

OLAV

KATOLSK TIDSSKRIFT FOR RELIGION OG KULTUR

“Økumenikk er ikke et valg, men en hellig forpliktelse”

Faust og operaen - kjedsomhet og demoni

Bør Den katolske kirke legge avlaten i glemmeboken?

Skjønnhet og mangetydighet

Å gripa Gud med sansane

Innholdsfortegnelse

- | | | | |
|----|---|----|---|
| 3 | Redaktørens hjørne:
Tro og fornuft - pave og teolog
Av Henrik Holm | 25 | Å gripa Gud med sansane.
Om den bysantinske teologen
Gregorios Palamas og arven etter han
Av Ola I. Breivega |
| 4 | Kardinal Walter Kasper:
"Økumenikk er ikke et valg,
men en hellig forpliktelse"
Av Sr. Else-Britt Nilsen OP | 33 | Bokanmeldelser:
Scott Hahn: Lammets nattverd.
Messen som himmelen på jorden |
| 7 | Faust og operaen (I)
- kjedsomhet og demoni
Av Trond M. Bjerkholt | | Sekulariseringens dialektikk |
| 14 | Bør Den katolske kirke legge
avlaten i glemmeboken?
Av Msgr. Torbjørn Olsen | 37 | Alvorlig talt:
Katolikker i Norge |
| 18 | Skjønnhet og mangetydighet
Om Dionysius Areopagitens billed-
og symboltenkning
Av Ståle Johannes Kristiansen | 38 | Blikk på tiden:
MF-jubileum, økumenikk
og kardinal Kasper
Av Msgr. Torbjørn Olsen |

På grunn av uventende omflyttingsplaner i Oslo Katolske Bispedømme ser vi oss nødt til å gi ut et dobbelnummer istedenfor to enkeltnummer. Derfor ønsker vi allerede nå alle lesere en velsignet julehøytid!

En liten kommentar til forrige nummer: Artikkelen "Buddas døtre" av Per Kværne var et foredrag som ble holdt i fjor i forbindelse med de kvinnelige ordnenes 150-årsjubileum. Foredraget ble trykket slik det ble holdt uten endringer.

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.

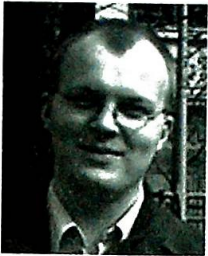
Redaksjonsråd: Håkon H. Bleken, p. Arne Fjeld o.p.,
Sigurd Hareide, Nils Heyerdahl, Henning Laugerud,
sr. Else Britt Nilsen o.p. og Magdalene Thomassen.

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)

Redaksjonslutt: 10. november 2008

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



Tro og fornuft - pave og teolog

En av de viktigste ting Benedikt XVI har gjort i løpet av de to årene han har sittet på Peters stol, er å sette forholdet mellom tro og fornuft på dagsordenen. Paven vil vise at katolsk tro og menneskelig fornuft ikke er motsetninger, men utfyller hverandre. Det er ikke noe nytt paven gjør. Helt fra de tidligste tider har kristendommen bekjent seg til fornuftens evner. Martyren Justin la ikke av seg filosofkappen da han ble kristen, og Paulus formaner oss til en "fornuftig gudstjeneste" i sitt teologisk sett dypeste skrift, Romerbrevet (Rom 12, 1). Hos den største latinske kirkefader Augustin møter vi også fornuften som det edleste i mennesket, ja det er den som utgjør vår gudbilledlighet. Den unge Augustin går så langt som å si at kristendommen er den sanne religion fordi den er fornuftig.

Forholdet mellom tro og fornuft ble i middelalderen oppfattet på mange forskjellige måter. Først i senmiddelalderen begynte forholdet å bli spenningsfylt. Man diskutert f. eks. spørsmålet om det finnes to sannheter: en fornuftens sannhet og en troens sannhet. Hvis vi gjør et historisk hopp frem til Det første Vatikankonsil, så kan man også her finne en rekke utsagn om at troen og fornuften aldri kan motsi hverandre. Kort sagt: Benedikt XVI pusser støv av en gammel kristen tanke.

Men saken er ikke så enkel som den ser ut til. For hvis vi skal prøve å besvare spørsmålet om hva fornuften egentlig er, begynner mange å

famle, og det med rette. Man kan savne en argumentativ diskusjon rundt begrepet fornuft og en kritisk gjennomgåelse av den lange og komplekse begrepshistorien. Enkelte beskylder Benedikt XVI for å fastholde en platonsk forståelse av fornuften som nesten kan virke kunstig i våre dager. Andre mener han ikke har tatt inn over seg nyere tids fornuftforståelse, og at det derfor er vanskelig å forstå hans tanker i dagens debatt. Det hadde vært meget ønskelig om paven kunne klargjort hva han legger i fornuftbegrepet. Han burde det siden han forstår seg selv som en teologisk pave. Det viser forordet i hans bok om Jesus meget klart.

