

# OLAV

KATOLSK TIDSSKRIFT FOR RELIGION OG KULTUR

Erkjenn din storhet, Europa!

Bønneuken 100 år – i norsk perspektiv

Katolsk ordensliv i Asia

Det forunderlige at noe er og alt ikke bare er intet

Legfolket – ressurs eller problem?

Inkvisisjonen – en trist historie

# Innholdsfortegnelse

---

- |    |   |    |   |
|----|---|----|---|
| 3  | Redaktørens hjørne:<br>Erkjenn din storhet, Europa<br>Av Henrik Holm                      | 19 | Inkvisisjonen – en trist historie<br>Av Helge Erik Solberg  |
| 4  | Glemte aldri det noen hadde gjort, og<br>tilga menneskelig svakhet<br>Av Bernt I. Eidsvig | 25 | Bokanmeldelser:<br>Kant und der Katholizismus<br>Av Henrik Holm<br>Boka om Blix<br>Av Tove Bull<br>Økoteologi – Kontekstuelle perspektiver<br>på miljø og teologi<br>Av P. Arne Marco Kirsebom SS.CC. |
| 6  | Det forunderlige at noe er<br>og alt ikke bare er intet<br>Av Rune Fritz Nicolaisen       | 32 | Debatt  |
| 10 | Bønneuken 100 år<br>– i norsk perspektiv<br>Av Else-Britt Nilsen OP                       | 37 | Alvorlig talt<br>Kirken og sekularismen<br>Av Håkon Bleken  |
| 15 | Katolsk ordensliv i Asia<br>– En samtale med søster Zenaida                               | 39 | Blikk på tiden<br>Optimisme og fremskritt?<br>Av Henrik Holm  |
| 17 | Innspill<br>Legfolket, ressurs eller problem?<br>Av Odd Bara                              |    |   |

*På grunn av farspermisjon er dette nummeret et dobbelnummer. Neste utgivelse er St. Olav nr. 6 -08 som vil komme i juni.*

---

**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., Hanne Andrea Kraugerud, Brynjulv  
Norheim og Øivind Varkøy.

**Redaksjonsråd:** Håkon H. Bleken, 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,  
Kåre Langvik-Johannessen og Ola Tjørhom.

**Abonnement:** Årsabonnement kr. 300,- (Norge)/  
kr. 325,- (øvrige europeiske land)/kr. 345,-  
(andre verdensdeler). Bankgiro: 3000 20 01485.  
(IBAN No 8130002001485, BIC Plus No 22)

Redaksjonsslutt: 15. april 2008

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





## Erkjenn din storhet, Europa!

En problemstilling som burde beskjeftige våre hoder i langt større utstrekning enn det den gjør, er Europas fremtid. Til tross for at det er vanskelig å tolke tidens tegn og umulig å spå om fremtiden, bør vi tenke nøye gjennom hvordan vi ønsker at Europa skal se ut i de neste tiår. Det er lett å istemme klagesangen om Europas undergang. Det er en velkjent sang helt fra tiden rundt første verdenskrig. Den fikk et markant uttrykk i Oswald Spenglers velkjente *Der Untergang des Abendlandes* fra 1918. Ved å sammenligne kulturers tilbakegang og vekst kom han frem til at Europa går mot de siste tider. Og i dag finnes det mange grunner til å gi ham rett: Europas folketall går ned som følge av en fatal politikk over en rekke år som har innskrenket menneskets verd ut fra økonomiske og egosentriske hensyn.

Likevel er det for lett å istemme denne klagesangen. Den kan være et uttrykk for resignasjon. Slik sett er klagesangen selv en del av den resignerende holdningen Europa har overfor seg selv. Hvordan ytrer denne resignasjonen seg? For det første viser den seg når enkelte politikere betoner den enorme avhengigheten Europa har til USA. Det er som om man ikke våger å se på Europa som et kontinent som kan stå på egne ben. Derfor var det et fremskritt da f. eks. Tyskland ikke ble med i krigen mot Irak. Som den tidligere forbundskansler Helmut Schmidt påpeker, har USA i den siste tiden kun interessert seg for Europa når det dreier seg om krigføring og finansspørsmål. Et lyspunkt var også det siste NATO-møtet, da Tyskland og Frankrike ikke ville være med på den amerikanske presidents plan om umiddelbart å ta Georgia og Ukraina med i NATO. Hans intensjon var vel å danne en stadig større antirussisk front, noe Europa med rette ikke vil være med på. For det andre ytrer resignasjonen seg når

man forveksler ydmykhet og resignasjon. Det er overhodet ikke ydmykt ukritisk å akseptere alle former for pluralitet og kulturelt betingede forskjeller når det skjer på bekostning av rettsstaten og de verdier Europa har skapt gjennom årtuseners samfunns- og kulturbygging. Det er trist å se så mange europeere som har mistet forholdet til den kulturelle (og for den saks skyld: religiøse) arv de er født inn i. Rådløsheten i møtet med andre ideologer, kulturer og religioner hersker så lenge man ikke vet hvem man selv er. For det tredje ytrer resignasjonen seg når man slutter å interesse seg for det som skjer i ens egen kultur. Det er derfor skremmende å se den manglende interesse mange europeere har overfor EUs utvikling.

Oppgaven som tilkommer Den katolske kirke, er i denne sammenheng først og fremst å bekjenne et ja til Europas fremtid. En så stor institusjon må så godt den kan, være med på å forme Europa. Kanskje vi i denne sammenheng må bli flinkere til å si hva vi synes er godt med Europa, og hvorfor vi med gode grunner kan være stolte over å være europeere. Dette er spesielt vanskelig i Norge siden nordmenn to ganger ved folkeavstemning har tatt valget om stå utenfor EU, som nå nesten omfatter samtlige europeiske land. Det er enormt mye galt med EU, men det finnes ingen vei utenom.

Forandring begynner i hjertet, lærer Bibelen oss. Derfor kan kanskje en holdningsendring overfor Europa bringe gode handlingsstrategier for fremtiden. Det er i hvert fall bedre enn å dikte enda flere vers i klagesangen om Europas undergang og nedgangstider. Så lenge vi ikke mister troen på Europa, går ikke dette rike og mangfoldige kontinentet under. ■

HH



## ‘Glemte aldri det gode noen hadde gjort og tilga menneskelig svakhet’

AV BISKOP BERNT I. EIDSVIG

**C**isterciensermunker av den strenge observans (“trappister”) blir ikke utnevnt til slike embeter. Selv Jacob Mangers, biskop av Oslo siden 1932, var etter alt å dømme helt uforberedt på Romas valg.

Da Gran ble innkalt til Misjonskongregasjonens kardinalprefekt, trodde han det var for å avlegge et positive vitnesbyrd om pater Halvard Rieber-Mohn, som var den “alle” regnet som Mangers’ selvsagte etterfølger. Isteden ble Gran til sin fortvilelse konfrontert med sin egen utnevning. Da han bad om betenkningstid, understreket kardinalen at alle aktuelle kandidater hadde vært grundig vurdert, og Gran var den best egnede. Det hjalp heller ikke at Gran fremholdt at han var helt uten pasotral erfaring. Han hadde aldri døpt et barn, forrettet ved en begravelse eller et bryllup. Her gjaldt munkens lydighetsløfte, sa kardinalen, og slik ble det.

I ettertid er det klart at Pavens sendemann til de nordiske land, erkebiskop Bruno Heim, hadde gjort et grundig forarbeide. Det gjaldt å finne den beste mann til stillingen. Hvis denne var en kontemplativ munk, måtte reglene vike, mente Heim. Utnevningen av benediktinermunken George Basil Hume til erkebiskop av Westminster noen år senere var også hans verk.

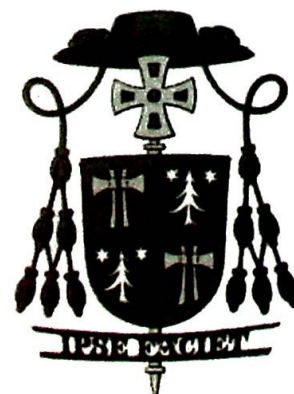
### Brukte god tid

Det var få i Oslo katolske bispedømme som

kjente Gran i 1962. Da han begynte sin gjerning, ble han oppfattet som en klar kontrast til den joviale Mangers. John Willem Gran brukte god tid på å ta skrittet fra De til du, hvis han i det hele tatt gjorde det. Han hadde forlatt Norge som 16-åring i 1936. Resten av livet snakket han som dannede bergensere gjorde i mellomkrigstiden.

Han fant den perfekte sekretær i dominkanerinnen Mary-Reginald Farelly. Hun var nær pensjonsalderen da hun begynte ved biskopens kontor, men slo last og brast med Gran inntil han fratrådte i 1983. Det var aldri feil i henne brev og manuskripter, om det var norsk, fransk, latin, engelsk eller tysk hun skrev. Biskop Gran hadde i det hele tatt en enestående evne til å se og verdsette talent hos andre.

Man så ikke meget til Gran i Oslo i begynnelsen av hans tid som biskop. Det annet Vatikankonsil (1963-65) var begynt, og her ble den unge biskop straks en relativt sentral person. Han var en uredd talsmann for religionsfrihet og



## R.I.P.

---

økumenisk samarbeid, og utmanøvrerte ved en anledning den reaksjonære falanks' forsøk på å forhindre det høyst betimelige dokument om jødene.

### Var tidlig ute

Naturlig autoritet, god vurderingsevne og en enorm arbeidskapasitet gjorde Gran til en sentral person i praktisk talt alle sammenhenger han var aktiv. Når det gjaldt iverksettelsen av Konsilets vedtak, særlig de liturgiske reformer, var Oslo katolske bispedømme under Grans ledelse tidlig ute. En av de siste ting han fikk gjennomført før han gikk av som biskop, var utgivelsen av det komplette romerske messebok på norsk i 1982 – mange år før dette skjedde i de øvrige nordiske land.

Den norske kirke var en temmelig ukjent størrelse for Gran da han kom til Oslo. Han hadde erklært seg som ateist i konfirmasjonssalderen, og så tatt et tidlig farvel med den. Han hadde forresten ingen høye tanker om Den katolske kirke heller, men da han opplevde en religiøs oppvåkning og omvendelse i Roma i 1941, var det katolikk han ble. Da Gran var på plass i Oslo, fikk han imidlertid sine kolleger i Den norske kirke i tale, og lærte å sette pris på mange av dem. Han kom neppe helt på bølglengde med Smemo og Juvkam, med oppnådde

god kontakt med Schelderup, Støylen og særlig Birkeli. Senere gledet han seg over regelmessig kontakt med Andreas Aarflot.

### Sannhetssøkende

Det tok tid å bli kjent med John Willem Gran, men før man kom så langt, så man en rettlinjet, sannhetssøkende og oppriktig prest. Han glemte aldri det gode noen hadde gjort, og han hadde evnen til å forstå og tilgi menneskelig svakhet hos andre. Jeg kan ikke huske at han en eneste gang klaget over arbeidsbyrdene. Han bemerket én gang at det var ensomt på toppen, men den var ingen klage. Han mente å fastslå en kjensgjerning. ■



*Naturlig autoritet, god vurderingsevne og en enorm arbeidskapasitet gjorde John Willem Gran (1920-2008) til en sentral person i praktisk talt alle sammenhenger han var aktiv, skriver biskop Bernt I. Eidsvig. Gran døde skjærtorsdag i Paris.*

*Foto: Tom Henning Bratlie (VL)*



# Det forunderlige at noe er og alt ikke bare er intet

*I tredje del av vår serie store tenkere i det 20. århundre vender vi oss til filosofen Martin Heidegger. I denne artikkelen fører forfatteren oss igjennom noen av hovedtankene i Heideggers tenkning. Denne innføringen kan også ses i lys av at pax forlag utga en norsk oversettelse av *Sein und Zeit* i 2007.*

AV RUNE FRITZ NICOLAISEN

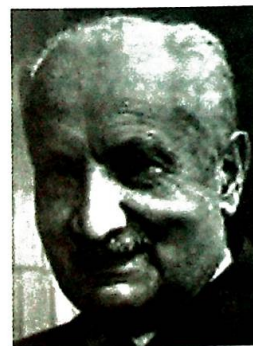
*Universitetslektor i filosofi  
Universitetet i Bergen  
Forfatter av boken *Å være underveis*,  
Introduksjon til Heideggers filosofi,  
Universitetsforlaget 2003, 343 sider.*

## Værensspørsmålet

Martin Heidegger var elev av Edmund Husserl, men han kom etterhvert til den oppfatningen at Husserl ikke tok nok hensyn til at mennesket skiller seg radikalt fra alle andre levende vesener i sin måte å være til på. I sitt store verk *Væren og Tid* fremlegger Heidegger en analyse av menneskets væremåte. Det som gjør virkeligheten meningsfull, mener Heidegger, må ikke søkes i et eget felt med universell karakter, men må nettopp forstås ut fra *menneskets spesielle væremåte*.

I filosofitradisjonen forsøker alle, ifølge Heidegger, å avdekke et system som på en eller annen måte ligger bakenfor tingene i virkeligheten. Dette systemet gjør tingene meningsfulle for oss og muliggjør på denne måten vår erkjennelse av dem. Eksempler på dette kan være Platons idélære eller Kants lære om bevissthetens transcendentale former, og, for ikke å glemme, Husserls transcendentale ego. Dette systemet, som bestemmer virkeligheten, kan gripes fullstendig og fastholdes i en teori. Den

teoretiske erkjennelsen blir da den erkjennelsen som virkelig griper virkeligheten på sitt høyeste nivå. Heidegger hevder imot et slikt syn at det som gjør virkeligheten meningsfull for oss, må forstås på bakgrunn av et *eksistensielt* forhold. Det er ikke snakk om hvorvidt ens liv er "meningsfullt" eller ikke, men om hva som gjør erkjennelsen av virkeligheten mulig for mennesket overhodet.



*Martin Heidegger  
(1889-1976)*

## Kastetheten

Vi forstår alltid ut fra en sammenheng vi står i forhold til. Denne sammenhengen er i første rekke vårt eget liv, deretter de forhold vi til enhver tid befinner oss i. Den første sammen-



## Store tenkere i det 20. århundre III

hengen bestemmer vi ikke selv. Den er vi født inn i som en bestemt person. Man kan ikke selv bestemme hvilket land, samfunn eller hvilken samfunnsklasse man blir født inn i, eller hvilke arveanlegg man har. Dette er et valg som allerede er tatt for oss, og Heidegger sier at vi på en måte er "kastet" inn i verden. Han betegner dette som *kastetheten*. Deretter er livet en mengde valg vi må ta på bakgrunn av denne kastetheten.

Valgene dreier seg om hvordan vi vil leve våre liv. Ettersom det dreier seg om valg, vil det være en del vi *ikke* kommer til å gjøre, fordi vi valgte noe annet: I valget mellom alternativene A og B velger vi for eksempel A - det vil si ikke B, som vi dermed velger vekk. Ethvert valg er således en begrensning. Og valgene tas på bakgrunn av den endelige begrensningen, at vi som mennesker er dødelige og derfor ikke skal leve evig. Nettopp på grunn av denne begrensningen blir valgene meningsfulle fordi de ikke kan tas om igjen i all evighet. Vi vil for alltid bli bestemt av de valgene vi tar, siden livet er "enveiskjørt". Og derfor vil det hefte en skyld ved dem: "Valgte jeg riktig?" Det er dette som ligger i Heideggers ofte misforståtte begrep "væren til døden". Først når vi er døde er det ikke lenger flere utestående muligheter som kan forsøkes innfridd. Døden avgrenser og innhegner på en måte livet til en helhet. Mens vi lever, har vi hele tiden muligheten til å gjøre nye utkast til våre liv. Men det er ikke slik at mennesket til slutt kommer til en helhetlig forståelse av seg selv i døden. Væren til døden skal nemlig ikke forstås som en bevegelse mot noe som skal komme. Døden preger ikke mennesket kun i dødsøyeblikket, den former hele tiden menneskets liv som den ultimate begrensning. Det gjelder nettopp å innse mens vi lever at vi er dødelige, og at våre liv derfor er endelige. Denne begrensningen gir på en måte mening til våre liv ved å sette en grense, slik at våre valg blir viktige for oss.

### Mennesket går en vei

Heidegger hevder at mennesket verken kan forstås som en ren bevissthet eller som en ting. Mennesket må forstås som en *pågående prosess* som ved stadig å forholde seg til sin egen eksistens åpner opp for et meningsfullt forhold til virkeligheten. Det kan altså ikke som dyr

eller ting gis en vesentlig *b e s t e m m e l s e*. Mennesket har ikke noe vesen. Det kan bare forstås ut fra det livet det lever og de valgene det stadig står overfor. Heidegger sier at mennesket er å se som en ren "værensmulighet". Vår forståelse er derfor å forstå som "eksistensutkast" som vi stadig gjør for å kunne involvere oss i virkeligheten, slik at vi kan fortsette å være her i morgen også. Det dreier seg altså hele tiden om vår egen eksistens. Men dette har ikke noe med selvbevarelsesprinsippet å gjøre, eller med en tanke om at den sterkeste overlever. Det er ikke slik at man først er til, og så begynner man å bekymre seg for sin eksistens. Heidegger mener at mennesket først kan være til ved at det forholder seg til sin egen eksistens. Menneskets spesielle væremåte er nemlig selve mulighetsbetingelsen for at mennesket kan erkjenne virkeligheten slik at det kan være i den.

Slik Heidegger ser det, kjennetegnes den moderne filosofien, som begynner med Descartes, ved at den oppfatter mennesket som et tenkende subjekt som står overfor et objekt. Dette objektet er noe totalt fremmed som bare får mening ved subjektets tankeaktivitet. Heidegger påstår altså ikke at denne subjektivismen er Descartes' oppfinnelse, men at det er hos ham den først blir satt i system og gjort til metode.

Det er mulig å innta et rent teoretisk forhold til tingene. Men dette er ifølge Heidegger et sekundært og avledet forhold. Alle ting går opp i vår bruk av dem. Det er først når brukstingene går i stykker, at vi direkte blir oppmerksom på det rent "objektive" ved dem. Det er først da de blir "gjenstander". Dette er utgangspunktet for den rent betraktende og

*Vi forstår alltid ut fra en sammenheng vi står i forhold til. Denne sammenhengen er i første rekke vårt eget liv, deretter de forhold vi til enhver tid befinner oss i. Den første sammenhengen bestemmer vi ikke selv. Den er vi født inn i som en bestemt person.*

*Døden preger ikke mennesket kun i dødsøyeblikket, den former hele tiden menneskets liv som den ultimate begrensning. Det gjelder nettopp å innse mens vi lever at vi er dødelige, og at våre liv derfor er endelige. Denne begrensningen gir på en måte mening til våre liv ved å sette en grense, slik at våre valg blir viktige for oss.*



*Heidegger hevder at mennesket verken kan forstås som en ren bevissthet eller som en ting. Mennesket må forstås som en pågående prosess som ved stadig å forholde seg til sin egen eksistens åpner opp for et meningsfullt forhold til virkeligheten.*

teori og praksis. I den moderne filosofien blir derimot praksis alltid bestemt ut fra det teoretiske.

