

OLAV

KATOLSK TIDSSKRIFT FOR RELIGION OG KULTUR

Musikkens frihet

Thomas Aquinas – Intellektuell energibunt fra middelalderen

Homofilt samliv i lys av katolsk forståelse

Peter Singers etiske revolusjon. En kritikk av Peter Singers etikk

Lyset fra Bysants

Innholdsfortegnelse

- | | | | |
|----|--|----|---|
| 4 | Musikkens frihet <i>Av Øivind Varkøy</i> | 20 | Alvorlig talt
<i>Av Janne Haaland Matlary</i> |
| 11 | Bokanmeldelse: <i>Ola Tjørhom: "Kirkens enhet – for at verden skal se og tro: En innføring i økumenisk tenkning"</i> | 21 | Peter Singers etiske revolusjon.
En kritikk av Peter Singers etikk
<i>Av Morten Magelssen</i> |
| 12 | Thomas Aquinas – Intellektuell energibunt fra middelalderen
<i>interju med Nils Heyerdahl</i> | 25 | "Lyset fra Bysants"
<i>Av May-lisbeth Myrhaug</i> |
| 16 | Blikkpunkt: <i>Homofilt samliv i lys av katolsk forståelse</i>
<i>Av p. Arne Marco Kirsebom SS.CC</i> | 29 | Presseklipp |
| | | 31 | Blikk på tiden: <i>Forutsetninger for en god dialog. Noen filosofiske tanker fra antikken.</i> |

Redaksjonens hjørne

- I forrige nummer kunne man lese et utkast til første del av Den katolske kirkes høringsuttalelse om stat og kirke. Det var ikke den endelige versjonen av første del.
- Redaksjonen kan med glede fortelle at det begynnes med enkeltnummer igjen i 2007.
- Vi ønsker generalvikaren i Oslo Katolske Bispedømme p. Arne Marco Kirsebom SS.CC hjertelig velkommen som nytt medlem i redaksjonen.
- Det nye redaksjonsrådet med nye og gamle medlemmer ønsker vi også velkommen. Det nye rådet har følgende medlemmer: Håkon H.

- Bleken, Tove Bull, p. Arne Fjeld o.p., Sigurd Hareide, Nils Heyerdahl, Henning Laugerud, sr. Else Britt Nilsen o.p. og Magdalene Thomassen. Vi gleder oss til et fruktbart samarbeid med hver enkelt i redaksjonen og redaksjonsrådet.
- I 2007 har tidsskriftets faste medarbeider Janne Haaland Matlary en fast spalte med vignetten: alvorlig talt.
- Så gjenstår det å oppfordre leserne til å skrive. Hvis du går og bærer på en god ide som du vil skrive om, så ta gjerne kontakt med redaksjonen.

Utgiver: Oslo Katolske Bispedømme.
Akersveien 16, 0177 Oslo. Tlf: 23 21 95 48
(redaksjonen)/ 23 21 95 00 (ekspedisjon og
adresseforandring). Fax.: 23 21 95 43.
E-post: tidsskriftet@katolsk.no
Signerte artikler står for forfatterens egen regning.

Redaksjon: Ansvarlig redaktør: Henrik Holm.
E-post: henrik.holm@katolsk.no

Redaksjonsmedlemmer: Olav Egil Aune,
p. Arnfinn Haram o.p., p. Arne Marco Kirsebom
SS.CC., Susanne Kjekshus Koch, May-Lisbeth
Myrhaug og Brynjulv Norheim.

Redaksjonsråd: Håkon H. Bleken, Tove Bull,
p. Arne Fjeld o.p., Sigurd Hareide, Nils Heyerdahl,
Henning Laugerud, sr. Else Britt Nilsen o.p., og
Magdalene Thomassen.

Faste medarbeidere: Janne Haaland Matlary,
Ola Tjørhom

Abonnement: Årsabonnement kr. 275,- (Norge)/
kr. 300,- (øvrige europeiske land)/kr. 320,-
(andre verdensdeler). Bankgiro: 3000 20 01485.
(IBAN No 8130002001485, BIC Plus No 22)

Redaksjonslutt: 8. januar 2007

Design: Molvik grafisk AS, Asgeir Dahlby Trykk: Molvik grafisk AS

Redaktørens hjørne



Absurditetens tragedie

La oss ta en titt i filmarkivet: En ung og vakker pianistinne fikk multiples sklerose. Dette holdt hun ikke ut og ønsket derfor å bli drept av sin mann som var lege. Etter en hard kamp med seg selv utførte mannen hennes ønske som et siste tegn på sin enorme kjærlighet. Han ble tiltalt og syntes det var sterkt beklagelig at det ikke var lov til å drepe et menneske som var hjemsøkt av en helt meningsløs sykdom. Filmen heter "Ich klage an", laget i 1941 av propagandaministeriet i Tyskland under Joseph Goebbels ledelse. Intensjonen med denne filmen var å vekke forståelse for masse mordet på de mange syke og funksjonshemmede i de såkalte "galehusene".

I et fjernsynsprogram for kort tid siden viste likestillingsminister Karita Bekkemellem stor forståelse for par som velger å ta abort hvis barnet blir født med Downs syndrom. Hun hadde selv valgt abort i et slikt tilfelle, forsikret hun seerne. Ambassaderåd Cecilie Willoch, som har et barn med Downs syndrom, kritiserte dette sterkt. Ministerens reaksjon på denne kritikken er interessant. Hun mener Willoch er fordømmende overfor par som har valgt abort i en vanskelig situasjon. En slik argumentasjon er rystende og absurd. Et eksempel: Mange syntes det var et vanskelig spørsmål om man skulle henrette diktatoren Saddam Hussein. Hvis man følger Bekkemellems logikk, er det fordømmende å si at man synes en slik dødsstraff var fullstendig gal. Det er nemlig "fordømmende" overfor dem som dømte ham og overfor dem som utførte henrettelsen. Derfor kan man ikke si at man er mot dødsstraff. Absurd.

Bekkemellems kritikk beror på følgende premiss: Kristne kan gjerne ha deres menneskebilde, men må akseptere at andre ser annerledes på ting og har andre overbevisninger. Hvorfor dette argumentet er galt, belyser følgende eksempel: Tidlig i opplysningstiden var det dessverre ingen selvfølge å mene at indianerne var mennesker. Allikevel fantes det

enkelte som mente det: Indianerne var mennesker akkurat som alle andre. Derfor kjempet de hardt for deres rettigheter. Hvis man følger Bekkemellems logikk, skulle forkjemperne for indianerne ha sagt: Man trenger kun å behandle indianere som mennesker dersom man synes at de virkelig er det. Hvis man derimot er av den overbevisningen at de ikke er mennesker, behøver man ikke å behandle dem som mennesker. Det hadde vært absurd. *De som på den tiden mente at indianere var mennesker, krevde menneskerettigheter for dem uavhengig av om andre var av en annen oppfatning.* Slik er det også med mennesker med Downs syndrom: Vi krever menneskerettigheter for dem fordi vi er av den mening at de er fullverdige mennesker helt fra unnfangelsen av. Selv om det nye livet ikke skulle passe inn i ens eget idealbilde av virkeligheten, har ingen retten til å ta liv. Forkjempere for syke menneskers rett til liv og menneskeverd synes ikke det holder at Bekkemellem kun *respekterer* det kristne og humane menneskesyn. Vi krever at hun *reviderer* sitt synspunkt, fordi hennes politikk er menneskeforaktende og menneskefiendtlig. Til syvende og sist fører den for enkelte til døden.

De som har valgt abort, trenger vår forbønn og kjærlighet. Ingen er satt til å utstøte dem, men vi er kalt til å sette ord på vår mening om deres valg. Består ikke kjærlighetens vei i å hjelpe dem inn i Guds tilgivelse? For Jesu Kristi skyld finnes det ved anger tilgivelse også for slike synder. Det er vår felles kristne tro uavhengig av konfesjon. Å vekke sympati for deres handlinger er en krenkelse av alle funksjonshemmede og ikke minst deres pårørende. Verst er det at slike ytringer kommer fra regjeringens hold. Å spille med følelser og sympati for inhumane handlinger har sin forhistorie, som filmarkivet fra 1941 viser.

For å si som et funksjonshemmet menneske sa: Jeg skjønner ikke hvorfor så mange vil at jeg egentlig ikke skal leve.

HH

Musikkens frihet

Forfatteren tar oss med på en spennende reise gjennom åndshistoriens tanker om musikken. Er musikken et mål i seg selv er eller er den et middel for noe annet? Er musikken "fri"? Finnes det forskjeller på musikkforståelsen utenfor og innenfor Kirken? Hva gjør musikk med oss?

ØIVIND VARKØY

Øivind Varkøy (f. 1957) er dr.art. i musikkvitenskap og førsteamanuensis ved Norges musikkhøgskole – hvor han underviser og forsker i musikkpedagogiske og musikkfilosofiske emner. Varkøy har publisert flere fagbøker, samt en rekke vitenskapelige artikler og essays. Han har også skrevet musikk, bl.a. til Morten Harket's CD Poetenes evangelium. Varkøy konverterte i 1999 til Den Katolske Kirke.

Våren 2006 skrev kulturminister Trond Giske en kronikk i Aftenposten, med fokus på hvordan kulturen kan bidra i utviklingen av et flerkulturelt Norge. Og forfatteren Linn Ullmann eksploderte over denne "festtalen" fra en kulturminister som slik hun så det reduserte kunsten til et rent politisk instrument. Så ille syntes Ullmann dette var at hun lanserte en ny og spenstig forklaring på hvorfor Ødipus stakk ut øynene sine; det var for å slippe å lese kronikker som Giskes. Man kan absolutt forstå Ullmann. I sær når kunst både i kultur- og utdanningspolitisk sammenheng primært synes å fremstå som strategi, som middel og instrument for en lang rekke formål – som i seg selv ikke har mye med kunst å gjøre. I og for seg gode og høyst aktverdige formål – som de færreste av oss er uenige i; f.eks. å gjøre oss friskere – eller mer tolerante og kreative. Det er ikke det som er problemet, verken for Ullmann eller andre. Problemet er at kunsten på denne måten reduseres til et instrument i det til enhver tid korrekt oppbyggelige politiske prosjektet. Det generelle fenomenet at noe reduseres til et instrument for noe annet omtales gjerne som instrumentalisme – eller instrumentelle hold-

ninger og tendenser. I kulturfeltet får slike tendenser mange til å etterlyse bevissthet om kunstens egenverdi. I denne teksten vil jeg drøfte instrumentelle holdninger til kunst generelt og musikk spesielt, og også uttrykket kunstens (og dermed også musikkens) egenverdi. Refleksjonen er ikke knyttet til kirkemusikk spesielt. Heller ikke diskusjonen av ulike musikalske uttrykksformer og tradisjoner er fokusert. Derimot er tenkningen forbundet med det jeg vil kalle et overordnet troens perspektiv på musikk og musikalsk erfaring generelt; i kirkerommet, konsertsalen, og godstolen, ja sågar på dansegulvet.

Instrumentelle tendenser

Det nye og utvidede kulturbegrepet fra 1970-tallet, hvori innbefattet sport, er et element i den totale samfunnsplanleggingen. Kultur blir strategi for alt. Kulturen er selvrealisering, kreativitetstrening, tradisjonsbevaring og tilpasningsøvelse. Kulturpolitikken oppgave er slik å se kulturarbeid i sammenheng med, og som en del av den helhetlige politikken. Kulturen, og dermed også kunsten, blir et integrert element i samordningens store moderne prosjekt.¹

Med dette utvikler kulturens status seg i retning av å bli et underordnet område. Det ser vi bl.a. ved at bestemmelser og avgjørelser innenfor kulturområdet kan hente sine begrunnelser helt andre steder fra, for eksempel fra distrikts, helse- og/eller sosialpolitikk. Kulturen blir underlagt og underordnet en langt tyngre størrelse; det gode liv i det gode samfunn. Og vi står altså overfor klart instrumentelle kulturpolitiske holdninger.

Vi finner eksakt samme tendens i skole- og utdanningspolitikk. Musikk og andre kunstfag har gjennomgående funksjon som instrumenter eller midler i generelle pedagogiske bestrebelser. Historisk sett kan vi konstatere at kunsten og musikken alltid har vært midler i skolen; instrument eller redskap for stadig flere gode pedagogiske og generelle oppdragelsesmessige formål. Denne instrumentalismen må ses i sammenheng med den norske skolens røtter i en kultur som er negativt innstilt til estetisk nytelse og kunst. I kraft av sitt opphav i en pietistisk kristendomstradisjon nedvurderer skolen kunsten – på linje med hvordan det rituelle, magiske og ekstatiske i religionen generelt nedvurderes.² I grunnskolen lærerplaner av i dag hevdes det f.eks. at musikkfaget kan bygge bro over generasjonsmotsetninger, skape forståelse og toleranse for fremmede kulturer, danne grunnlaget for utviklingen av et positivt skolemiljø, og skape tilhørighet og identitet. Musikkfaget har dermed en viktig funksjon i generelle pedagogiske bestrebelser, og vurderes altså i mange sammenhenger som et middel for å oppnå gode og nyttige utenom-musikalske mål. Sett i dette perspektivet er det klart at man også i den norske grunnskolen i mangt og meget står overfor et instrumentalisert musikkfag (og det har altså ingenting å gjøre med det at man spiller instrumenter...)³

Også i dagens norske kirke- og menighetsliv ser det ut til at instrumentelle tendenser har gode vekstvilkår. Musikk synes i mange sammenhenger først og fremst å bli vurdert positivt som pedagogisk hjelpemiddel i kristen oppdragelse, eller rett og slett for å trekke folk til møter og gudstjenester. Dette gjelder i barne- og ungdomsarbeid, så vel som i refleksjoner omkring salmesang og liturgi. Jeg hevder ikke at

instrumentalisme er den eneste holdningen som finnes til kunst og musikk, verken i kulturpolitikken, i skolen eller i kirke- og menighetsliv. Jeg sier bare at dette er vanlige holdninger og relativt sterke tendenser.

Det at musikk primært vurderes som et instrument for å oppnå andre og utenom-musikalske mål eller virkninger, er ikke et nytt fenomen. Hos Platon kan f.eks. verdien av musikk og nytten av musikkoppdragelse ofte knyttes til stikkordene erkjennelse og dannelselse. Gjennom den gode musikken erkjenner vi tilværelsens kosmiske, tilgrunnliggende prinsipper, noe som så kan stemme eller danne vår sjel i overensstemmelse med denne kosmiske harmonien:

*“Derfor [...] spiller musikken den største rolle ved oppdragelsen, fordi rytme og harmoni trenger dypest inn i sjelen, griper den kraftigst, bringer skjønnhet og gjør det menneske som får høre den skønne musikk edelt – er musikken heslig, er resultatet det motsatte”.*⁴

Musikkens skjønnhet nærer sjelen og bringer helse: *“Vi må søke kunstnere som har den evne å kunne oppspore det skønne og harmoniske. Da vil våre unge menn liksom på i en sunn egn, og alle de inntrykk vil bli dem til velsignelse som fra edle verker strømmer mot deres øyne og ører, lik en helsebringende vind som kommer fra sunne strøk”.*⁵

Siden strengt tatt verken karakterens dannelselse eller sjelens helse, med base i vår tids musikktenkning, kan defineres som musikalske størrelser, så blir musikken på den ene siden utvilsomt et instru-

Jeg hevder ikke at instrumentalisme er den eneste holdningen som finnes til kunst og musikk, verken i kulturpolitikken, i skolen eller i kirke- og menighetsliv. Jeg sier bare at dette er vanlige holdninger og relativt sterke tendenser.

Basilus av Cæsarea: “For da Den Hellige Ånd så at menneskeslekten hadde liten lyst til å gjøre dydige gjerninger, og at vi på grunn av vår tilbøyelighet til å ville fornøye oss ga liten akt på et rettskaffent liv, hva ble så gjort? Jo, Den Hellige Ånd føyet melodians sødme sammen med læresetninger slik at vi gjennom denne sødme og ynde, uten at vi la merke til det, kunne motta det som var nyttig i selve ordenes innhold.”

ment. På den andre siden blir den betraktet som et meget verdifullt element i realiseringen av det gode livet, noe som neppe uten videre fortjener den nedsettende betegnelsen reduksjonisme.