Det kan ikke være lett å være pave, samtidig som man er og fortsatt vil være teolog. Benedikt XVI har nok mange interne kontroverser i sitt hode, hvor paven og teologen ikke alltid vil det samme. Det ærer ham og er ikke ment som kritikk. Nettopp denne spenningen gjør den kristne tro interessant. Jeg tror Kirken hadde vært tjent med at biskoper, prester og lekfolk hadde utsatt seg selv for litt mer utfordrende teologisk tenkning. Akkurat på dette punktet berøres en av de mest sentrale evner fornuften har: Den kan forholde seg kritisk til seg selv og utfordre seg selv med nye tanker. Fornuften er ikke statisk, men dynamisk. Kant sammenligner den med en rettssal hvor fornuften er den tiltalte, anklager, forsvarer og dommer samtidig. ■

HH

KARDINAL WALTER KASPER:

“Økumenikk er ikke et valg, men en hellig forpliktelse”

Kardinal Walter Kasper har siden 2001 vært president for Det pavelige råd for fremme av kristen enhet. Helgen 10. - 12. oktober besøkte han Oslo for å feire Menighetsfakultetets 100-årsjubileum. Besøket ble også for St. Olav tidsskrift et møte med en av verdens fremste kirkeledere og en nøkkelperson i den økumeniske dialog.

Femti år er gått siden økumenikk ble et offisielt og meget viktig anliggende i vår kirke. Gjelder det fortsatt, eller har de rett som snakker om en “økumenisk vinter”?

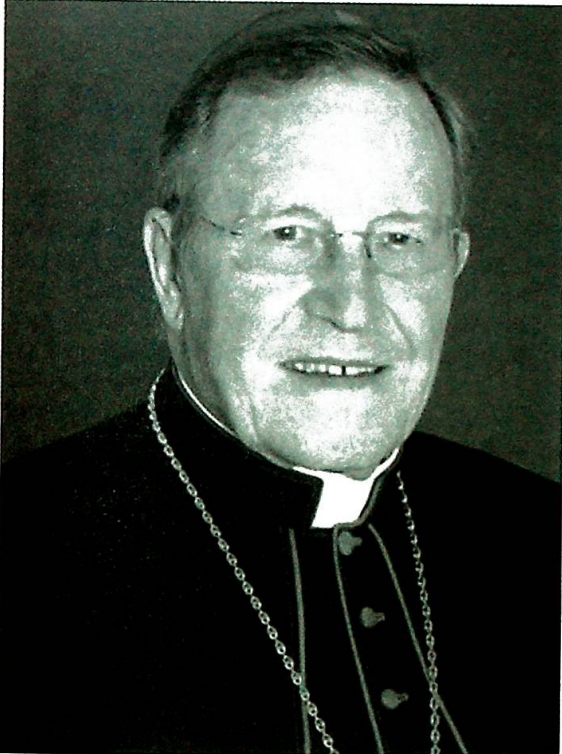
Jeg vil begynne med en observasjon som jeg tror er vesentlig. Det vi kaller økumenikk har sin grunnlag i det testament som Jesus ga oss kvelden før sin død: “Ut unum sint” - “Må de alle være ett”. (Joh. 17.21) Det annet Vatikan-konsil definerte arbeidet for kristen enhet som et av dets viktigste mål og som et kall fra Den hellige ånd. Pave Johannes Paul II erklærte at økumenikk er en prosess man ikke kan snu, og pave Benedikt XVI tok det som en av sine fremste oppgaver allerede fra første dag av sitt pontifikat å påse at man ikke lot noe være ugjørt for å gjenopprette fullstendig og synlig enhet blant alle Kristi etterfølgere. Økumenikk er ikke et valg, men en hellig forpliktelse. Den er grunnlagt på sannhet og kjærlighet: disse to er intimt forbundet, og kan ikke erstatte hverandre. Fremfor alt må man respektere en dialog i sannhet.

Gjenopprettelsen av det kristne brorskap er det viktigste og mest tilfredsstillende resultat av økumenikken de siste tiårene. Dokumenter

og overenskomster er viktige, men det faktum at vi har gjenoppdaget at vi er brødre og søstre i Kristus, at vi har lært å sette pris på hverandre, er det viktigste man har oppnådd de siste årene. Det som forener oss er større enn det som atskiller oss. En slik forandring var nærmest utenkelig bare for femti år siden. Om den første begeistring er blitt erstattet av en mer edruelig holdning, viser det at økumenikken er blitt mer moden, mer voksen. Nå er økumenikken blitt en daglig realitet, noe som blir oppfattet som normalt i kirkens liv. Vi må erkjenne med takknemlighet at denne utviklingen skyldes Ånden som leder Kirken.

Enkelte mener i dag å observere en tendens i Den katolske kirke til å prioritere kontakten med de ortodokse kirker - og i disse dager kanskje spesielt med Det russisk-ortodokse patriarkat - fremfor relasjonen til de protestantiske kirker. Er dette en korrekt observasjon?