### Værensglemsel?

Heidegger påstår i kapittel 1 i sitt gjennombruddsverk *Væren og tid* fra 1927 at filosofi-tradisjonen har glemt å stille værensspørsmålet. Men hvis man kjenner litt til filosofiens historie, kan man nok umiddelbart komme på en god del eksempler på det motsatte. Var ikke Aristoteles den første som satte spørsmålet på dagsordenen og bestemte den vitenskapen som skulle ta seg av dette feltet som en vitenskap om det "værende som værende"? Og hva med Thomas Aquinas? Han er jo den som skal ha brakt Aristoteles' filosofi ut over grekernes tendens til kun å forstå væren i forbindelse med konkrete ytringsformer, bestemte ting, værender, og skal ha forsøkt å forstå væren rent abstrakt. Grekerne har intet

*Væren kan man kun nærme seg som det forholdet vi allerede "står i" når vi er til som mennesker, eksisterer. Heidegger bestemmer eksistensen som "å stå ut av", ex-stasis. Væren er ikke noe som befinner seg et eller annet sted "der ute", men er snarere det avgjørende ved det meningsåpnende forholdet mennesket "står i" til tingene idet de avdekkes ved vår eksistens.*

teoretiske innstillingen til tingene, ifølge Heidegger. Men Heidegger begynner ikke nå å vektlegge det praktiske forholdet i stedet for den teoretiske holdningen til virkeligheten. Han mener at det han kommer frem til i sin analyse av menneskets væremåte, er en holdning til virkeligheten som går forut for skillet mellom

begrep for en fullstendig uavhengig væren som kan tenkes atskilt fra tingene. Å være for Aristoteles og alle grekere er å være noe bestemt og avgrenset, en bestemt ting, et værende. Aristoteles ser formen, essensen, som selve det prinsippet som gjør at noe fremtrer som noe bestemt, dvs. er til. Men hos Thomas er det ikke slik. Essensen gjør tingen til hva den er, noe bestemt, et eiketree eller et menneske, men tingen er ikke

dermed til, eksisterer. Tingens væren, eksistensen, er noe som kommer i tillegg. Det er ikke noe ved tingen selv, men noe som kommer utenfra. Idet Gud skapte alle tingene fikk de væren og ble virkelige i tillegg. Alt skapt kan derfor deles i "hva noe er" og "at noe er". Hos Gud derimot, er essensen ikke å se som en mulighet, hos Gud er denne muligheten alltid allerede virkeliggjort. Hos Gud faller væren og essens sammen. Gud er ren virkelighet. Gud er ren væren. Men Thomas Aquinas kommer ikke med noen nærmere bestemmelse av væren enn dette. Selv ikke i *Summa Theologiae* gis det noe mer entydig svar. Og det er kanskje ikke så rart, for væren er en del av Guds vesen, og det er et mysterium. Det nærmeste Thomas kommer, er bestemmelsen av væren som selve *actualitas*, det rene at, dvs. selve det faktum at noe er overhodet.

Nå, kan dette virkelig kalles værensglemsel? Heideggers spørsmål etter væren er tydeligvis ikke lik metafysikkens. Når man spør ontologisk (red.: læren om væren) etter hva som er det som bestemmer et værende som et værende, beveger man seg alltid mot å spørre etter hva som er værendenes ytterste årsak. Her svarer tradisjonen, på den ene eller andre måten, "Gud". Og hvis det ikke er direkte uttalt så ligger det allerede i spørsmålet etter virkelighetens ytterste grunn en idé om noe guddommelig. Derfor er all metafysikk, for Heidegger, ontologi og teologi i ett: onto-teologi.

Hvis værensspørsmålet kan sies å innbære et forsøk på å forstå væren, vil det ikke kunne være snakk om det vi vanligvis i vår tanke-tradisjon ser på som en teoretisk erkjennelse. I ordet "forståelse" ligger det vanligvis en tanke om å "stå foran" noe som betraktende. Et forsøk på å forstå væren må derfor innebære en annen måte å komme til en forståelse på enn en teoretisk gripen av noe.

Væren kan man kun nærme seg som det forholdet vi allerede "står i" når vi er til som mennesker, eksisterer. Heidegger bestemmer eksistensen som "å stå ut av", ex-stasis. Væren er ikke noe som befinner seg et eller annet sted "der ute", men er snarere det avgjørende ved det meningsåpnende forholdet mennesket "står i" til tingene idet de avdekkes ved vår eksistens. Men vår væren er alltid allerede begynt, den er som en lysning som alltid allerede foreligger



## Store tenkere i det 20. århundre III

forut for den enkeltes eksistens, det vi står ut av i det vi eksisterer – Aletheia, det alltid allerede avdekkede. Værenspørsmålet dreier seg om det forundelige at noe er og ikke alt er intet, det forundelige at det værende er, dvs. at det er meningsfullt.

### Kunst

I “Kunstverkets utspring” fra 1935, introduserer Heidegger begrepet “jorden”. Det settes i kontrast til begrepet “verden”. Verden er den meningsfulle helheten som utgjør vår væren i verden. I “Tingen” fra 1950, kommer det ytterligere tre begreper til, “himmelen” “de dødelige” og “gudene”. De fire begrepene “jorden”, “himmelen”, “de dødelige” og “gudene” danner til sammen det Heidegger kaller “firfoldet”. “De dødelige” er vi mennesker for hvem det meningsfulle åpnes opp ved vår begrensning, vår dødelighet. Man kan si at dette firfoldet er slik den sene Heidegger fremlegger det som i Væren og Tid kalles “verden”. Det er den meningsfulle helheten som er menneskenes hjem. Den sene Heidegger toner ned menneskets sentrale plass i omgangen med verden, og betoner mer det som mennesket alltid står i forhold til: Det grekerne kalte FYSIS, den virkeligheten vi hele tiden står fortolkende ovenfor, naturen.

Firfoldet er et begrep mange Heideggerlesere har vanskelig for å forholde seg til. Det virker som om Heidegger her faller tilbake i metafysikken, da han endog begynner å snakke om gudene. Det er imidlertid ikke snakk om onto-teologiens gjenkomst, men om et forsøke på å nærme seg ved hjelp av det poetiske språket en tenkning som skal unnsnippe metafysikken. Begrepet har sin opprinnelse i Hölderlins diktning.

“Hva er Gud”, spør Hölderlin, og svarer: “ukjent”. Det er denne dimensjonen i menneskets væren i verden begrepet “gudene” i firfoldet skal uttrykke. Det melder det mysteriet at noe er til og ikke alt bare intet – det forunderlige som alltid vil overskride oss og som vi derfor alltid strekker oss mot. Dette vil blant annet få sitt uttrykk på det eksistensielle plan som det vi kaller det religiøse. Men dette betyr ikke at Heideggers filosofi kan utgjøre en begrunnelse for en kristen teologi. Heidegger forholder seg til menneskets væren i verden og

i dens meningsfullhet finnes også en tanke om det guddommelige. Men om man tror på den kristne guden eller de hinduistiske guddommer er et trosspørsmål som kun kan ha sin begrunnelse i troen. Tro er ingen erkjennelse, men en bestemt måte å være i verden på.

Det er slike ting som ligger i den kryptiske uttalelsen som ble navnet på det intervjuet som Heidegger gav til *Der Spiegel* i 1966, og som etter avtale først ble publisert ti år senere, etter Heideggers død: “Nur noch ein Gott kann uns retten”, “Kun nok en Gud kan redde oss”. Det er ikke et uttrykk for at Heidegger lot sin filosofi ende der den begynte, i teologien, men at vårt eneste håp er å få igjen vår følelse av ærefrykt og ærbødighet for det forunderlige at noe er og alt ikke bare er intet. Vi må forstå at vi ikke er herrer over det værende, men kun en del av den tilegnende hendelsen (*Ereignis*). Men vi er en meget viktig del, vi er som Heidegger uttrykker det i “Humanismebrevet”, “værens hyrde”. ■

*Heidegger forholder seg til menneskets væren i verden og i dens meningsfullhet finnes også en tanke om det guddommelige. Men om man tror på den kristne guden eller de hinduistiske guddommer er et trosspørsmål som kun kan ha sin begrunnelse i troen. Tro er ingen erkjennelse, men en bestemt måte å være i verden på.*

# Bønneuken 100 år – i norsk perspektiv

*“Bønneuken for kristen enhet” feirer i år hundre år, men enhetsønsket er selvsagt av langt eldre dato. Jesu ord dagen før han døde er velkjente: “Må de alle være ett, slik du, Far, er i meg og jeg i deg. Slik skal også de være i oss, for at verden skal tro at du har sendt meg” (Joh 17,21). Og forløperne til Bønneuken går i hvert fall tilbake til 1800-tallet; her kan nevnes Oxfordbevegelsen (1833), den Evangeliske alliansen (1846) og ulike bønneinitiativ fra kvinner. Sent på 1800-tallet ble KFUK/KFUM og den internasjonale kristne studentbevegelsen arenaer der kristne søkte sammen på tvers av kirkesamfunnene. I 1902 sendte den ortodokse kirkelederen patriark Joachim III, et fredsbrev til menighetene der han understreket at enheten mellom alle kristne må være et stadig bønneemne. Arbeidet og bønner for kristen enhet var også et anliggende for den norske teolog og prest Knud Krogh-Tønning som konverterte til den katolske kirke i 1900.*

AV SR. ELSE-BRITT NILSEN OP

*Else-Britt Nilsen OP  
er dr. theol. og statsstipendiat.*

## Enhet – “tilbake til den romersk-katolske kirken”

Initiativtakeren til Bønneuken – eller som det lød den gang “Oktaven for kirkelig enhet” - var den episkopale (anglikanske) presten Paul Wattson i USA. Han var sterkt støttet og oppmuntret av sin engelske prestekollega Spencer Jones. Og oktaven ble lagt i dagene 18.-25. januar; i tiden (den gang) mellom festene for apostlene Peter og Paulus. Noen år tidligere (1898) hadde Wattson sammen med søster Lurana White stiftet et klosterfelleskap; *Society of the Atonement* ved Graymoor, Garrison, NY (“Atonement” - hevdet Wattson - stod ikke bare for forsoning, men også “At-one-ment”). De to grunnleggerens visjon var å fremme enhet og

forsoning i Frans av Assisis ånd. Klosterfelleskapet var med andre ord fransiskansk, mens det kirkelig sett var episkopalt.

Selv om det muligens fantes en viss spenning i denne dobbeltheten, var den sikkert til å leve med – ikke minst fordi den var resultat av et bevisst valg. Men også fordi det allerede fantes tradisjonelt klosterliv på protestantisk grunn – for eksempel anglikanske benediktinerklostre. Allikevel konverterer hele klosterfelleskapet *Society of the Atonement* til den katolske kirke i 1909 – altså året etter lanseringen av Bønneuken.

Sett med moderne øyne litt av en nedtur for enhetsaken, men logisk nok for dem det gjaldt: Da Paul Wattson fikk ideen til å starte



# Spiritualitet

Bønneoktaven, mente han at enhet mellom kristne måtte komme ved at de ulike kirkesamfunnene vendte tilbake til den romersk-katolske kirken! (Men utviklingen innen den episkopale kirke tok på dette tidspunkt en annen retning). Da *Society of the Atonement* valgte en ny kirkelig tilhørighet, ga pave Pius X oktaven for enhet sin offisielle velsignelse. Denne pavelige anerkjennelse betydde slett ikke at den katolske kirke dermed ble økumenisk i ordets moderne forstand. Der gjaldt nok fortsatt disse fyndord klipet fra det norske katolske tidsskrift *St. Olav* om "den umaadelige forskjell paa vor, den enesaliggjørende lære, og enhver anden" (1898).

## Andre enhetsinitiativ

En annen strøm av initiativ for bønn om kristen enhet fantes også. Den store misjonskonferansen i Edinburgh (1910) regnes ofte som begynnelsen på organisert økumenisk arbeid på protestantisk hold. Splittelsen mellom kirkesamfunnene var et hinder for misjonsarbeidet mente deltakerne på konferansen, og man måtte samarbeide på tvers av tradisjonelle barrierer. Fem år senere – i 1915 – lot «Delegasjonen til verdensmøtet om *Faith and Order* fra de protestantiske episkopale kirker i USA» utgi en Håndbok for bønn om kristen enhet. En kort innledning fremhevet ønsket om at ulike fellesskap måtte be om enhet, men uten at de virkelig fysisk var sammen. Det var heller ikke ventet at «liturgiske kirker som den Romersk-katolske eller den Hellige østlige ortodokse kirke» ville benytte materialet, men at de i stedet skulle hente ressurser fra sin egen rike arv.

Midt på 1930-tallet ga den katolske presten Paul Couturier i Lyon i Frankrike en ny retning til oktaven for kirkelig enhet. På dette tidspunkt hadde markeringen av oktaven begynt å spre seg i den katolske kirke og i enkelte anglikanske forsamlinger som var åpne for sammenslutning med biskopen i Roma. Men en slik oppfatning av kristen enhet ble av teologiske grunner forkastet av mange ikke-katolske kristne. Couturier holdt fast på datoene 18.-25. januar, men endret navnet til «Den universelle bønneuken for kristen enhet». Han fremholdt

også at Bønneuken skulle være for å be om enhet «slik Kristus vil det».

## Økumenikk i norsk mellomkrigstid

Arrangørene for årets internasjonale bønneuke har løftet frem denne historien, men den kan med fordel utfylles med glimt fra mer hjemlige forhold – for også i Norge er det blitt skrevet økumenisk historie. Og da velger jeg å begynne med min egen kirke, en kirke som ofte beskyldtes for å drive katolsk propaganda. Gjerne var anklagene rettet mot ordenssøstrene og deres virke, men ambisjonen om å gjenvinne det norske folk for Moderkirken var nok vel så utbredt blant den mannlige geistlighet enn blant disse driftige kvinnene som hadde en mer realistisk oppfatning av samfunnet de levde i.

### – En katolsk biskop: Jacob Mangers

I 1932 ble Jacob Mangers apostolisk vikar for Sør-Norge – dvs. leder for flertallet av landets katolikker. Tidlig presiserte han ordenssøstrenes oppgaver slik: "Hovedformålet for (deres) virksomhet i vårt Apostoliske Vikariat er at de efter evne skal bidra til den katolske religions utbredelse i vårt land, mens sykepleien og undervisningen kun er midler til å fremme vårt misjonsarbeide, som søstrene må støtte av alle sine krefter."

Det er ingen hemmelighet at ordenssøstrenes virksomhet – ikke minst deres hospitaler – var en viktig del av det katolske nærvær i Norge og at de økonomisk opprettholdt det meste av kirkens liv. Til sammenlikning var deres misjonærrolle nokså diskret. Mangers skriver: "Riktignok skal søstrene *ikke direkte* drive propaganda overfor anderledes troende eller på nogen måte angripe anderledestroendes barns eller sykes religion eller søke å svekke deres religiøse overbevisning, men de skal dog bistå prestene i å utbre og opprettholde den katolske tro, ved i sin gjerning som lærerinner eller sykepleiersker alltid å vise det gode eksempel og ved sitt liv bære frukter som vidner om den katolske Kirkes sannhet."

Her henvendte biskopen seg til søstrene. Tre år senere adresserte han "forpliktende bestemmelser" til prestene i et rundskriv. Deres



misjonsarbeid kunne være direkte i motsetning til søstrenes, men hemningsløs misjonering var uønsket: "Prestene må alltid respektere anderledes troendes religiøse overbevisning, og ikke på nogen måte gjøre den latterlig hverken i preken eller samtale, men verdig, objektivt og overbevisende fremstille sannheten... Det er rosverdig at prestene forsvarer den katolske kirke ved å skrive i avisene, dog må de heri være meget forsiktige, og deres innlegg må alltid være rolig, nøktern og saklig (1937)."

Mangers biskoppelige valgspråk var hentet fra Jesu avskjedstale "Ut omnes unum sint" (Joh 17,21), og er et grunnprinsipp i moderne økumenikk. Imidlertid som vi alt har sett, hadde datidens katolske enhetsbestrebelse andre valører enn de vi kjenner fra 1960-årene og senere. Mangers ønske om kristen enhet var ikke på kollisjonskurs med hans misjonsengasjement: Det var den katolske kirke som representerte sannheten. Den norske misjonærdatter, konvertitten og dominikanerinnen Sunniva (Ida) Johnson skrev fra sitt kontemplative kloster i Lourdes: "Jeg *pires* av protestantismen; enten er det tvil... eller fortvilelse over at de ikke tror som oss" (1929). Og når dominikanerne i Oslo markerte Bønneuken for kristen enhet i 1920-årene var målet neppe annet enn enhet med biskopen av Roma.

#### – *En norsk dominikaner: Finn Thorn*

Dog regner Gunnell Vallquist nettopp de franske dominikanerne blant økumenikkens pionérer fra katolsk hold: "Under mellankrigstiden började père Congar sin banbrytande teologiska gärning. Hans bok *Chrètiens désunis* – Splittrade kristne – kom ut 1937, väckte misshag i Rom och fick inte tryckas om. Den paranoida antimodernismen i kyrkan levde ännu kvar i många kretsar, inte minst i Vatikanen, och økumenikkens pionjärer från 1910-tallet och framåt arbetade i bister motvind, men i medvetande om att de var på rätt väg." Couturier var jo også som alt nevnt, svært aktiv på denne tiden.

Dominikaneren som skulle bringe disse tanker til Norge, var allikevel ikke fransk, men norsk. Pater Finn Thorn kom i 1939 hjem etter avsluttet utdannelse ved den franske ordensprovinns studiekloster Le Saulchoir med nettopp Yves Congar som en av lærerne. Den øku-

meniske virkelighet som rådet i Norge var ganske forskjellig fra studietidens vyer. Thorn forklarte det senere med at Roma hadde vært studiested for nesten alle prestene. "Denne romersk preget kirkelighet her hjemme betydde fraværet av enhver mulighet for økumenisk virksomhet i Norges katolske kirke."

Imidlertid var heller ikke den unge Thorn økumen på samme vis som senere i livet. Han har senere redegjort for sitt syn den gang: "Som Congar så jeg fremdeles på den katolske kirke som den eneste og sanne Jesu Kristi kirke, som de andre kirkelige samfunn må gjenforenes med, for å bli sanne kirker. Samtidig erkjente jeg at en slik kirkelig gjenforening var en umulighet på den tid."