Den tidlige kristne kirke hadde et naturlig behov for sterk avgrensning i forhold til samfunnet rundt, noe som bidro til et restriktivt og asketisk musikkens syn med klar front mot musikk knyttet til det verdslige livet, festen og rusen. I menighetssammenheng blir imidlertid sangen vurdert høyt som åndelige oppbyggelse og pedagogisk hjelpemiddel. St. Basilius (330-378), biskop av Cesarea sier bl.a: *“For da Den Hellige Ånd så at menneskeslekten hadde liten lyst til å gjøre dydige gjerninger, og at vi på grunn av vår tilbøyelighet*

Musikk er motstandsdyktig overfor moderne rasjonalisme. Dette kan den være pga. sin distanse til verbalspråket. Dermed artikulerer musikken en frihet fra de eksisterende tingenes orden.

til å ville fornøye oss ga liten akt på et rettskaffent liv, hva ble så gjort? Jo, Den Hellige Ånd føyet melodien sødme sammen med læresetninger slik at vi gjennom denne sødme og ynde, uten at vi la merke til det, kunne motta det som var nyttig i selve

*ordenes innhold. Det er på samme måte kloke leger driver sin praksis: Når de skal gi den syke en medisin med bitter smak, smører de kanten av koppen med honning. Med et slikt mål for øyet er disse salmemelodiene skapt for oss, slik at barn og unge oppdrar sin egen karakter, sin egen sjel, mens de synger...”*⁶

Musikken blir dermed et dilemma. Den kan bidra til en menneskelig utvikling i positiv retning, men den forbindes også med det verdslige livets farer. Augustin er et godt eksempel mht. denne spenningen. På bakgrunn av dyp kjennskap til antikkens pythagoriske og matematisk orienterte musikktenkning, ser han på den ene siden på musikken som en kunstnerisk etterligning av en høyere orden som Gud har skjendet menneskene – som en jordisk virkeliggjøring av den kosmiske rytmen (i verket De Musica). Dermed kan også selve musikken (dvs. uten ordene) være en lovprisning til Gud. På den andre siden understreker han i Bekjennelser hvilke farer som kan ligge i de gleder som hørselen kan gi: *“De gleder som hørselen kan gi, hadde fått et sterkt tak på meg og bøyde meg under sitt åk. Men du har løst meg og frigjort meg. Jeg innrømmer at jeg ennå finner tilfredsstillelse i de melodiene som dine ord gir liv og sjel, når de synges med kunst av en fin*

*stemme. Ikke så at jeg helt forlater meg i dem; for jeg kan rive meg løs når jeg selv vil. Men sammen med innholdet, som gir melodiene liv og gjør at jeg lytter til dem, gjør de også selv krav på en hedersplass i mitt hjerte. Men jeg kan vanskelig gi dem en passende plass. Av og til forekommer det meg at jeg gir dem større plass enn de bør ha. [...] Den sanselige gleden, som ikke bør få makt over sinnet og dermed ta kraften fra det, den lurer meg mang en gang”*⁷

Slik vakler Augustin mellom faren for nytelse og erfaringen av sangens gagnlige virkning. Når oldkirkens fedre i all hovedsak vurderer sangen positivt som et pedagogisk hjelpemiddel i oppøvelsen av sann gudsfrykt og kristen moral, samtidig med at de ofte gir uttrykk for en dyp skepsis overfor andre typer musikk og annen bruk av musikk, kan dette selvfølgelig ses som en reduksjon av det som i vår tid gjerne omtales som musikkens egenverdi. Om man imidlertid har klart for seg at musikken for kirkefedrene faktisk tjener det viktigste av alle livets aspekter; evangeliets utbredelse og sjelers frelse, settes deres vurdering av sangen utvilsomt i et noe annet perspektiv.

Kunstens fristilling

I løpet av 1700-tallet skjer en fristilling av kunsten. Kunstverket mister langt på vei sine tradisjonelle bestemte funksjoner og konkrete bruksverdi. Dette gjenspeiles også i endringer i kunstnerens sosiale status. Joseph Haydn tjener f.eks. hele sitt liv til livets opphold som “huskomponist” hos fyrst Esterhazy. Wolfgang Amadeus Mozart derimot gjør et sosialt og økonomisk ikke helt vellykket forsøk på å leve som “fri kunstner” de siste ti årene av sitt liv, etter lenge å ha vært i tjeneste hos erkebiskopen i Salzburg. Med Ludwig van Beethoven møter vi så den første frie komponist, i betydningen en som gjennom sitt hele yrkesaktive liv ikke innehar en eneste fast stilling. Dette sier ikke bare noe om økonomi, men også om kunstnerens økende sosiale status og genierklærte frihet. Denne endringen finner sted innenfor et tidsrom som i musikkhistorien regnes som én epoke; wienerklassisismen – siste halvpart av 1700-tallet.

Det fornyede spørsmålet som så reiser seg er hva musikken i en slik situasjon er i stand til å uttrykke – løsrevet fra sine tradisjonelle funksjoner; hva handler den om, hva er musikkens mening? Er musikkens budskap utelukkende musikk, eller viser den til noe utenfor seg selv? Hvordan er forholdet mellom

musikkens form og dens innhold? Finnes meningen i interne strukturer i musikken, eller i henvisninger til noe utenommusikalsk? Mens musikken i antikken og i svært lang tid fremover blir knyttet til matematisk orienterte pythagoreiske teorier, skjer det på begynnelsen av 1700-tallet en dreining mot å knytte musikken til språket. Musikkens budskap anses f.eks. nærmest å kunne oversettes til verbalspråk. Som en følge av økende skepsis i forhold til forestillinger om språkets referanser til en før-språklig eksisterende virkelighet, skjer det imidlertid ved overgangen mellom 1700- og 1800-tallet en utvikling fra å knytte nære forbindelser mellom musikken og språket, til å legge vekt på musikkens evne til å strekke seg ut over språket, til å si noe om det språket ikke kan nærme seg. Musikken begynner så å si der andre språk slutter. I særdeleshet instrumental-musikk anses å uttrykke noe som er uoversettelig i forhold til ethvert verbalspråk. Nettopp dette blir musikkens styrke. Slik er 1800-tallets romantikere opptatt av at musikken åpner opp for "det utsigelige". Musikk er motstandsdyktig overfor moderne rasjonalisme. Dette kan den være pga. sin distanse til verbalspråket. Dermed artikulere musikken en frihet fra de eksisterende tingenes orden.

For øvrig er allerede Augustin inne på slike tanker i en omtale av det såkalte "jubilus-fenomenet", i det han sier: *"Jubilus er en form for lyd som forteller at noe som ikke kan utsies fødes i hjertet. Og for hvem passer denne jubilatio, om ikke for Gud, hvis vesen ikke kan utsies. Og når du ikke lenger kan hjelpe deg med språket, men allikevel ikke orker å tie, hva annet har du da å gjøre enn å juble og la hjertet fryde seg uten ord, uten de grenser språkets stavelser setter?"*⁸

Tanken om kunstens autonomi, dens frihet bl.a. fra nyttetenkningen, hevdes for alvor i kjølvanet av Immanuel Kants (1724-1804) estetikk.⁹ Ett sentralt punkt i Kants refleksjon omkring det skjønne er at noe først blir kunst i det det løsrives fra nyttetenkningen. Når jeg nærmer meg en gjenstand eller et fenomen på en estetisk måte, så betyr det at jeg etablerer et distansert og kontemplativt forhold til gjenstanden. Jeg vurderer kun kunstnerisk form, og er ikke opptatt av bruksverdi eller nytte. Det velbehaget jeg da kan oppleve blir derfor på en spesiell måte fritt. Det betyr at jeg er fri i det jeg erfarer noe som kunst. Gjennom det å skape og estetisk erfare kunst hevder jeg dermed min transcendens i forhold til naturen, dvs. som

menneske viser jeg min iboende evne til å "gå ut over meg selv". På denne måten fokuserer Kant i sin estetikk at mennesket (også) er bærer av en "annen natur". Med Kant får kunstverket betydning og sannhet i seg selv, det får egenverdi, og kunsten gis en selvstendighet i forhold til andre livsområder. Kants argumentasjon omkring kunstens frihet fra krav om sannhet, nytte, moralsk verdi og det rent sanselige begjæret, etablerer slik det vi kaller kunstens autonomi.

Etter Kant blir tanken om kunstens og dermed musikkens fristilling i forhold til andre livsområder fundamental for vestlig moderne kunsttenkning. Dette betyr at denne måten å tenke om kunst på er et vestlig fenomen – og at den kun 2-300 år gammel. Dessuten viser det seg at denne holdningen til kunst også må kunne kalles et "overklassefenomen". En av tungvektene på den moderne akademiske arenaen, den franske kultursosiologen Pierre Bourdieu (1930-2002), har bl.a. påpekt hvordan Kants tenkning passer som hånd i hanske til den franske overklassens lett distanserte forhold til det meste av det blodfulle livet.¹⁰ Kants tenkning har blitt en slags "storborger-skapets estetikk", og dermed fungerer den undertrykkende på "vanlige folks" forhold til smak og behag. Elitens kunstoppfatning handler for eksempel om at den moderne kunsten aldeles ikke kun bør handle om det "pene" og "nyttige". Moderne musikk kan og kanskje skal til tider være meget ubehagelig, og i erkjennelses-øyemed vekke alt annet enn "glede". I folkelige lag derimot ser man det gjerne slik at musikken umiddelbart bør vekke behag og glede – den bør være positiv og nyttig.

Slik foregår det i følge Bourdieu et sosialt spill om kunst og kunstoppfatning, om smak og behag, et spill hvor noen har "god smak", mens andre liker danseband-musikk. Ett sentralt poeng hos Bourdieu er i denne forbindelse at man nettopp gjennom innsikt i det sosiale spillet som omslutter kunsten, bidrar til å frigjøre den. Selv om han på mange måter altså forholder seg ytterst kritisk til Kants virkningshistorie, bestreber

Augustin: "Jubilus er en form for lyd som forteller at noe som ikke kan utsies fødes i hjertet. Og for hvem passer denne jubilatio, om ikke for Gud, hvis vesen ikke kan utsies. Og når du ikke lenger kan hjelpe deg med språket, men allikevel ikke orker å tie, hva annet har du da å gjøre enn å juble og la hjertet fryde seg uten ord, uten de grenser språkets stavelser setter?"

også Bourdieu seg på å verne om autonomien til et kunstnerisk univers. Dette fordi han mener at den autonome kunsten har et kritisk potensial som nettopp ligger i kunstens evne til autonomi, dvs. i dens frihet i forhold til andre typer virkeligheter – som f.eks. økonomiske. Hos Bourdieu, som hos Kant, aner vi dermed en anti-instrumentalisme som fokuserer det jeg vil omtale som “nyttens av det unyttige”.

Nytten av det unyttige

Debatten om hvorvidt musikken har sin “egenverdi” eller er et “instrument” eksisterer både på kulturpolitiske og utdanningspolitiske arenaer. På disse arenaene handler debatten da bl.a. om hvorvidt kunst i det hele tatt kan, eller bør, innlemmes i oppbyggelige politiske eller pedagogiske prosjekter. Og om den gjør det, hva som skjer med oppfatninger omkring kunstens verdi og funksjon. Forsvinner tanken om kunstens autonomi i den politiske eller pedagogiske reduksjonismen? Men: Hva betyr det i så fall at kunst er autonom? Betyr det f.eks. at musikk

kan være et mål i seg selv? Eller er det slik at musikk alltid til syvende og sist vil være et middel, et instrument for noe annet?

Det å hevde kunstens og musikkens autonomi og frihet kan synes nødvendig for å bevare kunst som kunst – og ikke propaganda. På den andre siden er tanken om “kunstens frihet” en teoretisk konstruksjon, om enn aldri så nødvendig. I det praktiske livet, vil kunst og musikk alltid settes i sammenheng med andre livsområder. Selv den mest ihugne autonomi-tenker vil etter all sannsynlighet forbinde musikk med noe annet – f.eks. selvrealisering eller livslykke. Dermed er det kanskje klokest å betrakte autonomi-tenkningen som en form for estetikk som først og fremst er opptatt av å redde kunsten fra for sterke og for banale bindinger til det utenom-kunstneriske.

Dermed beveges diskusjonen om hvorvidt musikken har verdi i seg selv eller er et instrument for noe annet, i retning av en erkjennelse av at slike debatter først og fremst handler om hva musikken fungerer som et instrument for, og på hvilket nivå man kan si at musikkens mening befinner seg.

Vi befinner oss nå i en musikkfilosofisk debatt som jeg vil mene må gis noen særegne perspektiver i det kirkelige og teologiske feltet. I en slik sammenheng er det å fokusere musikkens store betydning som middel eller instrument i kristen oppdragelse eller liturgisk sammenheng som sagt neppe å redusere musikkens verdi. Slik jeg ser det er termen reduksjonisme noe som bør forbeholdes en kunsttenkning som reduserer kunstens og musikkens funksjon til det litt pyntelige og koselig harmoniserende, som middel til et middel for å si det slik, holdninger vi utvilsomt også støter på i kirkelige sammenhenger. Det Immanuel Kant omtaler som “det sublime”; erfaringen av det voldsomme, fryktinngytende og rystende, har sjelden stor plass i en slik kunsttenkning. Men nettopp dette aspektet er helt fundamentalt om vi skal nærme oss begrepet musikkens egenverdi – i troens perspektiv.

Det finnes så mange slags tanker omkring musikk. Om noen av disse ulike tankene og teoriene skal kunne kalles “en evig historie”, må det være forestillingene om at det på mystisk vis eksisterer forbindelser mellom den menneskeskapt musikken på den ene siden – og åndelige virkeligheter på den andre siden. Disse ideene preger hele vår kulturs musikktenkning – så langt vi kjenner dens historie. Som tidligere nevnt møter vi i antikken forestillingene om forbindelseslinjer mellom “sfærenes musikk” og den menneskeskapt musikken. Den gode menneskeskapt musikken styres av de samme til grunnliggende, harmoniafremmende prinsipper som de prinsipper som styrer kosmos. Den vil derfor på den ene siden kunne skape innsikt i den kosmiske harmonien og tilværelsens til grunnliggende prinsipper. På den andre siden vil menneskenes musikk da også kunne stemme den menneskelige sjel etter de samme gode kosmiske prinsipper. Så møter vi altså disse tankene igjen i Kirken, hvor de på forskjellig vis videreføres i kristen musikktenkning i oldkirken, middelalder og renessanse. Her er Gud all skjønnhets kilde, og den menneskeskapt skjønnheten en avglans av Hans Skjønnhet. “Sfærenes musikk” blir knyttet til englenes sang i himmelen, og himmelen blir den syngende stillheten. Og så møter vi slike tanker igjen blant romantikerne på 1800-tallet, riktignok som oftest uten direkte kirkelige forbindelseslinjer – som f.eks. når filosofen Arthur Schopenhauer sier:

“Ingen annen kunstart innvirker så umiddelbart og så dypt på menneskene som

Etter Kant blir tanken om kunstens og dermed musikkens fristilling i forhold til andre livsområder fundamental for vestlig moderne kunsttenkning. Dette betyr at denne måten å tenke om kunst på er et vestlig fenomen – og at den kun 2-300 år gammel.

musikken, nettopp fordi ingen kunststart lar oss erkjenne verdens sanne vesen slik musikken gjør det."¹¹

Og når komponisten Gustav Mahler opplever det slik: *"Underlig! Når jeg hører musikk – endog mens jeg dirigerer – kan jeg høre helt utvetydige svar på alle mine spørsmål og føle meg helt klar og sikker. Eller rettere sagt, jeg føler helt tydelig at de ikke er spørsmål i det hele tatt.*"¹²

På tross av at forestillingene om musikkens potensial for å kunne åpne for evige tilgrunnliggende tilværelsesprinsipper, Guds Skjønnhet og det utsigelige kan sies å være "en evig historie", representerer disse tilnærmingene i dag en "allikevel nesten glemt historie". For det første har antikkens og middelalderens matematiske og metafysiske-spekulative musikkforståelse siden antikken selv (bl.a. Aristoteles) blitt supplert og delvis erstattet av en økende tendens til å betrakte musikken ut fra et praktisk utøvelsesaspekt og en empirisk interesse. Denne "nøkternhetens" tendens forsterkes ytterligere i renessansen. For det andre har romantikkens blomstrende metaforikk av mystisk tilsnitt, vært utsatt for en blanding av snusfornuftige og ironiserende angrep i hundre år. Videre har troen på naturvitenskapens totale forklaringspotensial stadig øket. Under positivismens herredømme har all erfaring og all virkelighet blitt presset inn under den formale rasjonalitetens åk.

Dette betyr imidlertid ikke at en mer metafysisk tilnærming til musikken totalt er forsvunnet i vestlig tenkning og musikkforståelse. Den er bare "nesten glemt" – fordi man stadig sterkere har fokusert musikk som en rent menneskelig og sosial virksomhet, paradoksalt nok også i enkelte kirkelige sammenhenger, i en virkelighetsforståelse som ikke har rom for noe som skulle kunne strekke seg ut over den fysiske og empiriske virkeligheten. Den "nesten glemte evige historien" har altså blitt en undertrykt historie. Tilsynelatende får den i dag best plass i "alternative miljøer" som er opptatt av "søkende åndelighet". Men selvsagt finnes "den evige historien" også i de etablerte religiøse tradisjoner og institusjoner, i den grad disse ikke har falt i den formale rasjonalitetens garn.

