aktivitet for å finne en skyldig. De mimetiske konfliktene av et «alle mot alle» finner sin løsning i et «alle mot én». Med andre ord: For å demme opp for kaos i et samfunn, for å få det til å fungere igjen, må man finne en syndebukk. Utvelgelsen av en skyldig kan skje tilfeldig, men ofte på bakgrunn av at noen stikker seg ut eller truer kollektivet.

Mytene har sitt opphav i denne kollektive volden, og de tar ofte utgangspunkt i en samfunnskrise, en krise som løses ved at en eller noen utstøtes, det vil si utpekes som skyldige. Mytene er ofte fantasifulle omskrivninger av en historisk hendelse, enkelte ganger omskrevet til det ugjenkjennelige. Men samtidig som mytene skjuler kollektiv vold, beskriver de strukturene bak offermekanismen. Man kan si at samtidig som mytene forsøker å legitimere drapene, aner man den egentlige bakgrunnen for disse rituelle mordene. Derfor er mytetekstene ofte en åpenbaring av hva de forsøker å tildekke. Mytene er med andre ord en omskrivning av virkeligheten. Ifølge Girard er volden det prinsippet som forskyver, mytologiserer virkeligheten. Volden blir et opprinnelsesprinsipp til kultur. Utstøtelse skaper differanse og splittelse, og det oppstår et innenfor og et utenfor, altså et samfunn.

Girard definerer religion som forsøket på å forhindre vold ved hjelp av syndebukkmekanismen. Det paradoksale er at drapet bringer fred. Det er formelig så man kan høre gruppen hjemsøkt av vold og ufred, si: «Før var vi alltid i konflikt, men så ofret vi noen, og freden kom.» Religion blir ifølge Girard til idet man tror at den ofrede – fordi han skapte fred – hadde noe guddommelig ved seg. Man kan si at offeret skaper en form for falsk transcendens.

SEGL Når det gjelder analyse og bruk av ulike tekster fra Det gamle testamentet, er Carr grundigere enn Girard. Bare av den grunn er det viktig å lese Carr som et supplement.

I likhet med Girard går Carr særlig inn på de jødisk-kristne tekstene. Når det gjelder analyse og bruk av ulike tekster fra Det gamle testamentet, er Carr grundigere enn Girard. Bare av den grunn er det viktig å lese Carr som et supplement. I disse gammeltestamentlige tekstene oppstår det delvis en ny forståelse av volden. Man finner fremdeles mytologiske tekster hvor Gud deltar i volden, men det er nettopp i Det gamle testamentet

at volden begynner å få sitt rette opphav. Den volden som menneskene skjøv over på gudene, blir de selv gjort ansvarlige for. Det endelige oppgjøret med den guddommelige vold skjer i de nytestamentlige skriftene. Her skiftes perspektivet, og i stedet for å ta forfølgernes side, skriver de nytestamentlige forfatterne ut fra de forfulgtes side. Gjennom denne perspektivforskyvning avsløres volden i det jødiske samfunnet. Kristus blir, nettopp fordi han avslører denne volden, gjort til sitt samfunns syndebukk. Men ved å ofre den som er uten vold, opphører syndebukkmekanismen. Den genuint uskyldige blir gjort absolutt skyldig. Slik opptrer en absolutt urettferdighet, og menneskene konfronteres med sin skyld.

Kristi offer er ikke, ifølge Girard, noe selvpålagt, men en konsekvens av å avsløre samfunnets vold. Kristus blir gjort til offer fordi han angriper de menneskelige offerstrukturene. Kristus blir en trussel mot samfunnet, og det kan ikke lenger fungere på samme grunnlag (den voldelige struktur) før han elimineres. Den uskyldige blir den skyldige, og nettopp gjennom offerets uskyld avsløres syndebukkmekanismen som en rasjonalisering av menneskets vold. Med Kristus brister syndebukkmekanismen. Selve fundamentet i religion avsløres, og det er med på å skape et radikalt nytt gudsbilde. Gud som fremstilt gjennom Jesus, forlanger ingen offer, men blir gjort til offer, og den voldelige gudsforståelsen avmytologiseres ved at menneskene selv blir skyldige.

Den hellige gud som straffer menneskene, som viser sin rettferdighet gjennom sin makt, er basert på menneskenes egen offerlogikk, og viser seg å være denne verdens gud. Denne offerguden (som også blir ført videre i den historiske kristendom) viser seg å være forfølgernes gud. Og denne verdens gud som krever offer, er ifølge Girard det sataniske, anklageren, morderen fra tidenes morgen. Men det sataniske er i grunnen noe antropologisk, det er i denne strukturen hvor man tiltrekkes av noe og noen, som så kulminerer i vold. Satan er selve forførelsesmekanismen som gir mennesker følelsen av noe fantastisk, men som ender ut i vold og mord. Tilværelsen er bygd på et mimetisk spill, et spill så brutalt preget av forfeilede begjær at konfliktene så lett munner ut i syndebukkmekanismen. Når tenkerne unngår å ta de mimetiske konfliktene og den kulturelle volden med i betraktningen, vil tilværelsens konflikter lett fremstilles som en kamp om de rette ideene.