#### – *En biskop i Den norske kirke:*

##### *Eivind Berggrav*

Eivind Berggrav, Oslo-biskop fra 1937 til 1951, var en foregangsmann for Den norske kirkes økumeniske engasjement og internasjonalt en betydelig lederskikkelse. Men heller ikke han var unndratt sin tid. Det kommer frem når han stopper en klostergrunnleggelse for kontemplative nonner. 13. mars 1939 hadde Den franske legasjon sendt en henstilling til Utenriksdepartementet angående oppholdstillatelse for åtte-ni franske dominikanerinner og opprettelse av et nonnekloster i utkanten av Oslo (Lunden gård). De nødvendige kirkelige tillatelser (fra katolsk hold) forelå, og biskop Mangers støttet saken. Den norske katolikken Marie Knudtzon skulle bidra med de nødvendige finansielle midler og hadde allerede ervervet en stor eiendom for dette formål. Saken ble oversendt Oslo-biskop – Eivind Berggrav – til uttalelse. I sin påskrift 12. mai 1939 til Kirkedepartementet uttaler han bl.a.:

"Norge har ingen interesse av å få øket det som splitter dette splittede landet, ved at vi skal la utlendinger danne sprengkiler i vårt miljø. Når man nu søker å få dannet kloster i Norge, er det selvsagt fordi stillingen er blitt så vanskelig for klostrene i visse andre land i Europa. Det trengs å skaffe fristeder i tryggere forhold. Men slike klostre, med utenlandske nonner og utenlandske prester, vil bety et fremmedelement i landet, til dels stående under et annet statsoverhode, paven i Rom. Dette gjør at andragendet ikke er så uskyldig som det ser



## Spiritualitet

ut til. Det er ikke mulig i dag å overskue konsekvensene av at tillatelsen gis." (12.5.1939).

20. mai 1939 sendte Kirkedepartementet saken tilbake til Utenriksdepartementet med påtegningen: "En viser til det Oslo-biskop har uttalt og slutter seg i det vesentlige til biskopens grunngivning. Departementet finner ikke å kunne rå til at oppholdsløyve blir gitt."

Kirkens enhet var et viktig anliggende for Berggrav. Som Bernt T. Oftestad fremhever, hadde splittelsen vært til stor skade i den tyske kirkekampen. "Også Den norske kirke var på mange måter splittet. Sårene fra kirkestriden var ikke grodd. Her var lav- og høykirkelige, og dessuten spenninger mellom organisasjoner og fromhetstradisjoner." Om dette til en viss grad "forklarer" biskopens reaksjon, så overrasker den stadig vekk. Kanskje spilte det også inn at pastor Frøyland i en skarp artikkel hadde "avslørt" de kontemplative klostres egentlige hensikter, og at slike søstres ankomst, var en ulykke for landet.

Allikevel skulle nettopp Mangers og Berggrav komme hverandre nær, eller i det minste nærmere. Det skjedde under den tyske okkupasjon. Biskop Mangers, som var luxemburger, hadde ikke større sympati med den tyske okkupasjonsmakt enn biskop Berggrav, og da biskopene i Den norske kirke i et brev 14. februar 1942 til ministrene for Kirke- og undervisningsdepartementet og for Departementet for Arbeidstjeneste og Idrett protesterte mot ungdomstjenesten; – foreldrene, ikke staten, har retten til barna. De fikk støtte av mange, og det vakte oppsikt – bemerket Torleiv Austad – at også den katolske biskop i Oslo gav sin tilslutning. Et historisk øyeblikk utvilsomt, og med en spøkefull gestus tilbød Oslos protestantiske biskop den katolske biskop å innta sin stol (*Oslo Bispestol!*) da undertegnelsen skulle finne sted.

I en presset og ekstrem situasjon utenfra, gjorde de to felles sak.

### Johannes XXIII: Økumenikk et offisielt katolsk anliggende

Den norske kirke var blant grunnleggerne ved opprettelsen av Det lutherske verdensforbund (1947) og Kirkenes verdensråd (1948). Den norske kirke er også med i Konferansen av europeiske kirker (1959). Den offisielle katolske kirke kom sent med i arbeidet for kristen enhet.

Det rådende syn hadde vært det som vi alt har omtalt; at den katolske kirke var den eneste gyldige, og at kristne samlingsbestrebelse bare kunne bestå i at andre kristne konverterte til katolisismen. Økumenikk blir en kirkens oppgave først ved pave Johannes XXIII.

25. januar 1959 – det vil si på festen for Paulus' omvendelse – bekjentgjorde paven at han ville kalle sammen et økumenisk konsil. Overraskelsen var stor, og initiativet utløste mye spekulasjon. Vatikanets avis, *L'Osservatore Romano*, fremholdt i sin utgave like etterpå at "pavens hensikt med kirkemøtet ikke bare er at det skal beskjefte seg med katolikkenes åndelige arv. [...] Ønsket er også at det for de atskilte kirkesamfunn skal være en oppfordring til å strebe etter den enhet som så mange kristne rundt i verden sukker etter."

Dette ønske gjentok paven selv ved flere anledninger, og i en tale 10. mai 1960 sa han bl.a. at "vi må gjøre alt vi kan for at alle skal bli i stand til å oppgi foreldete synspunkter, fordommer og uvennlig tale og for å skape et gunstig klima." Mer presist ønsket paven – som han sa i åpningstalen 11. oktober 1962 – at konsilet måtte tjene til at især de ortodokse kirker kom til en bedre forståelse med Roma.

I 1960 hadde han opprettet Sekretariatet for de kristnes enhet. Sekretariatet skulle være med på å planlegge konsilets mellomkirkelige arbeid, og det skulle derfor invitere observatører fra alle kristne trossamfunn. Disse ville få mulighet til å snakke med alle biskoper og teologer som deltok i konsilet. Videre kunne de delta i alle de store møtene, få del i alle dokumenter og innsende skriftlige bemerkninger til kommisjonene. Paven ønsket samtale, dialog i kirken, med andre kristne, med andre religioner, ja med hele verden om alle de utfordringer, menneskeheten stod overfor.

### Unitatis redintegratio – Ikke bare en tekst, men en handling

Det annet Vatikankonsils dekret om økumenikk forelå i 1964, *Unitatis redintegratio*.

La oss stoppe litt ved dette: "Det som kan fremholdes for alle konsildokumentene, gjelder helt spesielt [...] dette: Viljen til fornyelse som er der fra begynnelsen til slutt, er enda viktigere enn ordlyden i teksten [...] Det er ikke bare en tekst, det er en handling." Slik karakteriserte



den lutherske teologen Oscar Cullmann dokumentet. Mens biskop John W. Gran som hadde deltatt i kommisjonsarbeidet fastslo: "Den foreliggende konsiltekst forekommer meg å være like kort som det forutgående arbeid var langt. [...] Det er første gang i den katolske kirkes historie at de økumeniske spørsmål – i ordets moderne betydning – er blitt behandlet av et konsil og endog gjort til gjenstand for en offisiell erklæring."

Konsilfedrene minner katolske teologer om at de bør "huske på at det finnes en viss rekkefølge, et visst "hierarki" mellom den katolske læres ulike trossannheter" (UR 11); at alt ikke er like viktig. Man merker seg også at de "atskilte brødre" ikke lenger oppfattes som enkeltindivider som skal føres tilbake til kirkens skjød, men ut fra sin tilhørighet i kirker og kirkesamfunn. Et ikke uvesentlig faktum, for som Yves Congar påpeker "begynner økumenikken når man godtar at de andre – og da ikke bare enkeltindivider, men kirkesamfunn – også har rett, selv om de sier noe annet enn oss. Vi har økumenikk når man tror at en annen er kristen, ikke *til tross* for sin konfesjon, men *i* den og *ved* den."

Nå ønsket man konkret tilnærming på mange felter, slik at man etter hvert ville kunne vokse naturlig sammen i en økende forståelse for hverandres særpreg. Til tross for at konsildekretet om kristen enhet er rikt på teologiske synspunkter, er ett av de tre kapitlene viet økumenikk i praksis (kap. II). Og her engasjeres alle: "Omsorgen for enhetens gjenopprettelse deles av hele Kirken, både legfolk og hyrder, og hver enkelt berøres av den etter evne både i det daglige kristenliv og i den teologiske eller historiske forskning" (UR 5). Bønnen er selvsagt ikke glemt:

"Hjertets omvendelse og et liv i hellighet er, sammen med de private og offentlige bønner for de kristnes enhet, i sannhet likesom sjelen i hele den økumeniske bevegelse, og kan med rette kalles den åndelige økumenisme. – Det faller naturlig for katolikkene å samle seg ofte i den bønn for Kirkens enhet som vår Frelser selv, dagen før han døde, inntrengende rettet til Faderen: «At alle må være ett» (Joh 17, 21). – Under spesielle omstendigheter, for eksempel ved de bønner som blir organisert «for Kirkens enhet», og ved de økumeniske sammenslut-

ninger, er det både tillatt og ønskelig at katolikkene forener seg i bønner med sine atskilte brødre. Slike felles bønner er nemlig et særlig effektivt middel til å oppnå enhetens nådegave, og de gir et ekte uttrykk for de bånd som stadig knytter katolikkene til deres atskilte brødre: «Der hvor to eller tre er samlet i mitt navn, der er jeg midt blant dem» (Matt 18, 20). (UR 8).

#### 40 år med samarbeid om Bønneuken

Fire år etter offentliggjøringen av konsilteksten, i 1968 – mottok kirker og forsamlinger verden over for første gang et materiale til Bønneuken for kristen enhet som i fellesskap var utarbeidet av Kommisjonen for Faith and Order under Kirkenes Verdensråd og Det pavelige enhetssekretariat under Den katolske kirke. Med andre ord feirer vi i år ikke bare ett hundreårsjubileum, men også et 40års! Dette er vel og bra, og arrangørene for årets bønneuke fastslår at det i dag er blitt vanlig med samarbeid mellom anglikanske, protestantiske, ortodokse og katolske kirker og menigheter når Bønneuken skal forberedes og feires. Og at "denne enkle erfaringen er i seg selv et sterkt tegn på kraften i bønner om enhet. Den gir oss rett til å kalle fortellingen om Bønneuken for vellykket og gir grunn til stor glede og takknemlighet."

Dette er også vel og bra, men allikevel er det noe som skurrer. Ola Tjørhom uttalte nylig følgende om den økumeniske bevegelse generelt, men det rammer også årets jublant Bønneuken: "Den økumeniske bevegelse i vid forstand er blitt et offer for sin egen relative suksess. Økumenikk er ikke lenger kontroversielt noe sted. Derfor trues den av glemsel og neglisjering. Ingen blir himmelfallen av å møte en katolikk eller en ortodoks, men lengselen etter enhet brenner vi ikke lenger for." Ordene er tankevekkende; ja, utfordrende. – Og kanskje til og med litt unyanserte.

#### Norges kristne råd – felles og sammen

31. mars 2006 var en økumenisk merkedag i Norge da det på et fellesmøte mellom Norges Kristne Råd og Frikirkerådet enstemmig ble besluttet at de to organisasjonene skulle slå seg sammen til ett nytt nasjonalt felleskirkelig samarbeidsorgan. Tjue kirker, kirkesamfunn og kristne organisasjoner ble med i det nye rådet –



## Spiritualitet

---

fra pinsevenner til katolikker og ortodokse. Ikke noe annet land i verden hadde greid å samle så mange ulike kirkesamfunn til et felles økumenisk samarbeid. NKR bygger relasjoner mellom kristne kirker og trossamfunn gjennom arbeid med spiritualitet, den teologiske samtalen, gjennom arbeid med kirkens utfordringer i samfunnet og gjennom det religionspolitiske arbeid med rammevilkår for kirkene i samfunnet. Slik legges grunnlag for felles opptreden i det offentlige rom, både gjennom felles uttalelser, felles handlinger og kontakt med offentlige myndigheter.

“Felles” og “sammen” er her nøkkelord slik som tilfellet var for de to Oslo-biskopene Mangers og Berggrav under siste verdenskrig. Dagens kontekst er nok mindre dramatisk tilspisset, men ikke derfor enklere. Komplexiteten i vårt sterkt sekulariserte, fragmenterte, og tidvis verdiforvirrete samfunn stiller oss som kristne for mange store utfordringer på en rekke områder.

Allikevel mener flere også å kunne konstatere en fornyet interesse for kristendommen. Kort tid før sin død i fjor reflekterte Per Bjørn Halvorsen over fenomenet. Han mente at islams

nærvær i landet virker stimulerende, og gjør at stadig flere spør: “Men hvem er så vi? Vi er da kristne?” Den famlende åndeligheten som fremmes av New Age-bølgen, tilfredsstillende fjerreste i lengden, men også den kan i det minste vekke interesse for religiøse spørsmål. Interessen for “spiritualitet” er også tvetydig, for den kan være – på samme måte som New Age – uttrykk for søken etter en lettvinnt måte til å oppnå dypere åndelig innsikt på, en slags “kristendom light”. Men nettopp fordi den er tvetydig, kan den også – ifølge Halvorsen – betraktes som utslag av religiøs lengsel. Denne fornyede interessen for kristendommen ledsages, av to andre fenomener – uvitenhet og åpenhet. Aldri har vel uvitenheten om kristendommens virkelige budskap vært så stor i vårt land som nå. De yngre generasjoners uvitenhet går i hånd i hånd med deres åpenhet.

Her står vi kristne sammen overfor den største og mest utfordrende oppgaven, nemlig å formidle kristendommens bredde og fylde; å kunngjøre Kristi Evangelium samtidig som vi tar avstand fra polemisk evangelisering, forkynnelse og informasjon – slik at verden kan tro. ■

## Intervju

---

# Katolsk ordensliv i Asia

## – EN SAMTALE MED SØSTER ZENAIDA

*St. Olav vil i løpet av 2008 komme med forskjellige artikler om kvinnelig ordensliv. I hovedsak dreier det seg om foredrag som ble holdt i anledning av jubileet “150 år ordenssøstre i Norge” i 2007.*

**A**llerførst minner søster Zenaida Nacpil OP (tilknyttet Maria-klosteret i Bodø) som kom til Norge fra Filippinene i 2005, om at kato-

likkene bare utgjør 2.8 % av en befolkning på nesten fire milliarder på kontinentet. Det finnes omtrent 180 000 ordensfolk; stort sett kvinner.



Ordenslivet er med andre ord en svært liten del av Asias virkelighet. Et annet kjennetegn ved dagens ordensliv i Asia – påpeker hun – er at det blir mer og mer asiatisk. De fleste klosterfolk i Asia kommer nå fra regionen. “Vi har ikke lenger et stort antall utenlandske misjonærer, slik det var før.”

### **Hva særpreger Asia?**

*Asia er en enormt stor og meget ung verdensdel*  
Det omfatter 30 % av verdens landoverflate og har en samlet befolkning som utgjør nesten 2/3 av jordens befolkning på nesten 6 milli-arder, hvorav de fleste er unge.

### *Asia er multireligiøst*

Det er hjemstedet til 85 % av verdens store ikke-kristne religioner, som buddhisme, hinduisme og islam. Taoisme, sikhenes religion og hundrevis av innfødte religioner blomstrer også på kontinentet. Buddhismen er den mest fremtredende religion, mens kristendommen er svært liten religion. Alle disse religionene har i stor grad påvirket folks forskjellige kulturer og livsstil.

### *Asia er multikulturelt*

Asia har rike og mangfoldige tradisjonelle kulturer. Det har tusenvis av forskjellige språk, tradisjoner, vaner, myter og symboler. Men i de senere år har industrialisering, modernisering og globalisering introdusert forbrukersamfunnet og alt det medfører av materialisme, sekularisme, individualisme og hedonisme i mange asiatiske samfunn, på bekostning av deres tradisjonelle, religiøse og kulturelle verdier.

### *Asia - et fattig kontinent*

Asia er i det store og hele et fattig kontinent, til tross for noen få rike land som Japan, Singapore, Taiwan og Sør-Korea. De fattige massenes elendighet blir verre på grunn av utbredte bestikkelser og korrupsjon på forskjellige nivåer både i regjeringene og i samfunnet for øvrig. På grunn av manglende effektiv planlegging og kontroll over de utviklingsprogrammene som er blitt gjennomført i mange asiatiske land, har det ført til grov utnyttelse av naturlige ressurser og grove økologiske øde-

leggelser i regionen. Likevel holder Asia på å våkne til live igjen: En søken og kamp for autentisk menneskelig utvikling i Asia er levende hos mange asiater. Over hele kontinentet blir menneskene mer og mer bevisste på sin menneskelige verdighet, menneskerettigheter og makt til å forandre samfunnets urettferdige strukturer. Asiatene begynner å bli seg bevisste sine rike og livgivende kulturelle og religiøse verdier.

### *Kan du si noe om vår kirkes situasjon i Asia?*

De lokale kirkene er religiøse minoriteter i de fleste asiatiske land, med unntak av Filippinene og Øst-Timor. Disse religiøse minoritetene lever i forskjellige multireligiøse/multikulturelle miljøer og i forskjellige sosiopolitiske og økonomiske kontekster. De lærer gradvis at en aktiv holdning til dialog er den mest fruktbare og effektive måten å forholde seg til mennesker som tilhører andre religiøse samfunn og i andre livssituasjoner.

Den asiatiske bispekonferansen (The Federation of Asian Bishops Conference FABC, 1974) understreket at kirkene i Asia skal fremme en trefoldig dialog:

- med Asias mange religioner
- med Asias forskjellige kulturer
- med Asias fattige masser

Dessuten klargjorde FABC at dimensjonene ved Kirkens evangeliseringsvirksomhet i Asia i dag er: inter-religiøs dialog, inkulturasjon, tjeneste for og solidaritet med de fattige.

### *Hva med dagens klosterliv i konteksten du her beskriver?*

I denne sammenhengen manifesterer ordenslivet seg som en virkelighet med kontraster. Det er preget av ulike realiteter av lys og skygge, tegn på fornyelse og gjenfødelse på den ene side, og enkelte tegn på gammeldags tenkning på den annen side. Stort sett blir ordensfolk verdsatt, respektert og støttet av Kirken og samfunnet generelt fordi de er viet til Gud og til tjeneste for Guds folk.



## Intervju

---

På den annen side er det også en negativ side her, men de blir verdsatt som kvalifiserte og dyktige arbeidere i Kirken, som sosialarbeidere, lærere og administratorer, er de også svært profesjonelle, rike, privilegerte, og kan lett bli isolert fra de fattiges livssituasjon.

### *Til slutt: Hvordan kom du til Norge?*

Jeg tilhører *The Dominican Sister of Our Lady of Remedies*, en av de mange kongregasjonene på Filippinene som er tilknyttet et bispedømme. Vi arbeider i fire land: Filippinene, Taiwan, USA og Norge. Biskop Emilio Cinense grunnla vår kongregasjon i samarbeid med *The Adrian Dominican sisters* i Adrian, Michigan, USA. Så nå og da har vi søstre som studerer i USA og bor i Moderhuset i Adrian.