Og det er her musikktenkningen kan bli særlig interessant i en katolsk sammenheng, hvor vi nå kan tenke uttrykket musikkens egenverdi inn i troens perspektiv, vel og merke både i og utenfor kirkerommet, og dermed velge å

bevege oss ut over tenkningens rammer for salmenes pedagogiske betydning o.l. Ut i fra en mystisk undring kan vi nemlig perspektivere musikkopplevelsen og musikktenkningen på en måte som klart vil kunne overskride det pyntelige og banalt harmoniserende, og nærme seg det sublime. Det betyr at vi beveger oss i retning av det de gamle omtalte som *mysterium tremendum et fascinosum*, et uttrykk som antyder skremnelsen og henrykkelsen i møte med det navnløse, en erfaring mange kan fortelle om også i møte med musikk. Vi taler da om en type estetisk erfaring som har forbløffende fellestrekk med mange fortellinger om religiøse mystiske erfaringer, i det begge deler "[...] er uoversettelig og utsigelig; [...] gir en form for innsikt eller erkjennelse; [...] er flyktige og ikke noe man har permanent tilgang til; og [...] er noe man passivt utsettes for, selv om det kan være utslag av langvarige forberedelser."¹³

Dette er en form for musikalsk erfaring av en åpnende karakter – som vi ved enkelte anledninger så å si opplever den nåde å få del i.¹⁴ Vi erfarer en mysteriøs dimensjon som vekker oss til undring og ærefrykt, i det skaperen av verket har lyktes i "å kile Gud under føttene"¹⁵, finner vi spor av Skaperen i kunstverkets storhet og skjønnhet. Dominikaneren Aage Hauken sier det slik at menneskets emosjonelle, erotiske og ekstatiske dimensjoner her blir noe som åpner opp for en bevissthet om at Skjønnheten er en vei til Gud.¹⁶ Vel å merke ikke skjønnheten som dekorasjon, men som grensesprengende kvalitet, ikke som banal harmonisering, men som sublim nytelse. Musikk, som del av den menneskeskapte kulturen – og som sådan av naturen, fremtrer slik som en del av åpenbaringen. I teologen Hans Urs von Balthasars tankeverden er Skjønnheten nettopp en av de kvalitative dimensjonene ved alt som er. Ved å være til har alle ting del i Skaperen, og så sant vi har evnen til å se og høre vil vi i Skaperens fotefar i natur og kultur erfare det Dionysios Areopagiten omtaler som "det mørke som er over alt som er til, som er gjemt av lyset i det værende".¹⁷

Selv den mest ihugne autonomi-tenker vil etter all sannsynlighet forbinde musikk med noe annet – f.eks. selvrealisering eller livslykke. Dermed er det kanskje klostest å betrakte autonomi-tenkningen som en form for estetikk som først og fremst er opptatt av å redde kunsten fra for sterke og for banale bindinger til det utenom-kunstneriske.

Dette er en måte å tenke om kunst og musikk på som har like lange tradisjoner i Kirken som den litt engstelige insisteringen på salmesangens pedagogiske verdi. Den sprenger rammene for den noe prosaiske og reduksjonistiske nyttetenkningen omkring musikk som instrument for andre formål, i det den åpner rommet for skakende estetiske erfaringer hvor verdien av erfaringen mer ligger i erfaringen selv enn i en eller annen håndgripelig og konkret

Slik kan musikkerfaringen – som møte med “das ganz Andere”, noe helt annerledes – i frihet, åpne opp for livsforståelser og livsopplevelser knyttet til troens dimensjoner, som sagt; i og utenfor kirkerommet.

nytte av erfaringen. Dermed blir verdien av erfaringen liggende i det at den ikke er direkte nyttig i noen konkret forstand. Slik blir en anti-instrumentell holdning på paradoksalt vis nyttig, og vi kan altså tale om nytten av det unyttige.

I boken *Liturgiens ånd* drøfter daværende kardinal Joseph Ratzinger bl.a. spillorienterte tilnærminger til forståelser av liturgiens vesen¹⁸. Sentralt er det da at spillet har mening, men intet bestemt mål. Slik sett har spillet noe befriende ved seg som leder ut over hverdagens trivialiteter. Dermed blir spillet en frihetens oase. Om man betrakter liturgien på denne måten, kan den videre, på linje med barnets lek, også betraktes som en slags foregripelse av det riktige livet for oss – med frihet. Nå er ikke Ratzinger helt fornøyd

med denne tilnærmingen til forståelse av liturgiens vesen, og det kan man forstå. I dette perspektivet skiller nemlig liturgi seg lite fra andre former for spill¹⁹. Det er mange perspektiver i Ratzingers refleksjoner som er interessante i forhold til en musikktenkning i et troens perspektiv. Jeg nøyer meg imidlertid avslutningsvis her med å antyde hvordan musikkerfaringen selvsagt også kan betraktes ut fra spill-perspektivet. Dette blir jo nærmest overtydelig ved at det “å spille” både på norsk, engelsk, tysk og fransk har en dobbelt betydning; det å spille et instrument – og det å delta i et spill eller å leke. I dette spillet, i denne leken, kan vi oppleve noe som meget sterkt og betydningsfullt – uten at vi kan sette fingeren på hvilken konkret nytte denne erfaringen har. Musikkerfaringen åpner opp, og blir slik en poetisk protest; en alternativ mulighet for forståelse. Musikkens nytte – som frihet – blir altså liggende i at den estetiske erfaringen er prinsipielt “unyttig”, og i det at musikken dermed stiller opp en fundamental kritikk i forhold til forventningene, ja kravene om at alt vi gjør skal være nyttig – da gjerne i betydningen “mat-nyttig”. Slik kan musikkerfaringen – som møte med “das ganz Andere”, noe helt annerledes – i frihet, åpne opp for livsforståelser og livsopplevelser knyttet til troens dimensjoner, som sagt; i og utenfor kirkerommet.

1 Se Geir Grothen: *Inn i saligheten. Staten og kulturen i velferdens tidsalder*. Universitetsforlaget, 1996.

2 Se Erling Lars Dale: *Kunnskapens tre og kunstens skjønnhet*. Ad Notam Gyldendal, 1991.

3 Se Øivind Varkøy: *Musikk - strategi og lykke*. Cappelen Akademisk Forlag, 2003.

4 Platon: *Staten*. Bind V av Platons samlede verker. Side 141 (401e). Vidarforlagets Kulturbibliotek, 2001.

5 Platon: *Staten*. Bind V av Platons samlede verker. Side 141 (401c-d). Vidarforlagets Kulturbibliotek, 2001.

6 St. Basilius – fra en preken over den 1. salme. Her sitert etter Finn Benestad: *Musikk og tanke*. Side 36. Aschehoug, 1976.

7 Augustin: *Bekjennelser*. Side 208. Gyldendal Norsk Forlag, 1961.

8 Augustin. Her sitert etter Ove Kr. Sundberg: *Musikktenkningens historie II. Middelalder – Renessanse*. Side 21-22. Solum Forlag, 2002.

9 Immanuel Kant: *Kritikk av dømmekraften*. Pax Forlag, 1995. Se også Brit Strandhagen: *Frisatthetens estetikk. En vandring med Kant*. NTNU, 2001.

10 Pierre Boudieu: *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Pax Forlag, 1995.

11 Arthur Schopenhauer. Her sitert etter Finn Benestad: *Musikk og tanke*. Side 261. Aschehoug, 1976.

12 Gustav Mahler. Her sitert etter Jarle Sørå: *Mahler og hans musikk*. Side 109. Institutt for musikkvitenskap, Universitetet i Oslo, 1980. Mahler var for øvrig født jødisk, men konverterte til Den katolske Kirke.

13 Erling E. Guldbrandsen: “Bruckners mørke mysterium”, i Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (red.): *Musikk og mysterium*. Side 22. Cappelen Akademisk Forlag, 2004.

14 Øivind Varkøy: “En stille susen. Tre musikalske erfaringer i en kristen kontekst”, i Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (red.): *Musikk og mysterium*. Cappelen Akademisk Forlag, 2004.

15 Uttrykket “å kile Gud under tærne” har jeg lånt fra komponisten Asbjørn Schaathuns essay “Kan man konstruere åndeligheter. Om musikalske muldvarpganger, Jacobstiger og annet”, i Erling E. Guldbrandsen & Øivind Varkøy (red.): *Musikk og mysterium*. Cappelen Akademisk Forlag, 2004.

16 Aage Hauken: *Teologi for det tredje årtusen*. St. Olav forlag, 2001.

17 Aage Hauken: *Moderne kirkefedre*. St. Olav forlag, 1995.

18 Joseph kardinal Ratzinger: *Liturgiens ånd*. Side 9ff. St. Olav forlag, 2001.

19 Ratzinger drøfter i denne boken ellers inngående tematikken musikk og liturgi. Jeg håper å kunne komme tilbake til denne refleksjonen ved en senere anledning, gjerne da også knyttet til ulike musikalske uttrykksformer.

Bokanmeldelse



Ola Tjørhom: "Kirkens enhet – for at verden skal se og tro: En innføring i økumenisk tenkning". Verbum forlag 2005, 144 sider

Arbeid for kristen enhet var lenge kontroversielt her til lands; også blant katolikker. I dag er det ikke lenger tilfelle. Da Norges Kristne Råd og Norges Frikirkeråd i fjor gikk sammen i en ny nasjonal felleskirkeleg samarbeidsorganisasjon Nye Norges Kristne Råd, fikk vi kanskje verdens mest bredt sammensatte fellesskap av kristne kirker og trossamfunn.

Et viktig utgangspunkt for alt økumenisk arbeid er at Jesus ber Faderen om at hans disipler må være ett (Joh 17). Og det har også vært selve drivkraften i arbeidet mot etableringen av ett nytt felles råd selv om ønsket også har vært å bli en mer effektiv og slagkraftig organisasjon.

Som Ola Tjørhom understreker i sitt siste bidrag på det norske bokmarkedet: *"Økumenikk lar seg slett ikke avfeie som et tvilsomt anliggende som radikale teologer har påtvunget oss. Dette engasjementet har tvert imot sin faste grunn i Guds vilje. Gud vil enhet – og ethvert forsøk på å benekte eller tilsløre dette er uttrykk for falsk teologi"*.

Det vakte oppsikt ikke bare her til lands, men også internasjonalt da Ola Tjørhom – profilert teologiprofessor ved Misjonshøgskolen i Stavanger, – ble katolikk for fire år siden. Som fremtredende representant for Den norske kirke hadde han i en årrekke utmerket seg i det økumeniske arbeidet langt utenfor landets grenser; Hans doktoravhandling (1993) dreide seg om den internasjonale katolsk-lutherske dialog, og han hadde vært både direktør for Nordiska Ekumeniska Institutet i Uppsala og forskningsprofessor ved Centre d'études ecuméniques i Strasbourg. Alt kan ikke nevnes, men verdt å merke seg er også Tjørhoms deltakelse i dialogen mellom anglikanere og

nordiske lutheranere som førte frem til Porvoo-erklæringen.

Derfor er det med stor interesse at undertegnede har lest boken hvor han åpner med å bekjenne at "forpliktelsen på og lengselen etter synlig kristen enhet" fortsatt er den samme og uttrykker håp om at han vil fremstå som en "økumenisk konvertitt" som oppriktig søker denne enhet.

Boken gir en helhetlig innføring i økumenisk tenkning, og er et første forsøk noensinne på å ivareta denne overveldende utfordringen i norsk kontekst. Boken har sin bakgrunn i forelesninger som forfatteren har holdt innenfor rammen av etterutdanningsprogram for ansatte ved norske sjømannskirker. Bokens hovedmålgruppe er luthersk, men den er i høy grad relevant for alle som befatter seg med felleskirkeleg arbeid. "Enhet hører med til Kirkens vesen", sier han, følgelig kan man ikke forholde seg indifferent til enhetsbestrebelsene.

Enkelt, oversiktlig og dyptpløyende gis leseren en grunnleggende oversikt over den økumeniske bevegelses historie og det teologiske arbeidet omkring økumeniske spørsmål. Det reises også kritiske spørsmål til den moderne pluraliststenkningen omkring enhet – "Kirkelig enhet er ikke det samme som uniformitet" og "kirkelig mangfold er ikke det samme som statisk pluralisme", sier Tjørhom, og påpeker at toleranse for mangfoldet kan tvert imot føre til at enhetsbestrebelsene stagnerer. Han trekker frem det paradoksale i den økumeniske dialog idet man har kommet frem til læremessige tilnærminger som for få tiår siden ville synes utopiske, samtidig som de praktiske konsekvenser i form av kirkelig fellesskap har vært unntakene. Det dreier seg om å ile langsomt, sier han, utålmodighet er en dyd i økumenisk arbeid, men overfladiske løsninger vil aldri føre til målet. Utfordringen blir med andre ord å opprettholde gløden uten å resignere og alltid ha den store visjonen for øye.

Nok engang har Ola Tjørhom bestått prøven som "økumenisk konvertitt"!

Else-Britt Nilsen o.p.

Thomas Aquinas

Den 28. januar feirer Kirken helgenen og kirkelæreren Thomas Aquinas. Det er en god anledning til å studere denne viktige og fascinerende tenkeren fra den fjerne middelalderen som ved et nærmere øyekast kanskje ikke er så fjern. Bokklubbens Kulturbibliotek utga i 2006 Thomas Aquinas' verk Teologisk håndbok (Compendium theologiae), oversatt av Nils Heyerdahl. Det synes vi er en begivenhet som fortjener større oppmerksomhet enn en vanlig bokanmeldelse. Og heldigvis: oversetteren, som også har skrevet et meget informativt innledende essay til denne utgivelsen, hadde ikke noe imot et lite intervju. Men la oss først ta et lite blick på Thomas liv og verk.

Liv og verk i korte trekk

Thomas ble født på slottet Roccasecca i grevskapet Aquino som lå under kongedømmet Sicilia i årsskriftet 1224/1225. I sin barndom var han en såkalt benediktineroblat. Det betyr at foreldrene hadde gitt ham til klosteret Monte Cassino for opplæring, – sannsynligvis med intensjonen at han senere skulle bli klosterets abbed. Disse barndomsårene har nok preget vesentlig mer av hans karakter og vesen enn det man tidligere gikk ut i fra. Hans store kjærlighet til liturgien, de mange sitatene fra pave Gregor den Store, verdsettelsen av det kontemplative liv og hans ettertenksomme og inderlige trekk er tegn som i følge nyere forskning viser at Thomas var en som hadde tilegnet seg benediktinerordenens vesen og særegenheter på en god måte.

Høsten 1239 dro Thomas til Neapel for å studere de såkalte *artes liberales* (grammatikk, dialektikk, retorikk, aritmetikk, geometri, astronomi og musikk). Dette universitetet ble grunnlagt av Fredrik II som et konkurranseuniversitet til pavens universitet i Bologna. Her møtte Thomas en resepsjon av Aristoteles som senere skulle vise seg å være av stor betydning for hans egen tenkning. Vestens møte med Aristoteles gjennom araberne var ikke mindre enn et møte med en "ny" verdensanskuelse som bygde på kun fornuftige prinsipper uten en religiøs ramme. Å tilegne seg og å integrere denne i den kristne tro, det var oppgaven Thomas stilte seg senere. Det er klart at dette var høyst omstridt i hans samtid, så vel som i hans ettertid. I løpet av det trettende århundret beordret paven mange ganger et forbud mot å undervise om Aristoteles. Et forbud som ikke ble innholdt, f. eks. på universitetet i Paris, hvor Thomas etter hvert skulle spille en sentral rolle.

I 1244 gjorde Thomas noe som for hans tid var svært radikalt. Han trådte inn i

dominikanerordenen. Den engelske forfatteren Chesterton prøver å vise hvor radikalt dette skrittet var ved å sammenligne det med følgende situasjon: Sønnen til en streng og konservativ hertug meddeler sin far at han fra i morgen av går inn i kommunistenes sultedemonstrasjon. Thomas inntreden i dominikanerordenen sjokkerte foreldrene på en slik måte at moren fikk brødrene til å ta Thomas til fange og holde ham fanget på familieslottet Monte San Giovanni. Først etter at Fredrik II ble avsatt ca. ett år deretter, lot de ham slippe fri. Han vendte som dominikaner tilbake til Neapel, og etter en stund kom han til datidens åndelige sentrum, nemlig Paris. Her studerte han hos den såkalte *doctor universalis* Albertus Magnus som tok med seg Thomas til Köln. Her var Thomas assistent for sin store lærer Albertus Magnus. I denne tiden holdt han forelesninger over bøker i Det gamle testamentet (Jesaja og Jeremia).

I 1252 vendte han tilbake til Paris og holdt forelesninger over sentensene til Petrus Lombardus. I denne tiden formet det seg en tanke som senere ville gå igjennom hele hans verk: Gud må være sentrum for ethvert teologisk tema. Gud er teologiens formalprinsipp: Alt som måtte bli gjenstand for fornuftig refleksjon, må belyses i sitt forhold til Gud. *"Teologien må behandle tingene på en slik måte at de går ut i fra Gud som deres prinsipp og likeledes vender tilbake til ham som deres endemål"*.

På universitetet i Paris hersket ikke bare en heftig debatt om resepsjonen av Aristoteles, men også om hvorvidt ordensprester fra en tiggerorden kunne undervise på universitetet. Pave Alexander IV grep parti for ordensfolkene og lot Thomas også få tillatelsen til å holde forelesninger (*licentia docendi*) før han hadde nådd aldersgrensen som egentlig var fastsatt for de professorale sysler. Et kjernebegrep som stadig mer fikk betydning for Thomas er sannhet.

Thomas insisterte på at sannheten er som den er, uavhengig av hvem som sier den. Når man har sannheten på sin side kan man ikke beseires. Sannhet defineres som overensstemmelsen mellom virkeligheten og vår erkjennelsesevne.

I 1259 dro Thomas tilbake til Italia for å ta seg av undervisningen i sin egen orden. For dominikanerne var det viktig å få dyktige dosenter som var utdannet ved universitet i Paris til deres egne nyopprettede studiehuse. I denne tiden gav han seg i kast med *summa contra gentiles* som opprinnelig het "bok over den katolske tros sannhet mot feilaktighetene til de vantrø". Thomas er meget produktiv i denne perioden. I 1265/66 begynte han på arbeidet med *summa theologiae* som var ment å være et

innføringsverk i teologi. Samme tid forfattet han kommentarer til mange av Aristoteles' verker.