Mange protestanter frykter nok dette, men det er ikke tilfelle. Vi foretar absolutt ingen prioritering når det gjelder samtalepartnere i vårt økumeniske arbeid, og er tilgjengelig for alle



Kardinal Walter Kasper
Bilde hentet fra Kardinal Walter Kasper Stiftung

kirker og kirkesamfunn som ønsker dialog med oss. Vi gjør dette i stor åpenhet. Når vi for eksempel er i kontakt med patriarkatet i Moskva skjer det i full åpenhet i forhold til alle våre dialogpartnere - andre ortodokse så vel som alle andre. Vi vet at det eksisterer spenninger ortodokse kirker i mellom, og vil gjerne bygge broer også der om vi kan. Transparens, klarhet, er en grunnforutsetning i alle våre kontakter.

Når det er sagt, må det allikevel tilføyes at vår kirke kjenner en spesiell nærhet til de ortodokse kirker, og vi fører dialog med dem alle. Vi har dogmene fra Kirkens første tusen år til felles med disse kirkene: nattverden og de andre sakramentene; venerasjonen av Jomfru Maria, Guds mor, og helgenene; Kirkens episkopale struktur. Og vi deler de samme etiske synspunkter. Det som skiller er i stor grad kulturelt betinget.

Det eksisterte allerede forskjeller i det første årtusen, men på den tiden ble de ikke

betraktet som noen årsak til splittelse i Kirken. Den reelle atskillelsen foregikk gjennom en lang prosess med isolasjon og fremmedgjøring, skapt av mangel på gjensidig forståelse og kjærlighet, som Det annet Vatikankonsil observerte. Det som skjer i dag er derfor nødvendigvis den motsatte prosess, men gjensidig forsoning. Dette kommer til å ta tid. Likevel har man oppnådd viktige resultater, innbefattet regelmessig utveksling av besøk og budskap mellom paven og den økumeniske patriarken i Konstantinopel, en broderlig kommunikasjonsprosess som hadde ligget brakk i ni hundre år.

Ser vi på forholdet til kirkene som oppstod i reformasjonens kjølvann, og da spesielt de *lutherske*, den kirkefamilie som er aktuell i Norge, er det et faktum at mye har skjedd takket være mange bilaterale og multilaterale dialoger på internasjonalt, regionalt and lokalt nivå. Etter et nitid forberedende arbeid ble "Felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren" høytidelig undertegnet i 1999. Dette var en milepæl, et viktig skritt på veien, men ennå ikke slutten. Vi har også løst problemene knyttet til messens offeraspekt. Her foreligger det ingen offisiell erklæring, men en rekke nedtegnelser som viser grunnleggende konvergenser.

Selvsagt finnes det en rekke temaer som ennå ikke er løst, og vi må diskutere de klassiske stridsemnene på ny, fremfor alt det som angår ekklesiologien og de kirkelige embeter, og selvsagt pavedømmet. De ulike ekklesiologiene fører nødvendigvis til forskjellig syn på økumenikkens mål. Dessuten er det et problem at vi mangler en felles forståelse av hva målet er og hva kirkelig enhet faktisk innebærer. Dette problemet er enda alvorligere hvis vi ser på at kirkelig fellesskap er en forutsetning for nattverdsfellesskap for oss katolikker, og at fraværet av eukaristisk fellesskap skaper store pastorale utfordringer, fremfor alt når det angår blandede ekteskap og familier.

Mens vi på den ene siden kjemper for å beseire gamle uoverensstemmelser, dukker det på den annen side opp nye uoverensstemmelser når det gjelder etiske spørsmål innad i de protestantiske kirkene. Det gjelder ikke bare kjønnsnøytrale ekteskap og homoseksualitet, men også abort, eutanasi og bioetikk. På grunn av disse nye skillene er et felles offentlig vitnesbyrd betydelig svekket, for ikke å si umulig.

Vatikanet har mer og mer rettet søkelyset mot fremveksten av protestantiske evangelikale menigheter i Latin-Amerika, Afrika og andre steder, og det at mange katolikker slutter seg til dem. Men dette er vel en utfordring vår kirke deler med andre "eldre", veletablerte kirker og kirkesamfunn?

Vi kan vanskelig overse denne utviklingen når vi vet at slike *evangelikale* og *ny-pentekostale* grupper på verdensbasis teller 400 millioner medlemmer, og veksten fortsetter. Det er riktig at dette er en utfordring vi deler med andre, men det er også klart at vi er sterkt berørt: I Brasil forlater én prosent av katolikkene årlig kirken til fordel for slike bevegelser. Også i Asia er dette et stort problem. Overfor denne utfordringen har Det pavelige råd for å fremme kristen enhet organisert seminarer om økumenikk for biskoper, teologer og lekfolk på ulike kontinenter.

Den nye radikale karismatiske bevegelse (bl.a. de såkalte "new born Christian again") har lite felles struktur eller sentra, og det er store lokale variasjoner i både teologi og organisering. De betrakter seg selv som frukten av en ny Pinse; følgelig har en ny dåp i Ånden - "Åndsdaap" - fått en sentral rolle hos dem. Dette fenomenet må ikke betraktes som utelukkende negativt, for utover utvilsomme problemer, vitner det også om et ønske om en åndelig erfaring. Men det fjerner ikke det faktum at mange av disse fellesskapene uheldigvis har sluttet seg til en religion som lover jordisk lykke.

Hva med dagens sekularisering? Betyr den noe for det økumeniske arbeid?