Hvordan vi kom til Norge? Jeg representerte dominikanerinnene fra Asia- og Stillehavsregionen i *Dominican Sisters International* (DSI) – en paraplyorganisasjon for omkring 30.000 apostoliske dominikanerinner over hele verden. Der møtte jeg og samarbeidet

med Sr. Angela Mary Laydon, OP, som var generalpriorinne for de engelske *Dominican Sisters of Stone*, i England. Hun fortalte at deres kongregasjon hadde bestemt seg for å stenge Mariaklosteret i Bodø etter 50 års virksomhet der. Grunnen var personalmangel – de kunne ikke sende flere søstre dit. Etter å ha vurdert mulighetene og bedt om Guds lys, vedtok vår kongregasjon å motta innbydelsen og komme til Norge og fortsette Stone-søstrenes arbeid i Bodø. Vi besluttet å sette av en periode på to år for å bli kjent, lære språket, og bli kjent med menneskene, kulturen, osv. De filippinske søstrene kom i juni 2005. De engelske søstrene måtte dessverre flytte tilbake til England i august 2007. Vi bygger videre på deres enorme innsats, de som har gitt sin tid, sine talenter, gaver og tjenester for å forkynne evangeliet og styrke troen i St. Eysteins menighet i Tromsø stift i Nord-Norge. ■

sr. Else-Britt Nilsen OP

## Innspill

---

# Legfolket, ressurs eller problem?

Spørsmålet må reises etter at “Nye statutter for menighetsråd i OKB” er kunngjort i Broen nr. 1-2008. I henhold til disse skal sokneprestene være formann/leder i alle menighetsråd. Dessuten skal samtlige prester i menigheten være medlemmer, og soknepresten skal utnevne opptil 1/3 av rådets totale antall legfolk. Disse bestemmelsene avviker sterkt fra

tidligere regler og praksis! Tidligere var hensikten å få med flest mulig ansvarlige og kompetente legfolk på flest mulige nivåer for at Kirken kunne dra fordel av deres ressurser.

Hvem/hva er Kirken? Den er først og fremst troen på Jesus Kristus som Guds sønn, Hans lære og eksempel. Den er også hans etterfølgere, fra apostlene til biskoper, pave og

prester. Videre er den Bibel, tradisjon og dogmer. Kirkebygg, fra katedraler til små kapell er også Kirken. Men ikke minst er den Legfolket, den store folkemengden, som deler troen og har felles ansvar med ledelsen for å gjøre troen levende. Alle disse elementene er like viktige!

Derfor er det overraskende at de nye statuttene avviker både fra teori og praksis hva legfolk angår.

I teorien er alle døpte inkludert i "det alminnelige prestedømme". Dekretet om Legfolkets apostolat fra Vatikan 2 (s. 37) vises det til at "en rekke apostoliske foretagender [...] overlates til deres (legfolkets) ansvarlige ledelse."

I praksis har dette vært gjort i Oslo Katolske Bispedømme (OKB) i årtier. Hva ville vår romersk-katolske kirke i Norge ha vært uten legfolkets initiativ til og ledelse av for eksempel katolske ungdomslag og landsforbund, Fransiskushjelpen, Caritas, Legmannsrådet, Norges Katolske Kvinneforbund, og ikke minst alle søsterkongregasjonene med sine skoler og sykehus? (Jo, søstrene ER legfolk!)

Likedan er aktive menighetsråd fortsatt ledet av valgte legfolk i de fleste menighetene. Men nå skal dette endres uten noen begrunnelse!

På bispedømmenivå er det nå legfolk som leder for eksempel Pastoralrådet. Hvorfor da ikke på det lavere menighetsnivå?

Dessuten er det nå legfolk som er redaktører av de katolske tidsskriftene St. Olav og Broen. I våre dager og vår del av verden regnes legfolk som en ressurs. Ikke bare som nødvendige finansielle bidragsyttere og prydlig

kirkeinventar, men som kreative og kunnskapsrike medarbeidere.

Et menighetsråd skal ikke gripe inn i teologiske, læremessige spørsmål. Dets oppgaver vil i stor grad være av materiell art, som for eksempel å skaffe finanser, føre regnskaper, vurdere og bestemme om forhold i menighetslokale, kjøkken, områder rundt kirken, nødvendig vedlikehold samt relasjoner til myndigheter osv. Intet av dette krever teologisk utdanning, og soknepresten burde vel være takknemlig for å bli avlastet slike oppgaver? Det ligger i den menneskelige natur at man gjerne påtar seg oppgaver i det godes tjeneste, men helst hvis man får ansvaret både for å planlegge, vedta og gjennomføre.

Skal Kirken få gode medarbeidere blant legfolk må de få ansvar, også for ledelse.

Det er ellers en del uklare formuleringer i statuttene, for eksempel i pg. 8, der "Sognepresten er menighetsrådets formann", samtidig som det opereres med "en valgt menighetsrådsleder".

Det sies for øvrig intet om hvordan valgene skal foretas, om årsmøte, regnskaper og revisjon.

For oss som har arbeidet i mange forskjellige katolske organisasjoner siden (og i krigstiden, er de nye statuttene uforståelige og et stort tilbakeskritt.

Vi håper på en gjennomgang av dem som vil føre til statutter som er mer i overensstemmelse med både teori og praksis. ■

*Odd Barra*



# Inkvisisjonen – en trist historie<sup>1</sup>

*Inkvisisjonen er et negativt ladet ord. Når vi hører det, tenker vi straks på intoleranse, forfølgelse, tortur, kjetterbål...*

AV HELGE ERIK SOLBERG

*Pensjonert lege og forfatter av en rekke artikler innenfor teologi og kirke.*

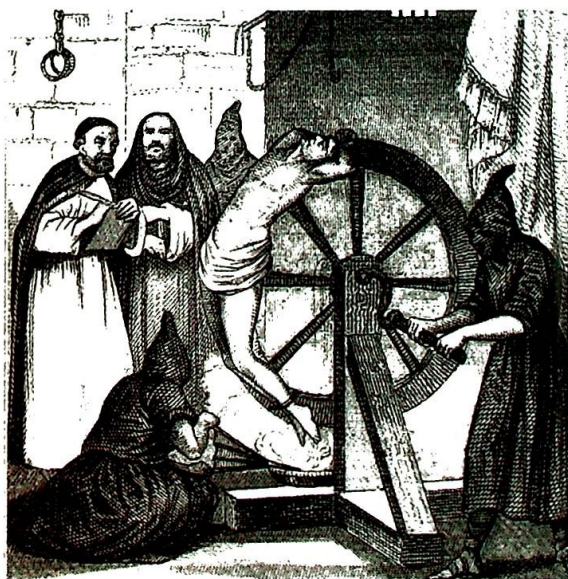
Bilder av tortur er blitt ikoner for inkvisisjon. Vi har et ferskt eksempel i en melding om Valla-saken fra tankesmia «Res Publica/ Norge 2015»: *Gransking og inkvisisjon*<sup>2</sup>. Meldingen bruker torturbildet på denne siden som blikkfang. Tittelen er for øvrig litt smør på flesk, for «inkvisisjon» betyr nettopp «gransking».

Noen har også en annen assosiasjon når de tenker på inkvisisjonen: *Dominikanerne* er i

manges bevissthet inkvisisjonens store skurker. Det er neppe tilfeldig at inkvisitoren til venstre på torturbildet har en viss likhet med en dominikaner. *Umberto Eco* gir uttrykk for en vanlig oppfatning når han i suksessromanen *Rosens navn* skriver nokså ondsinnet at den franske dominikaner *Bernard Gui* er «inkvisitor, sørger for at kjettere blir brent». Boken er en fiksjon – den er jo en roman, men den bygger på historiske fakta. Mange lesere antar derfor at beskrivelsen av *Bernard Gui* er troverdig, og som vi snart skal se, var faktisk mange dominikanere involvert i inkvisisjonen.

Det er ingen tvil om at inkvisisjonen er et sort kapittel i Kirkens historie. Men mye tyder på at ettertiden har sværtet inkvisisjonen mer enn det som riktig er. Moderne kildestudier har nyansert dette bildet. Et godt eksempel er et grundig verk av den britiske historikeren *Henry Kamen* om den spanske inkvisisjonen<sup>3</sup>.

Denne artikkelen beskriver i lys av slike studier to faser i inkvisisjonen: den sørfranske inkvisisjonen på 1200- og 1300-tallet og inkvisisjonen i Spania fra slutten av 1400-tallet, oftest omtalt som den *middelalderske inkvisisjonen* og den *spanske inkvisisjonen*. Den første var et rent kirkelig initiativ, riktignok med en viss støtte fra verdslig side, men i Spania var situasjonen motsatt: verdslig initia-





tiv og kirkelig støtte. Fokus var også forskjellig. I middelalderens Frankrike bekjempet inkvisisjonen det den oppfattet som kristne vranglærer, mens i renessansens Spania var det konvertitter fra jødedommen og islam som ble gransket.

Inkvisisjonen ble først etablert i det 13. århundre, men avvik fra det Kirken definerte som sann tro var ikke noe nytt. Allerede i Apostlenes gjerninger og Pauli brev ser vi de første tegnene på sekteriske bevegelser. I oldkirken førte vranglære til utelukkelse av det kirkelige fellesskap, til ekskommunikasjon. Dette endret seg da kristendommen ble offisiell religion under keiser Konstantin. Fra da av ble vranglære oppfattet som et angrep på keiseren selv, Kirkens høye beskytter, og straffene ble strengere, selv om mange kirkefedre manet til mildhet. I løpet av middelalderen ble reaksjonene mot vranglære stadig hardere, blant annet fordi store og truende kjetterbevegelser begynte å gjøre seg gjeldende. Vi skal merke oss at i alle århundrene før inkvisisjonen, var det den lokale biskops oppgave å bekjempe vranglære, og den kirkelige domsmyndighet på lokalt nivå var hans ansvar.

### Den middelalderske inkvisisjonen

Det var *katarene* som førte til opprettelsen av inkvisisjonen. Denne religiøse bevegelsen, som muligens hadde sitt utspring blant bulgarske *bogomiler*, kom i løpet av 1100-tallet fra Øst-Europa til Nord-Italia, Tyskland og Frankrike og ble særlig dominerende i området nord for Pyreneene. Katarenes religion var dualistisk og hadde bare noen få elementer til felles med kristen tro. For dem var universet resultatet av en strid mellom gode og onde makter. Gud hadde skapt den egentlige og gode tilværelsen, som var av åndelig art. Det materielle var et frafall, forårsaket av den onde, ofte kalt Satanael. Mennesket var derfor en splittet skapning: Sjelen representerte det gode prinsippet, mens legemet var rotfestet i det onde. De religiøse bestrebelsene til katarene hadde derfor som mål å frigjøre mennesket fra dets legemlige fengsel og søke Gud i åndeligheten. Dette førte til en fordømmelse av de materielle

sidene av menneskelivet, inklusive seksualiteten. Naturlig nok kunne katarene ikke godta at Guds sønn ble "kjød ved den Hellige Ånd av jomfru Maria" (Credo) og ble mennesket Jesus Kristus. Derfor var også Kristi nærvær i alterets sakrament en umulighet. Katarenes samfunn var todelt: de «rene» – som gjennom askese i høy grad hadde fridd seg fra materielle behov – og vanlige folk. Disse siste hadde følgelig en vanskelig situasjon, men de kunne sette sitt håp til en sakramentslignende handling, *consolamentum*, som bare kunne mottas én gang i livet, og da fortrinnsvis så sent at man ikke risikerte et frafall før døden. I Sør-Frankrike var ikke katarene – som ofte ble kalt *albigenser* fordi de hadde et sentrum i byen Albi – bare et religiøst problem. De representerte også en trussel mot samfunnsstrukturen, for mange av områdets mektige fyrster sluttet seg til katarbevegelsen eller beskyttet katarene når de ble utsatt for forfølgelse.

Pave Innocent III (1198-1216) tok flere mislykkede initiativ for å bekjempe katarene i sørvestre Frankrike, og etter at en pavelig legat ble drept, forordnet paven et *korstog mot albigenserne*. Det startet i 1209 og ble ledet av nordfranske fyrster. Kirkelige funksjoner ble ivaretatt av cisterciensere. Det primære formålet med korstoget var å bekjempe katarene og deres beskyttere, men vi må ikke tro at motivasjonen utelukkende var av religiøs art. Deltakerne ble nemlig lovet erobret eiendom som krigsbytte. I så måte ble resultatet positivt for dem. Hertug Raimond av Toulouse, den viktigste lederen på katarenes side, kapitulerte i 1229 og underkastet seg kong Ludvik IX. De nordfranske fyrstene overtok mange festninger og eiendommer. Etter det kom en roligere periode, og korstoget var definitivt over etter man i 1244 hadde erobret festningen på toppen av fjellet Montségur. Der hadde mange katarer tatt tilflukt. Noen klarte å unnsnippe, men over 200 av dem ble brent på sletten nedenfor fjellet.

Korstøget prøvde å løse katarproblemet med vold. Dominikus valgte et annet «våpen»: ordet. Han og hans økende skare av medhjelpere levde i frivillig fattigdom og forsøkte å omvende katarene ved forkynnelse. Etter hvert



## Kirkehistorie

ble denne aktiviteten fastere organisert, og pavene Innocent III og Honorius III godkjente i årene 1215-16 Dominikus' planer om et nytt ordenssamfunn, Prekebrødrenes orden eller Dominikanerne. Dominikus døde i 1221, og da var hans nye orden allerede etablert mange steder i Europa, helt opp til Skandinavia.

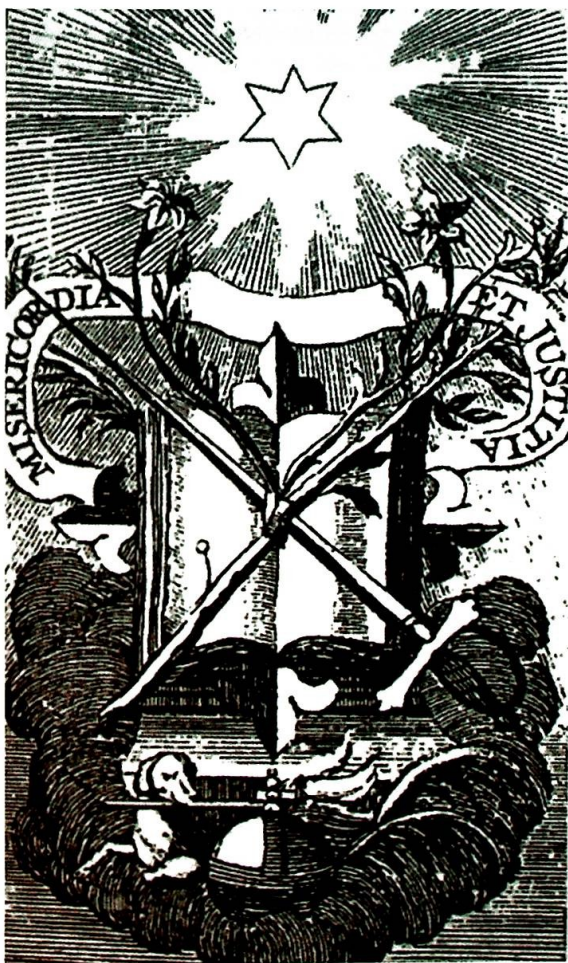
Vold på den ene siden, forkynnelse på den andre. Paven mente imidlertid at katarproblemet krevde et tredje tiltak. Etter innledende forsøk i Tyskland, etablerte han derfor i 1233 en *kirkelig inkvisisjon* for spørsmål om vranglære. Den bestod av kirkelige rettsinstanser, *tribunaler*, som var direkte underlagt paven selv. Det løste problemene med det opprinnelige systemet hvor biskopen overvåket vranglære og

dømte i eget bispedømme. Inkvisisjonen var helt uavhengig av biskoppelig myndighet, og den kunne operere fritt på tvers av grensene mellom bispedømmene. Det er antakelig derfor paven i 1233 ga ansvaret for inkvisisjonen til Dominikus' nye orden. Dominikanerne og deres virksomhet var nemlig ikke underlagt de lokale biskopene. Dessuten hadde Prekebrødrene den nødvendige teologiske ekspertise for å kunne skille mellom kjetteri og Kirkens lære. De fleste, men ikke alle, inkvisitorer i den middelalderiske inkvisisjonen var derfor dominikanere. Inkvisisjonens emblem «Barmhjertighet og rettferd» (se bildet) har en rekke typiske dominikanske symboler: stjerne, Bibelen, hvitt og sort kors (bak Bibelen), lilje og hund med fakkell i munnen.

Denne middelalderiske inkvisisjonen var altså et rent kirkelig initiativ. Men den måtte til en viss grad støtte seg på verdslig myndighet, ofte kalt *den verdslige arm*, som vanligvis sørget for lokaler, fengsel, finansiering (delvis) og gjennomføring av tortur og dødsstraff.

Tribunalene fulgte en fastlagt *tre-trinns prosedyre*. (1) I den første fasen ble mulige kjettere identifisert. Tribunalene drev ingen egen etterforskning. I stedet holdt inkvisitoren en innledende preken om hva som kjennetegner vranglære. Etter det ba han folk melde fra hvis de kjente til mulige kjettere. Angivernes identitet ble holdt skjult for andre enn dem som tilhørte tribunalene. Noen personer meldte seg også selv, og hvis det skjedde i løpet av de første 30-40 dagene, kalt *nådetiden*, kunne de regne med en noe mildere behandling. (2) Dermed ble de mistenkte fengslet og forhørt. Om nødvendig ble forhørene supplert med psykiske pressmidler og i siste instans tortur. Målet var å få kjettere til å bekjenne sin vranglære. (3) Til slutt drøftet tribunalene saken i lukkede møter, eventuelt supplert med den lokale biskopen og eksperter. Da ble skyldspørsmålet avgjort. Etter at dommen var fastsatt, ble den forkynt i en offentlig preken før den ble iverksatt.

Vi husker at Umberto Eco tegnet et negativt bilde av dominikaneren *Bernard Gui*, som var inkvisitor i Toulouse 1308-23. Takket være denne inkvisitoren kjenner vi svært godt til





både prosedyren, de aktuelle vranglærene og utfallet av prosessene. Han skrev nemlig i 1323-24 en håndbok for inkvisitorer, *Framgangsmåte for gransking av vranglære*<sup>4</sup>, og dessuten er protokollene fra alle hans 930 prosesser bevart, oversatt og publisert<sup>5</sup>. Av dem ser vi at 42 (4,5 %) av sakene endte med dødsdom. Hele 29 % av de mistenkte ble frikjent, 33 % fikk fengselsstraff, 16 % ble dømt til pilegrimsreise og resten fikk mindre straffer eller ble ekskommunisert. Denne fordelingen av dommer synes å være relativt representativ for den middelalderiske inkvisisjonen i Sør-Frankrike.