I 1268 blir han beordret av sin ordensforesatte til å ta over undervisningen for utlandske studenter på universitet i Paris. Ved siden av å fullføre *summa theologiae* skrev han kommentarer til Matteus- og Johannesevangeliet. I 1272 dro han til Neapel igjen for å grunnlegge et nytt studium generale. Her forfattet han kommentarer til Paulusbrevene og til salmene. Etter en messe i 1273 hadde han en visjon som betydde at han la ned pennen. Riktignok har nyere forskning vist at han på oppfordring skrev en liten traktat etter denne hendelsen. Han døde i 1274.

I 1323 ble han helgen og i 1567 ble han utnevnt til Kirkelærer (*doctor ecclesiae*).

Intellektuell energibunt fra middelalderen

Samtale med Nils Heyerdahl om ny Thomas Aquinas-utgivelse på norsk

Nils Heyerdahl (f. 1941) er utdannet som magister i idéhistorie og var forsker og lærer ved Universitetet i Oslo før han begynte i NRK. For tiden arbeider han der som radioteatersjef. Han har skrevet en rekke bøker og er medlem av redaksjonsrådet i St. Olav.

Thomas Aquinas er utvilsomt en av historiens største tenkere. Han var dominikaner, levde på 1200-tallet, ble opphøyet til Kirkelærer og helgenkåret. Hva er det med denne mannen som er så fascinerende?

Hans enorme intellektuelle energi. Thomas lar det menneskelige intellekt gå løs på alle slags oppgaver, fra subtile teologiske spørsmål til konkrete, fysiske fenomener. Uansett hva han tar tak i, blir det analysert og gjennomlyst av intellektet.

Dernest hans modernitet. Han lever i en tid da nye og truende impulser bryter inn over Vestens tankeliv. I stedet for å avvise det nye, hilser han det velkommen og melter det inn i samtidens verdens- og trosforståelse. Den greske filosofen Aristoteles, som lenge hadde vært nærmest glemt, ble på hans tid gjenintrodusert i Vest-Europa via arabiske tenkere. For Thomas blir dette en impuls til å forstå og verdsette skaperverket på en ny og "moderne" måte. Det fikk varige virkninger som fremdeles

kan spores. Thomas er en robust tenker som overalt søker etter struktur og sammenheng. Middelalderen kalte det ordo: en orden som både er karakteristisk for skaperverket og et ideal for vår tenkning. Akkurat dét er et fascinerende trekk for oss som lever en tid hvor mye er så kaotisk og fragmentert.

Når han opptar i seg impulsen fra Aristoteles, oppgir han vel ikke samtidig de kilder og autoriteter som var, men prøver å integrere det gamle og det nye?

Nettopp. Man må ikke betone det aristoteliske element for sterkt. Den platonske arven han har mottatt, blant annet gjennom Augustin og den nyplatoniske mystikeren Dionysios Aeropagita, lever videre sammen med det nye. Men vektleggingen endrer seg. Mens platonismen tenderer til å spiritualisere, har Thomas en sterkere sans for det verdslige og det fysiske. Han ser på skaperverket som noe grunnleggende godt. Det skapte er et uttrykk for Guds

godhet. Ved å forstå og bruke skaperverket, kan vi ledes mot alle tings opphav, Gud. Det er en "dennesidighet" i mye av hans tenkning, en viss form for sekularitet. Kristendommen er jo inkarnasjonens religion: Gud ble menneske og dermed fysisk til stede i denne verden!

Det er en "dennesidighet" i mye av hans tenkning, en viss form for sekularitet. Kristendommen er jo inkarnasjonens religion: Gud ble menneske og dermed fysisk til stede i denne verden!

I Thomas' teologi er det to kilder til kunnskap: Åpenbaringen, som vi møter i Bibelen og i Kirkens tradisjon, og fornuften, som lar oss forstå hvordan verden henger sammen. Men selv om han har stor tillit til våre intellektuelle evner, vet han at det er områder den aldri vil kunne gjennomlyse og forstå. På slutten av sitt liv hadde han antagelig en religiøs erfaring som ligner den mystikerne taler om: en visjon som ikke lar seg oversette til ord. Det førte til at han la ned pennen. Etter en morgenmesse sier han til sin sekretær: "Jeg kan ikke mer. Alt jeg har skrevet står for meg som halm, sammenlignet med hva jeg nå har sett".

Hvordan var din vei til Thomas?

Før jeg konverterte i 1961 var jeg vel en slags skeptisk agnostiker som mente at religion var uforenelig med fornuften. I Den katolske kirke fant jeg imidlertid en overraskende respekt for intellektet og en unervøs holdning til den filosofiske refleksjon. Det gjorde meg nysgjerrig. Hos Thomas og andre katolske tenkere var ikke verden splittet i to uforenlige områder: troens og fornuftens, men samlet i et helhetssyn. Thomas var blant dem som viste meg at intellektet kan ha en viktig plass i den kristne tro.

Man må ikke være thomist for å være katolikk! Noe av det fine ved den kristne tro er at man kan gå forskjellige veier med tanken uten å forlate trosgrunnlaget. Det finnes ikke bare én gyldig kristen tenkemåte.

Siden underviste jeg på universitetet i idéhistorie med tyngdepunkt i middelalderen og renessansen. I den forbindelse oversatte jeg et tidlig verk av Thomas som heter *De ente et essentia* – Om væren og vesen. Det ga mersmak. Så da Bokklubben overraskende nok ba meg oversette Teologisk håndbok, betenkte jeg meg ikke lenge.

Vår nåværende pave Benedikt XVI legger stor vekt på å vise det harmoniske forholdet mellom troen og fornuften. Det var jo det som var temaet for hans berømte forelesning i Regensburg. Hvordan synes du hans tenkning omkring forholdet mellom tro og

fornuft står i forhold til Thomas? Benedikt XVI er jo ingen typisk thomist.

Thomas inspirerer til ikke å reprodusere, men tenke videre. Vi er underveis. Det ville være fullstendig galt å overføre Thomas til vår tid på en rent mekanisk måte. Skal han bli fruktbar, må prinsippene i hans tenkning forbindes med vår egen tid og de erfaringer som er gjort siden Thomas levde. Jeg tror Benedikt XVI står for en slik tenkning. Den er på den ene siden godt tilpasset vår tid og på den andre siden klassisk i sin teologiske tilnæringsmåte.

Og for all del: Man må ikke være thomist for å være katolikk! Noe av det fine ved den kristne tro er at man kan gå forskjellige veier med tanken uten å forlate trosgrunnlaget. Det finnes ikke bare én gyldig kristen tenkemåte.

Thomas' samtid har ikke hatt noe godt ord på seg. Mange bruker uttrykket "mørk middelalder" om fenomener de ikke liker og som oppleves som fjerne fra våre moderne verdier?

Når jeg leser – og oversetter – Thomas, opplever jeg tvert imot at middelalderen slett ikke er mørk og fjern. Når denne epoken er blitt populær i dag, gjennom bøker og filmer og elektroniske spill, er det kanskje fordi den oppleves som eksotisk og spennende og annerledes. Men samtidig er den svært så nærværende i våre begreper, institusjoner, språk og forestillinger. Så dypt er den forankret i oss – både i katolikker og ateister, både i lutheranere og agnostikere – at mange ikke er klar over det. De moderne folkeforsamlinger har sine røtter i middelalderens tingsteder. Universitetene er ektefødte barn av middelalderen. Institusjoner som sykehus og hospitser, overnattingssteder som etter hvert ble til hoteller, har sine røtter i middelalderen. Epokens tro på den teknologisk fremgang som del av Guds plan med mennesket, resulterte i en økende tillit til nyskaping og forbedring – en holdning som er blitt forlenget inn i det moderne samfunn. Den vesteuropeiske litteratur viderefører middelalderen: Romanen oppstod i Frankrike på 1100-tallet. Forestillingen om individet som del av et forpliktende felleskap har en av sine kilder i middelalderens forestilling om de helliges samfunn – *communio sanctorum*. Solidaritetssamfunnet, som vi kanskje er i ferd med å forlate til fordel for et individualistisk noe-for-meg-samfunn, har røtter i middelalderen. Vi er i slekt med Thomas Aquinas og hans epoke. Den la grunnen for det moderne Europa.

Vi tar et skritt tilbake til middelalderverket du har oversatt: Finnes det en kjernetanke i

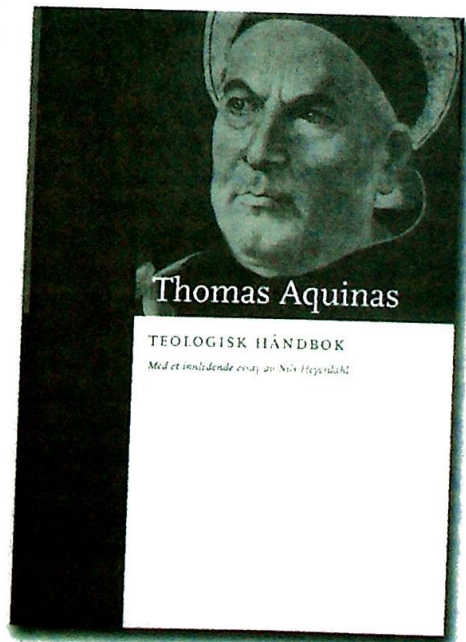
Teologisk håndbok?

Verket var planlagt i tre deler med hvert sitt tema, i pakt med Pauli ord om det viktigste i menneskelivet: tro, håp og kjærlighet. Det skulle være en kortfattet fremstilling av den kristne tros lære. Thomas rakk kun å skrive den første delen, om troen. Han tar opp mange emner: Guds vesen, Guds forsyn, skapelsen, syndefallet, inkarnasjonen osv. Hovedperspektivet er menneskehetens og enkeltmenneskets vandring fra sitt opphav, som er den treenige Gud, mot sitt mål, som er den samme, treenige Gud.

Hans tenkemåte er ikke bare preget av teologi, men av teleologi: Skaperverket er på vei mot et mål. Enkeltmenneskets mål er ikke størst mulig behovstilfredsstillelse og lykke her og nå, men å leve slik at det en gang vil få tilfredsstilt sin dypeste drift: å se Gud, bli ett med ham – og forstå alt. Nå ser vi som i et speil, i en gåte, men en gang skal vi se og bli sett fullt ut, for igjen å knytte an til Paulus. Jeg synes det er en storslått visjon av virkeligheten. Verden er ikke bare en evig gjentakelse. Det er noe nytt under solen. Vi skal et sted. Ikke bare enkeltmennesket, men hele menneskeheten og historien, er på vandring tilbake til den treenige Gud.

Hva er det filosofiske grunnlaget i hans tenkning?

At intet er i fornuften som ikke først var i sansene. Det betyr at vår erkjennelse og tenkning er basert på vårt møte med den ytre verden. Men det er fornuften som fatter det vi sanser og forstår hvordan ting dannes, utvikles og dør og hvordan verdens struktureres i høyere og lavere vesensformer osv. Det er gjennom fornuftens begreper vi forstår. Men til syvende og sist er ikke det viktigste for Thomas hvordan tingene er, men at de i det hele tatt er. Selve værensmysteriet, det at Gud har latt alt stå frem av intet og opprettholder alle tings eksistens, er sentrum i Thomas' filosofiske tenkning, slik jeg forstår den. Aristoteles var intenst opptatt av hva og hvordan tingene er. Det er Thomas også. Men han er enda mer opptatt av at de er. En moderne tenker som står Thomas fjernt, Jean-Paul Sartre, sa at eksistensen kommer forut for essensen. Thomas fra Aquino kunne sagt det samme.



Hvordan var det å arbeide med oversettelsen?

I over tre år har Thomas vært min følgesvenn eller bedre sagt: jeg har vært hans følgesvenn. Med en moderne laptop kan man jo arbeide overalt, når man har litt ledig tid, og for meg har oversettelsen vært en bi-geskjeft, som har gitt meg fristunder fra mitt vanlige arbeid.

Jeg tok artikkel for artikkel og gjorde først en helt ordrett oversettelse uten å tenke på det stilistiske. Det ble noen underlige setninger, men jeg måtte være sikker på hva det var han mente å si før jeg kunne gi innholdet en noenlunde gangbar norsk form. Slett ikke så enkelt alltid. Det hendte at jeg brukte en hel dag bare på én setning. Jeg har også konsultert engelske, franske og tyske oversettelser, for å se hvordan de har forstått grunnteksten. Utfordringen var ikke bare å oversette, men å tolke. For mange latinske ord har et bredt spektrum av betydninger. Ordet *ordo* er f.eks. registrert med 27 betydningsnyanser i et leksikon over middelalderlatin!

Hvordan bør dette verket leses?

Jeg hadde ingen illusjoner om at noen kom til å lese det fra perm til perm. Men sannelig påstår to personer – begge vederheftige – at de allerede har gjort det! Imponerende. Jeg tror man rett og slett i stedet kan bruke boken som det den er ment som: en håndbok, et oppslagsverk. Innholdsfortegnelsen angir alle enkelt-emner som behandles. Så kan man dukke ned i det som interesserer. For eksempel: Hvorfor er det fire relasjoner, men bare tre personer i Gud? (kapitel 60). Eller: Å se Gud er den høyeste fullbyrdelse og glede (kapitel 165). Den "kortfattede" håndboken består av 250 artikler, så det er nok å ta av!

Hans tenkemåte er ikke bare preget av teologi, men av teleologi: Skaperverket er på vei mot et mål. Enkeltmenneskets mål er ikke størst mulig behovstilfredsstillelse og lykke her og nå, men å leve slik at det en gang vil få tilfredsstilt sin dypeste drift: å se Gud, bli ett med ham – og forstå alt.

Verket var planlagt i tre deler med hvert sitt tema, i pakt med Pauli ord om det viktigste i menneskelivet: tro, håp og kjærlighet. Det skulle være en kortfattet fremstilling av den kristne tros lære.

Homofilt samliv i lys av katolsk forståelse

Denne artikkelen tar utgangspunkt i et foredrag forfatteren holdt i KatLuSa, den Katolsk Lutherske Samtalegruppen, i november i fjor, hvor hver kirke ble bedt om å fortelle den andre om forståelsen av det homofile samliv. Forfatteren valgte en teologisk betraktning av spørsmålet for å stille det i et riktig perspektiv.

P. ARNE MARCO KIRSEBOM SS.CC

P. Arne Marco Kirsebom SS.CC. (f. 1959) er generalvikar i Oslo Katolske Bispedømme. Han ble tatt opp som ekklesiastisk medlem av Ridderordenen av Den Hellige Grav i Jerusalem høsten 2006. Han har sin teologiske utdanning fra Tyskland og har bl. a. virket som prest i Tyskland, Argentina og Kristiansand. Fra 2007 medlem av redaksjonen i St. Olav.

I tillegg til KatLuSa var jeg i fjor med i en referansegruppe, invitert av Barne- og Likestillingsdepartementet i forbindelse med utarbeidelsen av en ny ekteskapslov i Norge. Den vil gi det homofile samliv samme status som ekteskap mellom mann og kvinne. Det foruroligende ved denne innbydelsen er at departementet i grunnen ikke ønsker å vite hva de mange inviterte trossamfunn og grupper mener og tror om saken, men vil kun informere om departementets innsats. Når loven sendes ut til høring forventes det akseptants uten at det stilles spørsmål. Under møtet ble muligheten for å miste statstøtten trukket inn som mulig trussel for divergerende meninger.

Her vil vi vende oss til teologien og jeg har valgt å ta utgangspunkt i noen analogier fra Bibelen som vil hjelpe oss til å forstå dybden i Guds skapelse av mann og kvinne. Tre analogier vil jeg presentere: billedanalogien, fruktbarhetsanalogien og fellesskapsanalogien. Med det burde det være etablert et teologisk grunnlag for å tenke rundt betydningen av det homofile samlivet i katolsk forståelse.

Billedanalogien

Allerede de første ordene om mennesket i Bibelen gir oss et helt sentralt perspektiv på den bibelske forståelsen av det. Der står det bl.a: "Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, til mann og kvinne skapte han dem" (1 Mos 1,27). Her sies det to helt vesentlige ting om mennesket: at det er skapt i

Guds bilde, og at det er skapt som mann og kvinne.

Det første må bety at der er noe i mennesket som viser Gud, det blir til et av-bilde av Guds ur-bidelikhet. Gud blir til menneskets forbilde. Derfor bør vi tenke over hvordan Gud må være for bedre å forstå hva tanken med mennesket er. Samtidig forteller det hvilken plass mennesket er tiltenkt i skaperverket. Å være skapt i Guds bilde betyr at man kan "se" noe av Gud i mennesket. Dette bør ikke bare være synlig for menneskene seg imellom, men også for hele skaperverket. Allerede her kan man ane storheten som egentlig ligger i mennesket og hvori kallet til å være bilde kan bestå. Samtidig gir det et utgangspunkt til å bedømme menneskets liv og handling i lys av bildeoppdraget.

Det andre betyr at menneskets to kjønn, som mann og kvinne er det skapt, er essensielt for å være bildet. Begge, mann og kvinne, er skapt i Guds bilde. Likevel er der ikke uten videre identitet mellom mann og kvinne, men komplementaritet. I kvinnen er det noe mer som ikke mannen har, i mannen er det noe mer som ikke kvinnen har. Men sammen er de mennesket, uten dermed at man må tenke at hver for seg skulle de være et halvt menneske. Eller kanskje det er riktigere å si at mannen og kvinnen med sine utfyllende sider er mennesket.