Girards kulturforståelse er evolusjonistisk, der selve kulturutviklingen skapes gjennom menneskets utallige strategier for å unngå vold. Nettopp dette har bidratt til den uhyre differensierte og individsentrerte vestlige kulturen, en kultur som på den ene siden nyter virkningene av å ha avslørt syndebukkmekanismen, men som på den andre siden skyver effektene av de mimetiske begjærene over på andre kulturer.

> Carrs bok er et eksempel på at teologi og antropologi kan forenes og gi nye innsikter. Selv om Carr holder seg tett opptil Girard, så fordyper han teorien gjennom sine analyser.

I de senere bøkene til Girard, spesielt på 2000-tallet, er tonen blitt mørkere. Han virker ikke lenger så optimistisk i forhold til at «skuta kan snus», og at menneskene velger en god imitasjon. I det moderne samfunnet er begjærene sluppet løs, og man finner ikke noen effektive reguleringsmekanismer. Det er jo heller ingen vits i å ty til syndebukkmekanismen ettersom den er avslørt og derfor ikke i stand til å virke i samfunnet. Man kan derfor konkludere med at Girard på mange måter er en apokalyptisk tenker – noe som kommer meget godt fram i Carrs bok.

Girards tenkning synes å bli stadig mer presserende med tanke på utviklingen i verden, både med tanke på begjærenes virkning i det mellommenneskelige og avsløringene av de forfulgtes uskyld. Man kan saktens lure på om dette bare er begynnelsen på en epoke hvor det religiøse er i ferd med å slippes mer løs i forhold til en antropologisk grunnforståelse av mennesket.

Carrs bok er et eksempel på at teologi og antropologi kan forenes og gi nye innsikter. Selv om Carr holder seg tett opptil Girard, så fordyper han teorien gjennom sine analyser. Har man først lest Carrs bok, vil man få mye mer igjen for å lese Girard.

Per Bjørnar Grande er dosent i religion, livssyn og etikk på Institutt for pedagogikk, samfunnsfag og religion ved Høgskolen på Vestlandet og Gerard-kjenner. Han utgav i 2009 boken *Mimesis and Desire. An Analysis of the Religious Nature of Mimesis in the Work of René Girard* (Lambert Academic Publishing 2009).

Note

1 Achever Clausewitz 2007

Lars-Erik Vaale

En kompleks fortelling

Else-Britt Nilsen og Knut W. Ruyter (red.):

Kirken og okkupanten:
Den katolske kirke i Norge og andre verdenskrig

St. Olav forlag 2025

Som historiker og katolikk har jeg ventet lenge på *Kirken & okkupanten*, og den innfrir mine forventninger både på det vitenskapelige og det åndelige planet. Redaktørene, forfatterne og forlaget har gjort en formidabel innsats ved å gi en akademisk fremstilling, i en leseverdig form, av hvordan katolske legfolk, lærde, ordensbrødre- og søstre måtte ta sine ulike og unike eksistensielle valg i møtet med nazismens sivilisasjonsoppløsende verdier under verdenskrigen – en krig som startet for 85 år siden, ble avsluttet for 80 år siden, men der ettervirkningene fortsatt er merkbare i 2025.

I sin innledning skriver redaktørene Else-Britt Nilsen og Knut W. Ruyter at de har villet få frem historien nedenfra, slik den ble formet av aktørene selv på grunnplanet i Den katolske kirken i Norge.[1] Det er et viktig og riktig grep som åpner for fortellinger om hverdagens liv i unntakets tid, innenfor den faglige rammen vi på tysk kaller «Alltagsgeschichte» eller på engelsk rett og slett «People´s History». Denne forskningstradisjonen, med opphav i miljøet rundt *Institut für Zeitgeschichte* i München, har bl.a. satt søkelys på enkeltindividers, herunder katolikkers, immunitet mot naziregimets ideologi og politikk i Tyskland.[2]

Overføringsverdien til norske forhold er åpenbar, i og med at vi 9. april 1940 ble angrepet av Tyskland, og at okkupanten frem til frigjøringen 8. mai 1945 med hjelp av støttepartiet Nasjonal Samling (NS) forsøkte å nazifisere hele det norske samfunnet ovenfra. Det førte til en sterk sivil holdningskamp mot nazismen og en mer begrenset militær motstandskamp mot det nazistiske regimet. Mye har vært skrevet om protestantene som kjempet for eller svek det nasjonale fellesskapet under okkupasjonen, men lite om katolikkene som gjorde det samme. Denne boken retter opp mangelen. Jeg skal i det følgende kommentere et utvalg av kapitlene.



Jacob Mangers utenfor St. Torfinns kapell ved søstrenes klinikk (Hamar), antakelig 1937.
Kilde: Anno Domkirkeodden/Digitalt Museum

Kapittel 3: Katolske menigheter ved milepelen

«Tar vi for oss et menneske vi kjenner særlig godt (...) så ser vi som en begynnelse en rekke tråder (...) og i disse trådene ligger allerede kimen til det som blir mønsteret i vår skjebne.» Slik skrev forfatteren Sigurd Hoel mot slutten av boken *Møte ved milepelen* fra 1947, der han på litterært vis forsøkte å forstå hvorfor noen valgte å kjempe for nazismen og andre mot den under andre verdenskrig.[3] Inspirert av Hoel gjør teologen og det tidligere vitenskapsombudet ved Universitetet i Oslo (UiO), Knut Willem Ruyter, det samme i sitt bidrag. Formålet er, som han selv skriver, å «rokke litt ved den rådende beretningen om den faste holdning mot nazistyret» som har preget mange bøker og artikler om historien til Den katolske kirken og dens menigheter i Norge.[4] Ruyter er for beskjeden: Han rokker *mye* ved den etablerte oppfatningen, ikke minst av biskop Jacob Mangers.