Bernard Guis håndbok inneholder også en detaljert beskrivelse av de aktuelle vranglærene, i første rekke selvsagt av katarerne. Men katarerne var ikke de eneste Kirken så på med skepsis. I sørvestlige Europa fantes på den tiden også andre grupper. *Valdenserne* – en kristen bevegelse startet av Pierre Valdès i Lyon 1178 – levde svært nøysomt. I Kirkens øyne var de suspekter fordi de la stor vekt på personlig studium av Bibelen og evangelisering uten kirkelig autorisasjon. Senere ble valdenserne inspirert av Calvins reformasjon, og bevegelsen eksisterer fortsatt som et eget kirkesamfunn i Italia og USA. *Beginene* var kristne kvinner som viet sitt liv til Gud uten å slutte seg til tradisjonelle ordenssamfunn. De levde som legfolk i små grupper, studerte Bibelen og brukte sine krefter på karitativt arbeid. Problemet var også her at deres virke var utenfor kirkelig kontroll og godkjenning. I løpet av det 13. århundre dukket det opp en rekke nye bevegelser med utspring i *fransiskansk spiritualitet*, tildels med ekstrem askese og streng fattigdom som idealer. Det er slike grupper som danner bakgrunnen for historien i romanen til Umberto Eco.

### Den spanske inkvisisjonen

Spania hadde ikke hatt noen middelaldersk inkvisisjon, bortsett fra i noen grenseområder mot Frankrike, hvor katarerne hadde innflytelse. Da inkvisisjonen ble etablert i Spania på slutten av 1400-tallet, var årsaken Spanias sosiale problemer og ikke primært et kirkelig tiltak mot kristen vranglære.

I tillegg til den dominerende kristne

befolkningen hadde Spania fra gammelt av hatt mange jøder og fra 700-tallet også en stor gruppe muslimer. Gjennom lang tid levde folk med disse tre religionene i en relativt fredelig sameksistens, som på spansk ble kalt *convivencia*. Det medførte en kulturell og intellektuell rikdom uten sidestykke i middelalderens Europa. Det var blant annet via Spania at høymiddelalderens filosofer fikk større kjennskap til Aristoteles' verker. Også på det medisinske område ble kunnskap eksportert til landene nord for Pyreneene.

Om Spania riktignok hadde en religiøs *convivencia*, var ikke landet uten verdslige konflikter. Da muslimske folkegrupper kom over Gibraltarstredet i det 8. århundre, erobret de nesten hele Spania, bortsett fra områder helt i nord. I de følgende århundrer lyktes de kristne fyrstene gradvis å gjenerobre av landet nordfra og sørover (*reconquista*). Ved slutten av 1400-tallet hadde muslimene bare igjen det lille kongdømmet Grenada helt i sør. Imidlertid ble de ikke-kristne folkene stort sett boende selv om de kristne erobret makten, og som nevnt, levde de stort sett i fred med hverandre.

Etter hvert ble det større spenninger mellom folkegruppene. Prinsesse *Isabella* av Castilla og kong *Ferdinand II* av Aragon giftet seg i 1469 og etablerte en personalunion mellom de to spanske kongdømmene da Isabella arvet Castilla i 1474. Da hadde Spania i over hundre år hatt konflikter mellom jøder og kristne. Etter jødiske oppstander og påfølgende massakrer i Aragon (1348) og Sevilla (1391), ble jødene i mange spanske byer isolert med begrensede rettigheter i egne bydeler. Det er verd å merke seg at disse konfliktene i hovedsak var av sosial art, ikke religiøs. Imidlertid konverterte mange jøder til kristendommen for å forbedre sin sosiale situasjon. Disse konvertittene ble kalt *conversos*, eller med et mer nedsettende uttrykk, *marranos*. Etter hvert ble konversjonene mer tvangsmessige. Det kulminerte i 1492 da Isabella og Ferdinand utviste alle jøder som ikke hadde konvertert.

Samme året erobret kongeparet Grenada og fullførte derved *reconquista*. Muslimenes situasjon ble nå vanskeligere. Det førte til at



# Kirkehistorie

Spania også fikk *moriscos*, konvertitter fra islam, først frivillige, senere under tvang. Ikke-konverterte muslimer ble fordrevet fra Spania i flere omganger i tidsrommet 1519-1611.

Nå fikk Spania en ny type konflikt, som også i det vesentligste var av sosial art. De gammel-kristne så nemlig på konvertittene som konkurrenter innen domener hvor de selv hadde vært enerådende. Dette førte til at man beskyldte konvertittene for bare å være kristne i navnet, at de i hemmelighet fortsatt praktiserte sin tidligere religion. På sin side følte konvertittene seg undertrykte.

Det er i denne sosiale konflikten vi finner årsaken til den spanske inkvisisjonen. Hittil var nemlig både jøder og muslimer ikke underlagt kirkelig justis. Også Kirken praktiserte *convivencia*. Men ved konversjon kom folk inn i Kirkens domene, og da ble beskyldningene om bare tilsynelatende kristendom viktig. Dette utnyttet Isabella og Ferdinand. For å løse det sosiale problemet, overtalte de Kirken til å gjenopplive inkvisisjonen og å introdusere den i de områdene av Spania som ikke tidligere hadde hatt den. Pave Sixtus IV godkjente i 1478 en spansk inkvisisjon.

Denne inkvisisjonen fulgte stort sett samme prosedyre som den middelalderske inkvisisjonen, slik Bernard Gui hadde beskrevet den. Men noen forskjeller var det riktignok. Den spanske inkvisisjonen gransket ikke primært kristne vranglærere. I stedet fokuserte den på den religiøse praksis til konvertitter, først fra jødedommen, senere også fra islam. Derfor hadde denne inkvisisjonen hjelp av to sett angivere. De gammel-kristne anklaget konvertittene for å være falske kristne. Jødene (og senere muslimene) på sin side så på konvertittene som frafalne. Prosedyrene var også strengere, bl.a. med forhør i tre omganger. I middelalderen tillot man vanligvis bare én omgang med tortur, nå kunne man gjennomføre tortur inntil tre ganger. Andre nyheter var at man eliminerte nådetiden, at anklagen ble holdt skult for de mistenkte og at dommene ofte var strengere. Selve kunngjøringen av tribunalets dommer skjedde ved en stor, offentlig og festlig (!) tilstelning (*auto da fe*).

Den spanske inkvisisjonen var altså et verdslig initiativ, selv om Kirken deltok aktivt i gjennomføringen. Derfor var ikke de enkelte tribunalene i Spania direkte under pavens myndighet, slik som tilfellet var for den middelalderske inkvisisjonen. I stedet ble tribunalene underlagt et øverste råd, *Suprema*, som sto i nær kontakt med de verdslige myndighetene. Rådet ble ledet av en *storinkvisitor*, og den første blant dem var dominikaneren *Tomás de Torquemada*.

## En liten oppsummering

Den middelalderske inkvisisjonen var et kirkelig initiativ, mens det var de verdslige myndigheter som sto bak den spanske inkvisisjonen. I middelalderen var det vranglærere (katarer, valdenser, beginer) som var i fokus for tribunalene. I Spania konsentrerte inkvisisjonen seg først om konvertitter fra jødedommen, senere også fra islam. I middelalderens Frankrike førte inkvisisjonen til en kraftig reduksjon i vranglære. Resultatet i Spania var katastrofalt: Landet gikk fra den fredelige *convivencia* til intoleranse og antisemittisme.

Den spanske inkvisisjonen – som fortsatte å være sterkt statlig styrt – ble ikke opphevet før i 1834 (med en pause 1808–14). Ellers ble inkvisisjonen sentralisert i Roma. Pave *Paul III* omgjorde i 1542 Kirkens inkvisisjonen til en sentralinstans for lærens renhet i alle land. I 1588 ble den reorganisert som en pavelig kardinalkommisjon, *Den romerske og universelle inkvisisjons kongregasjon*. Den ble opphevet i 1908 og erstattet av *Det hellige offisium*, som bare kunne idømme kirkelige straffer. En ny omorganisering skjedde i 1965. Kirken fikk da en *Kongregasjon for tros læren*.

## Momenter til en vurdering

Moderne katolikker er bedrøvet over Kirken ansvar for inkvisisjonen. Den står i grell kontrast til våre idealer om menneskeverd, trofrihet og ytringsfrihet. Riktignok tilhører disse idealene en senere tid enn inkvisisjonens epoke. Likevel er det vanskelig for oss å godta at både Kirken og det verdslige samfunn mente at vranglære og vranglærere måtte utryddes.



*Reductio ad unum*, sa man – kristendommen skulle reduseres til én tro, om nødvendig med makt.

For oss virker det også umenneskelig og ukjærlig at det avgjørende i tribunalenes praksis var kirkens prinsipper, ikke inkvisitoren egne synspunkter og medfølelse med de anklagede. Tribunalene var lite opptatt av forklarende og formildende omstendigheter. En kjetter ble bedømt og dømt etter objektive avvik fra den sanne tro. Da var det irrelevant å spørre om hvorfor en anklaget hadde sluttet seg til en vranglære. Om vedkommende hadde vært utsatt for sterk påvirkning, om vranglæren var den eneste som var akseptert i det lokalsamfunn hvor personen levde, var spørsmål som det ble tillagt liten vekt. Dessuten tok man ikke hensyn til om dommene påførte familie og lokalsamfunn ubotelig skade. Man kunne for eksempel inndra den dømtes eiendom og sende

alle i familien ut i fattigdom – også de som ikke tilhørte en kjettersk trosretning.

Imidlertid har inkvisisjonen vært urettferdig svertet, særlig i populærpropaganda. Det har vist seg at tidligere opplysninger om antall saker for tribunalene, i hvilken grad tortur ble benyttet og hvor strenge dommene var, ikke alltid stemmer når man gransker kildematerialet. Når vi sammenligner de kirkelige tribunalene og verdslige domstoler i senmiddelalderen og renessansen, finner vi store likheter i juridisk prosedyre og straffeutmåling. Den strenge praksis var altså ikke et særtrekk for inkvisisjonen.

Historikeren Henning Laugerud har skrevet noen kloke ord<sup>6</sup>, som kan stå som en konklusjon: "Det er viktig å forstå inkvisisjonen på bakgrunn av sin tid, men å forstå er ikke det samme som å forsvare." ■

1 Omarbeidet etter foredrag i «Katolsk forum» hos Dominikanerne, Oslo, 4. desember 2007.

2 <http://www.respublica.no/Forsiden/AAE3C901-E99C-4E73-B84C-F75B9553C9D3.html>

3 *The Spanish Inquisition. An Historical Revision* (Weidenfeld & Nicholson, London 1997).

4 *Practica Inquisitionis Haeretice Pravitatis*. Boken finnes i

oversettelser, bl.a. til engelsk: *The Inquisitor's Guide. A Medieval Manual on Heretics* (Ravenhall Books, Welwyn Garden City 2006).

5 *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui 1308-1323* (CNRS éd., Paris 2002).

6 <http://www.katolsk.no/artikler/inkvhist.htm>



# Bokanmeldelser



FISCHER, NORBERT  
(HRSG.)  
**KANT UND DER  
KATHOLIZISMUS**  
STATIONEN EINER WECH-  
SELHAFTEN GESCHICHTE  
HERDERVERLAG 2005

## Bør katolikker fortsatt frykte Kant?

*I lang tid hadde Den katolske kirke et problematisk forhold til filosofen Immanuel Kant, og i over 100 år fikk ikke katolikker lov til å lese Kant. Den som likevel våget det, måtte bekjenne sin synd i skriftestolen.*

At Kants *Kritik der reinen Vernunft* ble satt på indeks, hører ikke med til de beste sider i Den katolske kirkes historie. Det er en av konklusjonene man sitter igjen med etter å ha lest boken *Kant und der Katholizismus* som kom ut på Herder Verlag i 2005. Den bygger på foredrag som ble holdt i forbindelse med en kongress om temaet. Bidragsyterne er stort sett katolske teologiprofessorer fra forskjellige universiteter i Europa, hovedsakelig fra Tyskland og Italia.

Utgangspunktet for utgivelsen er spørsmålet om katolikker fortsatt må frykte Kant. Derav følger problemstillinger som: Er Kants tenkning det man kan kalle "kristen filosofi"? Er Kant et barn av protestantismen, slik man lenge forstod ham? Finnes det katolske trekk i hans tenkning til tross for at han ikke var særlig kjent med katolsk teologi og katolsk fromhetsliv? Eller er Kant rett og slett en innbarket anti-katolikk?

Forholdet mellom Kant og katolsk teologi har gått gjennom forskjellige faser: Benediktineren Matthias Reuss kunne i et brev til Kant i 1797 fortelle at hans filosofi stadig vant nytt terreng i det "katolske Tyskland". Faktisk ble Kants filosofi gjenstand for forskning og undervisning først og fremst på katolske fakulteter i den første tiden etter filosofens død i 1804. Denne begeistringen varte ikke lenge. I 1827 ble hans hovedverk i teoretisk filosofi

*Kritik der reinen Vernunft* satt på indeks. Dermed var det forbudt for katolikker å lese Kant. I lang tid var ble han sett på som erkefienden til nyskolastikkens system som erobret katolsk tenkning i tiden før og etter Det første Vatikankonsil. Man mente at Kant var "gift for forstanden". Forbudet mot å lese Kant ble opphevet i 1967 da indeksloven trådte i kraft. I en artikkel skriver Aloysius Winter at han i 1963 måtte be om biskoppelig tillatelse for å lese Kant til sitt forskningsarbeid.

Men hva var det egentlig som vakte den store protesten mot Kant? Kant bestred at mennesket teoretisk (gjennom ren bruk av den *teoretiske* fornuft) kan bevise Guds eksistens. For Kant kan mennesket kun se på Gud som et nødvendig postulat for den *praktiske* fornuft. Det var det største problemet man hadde med ham. At Kant bestred et teoretisk gudsbevis, har dessverre blitt misforstått dit hen at Gud ikke spiller noen rolle i Kants filosofi. Man har ofte glemt, som Norbert Fischer påpeker, at Kant i en tid hvor moral og religion hadde en problematisk rolle, nettopp ville sikre moralens og religionens plass ved å avdekke sine motstanderes uvitenhet: I *Kritik der reinen Vernunft* (B XXXI) skriver han at han vil gjøre en slutt på alle innvendinger mot moral og religion "på en sokratisk måte", nemlig ved å bevise uvitenheten til dem som står for disse innvendingene.

Boken er inndelt i fem hoveddeler. Den første delen tar for seg Kants ytringer om teologiske og kirkelige spørsmål. Her bedriver ikke bare forfatterne godt opplysningsarbeid om fordommer, som ennå er utbredt om Kant. Man får også viktig informasjon om sider ved Kants tenkning som retter opp det tradisjonelle bildet av ham. I alle bidragene kommer det klart frem at Kants filosofi ikke hadde vært mulig uten en kristen ramme. Selv om Kant begrunnet moralen ut fra fornuftens faktum (dvs. ut fra det at mennesket kan erkjenne det som er godt og handle deretter, ikke instinktivt, men med begrunnelse for sine handlinger), sier han at moralen kom til mennesket gjennom Jesus, som for Kant er "den personifiserte idé av det gode". Det Jesus forkynte, var nemlig visdom og lære som mennesket burde ha kommet på selv. Slik viser Kant at den sanne fornuftreligionen som opplysningstiden søkte, egentlig er kristendommen.



I bokens andre del blir Kirkens forhold til Kant fremstilt, og i tredje del blir dette forholdet utdypet med en nærmere presentasjon av enkelte katolske "tidlig-kantianere". Her kan man bl.a. lese om hvordan katolske kantianere allerede på begynnelsen av 1800-tallet brukte Kants filosofi som argumentative våpen mot materialismen, ateismen og determinismen. Mot materialismen lærte man av Kant at det er umulig å benekte muligheten av at åpenbaring kan finne sted. Samtidig som det er umulig å bevise at den har funnet sted. I motsetning til ateismen oppdaget Kant nødvendigheten av at den praktiske fornuft postulerer Guds eksistens. Og mot determinismen lærte man av Kant forskjellen mellom naturens og frihetens kausalitet: Menneskelige handlinger er forårsaket av frie valg og ikke av naturlige kroppslige prosesser. Hele denne tidlige Kant-resepsjonen viser hvor fullstendig galt det var da man senere begynte å bebreide Kant for ateisme og skeptisisme.

Fjerde del tar for seg den katolske Kant-lesningen etter at *Kritik der reinen Vernunft* havnet på indeks i 1827. I bokens femte og siste del tar man for seg Kants virkning i Tyskland, Frankrike og Italia med konkrete eksempler på hvordan man forstod Kant. Særlig gjør det inntrykk å lese om den franske antikantianismen i modernismekrisen. Stor betydning for den mer positive holdningen overfor Kant hadde jesuitten Joseph Marechal. Denne omskiftningen var en følge av pave Leo XIII's ønske om en dialog mellom nyskolastikken og den moderne filosofien.

Noe av det mest spennende med boken er at de forskjellige artiklene er høyst forskjellige i metode og konklusjon. Det sprenger rammen av en anmeldelse å gå inn på alle artiklene. Så jeg lar det være med en sammenfatning av de viktigste erkjennelsene man sitter igjen med etter å ha lest boken.

Kant er en tenker som på mange områder kan inspirere katolsk tenkning. I hans etikk kan man lære meget om hva sann humanitet innebærer, og sett ut fra den katolske naturtanken kan det være mye å hente her for fremtidig teologi.

En erkjennelse man også sitter igjen med, er at katolsk teologi har gjenoppdaget Kant som metafysiker. Og katolikker har jo som kjent en

viss forkjærlighet for metafysiske spørsmål. En nylesning av Kant kan i dag derfor være en god motvekt til alle dem som forkynner metafysikkens død i vår postmoderne tidsalder. Man kommer heller ikke utenom Kant dersom man vil gå inn for en rehabilitering av metafysisk tenkning.

Som utgiveren Norbert Fischer poengterer i sin innledning, må man ikke glemme at Kant var filosof og ikke teolog. Han skaper ut fra fornuftens kilder og ikke ut fra åpenbaringen. Kant forsøker heller å minne teologene om deres egentlige oppgave, nemlig utlegning av troen og dens kilder, istedenfor at den skal beskjefte seg med temaer som heller tilhører filosofien. Når man derfor møter den innvending mot Kant at han ikke presenterer kristen teologi på en genuin måte, er det heller å bedømme som et positivt faktum, nettopp av den grunn at det ikke er hans oppgave som filosof.

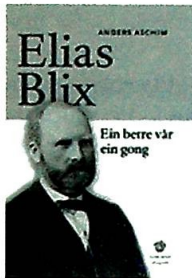
Den historiske delen av boken viser klart at Kirken kan ta gale beslutninger, men samtidig at den kan forandre det som var galt. Den katolske kirkes møte med Kant er et eksempel på begge deler. I det hele tatt kan boken leses som et bidrag til møtet mellom katolsk teologi og moderne tenkning. Det er ingen tvil om at Kirken har mye å ta igjen. Som Stefano Semplicieri i sin artikkel om Kant-resepsjonen i Italia, kan en viktig grunn til at Den katolske kirke i liten grad greide å ta del i den moderne diskusjon, være at den ikke tok Kants filosofi inn over seg, og heller ikke så på ham som samtaleverdige.