Dette kan kun være slik, fordi det har sitt grunnlag i Gud. Forskjellen mellom kjønnene kan bare være begrunnet i en indre forskjell i Gud. Hvis ikke ville ikke skapelsen av mennesket

Blikkpunkt

som mann og kvinne være forståelig. Den indre forskjellen i Gud jeg sikter til, er Guds indre Fader – Sønn – Hellig Ånd relasjon. En relasjon som utgjør en forskjell i Gud tross Guds ene vesen. En forskjell som på ingen måte tilsvarende den forskjell vi opplever som mennesker i mann og kvinne, men som likevel må sies å være en guddommelig forskjell. Selv om Gud er én, er der tre personer og disse tre personene, Fader, Sønn og Hellig Ånd, er ikke like. I trosbekjennelsen sies det om Sønnen at han er født, ikke skapt, dvs. forholdet mellom Fader og Sønn er slik at Sønnen mottar seg fra Faderen, uten at man kan si at der skal ha vært en tid hvor Faderen har vært alene. Heller ikke at den Hellige Ånd springer ut av forholdet mellom Fader og Sønn, betyr tidsforskjell. Det hele er mer et forsøk på å beskrive treenighetens indre virkelighet og forhold.

Uten nå å gå dypere inn i trinitetsteologien, er det likevel viktig å understreke at virkeligheten tenkes trinitetsteologisk i katolsk teologi. Det betyr at alt må forståes i forhold til den treenige Gud. Der finnes intet som ikke er dekket av Guds eksistens. Men alt som er skapt, er ikke en del av Gud, men peker mot Gud. Læren om *analogia entis* er nødvendig for ikke å blande sammen vår virkelighet med Guds virkelighet. Denne lære ble definert av det 4. Laterankonsil i 1215 og er formulert slik: “[...] mellom Skaperen og skapningen kan man aldri fastslå en så stor likhet at man ikke kunne fastslå en enda større ulikhet mellom dem”.¹

Menneskets bildegrunnlag ligger i Guds egen virkelighet og forklarer forskjellen i mennesket som mann og kvinne uten at det på noen måte betyr likhet mellom menneskets indre forskjell og Guds indre forskjell. Kun det at der er forskjell, er det som er likt. Gud er ett vesen i tre personer. Mennesket er to vesener i to personer, dvs. mennesket et alltid et individ som er en person.

Men hvorfor er det denne forskjellen? Det må ha noe med “den andre” å gjøre. Faderen erkjenner i Sønnen helt Gud og likevel ikke helt seg selv. Sønnen er til Faderen den andre som Faderen til Sønnen. Tilsvarende lar seg også se i forhold til den Hellige Ånd.

I mennesket er kvinnen den andre til mannen slik mannen er den andre til kvinnen. En filosofi om den andre, kan ikke bare begrense seg til et du, men må tenke et du som også er et annet kjønn. Det gir en annen andre enn en av det samme kjønn. En annen fordi det åpner for den del av mennesket det annet kjønn

er, som det ene kjønn ikke er selv. I denne erkjennelsen av den andre som en annen, kan mennesket åpnes for transcendens. I det annet kjønn erkjenner mennesket at der er mer i mennesket enn i en selv, en erkjennelsesbevegelse som kan åpne mennesket for eksistens utenfor seg selv, som kan åpne for Guds eksistens. I Guds skapelsesplan er det helt essensielt at et av de jordiske vesener i skaperverket kan åpne seg for Ham. Derfor må mennesket i sin grunnstruktur bære i seg forskjell slik at det kan åpnes også for forskjeller utenfor seg selv.

Fruktbarhetsanalogien

En annen tanke som vi må ta med oss, er at menneskets maskulinitet og femininet også er grunnlagt i Guds indre forskjell, uten at der på noen måte finnes noen likhet mellom menneskets maskulinitet og femininet og Guds indre “maskulinitet” og “femininet”. Men prinsipper å gi seg hen og motta, er til stede i begge vesener, Gud og mennesket. Sønnen mottar seg av Faderen ved å fødes, ikke skapes og han seg hen til Faderen i lydighet. Ut av dette fruktbare forholdet springer Den hellige Ånd.

Hos mennesket gir mannen seg til kvinnen som mottar ham. Dette møtet kan avføde barnet som fører mennesket dypest inn i bildelikheden med Gud. Barnets tilblivelse som en ny person, fra unnfangelsen en person uavhengig av foreldrenes personer, gjør bildet sterkest og mest guddommelig. Her berører mennesket Guds skaperkraft som ikke er en del av mennesket selv, selv om sæd- og eggcellen er mannens og kvinnens. Så snart celledelingen er begynt, er nytt væren kommet i stand, som ikke er en del av hverken mannen eller kvinnen. Et væren som mennesket må ta imot med ærefrykt og respekt, da det er besjelet fra unnfangelsens øyeblikk ved Guds skaperkraft.

At mennesket er skapt som mann og kvinne, er dessuten åpningen for inkarnasjonen. Hadde ikke mennesket vært mann og kvinne, kunne Sønnen ikke blitt menneske. For å rette opp menneskets falne natur, måtte han restaurere den innenfra ved å bli en helt ren (uten synd) menneskelig natur uten å gi opp sin

I kvinnen er det noe mer som ikke mannen har, i mannen er det noe mer som ikke kvinnen har. Men sammen er de mennesket, uten dermed at man må tenke at hver for seg skulle de være et halvt menneske. Eller kanskje det er riktigere å si at mannen og kvinnen med sine utfyllende sider er mennesket.

¹ “quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”: tekst oversatt av meg. Engelsk: “For between creator and creature there can be noted no similarity so great that a greater dissimilarity cannot be seen between them”. Teksten finnes i konsilets Konsitusjon 2 om abbed Joakims feil.

guddommelige natur. Derfor måtte han fødes inn i menneskeheten av en kvinne. Denne Sønnens fødsel er en ny og endelig skapelse Gud gjør, høydepunktet og midtpunktet for skapelsens helhet. Gudsfødersken, Maria, er ved Åndens virke unnfanget uten synd for at Sønnen skal kunne fødes uten synd.

Fra Sønnens side ble den nye kvinnen utvirket, analogt med kvinnens skapelse av mannens side. Den nye kvinnen er Kirken, frelsesfellesskapet Gud skapte for å gi mennesket et rom for å møte Ham. Kirken er Kristi brud og derfor eminent feminin. Samtidig er hun Kristi mystiske legeme på jorden, og hun avføder det troende folk.

I alle disse tre teologiske dimensjonene, Guds indre liv, forholdet mann og kvinne, Kristus og Kirken, finner vi en fruktbar maskulinitet og femininet som avføder hhv. den Hellige Ånd, barnet og Guds troende folk. Alt dette uten likhet, men i analogi. Guds fruktbarhet gjør skaperverket mulig, menneskets fruktbarhet gir en ny generasjon, Kristus-Kirkens fruktbarhet skaper det troende folk.

Fellesskapsanalogien

Tross de mange tanker så langt, trenger vi ennå en tanke til, før vi kommer til konklusjoner. At tankene har en rekkefølge må ikke misforstås dit hen, at de har en prioritet i forhold til hverandre. De må sees som sider av den ene og samme helhet, som denne artikkelen prøver å få frem. Men da det er umulig å si alt samtidig eller parallelt, må tankene presenteres etter hverandre.

Den neste tanken vi må fordype, er fellesskapets betydning. I den andre skapelsesberetningen, sies det etter at kvinnen er blitt skapt: *“Derfor skal mannen forlate sin far og sin mot og holde seg til sin hustru, og det to skal være ett”*. (1. Mos 2,24)

Grunnlaget for denne enheten, finner vi igjen i Gud. Gud er én Gud i tre personer. Treenigheten er én Gud. Enheten mellom de tre personene Fader, sønn og Hellig Ånd er én Gud. Alle er de like meget Gud, ingen mer eller ingen mindre.

Slik de tre personer er én i Gud, er mann og kvinne kalt til å være ett. De to skal slå seg sammen og være ett. En enhet som skal vare til døden adskiller den. Intet menneske har lov til å skille dem.

Dette ble innskjerpet av Kristus. I Kirken, i den nye pakten, er enheten mellom Kristus og Kirken grunnlaget for enheten mellom mann og kvinne i ekteskapets sakrament. Kun i

ekteskapet kan mannen og kvinnen være ett. Kun i ekteskapet kan livet føres videre.

Det gjør ekteskapet, familien, til den sentrale enhet i det menneskelige samfunnet. Ekteskapet blir et samfunn i seg selv, et sted hvor menneskeheten føres videre.

Sammendrag

Det teologiske grunnlaget for å forstå betydningen av det menneskelige samlivet er dets forhold som Guds bilde, dets fruktbarhet og dets fellesskap. Alle disse tre dimensjonene er en helhet, som ikke kan deles. Derfor kan man ikke leve som samboere for ekteskapet. Det er kun i ekteskapet mellom en mann og en kvinne i Kirken at rammen er gitt for et samliv.

Homofilt samliv

Med dette har vi etablert det teologiske grunnlaget for å plassere det enkjønnede samlivet. Det skulle ikke være vanskelig på denne bakgrunnen å se at det enkjønnede samlivet ikke har noen teologisk dekning og ikke kan være noe lærespørsmål. At to menn eller to kvinner har et forhold, er uten noen form for fruktbarhet og når derfor ikke frem til noen bildelighet. Litt strengt kan man heller betegne dette forholdet teologisk som et vrengebilde enn et av-bilde av Gud. Det blir helt enkelt feil. Kun en mann og en kvinne kan derfor inngå ekteskap, et forhold mellom to menn eller to kvinner vil aldri teologisk sett være et ekteskap. To av det samme kjønn ville dessuten ikke være et bilde på enheten i tohet, slik mann og kvinne er det. Det er denne indre differensen i mennesket mellom mann og kvinne som er nødvendig for at ekteskapets enhet skal være et bilde på Gud.

Barnet er fullendelsen av kjærligheten i mannens og kvinnens ekteskap. Ekteskapet består ikke bare i kjærligheten mellom mannen og kvinnen men også i deres felles kjærlighet til barnet som er frukten av deres gjensidige kjærlighet. Her ligger Guds velsignelse av ekteskapet. At dette ikke er mulig for såkalte enkjønnede ekteskap sier seg selv. Uansett hvor meget de enn mener å “elske” hverandre, er denne “kjærligheten” ikke velsignet, i det den ikke kan føre til den felles kjærligheten til den tredje, til barnet, til kjærlighetens frukt. Adopsjon eller kunstig befruktning vil aldri nå en slik kvalitet. I diskusjonen rundt enkjønnede par og barn, overser man barnets rett til foreldre, til far og mor. Voksne har ingen rett på å få barn.

For å unngå en dypere gjennomgang av problemet reduseres gjerne den såkalte

Blikkpunkt

“homofilisaken” til en etisk sak. Men på bakgrunn av det jeg så langt har skrevet, er det klart at det ikke er tilstrekkelig. Skulle det kun være et etisk spørsmål, ville det bety at man skulle tenke at det dogmatiske ikke hører til den enkeltes konkrete livsførsel. Dogmatikk og etikk hører sammen. Er trinitetsteologien målestokken for menneskets liv, blir det objektivt synd å ville forlate den. Man kan ikke foreta reduksjoner for å unngå prinsipiell tenkning. For å kunne legitimere homofil praksis vil man måtte oppheve enheten mellom dogmatikk og etikk, som om det man tror, ikke skulle ha noen relevans for den konkrete livsførsel. Men da har man forlatt Bibelens grunn for tenkningen og begir seg ut i farlige landskap.

På bakgrunn av forholdet Krisus-Kirke som det nye urbildet for ekteskapet mellom mann og kvinne, lærer Den katolske kirke i likhet med De ortodokse kirker at ekteskapet er et sakrament. Ekteskapet er det eneste legitime stedet hvor mennesket kan utøve sin seksualitet. All utenomekteskapelig seksuell omgang i enhver tenkelig form er synd, uten at vi her må gradere synden. Den homofile seksuelle omgang faller inn her likeledes som enhver seksuell omgang mellom en mann og kvinne utenfor ekteskapet. Det er synd og kan ikke være noe annet. Riktignok blir det påstått at den homofile seksuelle omgang er et uttrykk for kjærlighet. Men synd er aldri kjærlighet. Dersom et menneske virkelig elsker et annet menneske, vil det ikke begå synd med det. Ekte kristen kjærlighet er den som leder en annen til et sannere og bedre kristenliv, som leder frem til Gud. Synd vil aldri være en kjærlighetshandling, men mangel på kjærlighet.

Men hva gjør vi så?

Nå kan det være svært så forstemmende for en som forstår seg som homofil å lese hva som er katolsk tenkning om mann, kvinne, ekteskap osv. Uten tvil står vi som kirke overfor et pastoralt problem. Kirken kan aldri akseptere eller velsigne en syndig handling, men må i Den gode hyrdes etterfølgelse lede til god og riktig handling. Gud har vært så god at Han har gitt Kirken skriftmålets rom til å hjelpe det enkelte mennesket på dets vei. Her søker sjelesørgeren sammen med den skriftende å finne veier eller skritt som kan føre videre, som retter opp og bygger opp.

Men det som faller inn under synden, kan aldri ha en offentlig dimensjon. Å ville legitimere offentlig det som Kirken definerer som synd, vil være å holde mennesker fast i sin

synd. Dypest sett ville det være å forakte dem, og det kan Kirken aldri gjøre. Da ville den opphøre å være kirke. Men heller ikke et samfunn som vil være menneskelig, kan det. En av vår tids store tragedier er den skjulte eller åpenbare menneskeforakt som ligger til grunn for meget av vår tids tenkning og beslutninger.

Nå kunne man hevde at Kirken må finne nye veier i homofilisaken, men det er bare mulig dersom man legger en feil ekklesiologi til grunn. Da ville man behandle kirken som om den skulle kunne forandre ting utifra eget for-godtbefinnende, egne forestillinger eller ønsker. Den ville bli en kirke man lager selv. Kirken er ikke det. Den er en gave mennesket mottar. Kirken er Guds kirke og ikke menneskets. Det Kirken mottar av Gud, gir den videre – det er grunnlaget for ekklesiologien. Når skriftens ord, tradisjonen og læreembedet er så entydig som de er i saken, kan intet forandres, men det som er må gis videre, må læres. De troende må motta det med ærefrykt og verdighet. Guds vilje kan ikke relativiseres gjennom endringer i samfunnet, tidsånden, sosiologiske erkjennelser eller lignende. Gud vil ekteskapet mellom mann og kvinne som bilde av seg, som bilde på forholdet Kristus-Kirken. Derfor må Kirken verne om det og det er Kirkens kall å stå imot de skiftende vinder og ikke la seg tilpasse de verdslige målestokker. Paulus skriver i Rom 12,1: *“Og la dere ikke lenger prege av den nåværende verden, men la dere forvandle ved at sinnet fornyes, så dere kan dømme om hva som er Guds vilje: det gode, det som er til hans behag, det fullkomne”*. Det skal godt gjøres på bakgrunn av dette å ville påstå at homoseksuell omgang skulle kunne være fullkommen. Søker den homofile fullkommenheten, men kan ikke hjelpes ut av sin gale tilbøyelighet, da står kun det kyske livet som veien til fullkommenhet, slik det gjelder for alle som ikke kan leve i ekteskap.

For det økumeniske arbeidet mellom kirkene er det alvorlig dersom en kirke velger å forlate tradisjonens grunn og tillate handlinger som egentlig ikke er mulig etter Guds vilje. Det fordyper splittelsen og gjør dialogen stadig vanskeligere. Spesielt alvorlig er det dersom Skriftens ord relativiseres eller bøyes for at det skal kunne bli tilpasset vår tids sekulære behov. Det kan Kirken eller en kirke aldri tillate seg. Den videre veien i økumenikken vil kreve at vi finner frem til en felles forståelse av hva kirken er og dens misjon er. Også dersom det ville bety at man må stille krav til nåtidens mennesker og si fra om hva som er rett eller galt.



Totalitære tendenser: Norge tar seg uhyre dårlig ut i et selskap som på den ene siden består av teokratier og på den annen av totalitære, tidligere kommuniststater.

Med FNs menneskerettserklæring av 1948 fikk religionsfriheten en egen paragraf 18. Der er det slått fast at religionsfriheten omfatter rett til å utøve sin religion fritt både privat og offentlig, til å oppføre Gudshus, det være seg moskeer eller kirker, og ikke minst til å misjonere uansett hva staten måtte mene om dette. I tillegg har domstolen slått fast at trossamfunn har rett til indre selvstyre, både organisatorisk og teologisk.

Norge er en forkjemper for denne menneskeretten, men i statskirkedebatten er det nesten ikke en eneste referanse til denne moderne statsoppfatningen å spore. Mens vi kritiserer at Den russisk-ortodokse kirke vil ha 'monopol' på religionen for sin 'nasjonale' kirke, er det merkelig stille om dette prinsippet når statskirken debatteres i Arbeiderpartiet og Senterpartiet. Begge partier later til å foretrekke ikke bare en fortsatt privilegert stilling for Den evangelisk-lutherske kirke i Norge, men faktisk en konfesjonell stat – noe som er en form for statlig styre av religionen som tilhører enevoldstiden.