I høy grad, og en sekularisert verden er en felles utfordring. Vi kan ikke lenger ta det som en selvfølge at flertallet av lutheranere og katolikker er overbevist om sin tro.

De kan nok kalle seg kristne, men de færreste lever som kristne. De tilhører en sekularisert verden som ikke lenger har kristne verdier. Det er beklagelig, og en utfordring som våre kirker deler.

Hvordan bør vi fortsette den økumeniske veien mot fullt fellesskap?

Det er ikke mulig å gi et enkelt svar. Situasjonen er for usammenliknbar, avhengig av geografisk område, kultur, og situasjonen i de lokale kirkene. Prinsipielt burde vi begynne på grunnlag av vår felles trosarv, og forbli trofaste mot det vi med Guds hjelp allerede har oppnådd økumenisk. Vi må i så høy grad som mulig bære frem et felles vitnesbyrd om denne troen i vår stadig mer sekulariserte verden. Det betyr også i den nåværende situasjon at vi må gjenoppdage og forsterke grunnlaget for vår egen tro.

For Den katolske kirke er det tre elementer som utgjør fullt fellesskap: fellesskap i tro, felles sakramenter og fellesskap i det apostoliske oppdrag. (Det sistnevnte omfatter hele kirkens apostolat som er både personalt og innholdsmessig forstått). Men dette er ikke ensbetydende med ensretting. Vi ser noe slikt i våre østlige katolske kirker. Det er forskjeller, men vi har den samme tro, og de samme sakramenter. Ritene kan imidlertid være forskjellige. Det samme apostoliske lederskap; - en felles embetsforståelse, og selvsagt fellesskap med Roma. Men oppdraget som Peter og hans etterfølgere fikk av Jesus til å lede og samle apostolene kan utøves på ulike måter. Også i dag utøver paven sin lederrolle på en annen måte i de østlige katolske kirkene enn i den latinske kirke.

Hvor lenge må vi vente før Jesu enhetsønske blir oppfylt?

Jeg er ikke en profet, jeg vet ikke. Mest treffende er kanskje disse ordene til den franske økumenikkteologen Paul Couturier: "Spørsmålet om når, hvordan og hvor må vi overlate til Gud. Vi gjør det vi kan. Men fremtiden er ikke i våre hender." For Abbé Couturier var spirituell økumenikk et særdeles viktig anliggende. Vi må be, omvende oss; ja, ofre våre liv.

Bønnens økumenikk er selve sjelen i den økumeniske bevegelse. ■

Sr. Else-Britt Nilsen OP

Faust og operaen (I)

- kjedsomhet og demoni

"Oh, every educated person has heard of Faust", said Eisengrim with something like pomposity. "He's in a very famous opera." (Robertson Davies: *Fifth Business*).

AV TROND M. BJERKHOLT

Operasanger og skribent

1. Gounods Faust på norske og utenlandske scener

Fa, alle dannede mennesker kjenner Faust - den dristige filosofen og magikeren fra reformasjonstiden, som gjorde en avtale med djevelen. Djevelen skulle tjene Faust i det jordiske liv, siden skulle Fausts sjel tilhøre djevelen. (Men ble til alt hell frelst av den tyske forfatteren J. W. Goethe.)

Faust som operafigur? I dag fnyser vi vel av en slik uvitenhet. Men Charles Gounods "Faust" (1859) var i mange år en av verdens aller mest populære operaer, og spesielt i den engelsktalende verden. Den var en av de første operaer som ble kommersielt tilgjengelig gjennom en komplett innspilling; allerede i 1912 på platemarket Pathé. Innspillingen utgjorde 56 platesider - en skrekk for vakleворne bokhyller både i den gamle og den nye verden. For mange mennesker som ikke bodde i nærheten av et operahus var "Faust", med de rikt illustrerte teksthefter der man så en smilende Mephistopheles i røde tights og fippskjegg, det første møtet med en ny, ukjent og demonisk verden: operaens verden.

På verdens store operascener var "Faust" førstevalget som festforestilling når noe spesielt skulle markeres, og i New York var det fast tradisjon gjennom flere tiår å innlede operasongen med "Faust". Ved femtiårsjubiléet i 1909 ble stykket fremført ved Palais-Garnier i Paris for 2336. gang - en nærmest uslåelig rekord - og da det feiret sitt hundreårsjubileum i 1959, var det som Frankrikes mest spilte opera. Så sannsynligheten er stor for at en "educated person" snarere ville ha tenkt på Gounod enn på Goethe når Faust ble nevnt - uten å skamme seg over det.

I Norge ble Gounods "Faust" første gang spilt allerede i 1869 ved Christiania Theater. De opptredende tilhørte et turnerende italiensk kompani som bl.a. inkluderte den legendariske Manuel Garcia i rollen som Mefisto. Imidlertid ble operaen allerede i 1874 oppført samme sted med norske krefter. Thorvald Lammers, kjent romansesanger, komponist ("Sølvet det er seg så edelt et malm") og stifter av Cæciliaforeningen, sang Mefisto. Iscenesettelsen var ved teatersjef Ludvig Josephson (Ibsens utrettelige venn og forkjemper), og Johan Hennemum dirigerte. Ved Christiania Theater ble det forøvrig i denne

tiden spilt et ambisiøst operaprogram, med storoppsetninger som "Don Juan" (i samme sesong som Faust!), Rossinis "Wilhelm Tell" og Glucks "Iphigenia", som oftest med både norske og utenlandske sangere. Man trenger ikke nødvendigvis et prestisjebygg for å lage opera, viser vår hovedstads historie - det er ikke engang sikkert at det er en fordel.