Kant og katolisismen er kanskje et tema som tilhører fremtiden. Det finnes en rekke katolske forskere som har brakt Kant-forskningen videre – det er denne utgivelsen det beste bevis på. På mange av forfattere kan man merke at deres intensjon er å vise at man med fred i hjertet kan være katolikk og samtidig være en slags kantianer. Det som tidligere var umulig, er nå mulig. ■

Henrik Holm



# Bokanmeldelser



**BOKA OM BLIX  
ANDERS ASCHIM:  
ELIAS BLIX.  
EIN BETRE VÅR EIN GONG.  
DET NORSKE SAMLAGET  
2008**

## Elias Blix frå vogge til grav

Det Norske Samlaget har nettopp gjeve ut det som i overskødeleg framtid kjem til å stå som den store og autoritative biografien om Elias Blix. Forfattaren er Anders Aschim, som Blix sjølv teolog, bibelomsetjar og hebraisk-ekspert. Alle desse sidene – og fleire til – ved Blix' verke blir grundig dekte i boka. Det mest forvitnelege for mange lesarar er kanskje likevel den utviklingshistoria vi får del i, frå vi møter guten Elias Blix Pedersen (f. 1836) som fiskarbondeson i Gildeskål til vi tar farvel med han i gravferda i 1902. Da er han ein feira salmediktar, bibelomsetjar, professor i hebraisk og tidlegare statsråd i Sverdrup-regjeringa. Han har, kort sagt, gjort karriere. Med eit moderne ord, som også Aschim bruker, har han bak seg ei formidabel klassereise.

I 1901, nokre månader etter Blix' 65-årsdag, blei det arrangert ein stor fest for han. Det var ikkje kven som helst som stod bak denne festen, åtte stortingsrepresentantar, president og visepresident inkludert, tre regjeringsmedlemmer, mellom dei også statsministeren, fire universitetsprofessorar (det var meir stas og status med professorar enn det er no!), fleire sentrale Samlags-folk og åtte geistlege, mellom dei Christiania-bispen. Det er sanneleg ikkje alle unnt å bli feira på denne måten! Elias Blix har ikkje så lenge att av livet sitt, men han opplever no å vere opphøgd til – om ikkje herlegheita; det skjedde først året etter – så iallfall til heltestatus. Som Aschim seier, er han no den målmannen det er umogleg å vere imot, og for målfolk av ulike livssyn er han sameleis blitt den teologen det er umogleg å vere imot. Det er Blix som vitskapsmann, politikar, målmann og salmediktar som blir feira, kanskje først og fremst salmediktaren Blix. Det er jo nettopp

som salmediktar at han er blitt udødeleg. Ikkje som vitskapsmann; ifølgje Aschim var han utdatert i si eiga samtid. Den lagnaden risikerer no elles mange å bli ramma av. Heller ikkje som Bibel-omsetjar blir han hugsa i dag, enda det kanskje er urettvist. Og slett ikkje som politikar. Det er neppe urettvist.

Trass i at det er som salmediktar at Blix har overlevd, er det – kanskje paradoksalt nok – Aschims store fortjeneste at salmediktaren Blix i denne biografien ikkje har fått skugge for vitskapsmannen, bibelomsetjaren og politikaren Blix, eller for den del for målmannen Blix. Alle desse sidene ved den biograferte blir behørig behandla i boka. Det er ein monumentalbiografi, 600 sider alt i alt, og sjølv sagt ein kraftprestasjon utan like frå forfattarens side. Han følgjer Elias Blix frå vogge til grav, og boka må kunne seiast å gje eit så fullstendig bilde av den biograferte personen som det no er muleg å gjere i ein biografi over ein person som har vore død i 106 år. Ei så stor bok vil sjølv sagt vere fullspekka av detaljar. Vi les om alt frå inventaret i barndomsheimen til Blix slik det er registrert i skifteprotokollar etter først farens og så moras død, om familierøter fleire hundre år attende (Blix hadde også samisk bakgrunn, enda han knapt nok kjende til det sjølv), om tida ved Tromsø seminar, om alle dei ulike husværa han hadde i Christiania, om diverse professorutnemningar ved Det kongelige Frederiks til sentrale rikspolitiske hendingar som Blix anten hadde eller ikkje hadde direkte del i. Eg for min del høyrer til dei som er redd for å drukne i detaljar og miste heilskapen av syne. Det skjedde ikkje i dette tilfellet, men eg trur nok at ein i det minste må kunne noko om norsk og norsk-svensk politisk historie på 1800-talet om ein skal unngå å gå seg vill i alle detaljane i diverse Stortings- og regjeringssaker.

## Blix og samtida

Dette er først og fremst ein biografi om personen Elias Blix. Det er også slik boka blir presentert. Men den er meir enn det. Eg har alt nemnt at 1800-talets politiske historie får ein framskoten plass, sjølv sagt fordi Elias Blix også spelte ei politisk rolle. Men her er ikkje berre politisk historie; boka gjev innsikt i språk- og kulturhistorie i det aktuelle tidsrommet, i



sosialhistorie, i skole-, utdannings- og universitetshistorie og sjølv sagt òg for ein del i kyrkje-historie.

### Raffinert kronologi

Boka er kronologisk bygd opp, men Aschim gjer nokre interessante grep som ikkje nødvendigvis bryt kronologien, men som stiller den i eit slags relieff. Det aller første kapitlet heiter "Diktaren". Det tar oss til Sachsenhausen i februar/mars 1945 der ein sterkt svekka Arnulf Øverland siterer frå "No livnar det i lundar" til ein like sterkt svekka Hans Bovim:

*Du vår med ljose dagar,  
Med lengting, liv og song.  
Du spår at Gud oss lagar  
Ein betre vår ein gong.*

Slik opnar altså boka. Så er det også denne salmestrofa som har gjeve tittel til biografien: *Ein betre vår ein gong*. Den alluderer nok til den ukuelege himmeloptimismen som karakteriserer så mange av salmane til Blix.

Neste kapitlet er også kort. Det heiter "Brillene" og er sjangermessig heilt annleis enn første kapitlet. Det har utgangspunkt i at Blix ved eit høve formidla briller per brev til ein venn. Og så handlar det om auget som ser, om briller vi ser igjennom og speglar som vi ser inn i. Eg les dette kapitlet som forfattarens refleksjonar om det å skrive biografi over ein historisk person, ein som lenge har vore død, refleksjonar om kva vi kan og kva vi ikkje kan vite om livet til ein annan, om kva som er dikt og kva som er sanning, og om kva det perspektivet vi har, får å seie for det vi ser, og kanskje ikkje minst det vi ikkje ser.

### Språk og form

Desse to ulike opptaktene til biografien viser oss ein uhyre formmedveten biograf. Eitt er at han skriv uvanleg godt, noko anna at han komponerer minst like godt. Det er ein sakprosatext Aschim har forfatta, og hadde det ikkje vore for at det ville vore ei stygg undervurdering av sakprosa eller normalprosa å seie at denne teksten er blitt så god som han er blitt

ved at forfatternen også nyttar skjønnlitterære verkemiddel, ja, da hadde eg sagt det slik. La meg heller formulere det litt annleis: Boka er uvanleg velskriven; ho avslører høgt stilmedvett og disiplinert og gjennomarbeidd bruk av ymse retoriske verkemiddel.

### Reisa

Den kronologiske strukturen kan nok ved første blick verke enkel, men den er meir finurleg enn som så. Etter dei innleiande to opptaktene følger ei rekkje enkeltkapittel som er bundne saman gjennom to hovudoverskrifter, som gjer at vi kan seie at boka er todelt, eller i det minste at ho har ein todelt struktur. Første hovuddel har tittelen "Reisa", den andre heiter "Festen". "Reisa" blir innleidd med eit augeblikksbilde frå 1871 der den nygifte Blix kjem til Leipzig på studieopphald saman med kona si, Emma. Den kronologiske framstillinga blir altså innleidd med eit brot på kronologien. Det høver no elles godt å begynne hovuddelen "Reisa" med ei konkret reise, som denne til Leipzig. Men det er likevel ikkje denne Leipzigreisa som er grunnen til namnet på denne første delen av biografien. Den overordna tittelen "Reisa" refererer nok heller til den klassereisa Blix gjennomførte frå fiskarsmåbrukar-miljø i Gildeskål til professorstol ved Det kongelige Frederiks universitet i Christiania og statsrådspost i Sverdrup-regjeringa. "Klassereise" er sjølv sagt ei moderne nemning, og Aschim seier sjølv i ei fotnote at slik tilbakedatering av eit moderne omgrep sjølv sagt kan diskutertast. Her fungerer det godt, kva ein enn måtte meine om slike tilbakedateringar. Det samfunnet Blix levde i, var eit classesamfunn (i motsetnad til eit standssamfunn), så slik sett er nemninga klassereise treffande for Blix' utvikling.

Refleksjonar som denne kjem altså i fotnotar, eller rettare endenotar. Eg høyrer til dei som har stor sans for fotnotar, men absolutt ingen sans for endenotar. Ved sida av ei rad referansar og litteraturtilvisingar, er det mangt eit korn å finne i noteapparatet. Berre så synd at dei ikkje er skikkelege fotnotar! Eg har forstått at forlaga vil ha endenotar; det har visst



## Bokanmeldelser

noko med trykketekniske forhold å gjere. Eg skulle likevel ønskje at einkvan – eg veit ikkje kven – hadde makt til å lyse endenotar og det uvesenet dei representerer, i bann.

### Festen

Hovudtittelen “Festen” har ei mindre opplagt tolking enn “Reisa”. Den direkte konkrete referansen er sjølvsgagt den store festen for Blix i 1901. Men overskrifta “Festen” dekkjer mykje meir enn ein einskild fest som neppe varte så mange timane. “Festen” begynner med det kapitlet som har overskrifta “Ein professor”, blir ført vidare i kapitla “Statsråd” og “Salmediktar” og sluttar i og med siste kapitlet som er kalla “Ikon”. No var ikkje alle sidene ved professorarbeidet og slett ikkje ved statsråds-gjeringa og heller ikkje ved salmediktinga alltid like festlege, verken for Blix eller andre. I alle funksjonane blei han frå tid til anna møtt med krass kritikk, dels sterkt fordomsfull kritikk (det hadde noko på seg å vere målmann på den tida), men også rimeleg og velgrunna kritikk. Så korleis tolke Aschims val av den overordna tittelen “Festen”? Mitt framlegg er at det berre er i retrospekt ein kan snakke om “Fest”. Det er alle dei ulike sidene ved Blix’ offentlege verksemd som blir dekte i hovuddelen “Fest”, som gjev grunnlaget for den store festen i 1901. Det er her denne samla verksemda kulminerer. Også kapitteloverskriftene på det vi kan kalle “underordna nivå” er interessante. Dei er støtt heilt nakne; ofte består dei av eit enkelt substantiv, som “Fjellet”, “Byen” “Student”, “Bibel”, “Slutten”, osb.

### Kven var eigentleg Elias Blix?

Får vi svar på dette spørsmålet ved å lese biografien til Aschim? Sant å seie veit eg ikkje heilt kva eg skal svare på det. Vi får vite masse om Blix. Forfattaren fell ikkje for freistinga å trengje inn i sjela eller hugen til Blix ved t.d. å gje att tankar han kunne tenkt, eller replikkar han kunne sagt. Slik sett er dette ein tradisjonell biografi. Aschim er lojal i høve til den blixske røynda vi kan vere noko om. Han tar seg få friheiter, og når han gjer det, kommenterer han det sjølv, helst i ein endenote.

Forfattarperspektivet er såleis distansert i høve til den biograferte. Aschim er i hovudsak lojal og solidarisk overfor Blix. Tendensar til kritisk distanse kjem helst indirekte til uttrykk, som når han lakonisk kommenterer at Blix hugsa godt, og kommentaren kjem i samband med at ein eller annan har uttalt seg kritisk om den same Blix. Da tenker sjølvsgagt lesaren at det neppe alltid var konsekvensfritt å kritisere Blix; slikt gløymde han ikkje lett, og kanskje skilde han ikkje alltid mellom sak og person. Indirekte kan vi få inntrykk av at Blix kunne vere heller forfengeleg på eigne vegner og at han var svært ambisjøs. På den andre sida får Aschim klart fram at Elias Blix var ein gjennomheiderleg person med høg moralsk integritet. Når dette er sagt, skal det òg seiast at det må ha vore vanskeleg for forfattaren å komme inn på eller bak på det biograferte objektet. Aschim er sjølv klar over det, for i ein note kommenterer han det. Dette er ein av mine yndlingsnotar, så eg siterer han her:

*“Eg har ikkje greidd å kome på fornamn med mannen. Etter fem års dagleg samliv synest eg framleis det er vanskeleg å bli dus med ein som underteiknar breva sine til kona med “Din Blix”. Eg veit godt at dette var ein utbreidd konvensjon, men det hjelper ikkje; eg veit òg at grensene for bruk av fornamn og fortruleg tiltale var heilt andre enn dei er i notida.”*

Fordi boka har eit sosiologisk perspektiv og ikkje eit psykologisk, blir det verket, meir enn mannen, som får stå i sentrum. Det synest eg er ein fordel; eg ville vore djupt skeptisk til ei form for post-mortem-psykologisering av ein for lengst avdød person. Det store livsverket til Elias Blix – og det var uvanleg stort – har Anders Aschim gjeve att så grundig og fullstendig som det er muleg. Det er som eg alt har vore inne på, ein kraftprestasjon. Det er ein intellektuell prestasjon; og det er ein akribiprestasjon. Aschim, i motsetnad til mange av dei som tidlegare har skrive om Blix, har ikkje nøydt seg med å stå på akslene til dei som skreiv før han. Han har ikkje tatt det dei har skrive for god fisk. Han har – i smått og stort – undersøkt saka. Såleis har han sjekka alle



kjelder; han har grove fram nye kjelder, og så langt eg har kunna sjå utan sjølv å gå til kjeldene for å sjekke kjeldebruken til Aschim, er arbeidet hans forbildeleg i så måte. Heller ikkje har eg snubla over mange trykkfeil. Heldigvis er her nokre, og sikkert fleire enn dei eg har sett. Elles ville vi hatt med ein umenneskeleg prestasjon å gjere.

### Blix-salmane

Eg sa tidlegare at eg er glad for at salmediktaren Blix ikkje har fått skugge for dei andre sidene ved Blix' verksemd. Sjølv trur eg at eg har hatt størst utbytte av å lese om bibelomsettjaren Blix, truleg fordi eg i denne delen har lært mest nytt. Men kanskje også fordi Aschim sjølv er bibelomsettjar og skriv med særleg innsikt om det. Salmediktaren kjem likevel tydeleg nok fram; Aschim presenterer t.d. interessante og overtydande form- og innhaldsanalysar av sentrale salmar. Både utgjevings- og resensjonshistoria til Blix-salmane får plass så langt det gjeld Blix' eiga livstid. Framleis lever salmane trygt, 106 år etter Blix' død; i Norsk Salmebok er det med 51 originalsalmar og 20 omsette, og i Lov Herren er Blix representert med 25 salmar. Det er ikkje mindre enn imponerende, ikkje minst fordi det er nynorsksalmar det er snakk om.

### Sluttord

Det er vel også ein slags prestasjon å lese ei bok på 600 sider. I dette tilfellet viste det seg å vere meir gjevande enn krevjande. Gleda ved dei kompositoriske grepa frå første tekstsida av, fryden over at jamvel ei innhaldslista eller eit kapitteloversyn kan ha estetiske kvalitetar, alle dei snertne, ofte tvisynte, meir eller mindre ironiske formuleringane som dukka opp med jamne eller ujamne mellomrom, ikkje minst i notane, alt dette følgde meg under lesinga og viste seg å vere berekraftig stort sett gjennom heile boka og gjorde alle dei timane det tok å lese denne kolossen av ein biografi, til ei lystfylt oppleving. Og når ein så kjem til enden og finn eit avsnitt der forfattaren takkar dei som takkast skal, altså på slutten i eit slags etterord og ikkje i eit forord slik det er vanleg, og så blir møtt med opningssetninga: "Denne boka er eit

produkt av obligatorisk opplæring i norsk sidemål", ja, da får ein på nytt stadfest at det er gode grunnar til å ønskje seg fleire bøker frå Anders Aschim. Om det er tillate å sende inn ei bestilling i ei bokmelding, tillet eg meg å nemne at det samla nordnorske intellektuelle utflytarmiljøet til Christiania i Blix' samtid kunne fortene ein kollektivbiografi. Blix var nemleg ikkje aleine. Ei rad gåverike bygdeungdomar drog til Christiania, mange av dei etter at dei hadde gjennomført lærarutdanning ved seminaret i Tromsø. Så ei bok om nordnorsk hjerneflukt til Christiania på 1800-talet kunne kanskje vere noko for Aschim å tenke på? ■

*Tove Bull*



**ØKOTELOGI -  
KONTEKSTUELLE  
PERSPEKTIVER PÅ  
MILJØ OG TEOLOGI**  
GITT UT AV  
BÅRD MÆLAND OG  
TOM SVERRE TOMREN  
TAPIR FORLAG 2007

Dagene 16.-18. mars i 2007 ble "Stavangerkonferansen i økoteologi" avholdt ved Misjonshøgskolen. Boken er skrevet av forfatterne som deltok eller som hadde planlagt å delta ved konferansen. Disse er i den rekkefølgen bidragene deres kommer: Roald Kristiansen, Ernst Baasland, Magnar Kvartveit, Sigurd Bergmann, Tom Sverre Tomren, Michael S. Northcott, Bård Mæland, Ben-Willie Kwaku Golo, Kjetil Aano, Paula Clifford, Maria Jansdotter, Tore Johnson og Gard Lindseth.

Boken inneholder mange bidrag som omhandler en mengde temaer som f.eks. økologi i Bibelen, Moder Jord, konsumpsjon og kjedsomhet, afrikansk erfaring, samisk tenkning, økofeministisk teologi, Norge som olje- og gassprodusent, for å nevne noen. Bidragene er skrevet på flere språk, norsk, svensk og engelsk.



## Bokanmeldelser

Disse bidragene er av svært forskjellig karakter. Ikke alle vil passe enhver leser, men det skulle forbause meg om ikke hver leser vil kunne finne noe nytt, en tanke eller flere som åpner nye horisonter. Det gjør boken viktig for alle som er opptatt av spørsmålet om vår tids økologiske situasjon i lys av troen. Man kan se på boken som et verksted for økoteologi med et utvalg av mulige utgangspunkter eller innfallsvinkler for videre studier.

I innledningen står det at boken vil markere 40-års jubileet for publikasjonen av essayet "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", skrevet av Lynn White Jr. i tidsskriftet *Science*. Essayet førte til at mange teologer ble oppmerksomme på den økologiske krisen. Derfor begynte man med en disiplin innenfor teologien som blir kalt økoteologi.