Hvordan er en slik holdning mulig i 2007?

"Cujus regio, ejus religio" – den som har politisk makt, bestemmer undersåttenes religion. Dette prinsippet ble innført i Westfaler-traktatene av 1648. Før var det paven som hadde den religiøse autoritet, mens keiseren hadde den politiske. Striden mellom disse, som 'opererte' i samme territorium, nemlig Europa – er velkjent, og foregikk i store deler av middelalderen. Dette gjaldt hva som var politikk og hva som var teologi. Men etter at de protestantiske fyrstene og franskekongen vant krigen, ble det nye prinsippet at den politiske makt-haveren også bestemte religionen i eget territorium. Vi fikk statskirker i flere hundre år.

Men med menneskerettighetene kom skillet mellom politikk og religion tilbake, for man atskilte nok en gang religion og territorium. Nå er det kun stater der maktthaverne fastholder et slikt utdatert og totalitært syn på suverenitet at man finner politisk styring av religionen: Det er i Russland, Kina og andre land vi ikke liker å sammenligne oss med. I tillegg kommer land som ikke er demokratier, men teokratier: Muslimske land som ikke skiller politikk og religion, og som finner ideen om pluralisme og frihet for den enkelte på dette området helt absurd. Retten til å være ateist, agnostiker eller å konvertere til en annen religion, er også en del av religionsfriheten og respekteres som regel ikke i slike land.

Norge tar seg uhyre dårlig ut i et selskap som på den ene siden består av teokratier og på den annen av totalitære, tidligere kommuniststater. Tiden for den konfesjonelle stat er definitivt forbi, og det er helt uholdbart at politikere skal blande seg inn i kirkers teologi og indre selvstyre ved bispeutnevnelser, etc. Særlig Sp og AP sier rett ut at om kirken får frihet, frykter man hva medlemmene kan finne på – at de faktisk kan mene noe som ikke stemmer med disse partiets syn. Da kan de også finne på å styre seg selv på måter man ikke liker – og dette vil man rett og slett ikke tåle. Her er den totalitære tendens helt tydelig: Man vil ikke gi andre den frihet de har rett til etter FNs menneskerettighetserklæring og etter normalt liberal-demokratisk praksis.

Men Giskes resonnementer er mer graverende enn å forsøke å stoppe det man ikke liker; for her dreier det seg om to helt ulike sfærer av menneskelivet, nemlig politikk og religion. Giske antar at 'alt er politikk', at religion ikke er noe helt annet enn og helt selvstendig fra politikk, noe som har sin autoritet fra Gud. I kommunistisk og sosialistisk tenkning er religion menneskeskapt, til og med et 'opium for folket', som Marx sa, og derfor så verdifullt som manipulasjonsinstrument. Det er denne forståelsen av kirken som er Giskes premiss – politikken skal bestemme over teologien fordi teologien er en slags politikk som alt annet.

Derfor er det uakseptabelt at norske politikere fortsetter i et blindspor som var normen i 1648 og enevoldstiden, men som i dag kun finnes i ikke-demokratiske land. Pluralisme, likebehandling, frihet til ikke-politiske rom og ikke-politisk autoritet og beslutningsprosess – dette er hva et reelt demokrati handler om.

Janne Haaland Matlary

Peter Singers etiske revolusjon

En kritikk av Peter Singers etikk

Peter Singer er professor i etikk ved Princeton University, og kan vel regnes som en av de mest innflytelsesrike nålevende etikere. Han er spesielt opptatt av dyrs rettigheter og menneskets relative verdi innen medisinsk etikk. Det er dette siste som er hovedtema i "Rethinking Life and Death" (1994). Peter Singer provoserer til fornyet refleksjon. Morten Magelssen drøfter i denne artikkelen hans argumenter. Denne artikkelen ble først offentliggjort i Inter medicos, tidsskrift for medisinsk etikk (48. årgang nr 4. – 2006). Vi takker redaksjonen i Inter medicos og forfatteren for tillatelsen til å trykke artikkelen i St. Olav.

MORTEN MAGELSSSEN

Morten Magelssen (f. 1978) er lege på medisinsk avdeling ved Lovisenberg Diakonale sykehus. Han er styremedlem i organisasjonen Menneskeverd og har skrevet en rekke artikler om medisinsk etikk i kristen kontekst.

Boka er ført i et enkelt språk, Singer har tankens klarhet, og argumentasjonen er transparent og derfor lett både å følge og vurdere. Vi skal her kritisk belyse Singers etiske tenkning og de praktiske følger den får.

Singer tar utgangspunkt i en rekke medisinsk-etiske kasus, for å vise det han hevder er svakheter ved den tradisjonelle medisinske etikken, som bygger på tanken om menneskelivets ukrenkelighet. Til slutt skisserer han alternativet, sin egen etikk der vurderinger av livskvalitet og gradering av menneskelivets verdi er sentrale ingredienser.

Når de som står for tradisjonell etikk hevder at menneskelivet alltid er verdifullt og ukrenkelig, lurer de seg selv, hevder Singer i bokas første del. La oss se på to situasjoner han trekker fram for å vise dette:

1) Når den senildemente sykehjemsbeboeren får lungebetennelse, legges hun ikke alltid inn på sykehus for intravenøs antibiotika-

behandling. Helsepersonell vurderer det altså ikke som like viktig å redde dette livet som andre liv.

2) For svært funksjonshemmede nyfødte (de som fødes uten storhjerne er det mest ekstreme eksempelet) velger man iblant å avstå fra behandling, slik at de dør i løpet av noen dager.

Dette er ganske riktig gjeldende medisinsk praksis i den vestlige verden. Og Singer hevder at dette viser at vi nettopp ikke vurderer alt menneskeliv som like verdifullt og verneverdig – tvert om gjør vi i slike enkelttilfeller vurderinger av livskvalitet. Enkelte liv vurderer vi som ikke verdt å leve, og unnlater derfor å sette alle kluter til for å forlenge livet.

Krass kritikk blir også den gjeldende dødsdefinisjonen til del. Når en person er hjernedød, regner vi det som akseptabelt å ta ut organer til transplantasjon, gitt at pasienten/pårørende forut har gitt sitt samtykke. Men

personen har jo både blodsirkulasjon og åndedrett (riktignok ivaretatt av en respirator), og for enhver er det opplagt at personen slett ikke er død. Snarere har vi, hevder Singer, introdusert begrepet "hjernedødhet" nettopp for å rettferdiggjøre organtransplantasjon. Fordi det passer oss bra har vi utdefinert en gruppe levende mennesker – de hjernedøde – fra de som har livets rett.

Singers konklusjon blir: *"Moderne medisinsk praksis har blitt uforenlig med troen på at alt menneskelig liv er like mye verdt"*.

Hans harde diagnose er at den tradisjonelle etikken har avslørt fatale svakheter: *"Lik kosmologien før Copernicus er den tradisjonelle doktrinen om menneskelivets ukrenkelighet i dag i dype problemer. Dens forsvarere har*

Utilitaristen Singer hevder at fostere og spedbarn med utsikter til et ubehagelig liv, kan avlives – ettersom livet deres ikke har verdi i seg selv.

svart, naturlig nok, ved å forsøke å tette igjen hullene som stadig viser seg i den. De har omdefinert døden, slik at de kan fjerne bankende hjerter fra varme, pustende kropp, og gi dem til andre med bedre utsikter, mens de forteller

seg selv at de kun tar ut organer fra et lik. (...) De velger ut sterkt funksjonshemmede spedbarn for 'ikke-behandling', og forsikrer seg om at de dør, uten at de ser på dette som å drepe dem".

"Det er vanskelig å se for seg en lang og gagnlig framtid for en etikk så paradoksal, usammenhengende og avhengig av hykleri som det vår konvensjonelle etikk om liv og død har blitt".

Singers etiske diagnose er altså hard å svelge, og hans forslag til behandling er radikalt: Å bytte ut den gjeldende etikken – å "skrive budene på nytt", som Singer formulerer det. Han foreslår fem nye "bud" som grunnlag for en ny etikk:

1. Innse at menneskelivets verdi varierer. "Vi bør behandle mennesker ut fra deres etisk relevante karakteristika". Dette er dels egenkapere ved individet: Bevissthet, evnen til interaksjon med andre, et bevisst ønske om

at livet skal fortsette, og det å ha behagelige opplevelser. Dels er det også sider ved individets relasjon til andre, slik som det å ha slektninger som vil sørge hvis du dør. De som har den første typen egenskaper i tilstrekkelig grad, er "personer" i etisk forstand, og er verdig vår respekt. Fostere og alvorlig senildemente er blant individene som ikke har det første settet av foreskrevne egenskaper, og de har derfor ikke fullt menneskeverd. Det er på dette punktet Singers etikk klartest viser seg som en variant av utilitarismen (nytteetikken), idet han hevder at "ikke-personer" kan avlives hvis det vil øke den totale nytten for oss andre (vi som er "personer"). Singer skriver: *"Hvis vi er utilitarister må vi tillate at et ønske om å fortsette å leve kan oppveies av andre ønsker"*.

- 2. Ta ansvar for konsekvensene av dine vurderinger.** Med dette mener Singer at hvis vi først har bestemt at et liv ikke er verdt å leve, bør samfunnet også ta ansvaret for å avslutte dette livet på en skånsom måte. Han ønsker altså å oppheve medisinsens tradisjonelle skille mellom aktive handlinger, som å gi en overdose morfin eller annen dødelig behandling med viten og vilje, og passive, som å avstå fra å gi antibiotika, eller å avslutte respiratorbehandling. Bestemmer vi oss for ikke å behandle den funksjonshemmede nyfødte aktivt, men å la naturen gå sin gang og la ham dø, er det mer humannt å aktivt framskynde døden ved å gi en sprøyte, hevder Singer. For intensjonen er uansett den samme, mener han: Barnet skal dø.
- 3. Respekter en persons ønske om å leve eller dø.** Hvis en autonom person bestemmer seg for at hans eget liv er verdiløst, er det helse-tjenestens plikt å avslutte dette livet ved aktiv dødshjelp.
- 4. Sett barn til verden kun hvis de er ønsket.** Utilitaristen Singer hevder at fostere og spedbarn med utsikter til et ubehagelig liv,

kan avlives – ettersom livet deres ikke har verdi i seg selv. Tilsvarende kan også foreldrene ta abort eller endog ta livet av sitt nyfødte barn hvis det nye livet reduserer deres egen totale lykke. Singer har foreslått at foreldre innen fire uker etter fødselen kan avgjøre om den nyfødtes liv skal fortsette, før spedbarnet blir tatt opp som fullverdig medlem av menneskeheten.

5. **Ikke diskriminer på grunnlag av art.** Det er ikke noe unikt ved menneskearten, hevder Singer. *“Hvis vi sammenligner et svært funksjonshemmet menneske-spedbarn med et dyr, slik som en hund eller en gris, vil vi ofte finne at dyret har overlegne egenskaper, både potensielle og aktuelle, for rasjonalitet, bevissthet om egen eksistens, kommunikasjon”.* Dette hyppig siterte utsagnet har møtt stor motbør, men skal vi være redelige, må vi gi Singer rett i dette. Og som vi har sett er det altså disse egenskapene Singer vil legge til grunn for individers verdi, og konklusjonen hans blir derfor at et gitt dyr godt kan være mer verdt enn et gitt menneske. Slik har han blitt en viktig teoretiker for dyrevernsbevegelsen.

Kritikk og vurdering

Etter å ha lest Singers kritikk av den tradisjonelle medisinske etikken, må jeg altså gi ham rett på noen punkter. Men jeg blir sittende med inntrykk av at han har overdrevne tanker om hva som er helsetjenestens oppgaver og mandat.

Vår oppgave er å trøste og lindre, og en gang iblant helbrede. Vi er ikke herrer over liv og død. I situasjonene Singer trekker fram, nevnt over, er det ikke slik at vi bestemmer at pasienten skal dø. Vi ønsker ikke pasientens død, vi ser snarere at han eller hun ikke vil ha nytte av behandlingen – den vil føre til mer lidelse og forlenge en naturlig dødsprosess. Den gamle, demente personen har ikke mistet sin rett til vår hjelp og omsorg. Men vi har ikke alltid en plikt til å holde i live for enhver pris. Å

avstå fra aktiv behandling er iblant det etisk riktigste.

Singer hevder altså at behandlingsunnlatelse/-opphør og aktiv avlaving er etisk likeverdig. Men han presenterer ikke gode argumenter for dette. Her viser han sin utilitaristiske grunnholdning: For ham teller kun konsekvensene av behandlingsopphøret, ikke det sinnelaget som ligger bak handlingen eller handlingens etiske verdi i seg selv. Derfor innser han ikke at det er forenlig med tanken om livets ukrenkelighet å la naturen gå sin gang uten behandling, når behandlingen vil skade, ikke gagne pasienten. Å aktivt ta et menneskeliv er derimot en handling som er gal i seg selv, og derfor aldri kan tillates.

Skal Singers etiske grunnprinsipper tas på alvor, er det store endringer i vente for helsetjeneste og samfunn. Flere av endringene Singer foreslår byr de fleste av oss imot: Skal nyfødte virkelig kunne avlives hvis foreldrene ønsker det? Skal gamle og syke kunne avlives, attpå til uten å ønske det – hvis hensynet til pårørende og samfunn tilsier det?

Over så vi at dyr og mennesker ifølge Singer kan deles inn i to etiske kategorier: Personer og ikke-personer. Visse egenskaper, som bevissthet og visse evner, må til for å være en person. Men et problem med dette er at en sortering av individer etter egenskaper ikke naturlig leder til en todeling. De foreskrevne egenskapene foreligger snarere i et kontinuum (der professorer i filosofi tilfeldigvis befinner seg nokså nær toppen). Det logiske er ikke å velge ut en grense for hvor godt utviklet disse egenskapene må være før en er en person (hvem skulle for øvrig bestemme denne

Singers konklusjon blir: “Moderne medisinsk praksis har blitt uforenlig med troen på at alt menneskelig liv er like mye verdt”.

Innen denne etikken er det slik at hvis det er galt å drepe uskyldige, er det ikke fordi slike handlinger er gale i seg selv, men fordi en slik regel pleier å føre til økt total velvære.

Når menneskeverdet trues på flere fronter av singerianere i mange skikkelser, er det mitt håp at vi alle, og i særdeleshet våre lovgivere, vil lytte til samvittigheten og fornuften, som vil fortelle oss at menneskelivet er unikt, og må være ukrenkelig.

grensen, og på hvilket grunnlag?), men at vi alle da er personer i større eller mindre grad, og at behovene til de som befinner seg langt ned i hierarkiet må vike for behovene til de som er på toppen. Du er mer verdifull nå enn da du var barn og tenåring, men om du i morgen forulykkes og pådrar deg en hjerne-

skade, synker din verdi, og dine behov bør vike for våre andres.

Et beslektet poeng: Forskjellen mellom et individ som fortjener fullt menneskeverd og et individ som ikke gjør det, må bestå av mer enn gradsforskjeller innen visse egenskaper som begge besitter. En ren kvantitativ forskjell (mer eller mindre utviklet naturlig egenskap) kan ikke rettferdiggjøre at individer behandles på totalt ulikt vis.

Singers filosofi er en variant av utilitarisme: Etikdens mål er å maksimere lykke, glede, velvære. Innen denne etikken er det slik at hvis det er galt å drepe uskyldige, er det ikke fordi slike handlinger er gale i seg selv, men fordi en slik regel pleier å føre til økt total velvære. Svakheten ved slik etikk er dette: Hvis grunnen til at vi skal følge regler kun er å øke total lykke, trenger vi ikke følge reglene hvis vi finner en bedre måte å øke lykken på. Derfor vil gjennomført utilitarisme gi grusomme konsekvenser når majoriteten tar seg til rette på bekostning av mindretallet. Og det er nettopp slike overgrep singerianerne forsvarer overfor senildemente gamle og funksjonshemmede nyfødte.

Friedrich Nietzsche skrev om "viljen til makt"; at mennesket skulle forkaste all tradisjonell moral og skape seg sin egen, med rot kun i sin egen vilje. I en viss forstand har Singer gjort dette.

Hvor linjen mellom personer og ikke-personer enn trekkes av Singer og hans åndsfrender, er det de som trekker linjen. Hvis vi ikke lar naturen trekke linjen (og regner mennesker som likeverdige), hvis det ikke er naturen (essensen) til individet som er avgjørende, så må det i stedet være noe unaturlig; en kunstig linje som det er vi som trekker opp. Historien gir oss mange eksempler på slik makt-misbruk. Ku Klux Klan definerte ikke fostere og senildemente som "ikke-personer", for det var ikke fostere og senildemente de ønsket å drepe – det var fargede.

Som vi har sett, synes Singer å hevde at hvis det er galt å avlive et spedbarn, er det fordi det er elsket og ønsket av noen som i motsetning til spedbarnet er personer. Det er altså egenskaper ved mennesket, ikke dets essens eller vesen, som avgjør dets verdi. Og slik er det for alle levende individer.

Her er vi i en etisk blindgate, og løsningen er ikke å justere hvilke egenskaper som skal gi menneskeverd, men å slutte å forveksle hva individet kan gjøre med hva det er, dets essens.

Singers filosofi er elitistisk, for mennesker er slett ikke like når det kommer til egenskaper som tenkning, selvrefleksjon og sosiale ferdigheter. Vi er kun like i vår essens, vår felles menneskelige natur.