Mellom 1869 og 1899 ble "Faust" spilt over hundre ganger på Christiania Theater. Operaen ble også satt opp ved Nationaltheateret i 1900, i Bjørn Bjørnsons regi og med hans frue Gina Oselio som Marguerite. På Oslo Opera-Comique kunne man i 1926 se en ung Kirsten Flagstad i rollen.

Norsk Operaselskap, forløperen for Den Norske Opera, fremførte "Faust" i 1951. Ved den nystartede Norske Opera ble "Faust" første gang satt opp i 1961 - to år etter åpningen - og derefter i 1989-90. Verket ble fremført på norsk, i Sverre Berghs oversettelse, og Solveig Kringlebotn gjorde som Marguerite en av sine aller første opptredener på Den Norske Opera. Siden har vi ikke sett noe til hverken Faust eller Mefisto i operaen. "Faust" er idag ifølge tidskriftet "Opera America" bare nr. 18 på listen over de mest spilte operaer i USA. Det er m.a.o. tale om et oppsiktsvekkende fall i popularitet, både her og "over there". Føler vi oss ikke lenger like knyttet til Faust, hans ambisjoner, hans anstrengte forhold til Mefisto og den forførte Gretchen? Har hans historie ikke mer å si oss?

2. Faust-skikkelsen gjennom historien - meget kort oversikt

Den første samlingen fortellinger om Faust, den såkalte "folkeboken", ble utgitt i 1587. Allerede året etter støter vi på didaktiske og moraliserende folkeviser om dr. Fausts grumme skjebne - flere av dem fant veien inn i samlingen "Des Knaben Wunderhorn", som Arnim og Brentano utga i 1805. Musikken var med andre ord med fra første stund!

Boken inneholder mye vi kjenner igjen fra senere versjoner: Fausts kjedsomhet og følelse av meningsløshet (i første scene møter vi ham i et lystig drikkelag) som får ham til å anrope djevelen om hjelp, hans stadig mer vanvittig

ambisiøse planer og prosjekter, hans erotiske begjær, maktbegjær og vitebegjær som djevelen hjelper ham å oppfylle - og sluttoppgjøret. Men i de tidlige versjonene blir ikke Faust frelst på grunn av sin oppriktighet eller sin kjærlighet til Gretchen eller hennes til ham eller noe som helst - når de 24 år han var lovet, er til ende, må han holde sin del av avtalen og la sin sjel bli djevelens bytte.

Her har ikke menneskets ærlige streben frelsende potensiale; kjærligheten er ikke sterkere enn alt; og ingen Gud i sin visdom passer på at Mefisto ikke går for langt. Kort sagt, det terapeutiske aspekt er fraværende. Etter en lang rekke sinnssvake eventyr på flyvende tepper, besøk hos paven (som blir latterliggjort og lurt i god luthersk ånd), møter med dumme bønder som likeledes blir latterliggjort og lurt ved hjelp av Fausts magiske evner, ender Faust som seg hør og bør i helvete - der han antagelig møter Don Juan til en alvorsprat.

"Folkeboken" har, i likhet med mange versjoner av Faust-sagnet, en sterk antikatolsk brodd. Faust lever i sus og dus, hans tjenende ånd Mephostophiles (sic) bringer ham mat og vin fra fyrstelige kjellere og fører de vakreste kvinner til hans seng. Men da han på en av sine eventyrlige reiser kommer til Roma og observerer pavehoffet på nært hold, tenker han at slike orgier har han tross alt ikke sett maken til. Den usynlige Faust stjeler pavens sølvservise, som går i arv til hans famulus og adoptivsonn Christoph Wagner. (Den som tviler på at historien er sann, kan reise til Wittenberg og se sølvtøyet med egne øyne, heter det i boken. Det dukker forøvrig siden opp hos Christoph Wagners etterkommer, Richard W.)

Den første kunstnerisk høytstående behandling av sagnet er Christopher Marlowes "Tragicall History of Doctor Faustus" (1593). I denne som i andre tidlige versjoner er de spektakulære og groteske elementene fremherskende. En ny engelsk oversettelse av "Folkeboken" - "The Damnable Life and Deserved Death of Dr. Faustus" - var kommet i 1592, og den gnisten tente Marlowes fantasi. Ordene han tillegger Faust i stykket: "this word damnation terrifies not me" kunne vært sagt av Marlowe selv. En notorisk "bad boy", intellektuelt briljant og fullstendig amoralsk, og i myndighetenes

Drama

øyne en farlig fritenker. I en tid da der fremdeles fantes forbudt kunnskap, kunne Marlowe gjøre Fausts heroisme til sin egen. (I vår tid finnes det jo bare forbudte meninger.)