Historikeren Jens Arup Seip slo i 1968 fast at «en historikers oppgave er ikke å kle på, men å kle av»[5]. Mangers står, etter mitt syn, ganske avkledd tilbake etter Ruyters historiske avkledningsmanøver. Biskopen har åpenbart ønsket å fremstille sin motstand mot nazismen sterkere etter krigen enn den var under den. Han var bl.a. til stede i mai 1940 da fem nederlandske prester måtte undertegne en erklæring til det tyske sikkerhetspolitiet om å opptre lojalt overfor Tyskland og dets interesser. Trolig godtok Mangers lojalitetserklæringen noe motvillig, men den ble, sammen med en generell forsiktighet, styrende for biskopens holdning til okkupanten helt frem til mai 1945. I denne perioden sendte han flere brev til prestene og ordenssøstrene om at de ikke måtte yte motstand mot tyskerne og NS. Mangers ga i februar 1942 sin støtte til de lutherske biskopenes protest mot NS´ lov om nasjonal ungdomstjeneste, men erklærte kun en måned senere at han trakk denne tilbake, etter press fra sikkerhetspolitiet.[6]

Biskopen har åpenbart ønsket å fremstille sin motstand mot nazismen sterkere etter krigen enn den var under den.

På samme måte som med ordenssøstrene, fantes det selvsagt også katolske prester som ikke fulgte oppfordringene til Mangers, som pastor Håkon Kielland Bergwitz i Arendal og kapellan Harald Taxt i Bergen. De organiserte bl.a. fluktruter for norske motstandsfolk og russiske flyktninger, ble tatt og satt henholdsvis i fengsel i Kristiansand og i leir på Grini. Katolske ungdomsforeninger engasjerte seg i illegalt arbeid. Katolikker deltok i etterretningsarbeid. Det er mindre kjent at de også sluttet seg til de norske troppene ved begynnelsen av krigen og den norske brigade i England, men dette dokumenterer Ruyter også. De deltok på så forskjellige frontavsnitt som Trøndelag, Walcheren og Ardennene, for å nevne noen få.[7]

I likhet med Den norske kirke opplevde også Den katolske kirke at flere av dens medlemmer meldte seg inn i NS eller støttet partiet og tyskerne på andre måter, uten at det konkrete antallet er fastslått av Ruyter eller andre ennå. Han analyserer beveggrunnene til dem han har identifisert, blant dem flere av sine egne slektninger, og det gir denne delen av kapitlet en egen personlig nerve. Motivene varierte fra ungdommelig idealisme til antikommunisme og troen på at den katolske sosiallæren og det fascistiske NS-partiprogrammet lot seg forene. Antisemittisme forekom hos noen få, blant annet NS-kretsføreren i Arendal og jentefylkesfører for ungdomsgrenen av hirden i Vestfold.[8]

Presset om å støtte okkupanten eller NS var naturligvis sterkest for katolikker av tysk avstamning, og flere vervet seg som frontkjempere på Østfronten, tok arbeid på tyske anlegg i Norge eller handlet økonomisk med Wehrmacht. I Bergen og Oslo havnet også en del i tjeneste for Gestapo og fikk strenge dommer i rettsoppgjøret senere, et par også dødsstraff. Foruten disse tar Ruyter for seg de rundt 100 000 katolikkene blant i alt 300 000 tyske soldater i Norge, et av flere av hans temaer som

vil være ganske ukjent for de fleste. Under okkupasjonen fantes det ca. 50–60 katolske feltprester i Norge og trolig hundrevis av prester i saniteten. Deres utfordringer var i hovedsak av militær, ikke religiøs art, men Ruyter nevner likevel eksempler på at feltprester ønsket preken på eget språk, ville delta som «koncelebranter» i messen eller høre skriftemål. For mange av soldatene var politikk og religion to sider av samme sak, og det var uunngåelig at konflikter oppsto mellom dem og katolikker i de ulike lokalsamfunnene, som ville praktisere sin tro helt fritt for nasjonalsosialistisk påvirkning.[9]

Kapittel 4: Nonner under okkupasjon

Hvem er bedre egnet til å forske på nonnenes situasjon i Norge 1940–1945 enn en ordenssøster som er både sosiolog og teolog? Kvantitativ og kvalitativ metode fra samfunnsvitenskapene kombineres i sr. Else-Britt Nilsens artikkel med kildekritikken fra humanvitenskapene. Nilsen gir et særdeles viktig bidrag både til medisinsk historie og kvinnehistorie under okkupasjonen ved å beskrive nonnenes innsats for alle typer pasienter på de 22 katolske hospitalene i Norge – fra Hammerfest i nord til Kristiansand i sør, alle drevet av søsterkongregasjoner. Hun får også tydelig frem vanskeligheten i dette arbeidet, som i sannhet var en balansekunst mellom tilpasning og motstand.[10]