Da Singers mor fikk Alzheimers sykdom, ansatte han pleiere for å gi henne god omsorg. Overfor sine tilhengere medga han at dette "ikke er den beste måten jeg kunne bruke pengene mine på". For her fulgte han altså ikke sin egen umenneskelige nytteetikk, men snarere sin samvittighet. Når menneskeverdet trues på flere fronter av singerianere i mange skikkelser, er det mitt håp at vi alle, og i særdeleshet våre lovgivere, vil lytte til samvittigheten og fornuften, som vil fortelle oss at menneskelivet er unikt, og må være ukrenkelig.

“Lyset fra Bysants”

in lumine tuo videbimus lumen –
I ditt lys ser vi lyset (salme 36:10)

Bysantismen, bysantiske ikoner og bysantisk litteratur? I de siste årene har det vært større interesse for denne kirkehistoriske epoke i vår historie som vi daterer til ca. 500-1400-tallet og som faller inn under det vi kaller middelalderen.

MAY-LISBETH MYRHAUG

May-Lisbeth Myrhaug (f. 1948) er utdannet sykepleier fra Høgskolen i Bodø og magister i religionshistorie fra Universitetet i Oslo med fagene filosofi, arkeologi og religionshistorie. Dessuten ett års etikkstudium ved det katolske presteseminaret i Stockholm og ett års teologistudium ved dominikanernes universitet i Oxford. Jobber som freelance forfatter, skribent og med undervisning. Medlem av redaksjonen i St. Olav.

Det er gitt ut flere bøker i det siste som berører temaet, som av engelskmannen William Dalrymple: “I skyggen av Bysants”, utgitt på engelsk i 1997 under tittel: “From Holy Mountain – A journey in the Shadow of Byzantium”. Her følger han fotsporene til munken Johannes Moscho og hans elev sufien Sophronius på reise gjennom hele det bysantiske keiserdømme.

Jan Olof Rosenquist bok: “Bysantisk litteratur, frå 500-talet til Konstantinopels fall 1453”, utkom i 2003, samt John Meyerdorff: “Bysantisk Teologi, Historik och lära” 1995. “Bilder og billedbruk i Bysants” 1998 av Bente Killerich og Hjalmar Torp – er bøker som sterkt anbefales for tilegnelse av kunnskaper om Bysants historie. Professor Egil Wyllers bok “Lyset fra Bysants” som bygger på en forelesningsrekke på Universitetet i Oslo bør man også få med seg om man er opptatt av denne tidsepoken i vår kirkehistorie.

Selv dro jeg i desember 2006 på en reise sammen med vårt katolsk/ortodoks ideforum på spaning etter Bysants med stoppested Venezia. Målet var Basilica di San Marco (St. Markus basilikaen) som ble innviet 8. oktober 1094. Denne korskirken med sine mange kupler har tydelig et bysantisk preg. Innvendig er kirken

utsmykket av bysantisk bladgull, marmor, edelstener, glass stener og utsøkt mosaikk, hvor det “guddommelig lyset”, transformert gjennom bladgullets mosaikk, gir en himmelvendt opplevelse. Det er som å tre inn i lyset – det “uskapte lyset” – som er så viktig i bysantisk/ortodoks teologi.

Min drøm er at vårt neste mål er selve hovedstaden i det så før mektige Bysantiske rike Konstantinopel, til dets hjerte Hagia Sophia. Katedralen som i år 360 første gang ble innvidd til Kristus, Guds Visdom. Basilikaen har flere ganger vært utsatt for branner og Hagia Sophia III ble 27. desember 537 innviet og ble kaldt “Den Store Kirke”. Den var tilknyttet både keiserens og patriarkens palasser og var å betrakte som Bysants riksskirke.

Tempelbyggeren kong Salomo var fra keiserne i fra Konstantins tid av det store forbilde for de kristne kirkebyggere. Ved innvielsen av Hagia Sopia skal keiser Justianus ha ropt “Salomo, jeg har overgått deg”. En del av Justianus opprinnelige utsmykninger med mosaikker finnes fremdeles i kirken. Utsmykningene er helt uten figurer, viser kors, ranker, forskjellige ornamenter. Mosaikkene er satt sammen av glass i fargene gull, sølv, grønn,

blå og røde fargekombinasjoner. Denne figurløsheten kan være et ønske om å etterligne Salomos tempel som var uten bilder, bortsett fra to store kjeruber av gullbelagt oliventre plassert over Paktens Ark inne i det Aller helligste. Med Hagia Sopia har man skapt et grenseløst rom som forsterkes av fargespillet i marmor og mosaikk. Den er et bilde på Kristus som Verdens Lys. Prokopius som har skrevet om Justiniaus kirkebygg, beskriver kuppelen i Hagia Sophia "som en gullkule som henger ned fra himmelen" og synes det virker som om den ikke bare er opplyst av sollyset utenfra, men at stråleglansen bryter frem fra kirkens indre. "Du kunne si at rommet ikke er opplyst utenfra av solen, men av at lysglansen er skapt her inne". Og han legger til: "Man forstår med en gang at dette verk har fått sin form ikke av menneskers kraft og dyktighet, men ved Guds inn gripen. Og så løstes den besøkendes sinn opp til Gud og svever høyt og tenker at Han kan ikke være langt borte men må elske å bo på dette sted som Han selv har valgt". (Bente Killerich, Hjalmar Torp. 1998)

Bysants

Hovedstaden som keiser Konstantin anla i 324 lå ved Bosporus og ble innvidd 11. mai 330. Byzantion var en gresk landsby som var oppkaldt etter en mytisk skikkelse ved navn Byzas. Med grunnleggelsen av Konstantinopel ble den romerske verdens akse flyttet fra latin til gresk område. Konstantinopel var gjennom hele middelalderen det viktigste senter for bysantisk arkitektur og kunst. Bysantineren er blitt beskrevet som en som talte gresk, kalte seg romer, eller som en kombinasjon av romersk-politisk tankegang, gresk kultur, kristen tro og orientalsk i sin måte å styre på.

Tradisjonelt har man delt inn den bysantinske historie i tre tidsepoker:

1. Den tidlige bysantinske (eller senantikke) periode fra 300-tallet til midten på 600-tallet.
2. Den mellombysantiske perioden fram til år 1240 som også omfatter billedstriden fra ca. 700-tallet til midten av 800-tallet. Det må også nevnes at i perioden 1204-1269 var Konstantinopel okkupert av de vesteuropeiske korsridderne i det fjerde korstog.
3. Den senbysantiske periode fra 1261 til 1453.

Under keiser Justinanus I regjeringstid (527-565) var det bysantiske rike på sitt største – fra hele middelhavet, og strakk seg fra Gibraltar og til Mesopotamia. Etter keiser Herakleinos død i år 641 hadde store deler av østre Anatolien, Syria, Palestina og Egypt blitt overtatt av fienden.

Det bysantiske rike var under største delen av sin historie en etnisk blandet stat. Gresk var dominerende språk og regnes også som et av kriteriene for hva som er bysantisk litteratur. Ved siden av gresk var syrisk, arabisk og arameisk språk som ble brukt i keiserriket.

Korsfarenes ødleggelse og plyndringer fra 1204 la grunnlaget for byens forfall – helt til den tyrkiske Mehmet I Fathi 29 mai 1453 red inn i Konstantinopel og erobret det bysantiske rike.

Bysantisk teologi

1. Den bysantiske teologi er apofatisk (benektene). Det vil si at den sier at Gud er bakenfor alt vi kan erkjenne. Det eneste vi kan si om Gud er hva Han ikke er. De store teologere her er: Gregorios av Nyssa, Gregorios av Nazians, Maksimos Bekjenneren og Dionysios Areogagitos.
2. Den bysantiske teologi er katafatisk (bekreftende). Det vil si at den klart og bestemt forteller hvem Gud er, og forkynner at mennesket allerede i dette liv har mulighet for, ja er kallet til å skue Gud og ha felleskap med Ham. Den uttrykker seg ved påstander. Den sentrale teologen her er Gregorios Palmas.

Det er noen kirkefedre og teologer som bør nevnes fordi de hadde en viktig betydning for utviklingen av bysantisk teologi: Ireneus av Lyon (d.202), Johannes Chrysostomos (d.407), Basilios den store (d.379), Gregorios Teologen (d. 389), Gregorios av Nyssa (d.395), Athanasios den store (d.373), Makarios av Egypt (d.393), Efraim Syreren (d. 373) samt Origenes (d. 254) .

Selv om kirken gjennom konsilene i 325 og 381 hadde utformen sin tro, var stridighetene fremdeles tilstede ut over 400-tallet. Først var det arianerne på 300-tallet som la vekt på Kristi menneskelige side og på 400-tallet var det monofysitismen som la vekt på Kristi guddommelige side. Begge disse to bevegelsene ble

erklært kjetterske. Det var først på 500-tallet at det ble noe mer ro i Kirken omkring teologiske spørsmål, helt til striden om Ikonene kom på 700-tallet. Striden om Ikonene virker på oss mennesker av i dag helt uvirkelig. Men allikevel utløse denne striden slike veldige krefter at det bysantiske rike var på borgerkrigens rand. Her var det mange faktorer som var inne i bilde. Det dreier seg i hovedsak om forskjellige teologiske forståelseshorisonter, men også om forholdet stat og kirke. Etter å ha opplevd de voldelige reaksjonene blant muslimer rundt om i verden på Mohammed-bildene kan vi kanskje få en forforståelse av den sprengkraften så lå i billedstriden. Vi vet at det i dag i både jødisk og islamsk religion råder streng bildeforbud.

Billedstriden

Det var keiserene på 700- og 800-tallet som initierte og støttet den bevegelsen som var i mot bruk av bilder. Dens tilhengere fikk navnet ikonoklaster. Ut fra kildemateriale kan man skille ut tre ulike elementer i bevegelsen mot Ikoner.

1. Den religiøse kulturarv. Fra sin antikke historie hadde de gresktalende kristne arvet forkjærligheten for religiøse bilder. Andre kristne i øst, som syrere og armenere var mindre opptatt av å bruke bilder. Det var derfor at de keiserne som kom fra den bysantiske østre del av riket med armeisk og syrisk opphav støttet ikonoklasmen,
2. Konfrontasjonen med islam. Siden araberne røvet Palestina, Syria og Egypt konfrontertes det bysantiske riket stadig med islam. Islam anklagde de kristne for mange-guderi på grunn av treenighets læren og avguderi på grunn av Ikonene.
3. Arven fra den hellenistiske spiritualisme. Kristendommens tidligste apologeter hadde tatt den gammel testamentlig forbudet mot og avbilde Gud like bokstavelig som jødene.

Det var keiser Leo III som i 726 igangsatte striden. Han kom fra det Bysantiske rikets østre del og var påvirket av orientalsk tankegang der man tradisjonelt var tvilende til billedframstillinger i form av Ikoner. I dette området var også Islam i fremvekst. En religion som sammen med Jødedommen er sterkt i mot bildebruk.

Hans forbudt ledet først til at han hugget

ned et Kristus-ikon som var satt ovenfor portalen i keiserpalasset. En handling som ledet til opprør, hvor særlig kvinnene i Konstantinopel aktivt deltok. I 730 utferdiget keiseren et dekret med Ikonforbud. Ikoner fikk ikke brukes i kirkene, hjemmet, de ble samlet sammen og ødlagt. Veggene ble kalket over og erstattet av kors. Ikon forkjemperen ble forfulgt, arrestert, bortvist og avrettet. År 754 samlet keiseren Konstantin et kirkemøte som stadfestet ikonforbudet- 25 år etter statsmaktens forbud. Keiseren lykkes og få gjennom sitt krav ved at han avsatte og bortviste biskoper. Patriarken Germanos I av Konstantinopel (715-730) argumenterte for bruk av ikoner og han ble av keiseren truet til og gå av. Dermed ble Johannes av Damaskus (675-749) ble stående alene i forsvaret av ikonene. Han var munk i den Hellig Sabbas klostret i Palestina. Senere kom Theodor Studitet (759-826) han var en av de mest betydningsfulle reformatorene av det bysantiske klostervesenet. Han var leder for Studion-klostret i Konstantinopel, som var hovedstadens mest betydningsfulle kloster. Først i 780 fikk keiserinne Irene slutt på forfølgelsene av forkjempere for Ikoner. Kirkemøte i Nicea 787 bekreftet Ikon tilhengers standpunkt. I begynnelsen av 800-tallet kom de som var mot Ikoner atter til makten og forbød Ikoner. Først i år 843 kom den endelig seieren for Ikon tilhengeren ved et vedtak på et kirkemøte – et møte som igjen ble sanksjonert av en kvinne-keiserinne Theodora.

Ikonstriden fikk mange følger for den bysantiske kirken. For det første ble kirken mer østlig orientert, det vil si mer gresk og denne striden styrket munkenes posisjon og innflytelse i Kirken. Kunst og teologi ble forenet i og uttrykke fromheten i Kirken

De som var i mot ikoner, hadde sin sosiale basis, foruten keiseren og hoffet, i de høye embedsmenn, en del av det høyere presteskaper, samt majoriteten av soldatene. På den andre siden var de som var for Ikoner; kvinnene, proletariat i Konstantinopel, munkene og en del prestene. Selv om man ser den sosiale inndelingen, bør man være forsiktig med og si at striden var grunnset politisk.

Seieren til Ikon-tilhengerne i 843 var en seier for Kirken over staten og keiseren som

hadde forsøkt og diktere kirkens normer. Både Johannes fra Damaskus og Theodoros Studiten var åpen kritisk mot keisermakten. Historien hvordan kvinnene forsvarte Ikonene mot mennene var mange. Vi har allerede trukket frem de to keiserinnene Irene og Theodora, en annen kvinne som også bør nevnes er Kassin, en av de få kvinnelige hymnedikteren i Bysants. Hun var en varm tilhenger av Ikoner og brevsklet og bistod den etterhvert forviste Theodoros Studiten, på tross av at hennes far var en høyt oppsatt hoffmann i Konstantinopel.

Teologisk strid

Jeg skal her gi en kort oversikt over det som synes og være stridens kjerne og først begynne med og si noe om den bysantiske/ortodokse kirkes forståelse av Ikoner.

Den ortodokse teologen Leonid Ouspensky skriver i boken: *Ikonens Teologi*.

“Det är allmät känt att vörnaden för heliga ikoner spelar en mycket stor roll inom den ortodoxa Kyrkan. Vörnaden för ikoner av Kristus, Maria, änglar och helgon, utgör alltsedan den sjuende ekumeniska konciliet en kristen trosats. Denne vörndnad kan härledas ur en av Kyrkans grunddoktriner: bekännelsen om Guds son blev människa. Kristusikonen vittnar om Guds sanna människoblivande och inte om någon illusorisk inkarnation”.

“Ikonen är en manifestation av Kyrkans heliga tradition, på samma sätt som den skrivna orden och den muntliga traditionen”.

Ordet ikon kommer fra gresk og betyr bilde. På den tiden når den kristne billedverden vokste frem i Bysants anvendte man dette begrepet for alle typer fremstillinger av Kristus, Maria, helgener, engler eller hendelser fra den Hellige skrift, uansett om disse var malt eller skulpturert, mobile som stasjonære, uansett hvilken teknikk som ble brukt.

I våre dager anvendes denne termen fortrinnsvis for mindre malerier, skulpturer, mosaikker- hvilket er det innholdet arkeologer og kunsthistorikere anvender. En muralmaling, freske eller mosaikk er ikke et objekt i seg selv, men utgjør en del av arkitekturen. Mens et Ikon som er malt på en treplate er ett objekt i seg selv. I prinsippet er dens innhold og betydning det samme, skriver Ouspensky.

Ikonene er et avbilde av en himmelsk urbilde, et vindu og dør mot det guddommelige-

og et tegn på inkarnasjonen. Ikonmaleriet var i dens begynnelse forbeholdt munk og mennesker som levde et kloster liv og malingen forgår gjennom bønner og faste. Tradisjonelt blir ikke Ikoner signert, de oppfattes som hele Kirkens verk og er tilkommet gjennom guddommelig inspirasjon.

Så over til selv stridens kjerne

Man kan skille ut to hovedretninger innom ikonoklasmen på 700-800-tallet. Først var det de som mente at alle Ikoner skulle ødlegges, dernest gikk andre inn for og avskaffe all kult i forbindelse med Maria, Guds Moder og helgener. Ved siden av fantes det en mer mange fasettet strømninger som var mer tolerang. Noen ville tillate sakrale bilder i kirkene, andre ville tillate Kristus ikoner men forby Maria-ikoner, ytterlige andre ville kun tillate ikoner av Kristus før oppstandelsen.

Keiser Konstantin (741-755) var en av de fremste ikonoklastiske teologer og han tok sitt utgangspunkt i i billedforbudet i 2. Mosebok kap. 20, 3-5. Inkarnasjonen og dens konsekvenser kom helt i skyggen (Joh.1:14). Ikonoklastene godtok til slutt ikke noe bilde som uttrykte Kristus, mens de ortodokse teologene sa det faktum at Kristus har åpenbart seg i historien i form av en menneske skikkelse tilsa at man kunne fremstille han symbolsk. Den inkarnerte Logos kan avbildes fordi Han har en form som oppfattes av menneskelige sanser. Det senere konsilet bekreftet at Den hellige skrift og de hellige bildene åpenbare hverandre gjensidig. At det var ett og samme vittnesbyrd, uttrykt på to ulike måter- i ord og bilde og formidler en og samme åpenbarelse.