Det finnes en mulig referanse til Marlowes "Doctor Faustus" i Shakespeares sonetter. Sonette 86 kan være en hyldest til Marlowe og "the proud full sail of his great verse" en god beskrivelse av hans stil. "That affable familiar ghost/Which nightly gulls him with intelligence" - hvem annen kan det være enn Mefisto? Det paradoksale "gulls him with intelligence" - "fører ham bak lyset med informasjon" som en platt moderne gjengivelse - er en slående beskrivelse av djevelens forførende virksomhet. Shakespeare mente øyensynlig at Marlowe - hvis det er ham sonetten sikter til - var forført og ført bak lyset av sine egne talenter.

Marlowes drama ble bragt til Tyskland av engelske skuespillere, og ga der opphav til en farverik pantomime- og dukketeatertradisjon som holdt seg levende langt ut på 1900-tallet. Det er høyst interessant å sammenligne denne burleske tradisjonen med Goethes filosofiske drama. Og det er ingen tvil om hvilken av de to "skolene" som ligger operaens verden nærmest.

For to hundre år siden, i 1808, innledes altså en ny epoke - da utkommer Goethes "Faust", første del. (Det er viktig å huske på at Goethe ikke "oppfant" Faust - like lite som Walt Disney oppfant Askepott.) Goethe representerer et brudd med den gamle Faust-tradisjonen, og var her sterkt influert av sine umiddelbare forgjengere som bl.a. Gotthold Ephraim Lessing. Lessing er opplysningstidens mann fremfor noen i Tyskland, og dessuten kjent for den borgerlige komedien "Minna von Barnhelm" og idédramaet "Nathan der Weise", som på hvert sitt felt ble skoledannende for senere europeisk dramatikk. Han nevner Faust i en epistel fra 1759 og et dramatisk fragment fra 1780. Lessing er den første til å bryte med Faust-tradisjonen på et avgjørende punkt: Han er ikke villig til å la Faust gå fortapt! Den gode Gud kan ikke tillate at en oppriktig søkende sjel blir djevelens rov. Gud lar dermed et maktesløst fantom ta djevelens plass - Fausts prøvelser blir bare en skremmende men lærerik drøm sendt av Gud, og han våkner lutret. (C. S. Lewis står i den samme tradisjonen av vassen humanisme -

fantasiriket Narnia viser seg til slutt å ha vært en slags pedagogisk maskin for engelske skolebarn med spesielle behov.) I den folkelige tradisjonen, som i folkeeventyret, kjenner vi ikke slik unnfalighet. Askeladden hugger alle ni hodene av trollet, og Faust kommer til helvete som ærlig fortjent, med bulder og brak og feiende musikk. That's opera!

Goethe overtar mye av Lessings opplysningsoptimisme, bl.a. er det jo hos Goethe Gud, ikke Faust selv, som setter i gang spillet om Fausts sjel. Det understrekes at det er Gud som tillater Mefisto å virke, innen bestemte rammer, og at denne virksomhet til og med kan være velgjørende for Faust. (Scenarioet minner m.a.o. om innledningen til Jobs bok.) I André Bjerkes oversettelse heter det:

"Lett slappes mannen i sin virksomhet,
lett faller han i dvale og blir lat,
så derfor gir jeg ham en kamerat
som djevlesk egger til aktivitet..."

Fausts streben etter det høyeste, beste og skjønneste fører ham da også endelig til frelsen. Mefisto står igjen med skjegget i postkassen; han får ikke engang en kraftfull sluttrepplikk.

I senere versjoner av myten, bl.a. Thomas Manns roman "Doktor Faustus", trer det demoniske igjen i forgrunnen - troen på frelsens mulighet er borte. Optimismens tid er over. Hos Mann fremstilles på den ene side musikken, på den annen side nazismen som to sider av det vi kan kalle det "faustiske" - altså resultater av menneskets anstrengte forhold til sin demon. Den eneste "frelse" i denne forbindelse er den dennesidige "udødelighet" som ligger i å ha skapt et skjønt kunstverk (eller en verdenshistorisk katastrofe?), som blir bokens hovedperson til del. Romanen ble forøvrig gjort om til opera av Giacomo Manzoni så sent som i 1989.

Det er farlig, for den som forsøker å skrive om Faust, å definere begrepet "det Faustiske" altfor vidt - inntil det nærmest blir synonymt med "det europeiske". Man ender lett opp med å se Faust overalt... Men Faust er den arketyperiske "overreacher", mennesket hvis ubønnhørlige iboende drivkraft fører ham både til det høyeste og det laveste. I tradisjonell europeisk selvpoppfatning er dette noe som

utmerker oss fremfor andre folkeslag, som har en mer syklisk oppfatning av tid og fatalistisk forhold til tilværelsens makter. Derfor forårsaker ikke-europeere hverken klimakatastrofe eller Beethovens niende symfoni - begge deler "Faustiske" storhetsprestasjoner. Den aktuelle miljøkrisen er således også et "Faustisk" problem. (Miljøaspektet er synlig i siste del av Goethes "Faust", der Faust er i gang med sitt store prosjekt: å drenere fuktig land for å gi boliger til millioner av hjemløse. Den blinde Faust lytter rørt til lyden av spadene - men i virkeligheten graver de hans grav. En spade er med andre ord ikke alltid en spade.)