For mitt eget arbeide fant jeg Bård Mælands foredrag "Økoteologi, konsumpsjon og kjedsomhet" meget interessant. Er det en mulig og faktisk sammenheng mellom kjedsomhet og miljøødeleggelser, spør han seg. I så fall har miljøkrisen "klare trekk av å være en åndelig krise" (s. 127). Han tar for seg Kierkegaards kjedsomhet. Kjedsomheten forstås av ham som en kraft som kan sette i gang en bevegelse for å flykte fra kjedsomheten. Mæland anvender tankene på to av miljøutfordringene: masseturismen og bilismen. "Vi søker Paradis, men finner det ikke" (s. 131). Med bilen flykter man fra hverdagens kjedsommelighet og søker til kjøpesenterenes konsumtilbud. Mæland tar for seg ørkenfedrenes tenkning om kjedsomhet og ser deres begrep *akedia*, om dovenskap og sløvheter, som et begrep som fører frem til kjedsomhetsbegrepet. Han siterer Evagrius av Pontos og argumenterer med at "kjedsomhetens mangel på omsorg for andre enn seg selv... kan ha økologiske konsekvenser" (s. 133).

Mæland illustrerer motsetningen mellom konsumpsjon og konsumasjon. Det første er en destruktiv kraft, hvor konsumet skal dekke over tomheten, *akedia*. Det andre derimot er en oppbyggelig kraft, "håpet om det fullkomne" (s. 135). "Konsumpsjonen fortærer, konsumasjonen fornyer" (s. 136). Konsumasjon er et teologisk begrep. "Gjennom nattverden blir kon-

sumpsjonens destruktivitet opphevet gjennom konsumasjonen av skaperverkets gaver som foregriper i våre kropper både jordens og historiens fullendelse og fullbyrdelse" (s. 137). Her savner jeg den kristologiske og den ekklesiologiske dimensjonen av nattverden. Men likefullt setter jeg pris på tanken om å sette nattverden i sentrum, og at den blir sett på som en motsetning til de destruktive krefter.

Tore Johnsen har et originalt bidrag "Teologi fra Livets Sirkel. Økoteologiske refleksjoner med utgangspunkt i samisk joikepoesi og indiansk filosofi". Jeg skal ikke driste meg til å forklare Livets Sirkel, men Johnson stiller et interessant spørsmål: "Kan kristen teologi gå fra et antroposentrisk paradigme til et økologiske paradigme?" (s. 217) Her bruker han frigjøringsteologien som et eksempel på at det er mulig å foreta et skifte av teologisk standpunkt. Han konkluderer sitt bidrag med at det skal være mulig "og at urfolks åndelige tradisjoner kan levere viktige premisser for dette" (s. 224).

I sitt bidrag "The Human Face of Ecotheology: How far can we go?" mener Paula Clifford at vi må bevege oss fra en gammeltestamentlig til en nytestamentlig tenkning. Hun er opptatt av at vi ikke misforstår oppdraget om å legge under oss jorden til å utnytte den (s. 182). Hun forsøker å etablere kriterier for en økoteologi. Derfor skriver hun som følger: "[...] in moving from creation theology to ecotheology, it is vitally important that our ecotheology should reflect a New Testament emphasis, a New Testament way of considering our relationship with God and creation and one another. [...] We must have room to reflect on the nature of injustice – the damage done to a vulnerable world and to vulnerable people as well as to those yet unborn... An ecotheology that has its roots in the New Testament must clearly express the resurrection hope that is at the heart of the Gospel and it must contain within it principles on which we can act if we are to make that hope real to a suffering world" (s. 186).

Innholdet i boken bærer preg av lutherisk/protestantisk tenkning. Jeg spør meg her i



hvilken grad de kristne har mulighet til å spille en ledende rolle i den økologiske situasjonen vi er på vei inn i som menneskehet. Boken berører nemlig ikke det økumeniske problem som jeg tror må gå hånd i hånd med det økologiske. Jeg mener veien er helt avhengig av at de kristne finner sammen igjen i en kirke. Som kristne bør vi stille oss spørsmålet hvilken rolle bruddet i kristenheten har betydd for fremveksten av tenkemåter som spiller en rolle i ødeleggelsen av planeten. Selvfølgelig åpnes bruddet allerede tidligere når enheten mellom teologi og spiritualitet mistes på tolvhundretallet. Men man kan spørre seg om ikke reformasjonen og opplysningstiden fordypet dette bruddet og åpnet for en langt mer materialistisk omgang med jorden og dens ressurser.

Det slår meg at når forfatterne kommer inn på nattverdsspørsmålet, glemmes kirkens betydning. I katolsk tenkning er kirken og nattverden uløslig knyttet til hverandre. Kirken

er Kristi forlengede inkarnatoriske rom i verden. Det er underlig å lese om teologisk riktig innhold, hvor kirken ikke eksisterer som et konkretum. Som katolikk tror jeg at Den katolske kirke har meget å bidra med gjennom sin sosiallære.

Bidragene inneholder mange nye og originale tanker og jeg leste flere av bidragene med god nytte. Uten tvil kunne mange av temaene lett utarbeides til hele bøker. Det er selvfølgelig vanskeligheten med et foredrags lengde at det innholdsmessig blir kompakt. Heldigvis har alle forfattere lagt ved litteraturlister.

Boken bør leses som en inspirasjon til å gi seg ut på nye veier i tenkningen. Den viser til mange områder hvor det er stort potensial for videre forskning. Slik må den forstås som et positivt bidrag for en større helhet. ■

*P. Arne Marco Kirsebom SS.CC.*

## Debatt

### SUKSESJONENS GRENSER

I marsnummeret av St. Olav har Henrik von Achen en bredt anlagt artikkel om "det problematiske ved dagens forståelse av den apostoliske suksesjon". Forfatteren analyserer den romersk-katolske tenkning omkring suksesjonen samtidig som han også gjester andre kirkesamfunn med kritiske kommentarer. Achens interne analyse av svakhetene i den

romerske forståelse henger åpenbart sammen med sideblikket til andre kirkesamfunn. Hans anliggende synes å være frykten for at en uavklart suksesjonsforståelse kan hindre avgrensningen mot andre trosfelleskap.

#### Gale premisser

Innledningsvis etablerer von Achen en



## Bokanmeldelser

polemisk front ved å stille på linje en rekke kirkesamfunn med innbyrdes helt forskjellig ekklesiologi og embedssyn. Dette metodiske grep gjør selvfølgelig polemikken lettere, men bidrar knapt til den saklige avklaring.

De gjentatte henvisningene til Den nordisk-katolske kirke tilsier at det må være tillatt for meg å kommentere argumentasjonen. Det desto mer ettersom von Achen tilskriver oss oppfatninger som er det motsatte av hva vi faktisk lærer.

### Ordinasjonen som "magisk" handling

Men det første først: Hovedtesen til von Achen er at den apostoliske suksesjon ikke kan reduseres til hva han kaller "et rituell- juridisk fenomen". Som eksempel på dette syn viser han til Kirkerettens §1009, hvor det heter at ordinasjonen er "gyldig dersom konsekраторer [...] er gyldig biskop og følger kirkens ritual." Til skrekk og advarsel om farene ved en formalistisk forståelse av ordinasjonens gyldighet henviser von Achen til "Den gammelkatolske kirke, Den polsk nasjonale kirke og, i Norge, Den nordisk katolske kirke", og konkluderer, "Her har man i alt vesentlig gjort suksesjonen til en magisk handling ved å vektlegge den ytre form, altså håndspåleggelsen og ritualet."

Problemet med denne eksemplifisering er at den gammelkatolske tradisjon eksplisitt nettopp avviser juridisk-rituell formalisme. Faktisk inntar vi det motsatte standpunkt.

### To klassiske syn på ordinasjonen

I Oldkirken finner vi to hovedlinjer vedrørende ordinasjonsvaliditet som gjerne betegnes som "den augustinske" og "den cyprinanske" tenkemåte.

"Den augustinske" understreker nettopp betydningen av den ytre form, og tenkesettet synes å ligge til grunn for det sitatet von Achen anfører fra kirkerettens §1009. Derimot forstår det cyprinanske tenkesett ordinasjonsvaliditeten primært ekklesiologisk under mottoet: *Nulla ecclesia sine episcopo* – *Nullus episcopus sine ecclesia*.

### Gammelkattolisismens kirkesyn

I pakt med dette syn har gammelkattolisismen ikke bare understreket håndspåleggelsens betydning for suksesjonen, men konsekvent gjort gjeldende at spørsmålet om suksesjonens gyldighet må avgjøres på et bredere grunnlag enn ritenes forskriftsmessige utførelse. Dette ble satt på spissen i den såkalte "Mathew

affair" i 1908 og ble sist understreket i 1987 i forbindelse med det store avtaleverket med de ortodokse patriarkatene og gammelkattolikkene. Kort sagt: Ved å betone den indre sammenhengen mellom embedet og det kirkelige fellesskap viderefører gammelkattolisismen, i likhet med ortodoksien, "den cyprinske" forståelse.

### Gyldighet og lovlighet

Tydeligvis tenker Achen selv ekklesiologisk om ordinasjonen med kritisk distanse til "den augustinske" tilnærming. Slik beklager von Achen at distinksjonen mellom "gyldighet og lovlighet" i den romersk-katolske ordinasjonsforståelse leder til at den apostoliske suksesjon kan erverves frikoblet fra kirken og paven.

Det er ved å skjelne mellom "gyldig" og "lovlig", anfører von Achen, at man kommet i skade for å anse Den polsk nasjonale kirkes bispevielse som gyldig selv om handlingen i seg selv er ulovlig. Denne anerkjennelse er uholdbar, idet også gyldighet forutsetter enhet med paven. Paven er simpelthen "konstitutiv for selve gyldigheten."

### Søsterkirkeproblematikken

På dette grunnlag tar von Aachen opp berettigelsen av begrepet "søsterkirke", dvs. Roms anerkjennelsen av at det finnes "kirkesamfunn" som – uten å være underlagt paven – likevel har rettmessig suksesjon. Dette paradoks legitimeres ved å gjøre gjeldende at bispekonsekrasjonene i angjeldende kirkesamfunn skjer med pavens implisitte godkjenning, selv om man hverken har bedt om det eller anser pavens godkjenning som nødvendig.

### Den udelte kirkes tro

Man kan forstå at Achen erkjenner at denne elegante vri er problematisk som løsning på det sakramentsteologiske prinsipp *cum et sub Petro*. Det underliggende problem er selvfølgelig at papal triumfalisme ikke lar seg forene med viljen til ekumenikk.

Følgelig innbød Pave Johannes Paul II søsterkirkene til full kommunion på basis av Kirkens udelte tro, dvs. modellen hentes fra trosbåndene i det første årtusen. (Se, Ut unum sint, §§ 55,56 og 61) Med en slik modell var pavestolen sogar villig til å gjøre bot overfor kirker, hvis sentralfigur var blitt ekskommunisert i kampens hete.



### Viljen til forsoning

I 1054 ble Konstantinopel-patriarken Mikael Cerularios ekskommunisert. I 1965 under Annet Vatikan-konsil ble ekskommuniseringen høytidelig opphevet.

I 1898 ble Francis Hodur, "stifteren" av The Polish National Catholic Church (PNCC), ekskommunisert. I 1980 innbød Sekretariatet for kristen enhet Bispemøtet i PNCC til ekumeniske samtaler. I 1992 uttalte de romersk-katolske medlemmene av dialogen, i nærvær av kardinal Edward Cassidy som pavens utsending, at ekskommunikasjonen må forstås i sammenheng med datidens brytninger og nu skal glemmes. Som et forbilde på den gjensidige vilje til å utviske minnet av tidligere ekskommunikasjoner viste man i 1992 til møtet på Oljeberget i 1964 mellom Pave Paul VI og Patriark Athenagoras.

### Roms syn på PNCCs sakramentale status

I erkjennelse av "that the bishops of the Polish National Catholic Church are validly ordained bishops in apostolic succession", sidestilte Vatikanet formelt i 1993 PNCC med de ortodokse og de orientalske kirkene. Derved kunne medlemmer av PNCC på visse pastorale

premisser motta sykesalvingens, botens og nattverdets sakrament i romersk-katolske kirker. I 1996 utstedte så den romersk-katolske bispekonferanse i USA pastorale retningslinjer under henvisning til Kirkerettens § 884, 3 og 4. Tilsvarende retningslinjer for PNCCs vedkommende ble utferdiget i 1997. (Se, *Journeying Together in Christ, The Report of the Polish National Catholic/Roman Catholic Dialogue 1989-2002*, Huntington IN 2003)

### Avsluttende bemerkninger

Efter lesning av von Achens artikkel sitter man igjen med inntrykk av at han mener det må være noe galt med romersk-katolsk embedsforståelse siden man er kommet i skade for å anerkjenne vår moderkirkes sakramentale legitimitet. Denne konklusjon synes imidlertid å hvile på et galt premiss, idet fremstillingen av vår ordinasjonsforståelse er grunnleggende misforstått. Samtidig vekker von Achens drøftelse usikkerhet vedrørende hans holdning til det ekumeniske oppbrudd som fant sted ved Annet Vatikan-konsil. ■

*Fr. Roald N. Flemestad  
generalvikar i Den nordisk-katolske kirke*

## Her følger to innlegg i debatten om den gamle ritus

### Min vei til den gamle messen

Jeg har fra tiden før og etter konversjonen til Den katolske kirke i begynnelsen av 1974 hatt den tanken, - og det samme vil kanskje enhver konvertitt tenke ut fra sin fortid -, at det var noe eget ved den. Jeg kom til katolsk tro på Jesus ikke minst gjennom den gamle hellige messen. Det hadde seg litt slik: Mine foreldre var prestefolk på et vidunderlig vakkert sted i Rogaland. Mor var fra det kristelige legmann- og legkvinnefylket, far fra det borgerlige og kirkelige Kristiania.

Kristentroen var rotfestet, Arne Garborg ble omsluttet som var han en hjemkommen sønn. Men Den katolske kirke var Antikrist.

Sigrud Undsets og Lars Eskelands konversjoner var forferdelige nedrykk. Mor var enig i dette, mens far var av en ganske annen oppfatning. Jeg vokste altså opp i dette kirke- og kristenfolk-miljøet preget av datidens kritiske holdning mot prester - særlig om de var fra Universitetet - og mot Den katolske kirke.

Men noe gjorde inntrykk på smågutten: Fars måte å være på ved alteret. Den var så underlig verdig, så hellig. Smågutten syntes han var så annerledes enn andre prester vi kjente, og de var mange; disse var som andre emissærer, bare prester. Så fortalte far hvordan det gikk til at han ble prest: Pappaen hans



## Debatt

hadde en søndag tatt den 11 år gamle gutten sin med til den katolske St. Olavkirken i Oslo (1903). Da skjedde det: Da unggutten oppfattet og opplevde presten der foran ved alteret og hele liturgien, kom det til ham: Han måtte bli prest! Messen var så annerledes enn den lutherske. Så vendt mot Gud, mot Gud alene.

Sant nok ble far prest i den selvfølgelige statskirken, men selve det indre kallet og drivet kom fra det han opplevde i St. Olav den dagen. Så flyttet vi til Østlandet, med helt andre forhold. I Rogaland hadde jeg lært alt hva den gang var god og menneskekjærlig luthersk kristendom å kjenne fra innsiden. Fra nå av kom musikken, kunsten, filosofien, liberal teologi og astrofysikken til å fylle meg. Mor hadde innad i familien tatt til orde for at kvinner hadde rett til å bli prester, far var kritisk.

Det endte for meg med at jeg begynte ved Universitetets teologiske fakultet. "Er det ved MF du studerer?" "Nei, ved det teologiske fakultet." "A ha ...!" Altså: "Liberal teolog!" Fakultetet hadde den gang Sigmund Mowinckel i Det gamle testamentet, Nils Alstrup Dahl og Herman Ludin Jansen i Det nye, og så Einar Molland i kirkehistorie; han var en pioner for økumenikken, åpen overfor Den katolske kirke. Jeg hadde allerede lest Johannes Ordings tros lære, hvor Jesu oppstandelse er en innbildning og myte. Nå fikk jeg møte den liberale teologi fra dens indre; jeg fikk møte Martin Luther fra hans teologiske og menneskelige indre. Jeg ble en liberal lutheraner, fra dens mest norske og internasjonale innerside.

Men jeg hadde alt begynt å kjenne på, og hadde vel noe rett i det, at jeg, med min bakgrunn i barndom og ungdom og omgitt av disse glimrende lærere, var alene om dette: Å ta til med å betrakte Martin Luther og den selvfølgelige teologiske aksept av ham og av hva fakultetet, innbefattet meg selv, teologisk og kirkepolitisk stod for, med forundringens kritiske øyne.

Man tildelte meg stipendier for å studere Det gamle testamentet; fororientalske språk var jeg allerede begynt med. Jeg reiste våren 1956 til Göttingen. Der traff jeg flere toneangivende luthersk-reformerte teologer: Gammeltestamentleren Walter Zimmerli, nystamentlerne Joachim Jeremias og Ernst Käsemann, systematikerne Gogarten og Trillhaas. Jeremias var en herrnhutisk preget lutheraner, med Jesu lignelser som spesialfelt, Käsemann en het disippel av Rudolf

Bultmann. Käsemann hevdet, med den gamle Tübingertradisjon, at det er en teologisk avgrunn mellom Paulus og Peter – et forvarsel om skillet mellom Luther og Paven. Fra hver sine bakgrunner var Trillhaas og Gogarten selvfølgelige lutheranere.

Den norske gammeltestamentler holdt ører og øyne åpne. Og den fortsatte å spire og vokse, den anelsen i ham at noe var rart i "kongedømmet Danmark". Hva var det? Mangelen på Jesu kjærlighet til Peter og til sine tolv apostler i det hele. Jeg dro til Uppsala, og traff der høsten 1956 fremragende folk, Ivan Engnell i Det gamle testamentet, Geo Widengren i religionshistorie, Harald Riesenfeld, som senere konverterte, i Det nye testamentet. Men det var ett sted hvor man ville kunne finne alt av litteratur: Det pavelige Bibelinstitut ved Gregoriana i Rom. Molland oppmuntret meg, skrev anbefalingsbrev, og i januar 1957 gikk toget.

Fororientalske språk, egyptisk, sumerisk, akkadisk, hetittisk, ugaritisk, med religion og litteratur, alene sammen med mine to utrolig fine lærere, P. A. Massart S.J. og P. E. Bergmann S.J.. Men så skjedde det som vel hender enhver som besøker Rom: Jeg gikk inn i en kirke, og ble vitne til den katolske hellige messe: Presten der fremme, ene og alene Jesu kultiske representant; ikke noe bedehus, ikke noen forsamling med legmenns utdeling av nattverden, ingen bedende eller geskjeftig kvinne som var med og preget hendelsen. Jeg som kom fra det mest vestlandske Vestlandet med Kinamisjon, indremisjon, "Perafolkjet" og "Lomelandsfolkjet", pinsevenner og metodister, og fra Johannes Ordings dogmatikk, jeg ble rammet i mitt hjerte omtrent slik jeg daglig i Rom så den hellige Teresa gjennomført av den himmelske kjærlighets spyd. Frøet av katolsk tro ved presten under den først fremmede, men så dernest uendelig dype og bibelske katolske Messe, festet seg der inne og begynte som et spirende foster å vokse til. Luthers Nei til Peters etterfølger ble meg mer og mer teologisk uholdbart, hans trosbegrep ble meg mer og mer fremmed for Det nye testamentet, fremmed for Jesus.