I et senere nummer av St. Olav vil jeg ta for meg “hesychasme,” avledet av det greske ordet “hesykhia” som betyr fred, ro, som Symeon, den nye Teologen (949-1022) fra Konstantinopel, var en forløper og grunnlegger av. En annen viktig person her er den hellige Gregorios Palmas, en stor teolog og mystiker. Hesykhismen kan vi spore helt tilbake til oldkirken- til ørkenen i Egypt og Palestina. En viktig tekstsamling i denne forbindelse er boken” Filokalia” med tekster fra ca. 300-tallet til 1400-tallet. De aller fleste tekster er skrevet på gresk og boken kom ut i Venezia i 1782. Selve begrepet Filokalia betyr: kjærlighet til det som er åndelig godt og skjønt.

Presseklipp

Forholdet mellom Den russisk-ortodokse kirke og Den katolske kirke: Er vi på vei til Kirkens synlige enhet til tross for økende antikattolisisme i Russland?

Forholdet mellom Den russisk-ortodokse kirke og Den katolske kirke har til tross for enkelte positive tegn vært preget av mismot og lite forståelse i den siste tiden. Den katolske kirke er i Russland relativt liten. I oktober 2006 levde det 600000 katolikker i Russland, noe som utgjør ca. 0,3 % av befolkningen. Mange mener tallet egentlig er lavere p.g.a. den store utvandringen av tyskerrussere. Det finnes rundt 225 katolske menigheter i Russland. Desembernummeret av *Herder-Korrespondenz* inneholder en artikkel med tittelen "intet tøvær at skue" som redegjør for hvordan den katolske minoriteten blir behandlet i Russland. Dessverre er bildet av Den katolske kirke i Russland preget av en sterk antikattolisisme og antiøkumenisme, fastslår artikkelens forfatter Gerd Stricker. Eksemplene er mange: På en del presteseminarer brukes det ofte svært gamle lærebøker som bedriver ren propaganda mot kattolisismen. Dette har en stor innflytelse på de ortodokse prestene, som forøvrig er meget kritisk innstilt til at deres menighetsmedlemmer har kontakt med katolske menigheter. Også prester som søker kontakt med katolikker for teologisk dialog, blir som regel svært upopulære i Den russisk-ortodokse Kirkes høyere kretser. Personlig kontakt mellom ortodokse og katolikker er med andre ord meget vanskelig. De russiske mediene bærer mye av skylden for dette. En aggressiv og polemisk tone preger mer og mer dekningen av katolske nyheter. Fra 1990-årene og frem til i dag er det også blitt utgitt en del ortodoks litteratur fra tsartiden som bærer preg av en sterk antikattolsk holdning. Den er å få kjøpt i såkalte kirkekiosker som det i Russland finnes en god del av.

Det er ikke tallet på katolikkene som er problemet, men at Den katolske kirke prøver å vinne terreng på det katoniske territoriet til Den russisk-ortodokse kirke som er det store anstøtet.

Bakgrunnen er opprettelsen av katolske bispedømmer i 2002 på russisk jord. Disse var tidligere apostoliske administraturer. Hvordan dette ble oppfattet av Den russisk-ortodokse kirke, blir klart gjengitt i et brev den ortodokse erkebiskopen av Pskov skrev til Vladimir Putin: "Dette er en aggresjon, en utfordring til det russiske folk. Med våre tårer og vårt blod har vi forsvart vårt fedreland og på den måten også våre aner. Ethvert fremmed forsøk på å erobre

russisk land har vårt folk alltid forstått som et forsøk på å tilintetgjøre vår tro og det har ikke spart på kraft og liv for å forsvare det. [...] Nå kan de (katolikkene), som våre forfedre kjempet mot, utfolde seg uten å bli forhindret. [...] Russland trenger ingen katolsk misjon. Herr President, la ikke Den romersk-katolske kirke få lov til å virke i Russland. Vi ber Dem: Må De forhindre med alle midler at den får virkeliggjøre dens erobningsmål".

Nå er dette nesten 5 år siden, og man kan utvilsomt snakke om et fremskritt i tilnærming til hverandre, ifølge Clemens Pickel, biskopen i Saratow. Han er av den mening at Den russisk-ortodokse kirke merker at deres egentlige motstander er sekulariseringen og ikke Den katolske kirke. I forrige nummer av St. Olav kunne vi også melde om at Aleksej II prinsipielt ikke har noe mot et møte med Pave Benedikt XVI. Mye tyder på at det går i retning av et personlig mellom disse to kirkehyrdene.

Bildet eksperten Gerd Stricker tegner i *Herder-Korrespondenz* er allikevel ikke preget av så mye optimisme. Grunnen er klar: "Etter at Putin har gjort Den russisk-ortodokse patriotismen til kjernen av den nye statsideologien er det lettere å mobilisere de antikattolske ytringene blant de ortodokse russerne".

Det er viktig å fastholde at dette spente forholdet mellom ortodoksien og kattolisismen nødvendigvis ikke berører troens vesen. Faren er heller at den nye statsideologien i Russland bruker ortodoksien for å bygge opp en nasjonal kultur, og at øvrigheten i Den russisk-ortodokse kirke lar seg bruke til det. Hvordan man skal omgås med dette, er et politisk spørsmål. Det gjelder ikke i første linje teologien eller troen. Å arbeide for troens enhet er kanskje et av de beste midlene for nettopp å møte problemene Den russisk-ortodokse kirke har i dag.

(Herder Korrespondenz)

Religiøs renessanse i en postsekulær tid?

Befinner vi oss i en tidsalder der religionene og det religiøse har sin renessanse? Hvordan ytrer denne religiøse lengselen seg? Dette er spørsmål som opptar svært meget av den internasjonale katolske pressen for tiden. Diskursen er preget av tanker Jürgen Habermas kom med for noen år tilbake. Etter å ha mottatt fredsprisen til den tyske bokhandel uttrykte Habermas i en tale at vi nå befinner oss i en postsekulær tid. Han overrasket ved å si at den religionsløse tilstand ikke vil inntre. Man må heller regne med at religiøse fellesskap kommer

til å spille en stor rolle i samfunnet. Dette er noe Habermas ser på som positivt for veien videre i det postsekulære samfunn. Religiøse menings-systemer er etter hans mening en meget viktig før-politisk ressurs for det liberale samfunn vi lever i. Med denne talen tegnet Habermas sluttstreken på den moderne tids sekulariseringsteori som har vært herskende i religionssociologien. Ofte har dens motto vært: Jo mer moderne den moderne tid blir, desto mer blir religion et overflødig fenomen. Det slo feil, stadfestet Habermas i sin tale.

La oss ta en titt på noen tanker om temaet som har spilt en stor rolle i katolske presse den siste tiden: I det tyske tidsskriftet *Herder-Korrespondenz* blir "religionens renessanse" tematisert med noen bemerkninger av religionsfilosofen og teologen Hans-Joachim Höhn. Religionens plass er i den postsekulære tidsalder en annen enn den tidligere har vært, sier han. Det er ikke de tradisjonelle religiøse institusjonene som er bærerne av den religiøse renessanse. Man kan heller snakke om en dekonstruksjon av religiøse tradisjoner. Höhns argumentasjon er som følger: Religionens tilstedeværelse ytrer seg i det sekulære samfunn ved at de fleste ting inneholder assosiasjoner som går i retning av religion. Reklamen benytter seg av religiøse sitater og forkynner produkter med mening for livet og en ramme for egen livsstil. Man håper på de estetiske og terapeutiske bivirkningene av det religiøse, og forvandler dermed religionens vesen til å omhandle kun bisaker. Höhn kommer med følgende eksempel: For helsens skyld er man svært så opptatt av sunn mat. Derfor henter man seg oppskrifter fra Hildegard van Bingens reseptbok. Hva man glemmer er den skapelsesteologiske forankring av hennes mystiske resepter for "helbredende mat". Slik blir religionen omgjort til kun å være et middel for egne mål. Religionens egenverdi mister på den måten sin betydning.

Dette går i tråd med den individuelle etterspørselen etter religion. Den postsekulære spiritualiteten er opplevelsesmotivert med sentrum i subjektet. Höhn skriver: *"Interessen av religiøse opplevelsesformater måler seg i stor grad ut i fra om de er prosesser som setter selvtematiskeringen og selvbekreftelsen i gang. Riter og ritualer er kun av relevans når de henter frem visse virkninger i subjektet: følelser, stemninger og ekstase [...] som subjektet synes er helbredende, befriende, trøstende og opphevet. Her manifesterer det seg en religionsforståelse hinsides dogma og moral. Man vil*

føle og kjenne det man tror. Det som gjenopplives og gjenfødtes i religionen er med andre ord det estetiske, det sanselige, det atmosfæriske og det emosjonelle".

Er de forskjellige religiøse institusjonene i stand til å besvare en slik religiøsitet som verken er dogmatisk eller etisk motivert? Höhn prøver å vise en vei hvordan man kan møte en slik religiøsitet ved å henvise til at enhver religion er et estetisk fenomen som lever av visse ritualer. Det gjelder å gjøre disse om til en slags *performance* som tilsvarer denne tids postsekulære lengsel etter religion. Ritualer er handlinger og en forpakket versjon av det dogmatiske innhold. Ritualer lar mennesket begripe med sine sanser det dogmatikken sier med hjelp av sitt begrepsapparat.

Samtidig gjelder det å være åpen for at følelser og stemninger kan vise subjektet hva som foregår i verden. Höhn vil vise at denne utviklingen ikke nødvendigvis er noe negativt som må bli gjenstand for religionskritikk.

Et annet bidrag i denne debatten kommer fra Salzburgerteologen Hans-Joachim Sander. Han stiller det utfordrende spørsmålet om egentlig gudsspørsmålet bærer noen interesse i en tid der religion blir gjenoppdaget som maktfaktor i politikk og kultur. Hans tese er at gudsspørsmålet overhodet ikke spiller noen rolle i det offentlige rom, selv om religion har kommet på banen igjen i den postsekulære samfunn. I denne paradokse situasjonen dreier det seg ikke om man tror eller ikke, men om hvilke offentlige debatter som blir utløst gjennom religion. *"Tro er privatsak – offentlige ytringer er det ikke"*. Sander mener at det vestlige samfunn ikke er forberedt på en slik religionsforståelse. Fordi teologien ikke har fått den offentlige relevans den burde ha, står vi språkløse foran en Gud vi ikke vet hva skal tenke om.

Disse tanker minner om et omstridt foredrag den protestantiske teologen Wolf Krötke holdt på et seminar i høst for dogmatikere over gudsspørsmålet i moderne tid. Her er han av den mening at den religiøse renessansen overhodet ikke fører til tro på Gud når man gjør om kristendommens personale gudsbilde til en upersonlig guddommelighet. Kirken må heller ta inkarnasjonen på alvor og forkynne Gud som den konkrete Gud i Kristus, en Gud som kan bli ethvert menneskes personlige Gud. Istedenfor å konsentrere seg om en nokså abstrakt religiøsitet, må man heller diskutere hvordan man kan forkynne Gud i Kristus på en best mulig måte.

(Herder Korrespondenz, Christ in der Gegenwart, The Tablet)

Forutsetninger for en god dialog. Noen filosofiske tanker fra antikken.

Dialog er i dag et ord som ofte blir brukt i mange forskjellige kontekster, og mange er teoriene om hvordan en god dialog burde føres. La oss ta et skritt tilbake i antikken for å se hva som preget dens forståelse av hva en god dialog kan være.

Det greske ordet *dialogos* betyr i sokratisk og platonisk tradisjon utviklingen fra en mening til sannhet. Denne form for dialog består av følgende skritt: Enhver står i sammenheng med virkeligheten og danner seg en mening om den. Fordi den enkelte ikke ut i fra seg selv kan vite om det dreier seg om en mening eller et sant utsagn, forblir dette en mening. Her trer dialogen inn i bildet: Gjennom innvendinger og kritiske bemerkninger kan man prøve sitt utsagn om virkeligheten. I den platonske dialogen *Parmenides* sies det at vi ikke kan komme til en sann virkelighetserkjennelse hvis vi ikke betrakter en sak fra alle sider, frem og tilbake. En slik dialog fører man ikke bare med andre, men også med seg selv. Dialogen blir båret av egen og felles refleksjon.

I denne prosessen holdt man fast ved at mennesker aldri vil kunne oppnå den tilstand der alle innvendinger hadde blitt prøvd. De kjente dialogens grense, dens negativitet. Ved siden av det aktive element i fornuftens søken etter sannhet består vår erkjennelsesevne nemlig av en ren betraktende tilgang til virkeligheten. Her mottar man erkjennelse. Man finner den ikke selv gjennom aktivitet. Det kontemplative element er i antikk tenkning forbundet med renhet og personlig integritet. Hele mennesket er med andre ord innlemmet i erkjennelsesprosessen av virkeligheten. Her dreier det seg om langt mer enn abstrakt og livsfjern teoridannelse.

Et annet element i den greske forståelsen av den gode dialog kommer til uttrykk i Platons kamp mot sofistene, – en kamp for klokhet framfor taktikk. Dette aspektet har i dag en høyst aktuell betydning. I dagens mediale samfunn dreier det seg jo om å vinne debatter. Slik var det også for sofistene den gang i Hellas, altså intet nytt fenomen under solen. Sofistenes oppfattelse av dialog kan man sammenfatte i følgende punkter: a) Man må gjøre den svakere tale om til den sterkere. Først da er man en god retoriker. b) Dette er noe som kan læres.

Derfor opprettet de retorikkskoler hvor denne kunst kunne læres. Istedenfor å være klok, er man taktisk: Hvor dyden klokhet søker å tilsvare sannheten i det den former menneskets iboende krefter og lyster etter det den erkjenner som det sanne, er taktikken et instrument for å oppnå egne mål uavhengig av sannheten. Taktikeren lurer folk. Dialogen blir kun til et instrument for å vise egne ferdigheter. Man søker ikke etter sann erkjennelse, men å overvinne den andre. Med andre ord: survival of the fittest.

For Platon var forutsetningen for en god dialog derimot å la virkeligheten tale, og la den forme dialogen i kraft av vår aktive og passive erkjennelsesevne. Dialog betydde å gå inn i en refleksjonsprosess som søker det sanne og det gode. Platon var av den oppfatning av at en dialog forutsetter refleksjon for nettopp å unngå en kamp om subjektive meninger som etterhvert kan utvikle seg til å bli en slags ideologisering av seg og sitt. Meningenes tyranni kan overvinnnes. Det var Platons overbevisning.

For at den gode dialog skulle kunne slå rot i våre sinn, behøves det en god porsjon vilje: vilje til refleksjon, vilje til å la søken etter sannheten gå foran egne subjektive sympatier, også når sannheten medfører bakdeler og ulemper for en selv. Man kan kanskje si at å trosse egne ønsker for sannhetens skyld er veien til å bli et klokere menneske. Ihvertfall for Platon.

Hva er altså en god dialog? En god dialog er en dialog som forutsetter en felles søken etter sannheten. Denne gode dialogen er kun mulig hvis alle parter er villige til å reflektere på egen hånd *før og etter* dialogen. De individer som trer inn i en diskurs må først ha ført denne diskursen med seg selv, men de må også føre den etter diskursen i egen selvrefleksjon over det felles reflekterte, hvis de ikke vil si takk og farvel til seg selv som selvstendige subjekter og på den måten bli oppløst i gruppedynamiske prosesser. Først etter den lange selvrefleksive veien kan hver enkelt bestemme seg for hva han eller hun vil la gjelde som diskursens resultat. Her trer menneskets frie vilje inn. Personlig integritet, verdighet og innøvelse i ydmykhet spiller i denne sammenheng en betydelig rolle.

Kan blikket tilbake i antikken rydde vei for en bedre dialog i vår tid? **HH**

Porto betalt
ved innlevering P.P.
Norge / Norvège

Katolsk tidsskrift for religion og kultur

“Men denne skatt har vi i leirkar, så det skal være klart at denne overveldende kraft er fra Gud, ikke fra oss selv. Så om vi er hardt trengt fra alle kanter, knekket er vi ikke; tvilrådige kan vi være, men ikke uten utvei; forfulgt,

men dog aldri latt i stikken; slått til jorden, men aldri slått ut! Hvor vi så ferdes, får vårt legeme del i Jesu egen død – slik at det gjennom dette legeme også må bli åpenbart at han lever. Tross alt er vi ennå i live, men gang på gang blir vi gitt døden i vold, for Jesu skyld, så Jesu liv kan få vise sin kraft i vår dødelige kropp.”

2. Kor 4, 7-11.



ST. OLAV KATOLSKE BOKHANDEL

Akersveien 14 0177 Oslo

TLF: 23 21 95 55 FAKS: 22 36 02 63

E-post: bokhandel@katolsk.no

Nettbokhandel: www.stolavbok.no

GLADNYHET: Nå er TIDEBØNNEBOKEN for det alminnelige kirkeår kommet!

Vi har også på lager: ADRESSEBOKEN FOR DEN KATOLSKE KIRKE I NORGE 2007 Hft. Kr. 45,-

Martin Lønnebo: "Människan som Ikon" Sandelin Förlag. Ib. Kr. 468,-

Åpningstider:

Hverd. 10 – 17. Torsd. 10 – 18 Merk: Lörd. Stengt