I 1940 var 560 av ca. 3 000 katolikker i Norge ordenssøstre. Rundt 60 % av dem var tyskfødte; de andre kom fra Frankrike, Nederland, Polen, Irland, Russland, England, Østerrike, Luxemburg og Danmark, mens kun 27 var fra Norge. Fordelt på kongregasjoner var St. Josephsøstrene de mest tallrike, dernest St. Franciskussøstrene og så St. Elisabethsøstrene. Disse tre gruppene hadde alle arbeidet lenge i Norge. I tillegg kom de senere ankomne St. Karl Borromeussøstre, St. Antoniussøstre og dominikanerinner. Søstrene ble en sterk fellesnevner mellom og en samlende kraft i alle menighetene, der de ledet og drev hospitaler og skoler. Som søster Else-Britt skriver i sitt kapittel, var de på mange måter «Kirkens ansikt utad» som møtte befolkningen gjennom sykepleien. Likevel opplevde de flere begrensninger på sin virksomhet.[11]

Dette fremgår tydelig av de ca. 40 intervjuene med ordenssøstre som virket i Norge under okkupasjonen, som ble gjennomført av søster Else-Britt og kulturhistorikeren Knut Aukrust på 1990-tallet. For det første ville biskop Jacob Mangers at søstrene skulle prioritere misjonsarbeid og prestestøtte fremfor karitativt arbeid på hospitalene, og å tie, ikke tale overfor de nazistiske makthaverne i landet. For det andre var den store andelen tyskere blant søstrene en utfordring i en del lokalsamfunn, der de med norsk statsborgerskap ble lettere akseptert enn dem som ikke hadde det. For det tredje ble søstrenes arbeid utfordret ved at hospitalene enten ble underlagt Wehrmacht, bombet av både tyske og allierte fly eller forsvant i flammene med «den brente jords taktikk» i Nord-Norge. Dette forhindret ikke søstrene fra å vise sin nestekjærlighet overfor syke og sårede norske motstandsfolk og kollaboratører eller okkupasjonsstyrkene, mens de samtidig ivaretok sin nasjonale lojalitet til Norge. For det fjerde ble søstrene tvunget til å imøtekomme tyske krav for å sikre fortsatt aktivitet ved sine hospitaler og skoler, bl.a. ved å innkvartere soldater og feltprester. For det femte forsøkte biskop Mangers flere ganger å hindre søstrene i å gjøre motstand, men erkjente muligens at dette var feil mot slutten av okkupasjonen, ifølge søster Else-Britt.[12]

> … de holdt motstandsfolk og jøder i skjul og fikk dem også over grensen til Sverige, via Vor Frue Hospital i Oslo, St. Josepsøstrenes hytte i Nord-Torpa og deres hospital i Halden.

Hun dokumenterer grundig, bl.a. med grunnlag i intervjuene, at ordenssøstrene trosset biskopen og gjorde

motstand mot tyske og norske okkupasjonsmyndigheter. Katarinahjemmet i Oslo ble et sentrum for dette arbeidet. Søstrene lyttet kollektivt til de daglige sendingene fra London Radio, de holdt motstandsfolk og jøder i skjul og fikk dem også over grensen til Sverige, via Vor Frue Hospital i Oslo, St. Josepsøstrenes hytte i Nord-Torpa og deres hospital i Halden. Dessuten hjalp de pater Finn Thorn og sogneprest Hugo van der Vlugt med å organisere motstandsgrupper i hovedstaden og på Hamar. Dybden i engasjementet og rekkevidden i nonnenes bistand vil nok overraske og glede også andre historikere enn meg, og vi er alle takknemlige for at søster Else-Britt nå har løftet dem ut av kildene og inn i vår bevissthet.[13]

Kapittel 6: Erling Eek-Larsen

I begynnelsen av mars 1945 døde en katolsk motstandsmann av flekktyfus i fangeleiren Dachau, nord for München. Da mistet Kirsten sin mann og de tre barnene sin far. Han var en ærlig historiker – med en hovedoppgave om uærlighet – som kom tidlig inn i illegal virksomhet i Bergen, der han var lektor ved Sydneshaugen høyere allmennskole.[14] Ved å benytte en biografisk og mikrohistorisk tilnærming oppnår tidligere rektor og skoleråd Gjermund Høgh i sitt kapittel å kaste lys over det katolske motstandsmiljøet i Vestlandets hovedstad, med utgangspunkt i enkeltmennesket Erling Eek-Larsen.

Eek-Larsen ble født 18. april 1893 i Bergen, gikk på Heibergs gutteskole og tok artium ved Bergen Katedralskole i 1911. Etter avtjent militærtjeneste og laveste avdeling ved Krigsskolen avla han historisk-filosofisk embetseksamen ved universitetet i Kristiania og vendte tilbake til hjembyen som lektor. Eek-Larsen var en ettertraktet formidler av kulturhistorie og en aktiv politiker for Venstre da han i 1927 konverterte til katolisismen under et opphold i Berlin. Det skjedde, ifølge Høgh, etter en langvarig intellektuell prosess, med inngående studier av katolsk litteratur og en rekke reiser til europeiske land der denne retningen av kristendommen sto sterkt. Eek-Larsen var en forsiktig mann og uttalte seg meget nøkternt i 1936 om dette religiøse retningsvalget: «Jeg er katolikk, og deri ligger vel en liten antydning av min livsopfatning.»[15] I hans tilfelle ble den avgjørende for engasjementet i St. Paul menighets skole og senere mot nazismen.