3. Faust i tidlig operahistorie

Men vi skal først og fremst holde oss til musikken. Den første Faust-opera vi kjenner til, er skrevet av Ignaz Walter og ble urfremført i 1797 i Bremen. Musikken er sterkt påvirket av Mozarts "Zauberflöte", en annen "trylleopera" eller "folkekomedie-med-uklare-åndelige-pretensjoner". De folkelige innslagene, som drikkescenen i Auerbachs kjeller og scenen mellom Gretchen og Marthe, får en bred plass og har en lignende funksjon som Papageno-stoffet i "Zauberflöte". Fausts djevelske ledsager har her navnet Leviathan (Jes 27, 1), som han også bærer i F. M. Klingers roman "Fausts Leben, Taten und Höllenfahrt" (1791). Librettoen er basert på bl.a. dette verket, Goethes tidlige Faust-fragmenter og Maler Müllers dramafragment "Fausts Leben".

Louis Spohrs "Faust" hadde premiere i 1816 - før Hoffmanns "Undine" - og kan gjøre krav på å være den første vellykkede tyske romantiske opera. Musikalsk og dramatisk er den svært vellykket. Den gir en koloraturbaryton rent Rossini'ske utfordringer og muligheter, tilført en tysk filosofisk dybde. Dens - for sin tid - raffinerte kromatikk og bruk av ledemotiver gir Wagnerske forutanelser. Spohr var også kjent som fiolinvirtuos og musikkpedagog, som av sine elever ikke bare krevde at de skulle øve på instrumentene sine men også lære fremmede sprog, drive legemsøvelser og besøke såvel gruver og fabrikker som kunstmuseer. Man kan si han insisterte på en "faustisk" streben - kombinert med demokratisering og popularisering av kunsten. En forbindelse vi



*Fausts visjon av Marguerite
August von Kreling (1819-1876)*

siden skal se dukke opp hos Wagner.

Såvel musikk som tekst bærer dessuten bud om at Spohr var inspirert av Mozarts "Don Giovanni", som på denne tiden ble ansett som det ultimate romantiske kunstverk. Den romantiske interessen for "Don Giovanni" skyldes for en stor del forfatteren og komponisten E. T. A. Hoffmann. Hoffmann var som forfatter en pionér innen "fantasy"-genren, en forløper for Poe og den "gotiske litteratur". Han var også en stor beundrer av Mozart, og endret sitt ene mellomnavn fra Wilhelm til Amadeus som en hyldest til mesteren. Idet han vektla de mørke undertonene i det som på Mozarts tid vel nærmest var blitt regnet for et lystspill, traff han den romantiske tidsånden i hjertet. I Hoffmanns novelle "Don Juan" foregår det et uhyggelig erotisk spill blant publikum parallelt med fremførelsen av Mozarts verk på scenen - et effektivt metalitterært grep som skaper en typisk tidlig-romantisk, drømmeaktig stemning, med den skyggeaktige ambivalens og tve-tydighet som preger romantikken.

Både "folkeboken" om Faust og Tirso de

Drama

Molinas Don Juan-skuespill "El Burlador de Sevilla" (1616) er forøvrig fragmentarisk og usammenhengende oppbygd, noe som fremdeles preger Mozarts "Don Giovanni" hvis tidsperspektiv setter grå hår i hodet på regissører. Noe som bidrar til å understreke begge skikkelsers "hjemløshet" og "manglende sammenheng"?

I kjølvannet av Spohrs opera skrives og fremføres i det lystige Wien en rekke musikalske lystspill eller farser ("Zauberpossen mit Gesang") - der de spektakulære, eventyrlige og vellystige sider av Faust-sagnet råder grunnen alene. Ofte er tittelen det eneste som minner oss om det opprinnelige stoffet - på samme måte som man i dagens Hollywood lager en oppskriftsmessig actionfilm og kaller den "Troja" eller "Aleksander den store".

I Paris kunne man i 1831 høre "Fausto" med musikk av Louise Bertin - altså en liten begivenhet i kvinnelig musikkhistorie. Firenze fulgte etter med "Fausto" av Cortigiani (1837). I London noenlunde samtidig skrev bl.a. Bishop og Hatton sine Faust-operaer - alt dette verker som idag er glemt.

Et rent kuriosum er også Heinrich Zöllners verk fra 1887, der han setter hvert bidige ord fra Goethes "Faust I" til (temmelig konvensjonell) musikk. En vanvittig idé - tenk om noen hadde gjort det samme med "Peer Gynt"! Det hadde vært spennende å få se Zöllners verk oppført på scenen.

Temaet for denne artikkelen er opera; vi skal derfor ikke komme inn på de utallige komponister som har skrevet scenemusikk til teateroppførelser av "Faust", eller de mer oratoriepregede komposisjoner av f.eks. Schumann og Berlioz. Liszts "Faustsymphonie" lar vi også ligge - men vi får inntrykk av at ingen 1800-tallskomponist, uansett genre, kunne la Faust-stoffet i fred...