Nei, dette høres skrekkelig ut, men slik er det. Jeg var aldeles alene. Det vil si: Jeg lærte fra det fjerne Johannes van der Burg og Johannes Duin å kjenne, og opplevde i Halden en Juleaftenmesse 1964 med sogneprest Duin som var fra evigheten, fra Abraham og Melkisedek, fra Aron og like til Jesu apostler,



da han sa til dem, og til dem alene: "Gjør dette til minne om meg!" Her var ingen emissær, ingen legmannsprest, ingen prestelig legmann, ingen ubibelsk og moderne kvinnelig likhetstenkning. Her var alt sant. Selv om sogneprest Andreas Notø i Ski benyttet meg til å holde prekenen for seg under høymesser i Ski og Kråkstad, – han hadde selv ille hjer-tebesvær – kunne ikke det holde meg tilbake.

Etter mange år måtte det komme til et valg bort fra Den Norske Kirkes – og som jeg så det – teologisk sekteriske lære og vesen. Det ble til det som jeg allerede som barn under lesningen av evangeliene hadde fått se: Jesu kirkestiftende kjærlighet til Peter og til de

andre elleve utvalgte. I dag ville jeg kan hende ha sagt: Sammen med Benedikt XVI. Kjære Benedikt XVI.: Takk for ditt motu proprio om den gamle messe!

Og kjære biskop Bernt: Takk for at man på ny, uten nag eller fordommer, og i takknemlighet for Kirken fra Jesus av, nei, fra Skapelsen av og til i dag, helt i sin alminnelighet, søndag som hverdag, kan få møte Gudmennesket og vår Frelser Jesus fra nattverdsalen med sine tolv, fra Golgata og fra oppstandelsens grav i den gamle hellige messe, i min fars og senere min hellige messe fra Rom. ■

*Erik M. Mørstad.*

### Presten med "ryggen til"?

I eit elles interessant innlegg om pavens motu proprio om den gamle ritus spør Peggy Bruce eit lite spørsmål (St. Olav 3/2008): "Vil ikke mange mennesker, ikke bare i utland, føle seg ganske fortaapt med messe på latin og presten med ryggen til?"

Første spørsmål er litt rart. Den nye messa er også på latin. Det som har endra seg (?) er at vi no kan feire den på morsmålet vårt (i omsetjing). Dette gjeld så vidt eg veit no også den gamle messa. Vi kan feire den gamle messe på norsk. Eller den nye på latin.

Andre spørsmål er, slik eg ser det, eit feilspor. I Den norske kyrkja har ein feira messe (evkaristi) ad orientem (mot aust) i årevis utan problem. Poenget er ikkje at presten har "ryggen til folket," men at han har, saman med kyrkjelyden, andletet vendt mot Gud, som tradisjonelt sett er knytt til sola i aust (jmf. Mal 4:2). Det er også viktig å påpeika at messe bør vere teologisk gjennomtenkt, noko den er (både gammal og ny). Men like viktig er det å ha ei gjennomtenkt teologisk oppseding av dei som tar del i liturgien. Slik at ein forstår kva som skjer. Og det skal eg prøve litt på her.

Paven, då han framleis var Kardinal Ratzinger, skreiv at den nye ordbruken (at presten feira "mot veggen" (sic) eller "snur ryggen til folk") er ein indikasjon på at det har "inntruffet en klerikalisering som man aldri har sett maken til tidligere. Nå blir presten til det egentlige holdepunktet for det hele. Alt avhenger av ham. Man må tydelig se ham, ta del i hans handlinger, svare ham – hans

kreativitet bærer det hele." (Liturgiens ånd, St. Olav 2001, s. 56-57)

Kva er egentleg evkaristien? Vi les i Matt 26:28 at i evkaristien vert Herrens blod "aust ut for mange så syndene blir tilgjevne." Evkaristien er altså eit offer der Kristus gjev seg for – ikkje til – oss, til Faderen. Det er ein representasjon av krossofferet, og skal difor feirast mot Gud. Kommunionen og måltidsaspektet kjem etterpå. Paulus kallar altaret for 'Herrens bord,' noko vi elles ser brukt om offeraltara i GT (jmf. Mal 1:7). I GT var matoffera, sjølv når folket tok del i det, "Guds mat" (jmf. 3Mos 21:6, 22:25; Esek 44:15f) – og difor bør presten, saman med kyrkjelyden, feire evkaristien ad orientem, mot aust, med Gud i fokus. "For eg vil ha truskap, ikkje slaktoffer, gudskjennskap heller enn brennoffer." (Hos 6:6, jmf. 1Sam 15:22).

Slik som Ratzinger sa det: "[Vi følger] det gamle bønnerop som stod ved terskelen til eukaristien: «Conversi ad Dominum» – vend dere mot Herren. Så ser vi sammen på ham hvis død fikk tempelforhenget til å revne – på ham som står foran Faderen for oss, og som tar oss i sine armer og gjør oss til det nye levende tempel. Til de virkelig absurde fenomener i de siste tiår regner jeg dette at man kan sette korset til side for å frigjøre blikket mot presten. Virker korset forstyrrende i eu-karistien? Er presten viktigere enn Herren? (...) Herren er den vi forholder oss til. Han er historiens "oppgående sol." (Liturgiens ånd, s. 59-60). ■

*Kjetil Kringlebotten*





## Kirken og sekularismen

Den siste tiden har det vært en intens debatt utløst av muslimen Mohammad Usman Ranas kronikk i Aftenposten om “Den sekulære ekstremisme”. Rana mener det bør være plass i det offentlig rom for “politiske meninger basert på religiøse overbevisninger og politisk ukorrekthet”. Slik han ser det, er det ikke det i dagens Norge. I likhet med enkelte muslimer kan også vi katolikker føle oss marginalisert. Den generelle harmen over katolikken Maria Elizabeth Fongens kritiske innlegg i samme avis omkring enkjønnede ekteskap og “anskaffelse av barn” ved kunstig inseminasjon, er et konkret eksempel.

I Klassekampen uttaler Dagfinn Nordbø i sin faste spalte Frispark: “Problemet med den norske ytringsfriheten, Rana, er at noen ikke liker det du står for. Og så sier de det. Tål det. Slik er ytringsfrihetens essens”. Filosofen Kjell Madsen på sin side trekker i Morgenbladet frem den norske filosofguruen Hans Skjervheim: Et genuint liberalt regime må sette grenser for sin liberalitet. Det gjøres ved å akseptere “den intolerante toleransen”. Den sekulære liberale stat skal altså ikke tolerere hva som helst, for eksempel ikke Rana. Som Madsen uttrykker det: “At en islamist kjenner seg utilpass i det vestlige samfunnet, er en indikasjon på at det liberale systemet fungerer slik det skal”. Hva med oss katolikker i denne sammenhengen? Med enkelte hederlige unntak har katolikkene vært fraværende i debatten.

Det bør skilles skarpt mellom den sekulære stat og det sekulære samfunn. Kirken har ikke noe problem med den sekulære stat basert på prinsippene om demokrati, ytringsfrihet og mer generelt de “universelle” men-

neskerettighetene. Tvert imot, i det minste siden det 2. Vatikankonsil har den katolske kirke entydig hatt dette statssystem som det foretrukne. Det betyr ikke at vi har et religiøst forhold til for eksempel demokratiet. For oss bør det religiøse være forbeholdt andre objekter. Snarere kan vi gjøre Winston Churchills ord til våre egne: Demokratiet er det verste av alle styreformer, bortsett fra alle de andre...

Konsekvensen er at kirken aksepterer og må støtte opp om det demokratiske mangfold og verdien av meningsbrytning i det offentlige rom. Dette er blant annet forutsetningen for religionsfriheten som er menneskerettigheten med stor M for den katolske kirke.

Det betyr imidlertid ikke at Kirken er for det sekulære samfunn. Det er ingen nødvendig logisk sammenheng mellom den sekulære stat og det sekulære samfunn. Med det siste tenker jeg på et samfunn som i stor grad ligner på det norske hvor kristendommen (og andre religioner) er marginalisert og i beste fall henvist til den private sfære. I den grad kirken og katolikkene aksepterer det sekulære samfunn, er kirken ikke lenger katolsk og dens medlemmer ikke lenger katolikker. Det synes åpenbart at aksept av det sekulære samfunn står i diametral motsetning til en forhåpentlig kjent “programerklæring”: “Følg meg.” (Joh. 21, 19).

Den sekulære stat er som et skall som må fylles med innhold. Innholdet kan være mer eller mindre pro-katolsk. Selv det liberale samfunns sterkeste forkjempere erkjenner nå at det ikke finnes noen verdinøytral sekulær stat. Lovene er uunngåelig normdannende: De kan lære oss at eutanasi, abort, pornografi eller bruk av narkotika, for å nevne noen eksempler, er



akseptabelt. Eller de forsøker å bekjempe slike fenomener på den etter samfunnets syn mest effektive måten. Det siste trenger ikke nødvendigvis å bety straffesanksjoner. Men det kan bety det. Verdinøytraliteten i den liberale og sekulære stat var det falske flagg under hvilket kristendommen som hegemonisk kraft for normdanningen i samfunnet, ble nedkjempet.

Dette har noen konsekvenser. Kirken kan ikke tillate å forholde seg passiv til politikken, for i den sekulære stat er det politikken og særlig partipolitikken som bestemmer hvordan samfunnet skal se ut. Kirken (og katolikkene) har rett og *plikt* til å si klart fra og ta konsekvensene når et politisk parti fremmer standpunkter i diametral motsetning til det kirken står for. Katolikkenes lojalitet kan ikke være større til partiprogrammene enn til den katolske kirkes "program". Nå skal det tilføyes at i mange, ja de aller fleste tilfeller, er det ingen motsetning her. Kirken har ikke de sterke synspunkter på om 5% eller 7% av statsbudsjettet skal allokere til forsvarsdepartementet, for å ta et eksempel.

Særlig problematisk blir det når profilerte katolikker fronter standpunkter og politiske beslutninger som kirken er sterkt imot på områder som er sentrale for kirken. I Norge er det få slike, men i Italia definerer de seg som "i cattolici adulti" ("voksne katolikker"). Formodentlig i motsetning til oss andre. I hedersbetegnelsen ligger vel at de har blitt voksne og har løsrevet seg fra mamma, dvs. kirken, paven, Vatikanet eller hva det nå måtte være. Men har noen hørt om såkalte "voksne" sosialdemokrater eller høyrefolk? Det måtte være partimedlemmer som forbeholder seg retten til offentlig å heve seg over hva partienes landsmøter og programmer måtte mene. Slike finnes neppe, de ville sikkert bli utsatt for den partipolitiske ekskommunikasjon som er langt mer nådeløs og effektiv enn dagens katolske.

Trekker vi linjene tilbake til sekularismedebatten jeg innledet med, virker det klart at den katolske kirke står helt på den intolerante toleranses side. Med rette har den kjempet mot kommunismens og nazismens diktaturer. Det samme gjelder religiøst motiverte politiske

bevegelser som vil avskaffe den liberale stat, eksempelvis islamsk "fundamentalisme". Få katolikker vil *i dag* kritisere sin kirke for å ha blandet seg for mye i politikken når det gjelder slike spørsmål (for noen årtier siden stilte dette seg litt annerledes, jfr debatten om frigjøringssteologien). Totalitære ideologier skal det ikke være toleranse for i den sekulære stat, og kirken kan og skal alliere seg med andre samfunnskrefter i denne kampen.

Like klart er det at kirken og vi katolikker må søke å prege samfunnet med våre idealer og vår kirkes virkelighetsforståelse. I det partipolitiske demokrati kan imidlertid dette ikke skje med noen grad av effektivitet uten at kirken og katolikkene som *enhetlig gruppe* til tider blander seg i politikken og markerer avstand til politiske partier når det er nødvendig. Et ferskt eksempel er den italienske bispekonferanses oppfordring til katolikkene om å *avstå fra* å stemme i en folkeavstemning for liberalisering av bioteknologilovgivningen i Italia. Katolikkene fulgte oppfordringen i en slik grad at valgdeltagelsen ble for lav til at avstemningen ble gyldig.

Liberalismens dogme om at kirken ikke skal blande seg i politikk, er skapt av det sekulære samfunn som et ledd i dets kamp og dets virkelighetsforståelse. Så effektivt har dette virket at det har trengt inn i kirken selv og mange katolikkers tankegang. Det er på tide å kaste det på historiens skraphaug. Så får vi heller tåle Nordbøs og andres sleivspark. Det er ikke noe til kristendomsforfølgelse å skryte av uansett. ■

Håkon Bleken



# Optimisme og fremskritt?

“Befinner mennesket seg stadig på en vei mot det bedre?” Kant stilte seg dette spørsmålet i en artikkel datert 1792 (trykt først i 1798), og svaret var ja, i ekte opplysningsfilosofisk ånd. Mennesket er stadig på vei mot en bedre fremtid. Kant mente nemlig i sin “ide til en almen historie i verdensborgersk hensikt” (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) at visse erfaringer ga grunnlag for å kunne stadfeste et rettsfremskritt i historiens forløp. Den konkrete og nærmeste begivenheten for Kant var den begeistring den franske revolusjon utløste i menneskets sinn. Her er det verd å merke seg at Kant ikke nevner revolusjonen selv som fremskrittet, men den deltagelse folket viste. Det tok han som et bevis på at mennesket stadig utvikler seg moralsk til det bedre. Fordi vi nettopp kan stadfeste et slikt fremskritt, kan man finne “en naturens hensikt” i historiens forløp. Det tilkommer historikeren å påvise dette fremskrittet.

Hvis man derimot bare betrakter enkelthendelser, finner man i historien stort sett kun handlinger som er motivert av alt annet enn moral. Men til tross for de individuelle hensiktene går naturens hensikt videre. Vi arbeider ufrivillig med på den, og historikeren kan erkjenne den. Her kan historikeren nemlig bli vitne til at enhver arbeider for naturens hensikt, selv om han ikke vet eller vil det.

Historien viste at Kant ikke fikk rett: Det siste århundre brakte heller det motsatte av rettsfremskrittet: folkemord, to verdenskriger, Hiroshima og totalitære regimer. I det siste århundret opplevde menneskeheten den totale meningsløshet som munnet ut i en “realismens fortvilelse” (Josef Pieper). Rettsfremskrittet var derfor, sett i et retrospektivt lys, en ren og skjær utopi. Selvfølgelig kan man ikke belaste Kant for ikke ha sett hvilken vei historien tok. Man kan spørre seg: Er opplysningsfilosofiens opti-

misme, slik den viser seg hos Kant, bare en knust og ødelagt illusjon? Har Kant dog et metodisk godt poeng når han søker etter en måte å forstå historien på som gir grunnlag for å snakke om fremskritt? Her kan det lønne seg å ta opp noen tanker av den katolske filosofen Josef Pieper: Den naive fremskrittsoptimismen gjenspeiler nemlig etter hans oppfatning likevel en dypere sannhet om mennesket enn “fortvilelsens realisme” i dens mange ansikter. Denne fortvilelsen ytrer seg f.eks. i det man kan kalle absurditetstesens: Livet i seg selv er fullstendig meningsløst og tomt. En av de dypeste ettervirkningene av opplevelsen av det absurde er kanskje tanken om at den frihet vi har, er en frihet vi er fordømt til (Sartre): Autonomi oppleves ikke som en sjanse til å binde seg til det gode, slike det er i Kants etikk, men som en enorm last vi må slepe med oss. Når livets absurditet får taket på mennesket, slutter det å spørre etter hva som er riktig og galt og etter hva som er sant og ikke-sant.

Kanskje vi i vår tid kan måle fremskrittet på om vi greier å fastholde disse grunnleggende spørsmål etter det sanne og det gode. Så lenge vi ikke oppgir dem, kan vi kanskje ha tro på at menneskelige kulturer og samfunn kan oppleve et fremskritt. Slikt sett kan vi med gode grunner gjenoppdage opplysningstidens fremtidsoptimisme, og med det legge postmodernitetens tristhet, absurditet og relativisme bak oss som “overvunnet”. Det ville etter min mening vært en enormt fremskritt! ■

HH



Porto betalt  
ved innlevering P.P.  
Norge / Norvège

# ST OLAV

*“St. Olav utfordrer, gleder, irriterer og informerer.  
Derfor leser jeg det; derfor ser jeg frem til hvert nummer”.*  
Biskop Bernt Eidsvig Can. Reg.

*“St. Olav er forfriskende anderledes, med uventede innfallsvinkler og viktige  
perspektiver på sentrale livsområder.”*  
Vetle Lid Larssen, forfatter

*“Jeg leser St. Olav fordi den er en intellektuell  
utfordring av den norske tendensen til konsensuell “snill” tenkning. St. Olav  
er i Undsets ånd: “pennen er mitt sverd.”*  
Prof. dr. philos. Janne Haaland Matlary

*“Jeg leser St. Olav fordi tidsskriftet gir meg innblikk i det  
mangfold og den dybde vi finner i den katolske tankeverden, og fordi  
tidsskriftet er en bro mellom tro og tanke.”*  
Henrik Syse, filosof

*“Jeg leser St. Olav fordi det gir meg mulighet til fordype meg  
i aktuelle emner i lys av troen. Som travel prest i en stor menighet må jeg  
passe på at all min aktivitet også har et innhold. St. Olav bidrar til det.”*  
p. Frode Eikenes,  
sogneprest i St. Olav menighet, Oslo

*“Jeg leser St. Olav fordi jeg er opptatt av hva norske katolikker tenker og  
mener; vi trenger en katolsk idédebatt.”*  
Prof. dr. theol. Ola Tjørhom

- **Vi tør å ha en mening:** Vi ser det som vår oppgave å heve stemmen der det trengs, fordi vi mener at Den katolske Kirke har noe å tilføre samfunnet.
- **Rik på debatt:** St. Olav gir rom for debatt. Alle ytringer er velkomne.
- **Dybde i aktuelle spørsmål:** Vi går i dybden og kommer med nyttig bakgrunnsinformasjon.
- **Formidler kunnskap om katolsk tro og tenkning:** Tidsskriftet inneholder mye stoff om Den katolske kirkes teologiske, filosofiske, historiske og kulturelle arv. Slik vil tidsskriftet tjene til fordypning av troen for katolikker og andre kristne. Det gir også ikke-kristne sjansen til å bli bedre kjent med den katolske tro.
- **Vi har tro på mennesket som et kulturelt vesen:**  
St. Olav tar for seg kulturelle emner innenfor musikk, kunst og litteratur fra nåtid og fortid.