Som styreleder bidro Eek-Larsen sammen med sognepresten, pastoren og lederen ved skolen til at flere klasserom ble bygget, og han tok ansvaret for at de utenlandske søstrene fikk opplæring i norsk og pedagogikk, slik at de selv kunne undervise elever. Høsten 1940 var antallet kommet opp i 80 stykker. Ungdomslaget i menigheten dannet grunnlaget for en illegal gruppe som etter hvert ble knyttet til den militære motstandsorganisasjonen XU. Høgh har gjort et veldig fortjenstfullt arbeid i å kartlegge de katolske medlemmene av denne. De drev utstrakt etterretning for å sikre britene og de allierte informasjon om tyske militære installasjoner og styrker, samt krigsskipenes bevegelser. Eek-Larsen protesterte også sterkt mot nazifiseringen av lærerorganisasjonene og skolene og ble 20. mars 1942 arrestert sammen med 1100 lærere. Blant dem ble 641 sendt til Kirkenes for å drive tvangsarbeid, men Eek-Larsen unnslapp ved å spille syk og fortsatte motstandsinnsatsen. Han samarbeidet spesielt tett med sogneprest Gustav Gorrisen, Frank Meidell Falch og Rolf Bonnevie fra ungdomslaget. Hjemmet i Ole Irgens vei 9 ble et samlingspunkt for den illegale kampen, mens frontene mellom antinazistiske og protyske katolikker i menigheten ble stadig sterkere. 25. juni 1942 var det imidlertid slutt for Eek-Larsen. Han ble sammen med rundt 50 andre arrestert av Gestapo etter å ha blitt angitt av den islandske toppagenten Olafur Pjetursson i Abwehr, den tyske militære etterretningstjenesten.[16]

I torturens høyborg, Veiten 3, ble Eek-Larsen slått nesten helseløs av gestapisten Helmut Klötzer under skjerpet forhør. «Det var et så forferdelig syn at det har fulgt meg alltid siden», skrev motstandskollegaen og vennen Frank Meidell Falch i ettertid. Tyskeren hadde lagt rosenkransen til Eek-Larsen foran ham og nektet å



Familien Eek-Larsen, f.v. Erling, Else Marie, Kirsten, Heine og Kirsten.
Foto: Privat/Heine Eek-Larsen

gi den tilbake etter forhøret, for derved å ydmyke nordmannen ytterligere. Senere klarte imidlertid en annen katolikk å få smuglet inn både krans og bok til bønn for ham. Katolisismen holdt ham oppe og hatet borte, han næret fortsatt kjærlighet til tysk språk og kultur.

Selv om oppholdet i de tyske fangeleirene Natzweiler-Struthof og Dachau sendte ham over dødens terskel 4. mars 1945, mistet han aldri troen på det gode i mennesket. Det viser Høgh, på mesterlig vis, ved hele veien i sin artikkel å flette inn gripende og rørende beretninger fra dem som kjente Eek-Larsen, både gjennom motstandsarbeidet i Norge og fra fangetilværelsen i Frankrike og Tyskland. Som tillitsmann i Natzweiler var han mer opptatt av å dempe lidelsene for fangene enn av seg selv. Det var en sterk kjærlighet til fedrelandet og en dyp katolsk overbevisning som gjorde Eek-Larsen til et så stort menneske, sa vennen og sognepresten Gustav Gorrisen i sitt minneord i St. Olav 21. juni 1945. Først i 1958 ble levningene etter Eek-Larsen stedt til hvile under en rekviemmesse i hans egen St. Paul kirke i Bergen. Med artikkelen sin har Høgh også reist et monument over en mann som ga alt da det gjaldt som mest.[17]

Kapittel 7: Ett bilde – 55 valg

I denne boken finnes også Erling Eek-Larsen avbildet på St. Pauls skolefoto fra 1933, sammen med 54 andre (se neste side), i artikkelen til Gjermund Høgh og Knut W. Ruyter. Den har fått en talende tittel som egentlig sammenfatter og underbygger denne bokens grunnleggende idé: «Ett bilde – 55 valg». Med dette fotoet som utgangspunkt får forfatterne frem at katolikkene i Norge på ingen måte var en ensartet gruppe som valgte motstand fremfor samarbeid eller passivitet, men at alle disse formene for holdninger og handlinger var representert.[18]

En grovtelling tyder på at elevene fordelte seg jevnt på de to ytterpunktene, mens den største gruppen ikke kan rubriseres under noen av dem. Ordenssøstrene engasjerte seg i arbeid for menigheten og på skolen, mens sogneprest Hendrik Snoeys fikk liten mulighet til å markere seg i motstandskampen ved St. Paul i Bergen og St. Olav i Oslo før han døde våren 1941. Kapellan Hans Høgh forlot Bergen i 1937 og deltok i illegalt arbeid i Fredrikstad. Han ble etterfulgt av tyskfødte Franz J. Fischedick, og fra høsten 1940 av Harald Taxt. Etter krigen ble Taxt sjelesørger for en av elevene ved skolen, den dødsdømte Gestapo-torturisten Alfred Josef Gärtner og var til stede da han ble skutt på Sverresborg 8. august 1946. Syv av personene på fotoet fra St. Paul døde som en direkte følge av krigen, seks av dem var elever. Fem kjempet på tysk side, mens eleven Rolf Bonnevie og hans lærer Erling Eek-Larsen mistet livene sine i leirene Natzweiler og Dachau som motstandsmenn.[19]

> Fem kjempet på tysk side, mens eleven Rolf Bonnevie og hans lærer Erling Eek-Larsen mistet livene sine i leirene Natzweiler og Dachau som motstandsmenn.

Artikkelen til Høgh og Ruyter viser også noe mer generelt ved den menneskelige tilstanden: Vi demonstrerer vår karakter gjennom valgene vi tar eller ikke tar, og disse påvirkes av situasjoner vi kommer opp i. Unntakstilstander som kriger, konflikter og pandemier forsterker og tydeliggjør alternativene, men gjør ikke valgene mellom dem enklere av den grunn.

Kapittel 11: Den stumme tilskuer

Helt siden 1889 har St. Olav vært det offisielle organet for Den katolske kirken i Norge. Det er derfor påfallende at systematisk forskning på tidsskriftets innhold og betydning ikke har kommet før de siste ti årene.[20] Idéhistorikeren Heidi Marie Lindekleiv gir det nyeste og mest dyptpløyende bidraget. En grundig gjennomgang av 1938–1946-årgangene av tidsskriftet fører til konklusjonen at St. Olav var en stum tilskuer i møtet med



St. Pauls skolefoto 1933 er en kirkelig miniatyr av ulike livsvalg og skjebner under den kommende storkrigen.

nazismen.[21] Hun bygger her på begrepet *bystander*, opprinnelig formulert av den amerikanske historikeren Raul Hilberg, senere videreutviklet av den britiske historikeren Mary Fulbrook.[22] For dem innebar dette begrepet passivitet og likegyldighet overfor et totalitært regime. I et intervju med Lindekleiv i 2023 understreket Fulbrook at Holocaust ble mulig fordi mange europeere valgte å ikke stanse folkemordet på jødene selv om de visste at det pågikk.[23]

Dette «tilskuersamfunnet» fantes også i Norge, hevdet Fulbrook. Lindekleiv underbygger det ytterligere i sitt bidrag ved bruk av hermeneutisk og kildekritisk metode på artiklene fra St. Olav. Hennes nærlesning av tekstene gir både oppsiktsvekkende og nedslående resultater. 1938 var et vendepunkt i Europa og ble det også for St. Olav. Da overtok Eva Dithmer-Vanberg som redaktør etter Henrik Irgens. Bidragene om katolisismens historie og innhold fortsatte, men med bytte av redaktør kom også et skifte i fokus for tidsskriftet. Artiklene om utenrikspolitikk ble færre og innslagene om kvinner og barn flere. Den jødefiendtlige tendensen forsvant til fordel for en uttalt advarsel mot den fremvoksende antisemittismen i Europa, særlig etter forfølgelsene av jødene i Tyskland og Østerrike under Krystallnatten i november 1938. Lindekleiv stiller her det betimelige og ubehagelige spørsmålet: Hvorfor gjorde ikke Den katolske kirken da mer for å hindre jødedeportasjonene i Norge høsten 1942 og våren 1943?[24]

Etter at Norge ble angrepet av Tyskland 9. april 1940, førte St. Olav, ifølge Lindekleiv, en stadig mer forsiktig linje overfor okkupanten og støttepartiet Nasjonal Samling (NS). Redaksjonen i St. Olav ble allerede våren dette året underlagt kontroll og sensur av tyske myndigheter og senere også av norske. Lindekleiv skriver at tidsskriftet nå ble «mer uaktuelt og innadvendt enn før», men som religiøst blad hadde det likevel «langt friere arbeidsvilkår enn hva dagspressen hadde». Redaksjonen rapporterte sjelden til *Presseabteilung* i *Reichskommissariat Norwegen* eller til Pressedirektoratet i NS, og ingen av St. Olavs medarbeidere fantes på partiets egne oversikter over redaktører og journalister. Utgivelsene ble færre pga. papirrasjonering, med artikler som verken forherliget nazismens ideologi eller tydelig utfordret denne. Tidsskriftet måtte likevel trykke beretninger fra Østfronten og fjerne Sigrid Undset som offisiell bidragsyter pga. hennes uttalte kritikk av okkupasjonsmakten. Antinazistiske og patriotiske budskap forekom i mer skjult form, med henvisninger til at Gud representerte den høyeste makten, ikke Adolf Hitler eller Vidkun Quisling, og til det norske flagget som nasjonalt symbol.[25]

Lindekleiv understreker at manglende arkivmateriale i Oslo katolske nispedømme ikke gir grunnlag for et entydig svar på spørsmålet om hvorfor St. Olav førte en forsiktig linje overfor de nazistiske makthaverne. Hun antyder likevel et par forklaringer. For det første redaktøren Edith Dithmer-Vanbergs private situasjon, med sønnen Stig som fange i Sachsenhausen. For det andre pålegg fra biskop Mangers om å vise absolutt upartiskhet overfor okkupanten. Det siste underbygges av bidragene til Ruyter og Nilsen, noe Lindekleiv også kunne ha nevnt. Hun har et innenfraperspektiv på St. Olav, så primærutvalget av kilder er naturlig nok tidsskriftet, supplert med noen andre fra Kultur- og folkeopplysningsdepartementet. Trolig finnes det også ytterligere relevant materiale i landssviksakene mot departementets minister Rolf Jørgen Fuglesang, hans ekspedisjonssjef Bjarne Holst og pressedirektør Anders Beggerud (begge nevnes av Lindekleiv i artikkelen) samt i sakene mot Kirke- og undervisningsminister Ragnar Skancke og ekspedisjonssjef for kirkesaker Sigmund Feyling, som Lindekleiv selv har behandlet utmerket i et par reportasjer i Vårt Land. I tillegg til disse vil det være interessant å undersøke saken mot Hans Moser, lederen for *Presseabteilung* i *Reichskommissariat*, samt *Meldungen aus Norwegen*, stemningsrapportene fra *Sicherheitsdienst* (SD), som også behandlet kirkesaker.[26] Det norske Statspolitiet (Stapo) hadde også en egen avdeling for slike saker, som kan bringe ytterligere informasjon om St. Olav. Jeg



Fredsdagene i mai 1945 kunne Karl Borromeus-søster Sunniva Dicker feire sammen med barn fra St. Torfinns barnehage –barnehagen som hun selv hadde stiftet høsten 1940. Fotografert 9. mai 1945.
Foto: Normann Fotoatelier/Anno Domkirkeodden

nevner dette som en mulighet, ikke som en kritikk, for Lindekleivs artikkel er preget både av innsikt og utsyn.

Med frigjøringen 8. mai 1945 gjenfant og gjenvant St. Olav gradvis sin posisjon som et samfunnsrelevant tidsskrift, ikke minst gjennom debattspaltene, og der diskuteres særlig rettsoppgjøret med landsforrædere og krigsforbrytere i starten. Dels tar St. Olav avstand fra polariseringen av debatten mellom «isfront» og «silkefront» og forvarer retten til å kritisere oppgjøret. Dels uttrykker tidsskriftet skepsis til å ta i bruk dødsstraffen igjen, i alle fall utover de mest nødvendige tilfellene.[27] Lindekleivs artikkel fikk meg til å hente min første bok ut av hyllen igjen: *Dommen til døden: Dødsstraffen i Norge 1945–50*. Der beskrev jeg hvordan Den norske kirke ble splittet i synet på dødsstraff, men skrev intet om hvordan katolikkene så på den. Jeg antar at flere enn meg vil revurdere sine egne arbeider og utvide sin egen forskningshorisont nå, etter å ha lest bidraget til Lindekleiv og de andre forfatterne i *Kirken og okkupanten*. Den eneste formildende omstendigheten min er at jeg i boken omtalte Eva Dithmer-Vanberg, uten den gangen å vite at hun var redaktør for St. Olav. Hun forsvarte i januar 1948 en kvinnelig stortingsrepresentant som hadde skiftet syn på dødsstraffen siden mai 1945, og nå var imot den.[28]

Lindekleiv sparer det mest ubehagelige i sin artikkel til slutt: St. Olavs manglende oppgjør med seg selv for tidsskriftets passive holdning til jødedeportasjonene i 1942–1943. Det gjør vondt å lese om hvordan katolikkenes overhode i Norge, biskop Mangers, gjorde seg selv til tilskuer til Holocaust og ikke som sine protestantiske kolleger åpent protesterte mot uhyrlighetene mot jødiske menn, kvinner og barn mens de pågikk. Da gjør det tilsvarende godt å lese hvordan ordenssøstrene tydelig viste sin nestekjærlighet for dem, slik søster Else-Britt så levende beskriver og dokumenterer i artikkelen sin.[29]

Konklusjon

> Fortellingen om en krig er alltid kompleks. For å klare å gå videre sammen som folk, er det i begynnelsen gjerne bare plass til én historie, én sannhet om helter og skurker. Men etter hvert må vi tåle å se urett som er begått – og at det finnes flere sannheter. Dette er et vondt, men nødvendig arbeid som vi har et felles ansvar for.

Kloke ord av en klok konge, hentet fra Harald 5s tale på Trandumskogen frigjøringsdagen 8. mai 2025.[30]

Det nødvendige arbeidet har St. Olav forlag tatt på dypeste alvor med utgivelsen av *Kirken og okkupanten*. Kapitlene i boken bidrar ikke bare til å utdype og utvide vår forståelse av hvordan Den katolske kirken håndterte krigen og okkupasjonen i Norge, men de nyanserer og utfordrer også hvordan vi ser på oss selv som nasjon. I 1945 var det enklere enn i dag å tildele helteglorien til noen og sette svikermerket på andre. Denne utgivelsen skal ha sin del av æren for det. Boken fungerer nemlig som et prisme som viser hvordan katolisismens lys under okkupasjonen ble spaltet i et fargespekter av holdninger og handlinger overfor et totalitært regime.

Lars-Erik Vaale (f. 1975) er historiker med annen verdenskrig og oppgjøret etter den som hovedfelt. På oppdrag fra Arbeids- og Inkluderingsdepartementet skrev han i 2023 utredningen «Myndighetene og NS-barnene i Norge etter 1945».

Opprinnelig holdt som innlegg under arrangementet «Kirken og okkupanten – en kompleks fortelling», der boken ble lansert. Lett tilpasset.

Noter

1 Nilsen, Else-Britt og Knut W. Ruyter: «Innledning: Okkupert av trosfeller», i Nilsen, Else-Britt og Knut W. Ruyter (red.): *Kirken og okkupanten: Den katolske kirke i Norge og andre verdenskrig* (Oslo: St. Olav forlag 2025), s. 13–6.
2 Kershaw, Ian: *The Nazi Dictatorship: Problems & Perspectives of Interpretation*, 4. ut. (London: Arnold 2000), s. 183–207.
3 Hoel, Sigurd: *Møte ved milepelen* (Oslo: Gyldendal 1947), s. 460 (sitat).
4 Ruyter, Knut W.: «Katolske menigheter ved milepelen», i Nilsen og Ruyter (red.) 2025, s. 53–54 (sitat, s. 54).
5 Seip, Jens Arup: *Tanke og handling i norsk historie* (Oslo: Gyldendal 1968), s. 117.
6 Ruyter 2025, s. 55–65.
7 Ruyter 2025, s. 65–87.
8 Ruyter 2025, s. 88–105.
9 Ruyter 2025, s. 105–133.
10 Nilsen, Else-Britt: «Nonner under okkupasjon: Tilpasning og motstand», i Nilsen og Ruyter (red.) 2025, s. 133–143, 168–176.
11 Nilsen og Ruyter 2025, s. 7; Nilsen 2025, s. 135, 142, 146–147.
12 Nilsen 2025, s. 143–168.
13 Nilsen 2025, s. 168–176.
14 Høgh, Gjermund: «Erling Eek-Larsen: Lektor, konvertitt og motstandsmann», i Nilsen og Ruyter (red.) 2025, s. 207, 222–223.
15 Jansen, Einar (red.): *Studentene fra 1911: Biografiske oplysninger samlet til 25-års jubileet 1936* (Bergen: J. D. Beyer A/S Boktrykkeri 1936), s. 245 (sitat); Høgh 2025, s. 207–208.
16 Høgh 2025, s. 208–220.
17 Høgh 2025, s. 220–223 (sitat s. 223).
18 Høgh, Gjermund og Knut W. Ruyter: «Ett bilde – 55 valg», i Nilsen og Ruyter (red.) 2025, s. 227–233.
19 Høgh 2025, s. 210; Ruyter 2025, s. 110–113; Høegh og Ruyter 2025, s. 227–233.
20 Lindekleiv, Heidi Marie: «En stum tilskuer: Tidsskriftet St. Olav 1938–1946», i Nilsen og Ruyter (red.) 2025, s. 311–312.
21 Lindekleiv 2025, s. 339–341.
22 Hilberg, Raul: *Perpetrators, victims, bystanders: The Jewish catastrophe 1933–1945* (New York: Harper Collins 1992); Fulbrook, Mary, *Bystander Society: Conformity and Complicity in Nazi Germany and the Holocaust* (New York: Oxford University Press 2023).
23 Lindekleiv, Heidi Marie: «Hevder nordmenn må ha visst om dødsleirene», i *Vårt Land*, 5. desember 2023.
24 Lindekleiv 2023; Lindekleiv 2025, s. 312–322.
25 Lindekleiv 2025, s. 323–334 (sitater s. 326, 327).
26 Hans Moser etterlot seg en 74 sider lang rapport om sin egen og presseavdelingens virksomhet under okkupasjonen, jf. Hjeltnes, Guri: *Avisoppgjøret etter 1945* (Oslo: Aschehoug 1990), s. 56.
27 Lindekleiv 2025, s. 335–341.
28 Vaale, Lars-Erik: *Dommen til døden: Dødsstraffen i Norge 1945–50* (Oslo: Pax 2004), s. 54–56, 141.
29 Lindekleiv 2025, s. 338–341; Nilsen 2025, s. 168–176.
30 Kong Harald 5s tale under markeringen av 80-årsdagen for frigjøringen i Trandumskogen, Ullensaker kommune, torsdag 8. mai 2025, jf. https://www.kongehuset.no/tale.html?tid=231238&sek=26947&scope=27247, lest 27. mai 2027.

Jesus … ønsket å skape de store helgenene som kan sammenlignes med liljer eller roser, men han har også skapt de aller minste, og disse bør være tilfredse med å være tusenfryd eller fioler som gleder Gud når han senker sitt blikk og betrakter dem der nede på marken. Det fullkomne består i å gjøre hans vilje, å være det han vil vi skal være.

Thérèse av Jesusbarnet
En sjels historie