Mozarts "Don Giovanni" og Spohrs "Faust" viser oss en ny type operafigur, som skal følge oss gjennom 1800-tallets musikkhistorie. Den demoniske outsider, den merkede mann, dømt til en uforståelig og uhyggelig skjebne (og utrolig sexy!) Det er gjerne en baryton - et ambivalent, "hjemløst" stemmefag, både mørk og lys - som fremstiller denne karakteren. Baryton er også den mest utbredte stemmetypen, en slags "everyman". Hverken høy tenor eller dyp bass - det kunne vært deg! Vi kan

enkelt si at skikkelsen oppstår i "Don Giovanni" og dukker opp igjen i Spohrs "Faust". I tidlig-romantisk tysk opera, som Marschners "Hans Heiling" og "Der Vampyr", blir det overnaturlige element stadig mer fremtredende. Selv kommersialisten Meyerbeer må innrømme hans innflytelse og appell - f.eks. i "Robert le Diable". På italiensk jord er typen mindre synlig - men vi aner ham i Verdis fortvilede Nabucco, Rigoletto og Jago, samt den tyskorienterte Boitos Mefistofele. Wagner realiserer fyrens fulle potensiale i "Der Fliegende Holländer". Inntil den fortvilede baryton i Alban Bergs "Wozzeck" (1925) ender opp med å representere den fremmedgjorte og tilsidesatte arbeiderklassen - djevelen er blitt sosialdemokrat...

(Kaspar i Webers "Der Freischütz" hører ikke hjemme i dette selskapet. Han er en altfor åpenlys skurk, vulgær og sjarmløs, mangler den demoniske fascinasjon, og synger dessuten bass, ikke baryton.)

4. Gounod fra Faust til Margarete

Gounods "Faust" er en typeriktig parisisk "grand opéra" i fem akter, der ingen ingredienser mangler - selv en farverik ballett er det plass til. De produktive librettistene Jules Barbier og Michel Carré tok vare på de delene av dramaet som passer operascenen - og lot resten ligge. (I Tyskland er verket ofte blitt kalt "Margarete", for å markere sømmelig avstand til Goethes hellige tekst.) Verdi overvar en oppførelse av "Faust" under sitt Pariseropphold i 1866 og var begeistret for Gounods delikate orkestrering og vakre melodier, men kritiserte komponisten for å mangle sans for teater. Verdis egen sans for teater kommer muligens til uttrykk ved at han selv aldri vurderte "Faust" som noe aktuelt operasujett.

Kjennskap til parisisk 1800-tallsopera er avgjørende for å forstå fremveksten av religiøs kitsch. Hos komponister som Meyerbeer eller Spontini virker det maktpåliggende å fremmane en religiøs *stemning* uten noe egentlig religiøst *innhold*. "Virkninger [effekter] uten årsak", som Wagner lakonisk kalte det. "Faust" med sin rent overfladiske tilnærming til sjeledramaet hører til den samme skolen.

En av de mest gripende scenene i Gounods opera er kirkescenen, den samme som

også ble tonesatt av Schubert. Orgel og kor skaper en truende sakral bakgrunn for Marguerites sjelevaler og Méphistophélès' spottende kommentarer - vi befinner oss nærmest midt i en "okkult thriller". Kirke og religion er uunnværlige rekvisitter i det romantiske drama, som i den moderne kostymefilm. Vi møter det også i Don Giovanni, der det gir dybde og alvor til kirkegårdsscenen og finalen. Det gir en undertone av alvor og skjebne såvel i Bjørnsons bondefortellinger, i Heines/Schumanns "Dichterliebe" som i den arketypiske romantiske opera "Cavalleria rusticana" av Mascagni. Den lille hvite kirken i bygden derhjemme, den mektige katedral eller den middelalderske ruin (ekte eller falsk) er en scene der den romantiske fantasi kan utfolde seg. Presten som omgås de usynlige makter, er en romantisk skikkelse - og hva kan ikke skje på kirkegården ved midnatt? Selv i vårt gjennomsekulariserte Norge er *kirkebryllupet* populært som kulisse på en "stor" dag i våre forlorne liv. Og hvor mange av dem som konverterer til Den katolske kirke, gjør det av romantiske grunner? Jeg er i alle fall én.

5. Mozart, Faust og Don Giovanni

"Die Musik müsste im Charakter des Don Juan sein. Mozart hätte den Faust komponieren müssen", uttalte Goethe i 1829. Kunne noen klare å sette musikk til Faust, måtte det være Mozart - med musikk som minnet om hans "Don Giovanni". Det er interessant å legge merke til, hvordan de tidlige romantikere oppfattet Mozart. Han og Beethoven var fullverdige medlemmer av det tenkte romantiske broderskap, dyrket for de mørke, ville, demoniske, irrasjonelle sidene i sin musikk. Idag fremstår jo Mozart som det søte, lyse rokokkobarnet, eller - særlig etter teaterstykket og filmen "Amadeus" - som et psykologisk kasus. (Tourettes syndrom?) I begge tilfeller mindre enn en mann; en menneskelig spilledåse. Men for romantikerne var han en som hadde gløttet på døren til helvete. (Kanskje det er derfor hans musikk har en slik enestående evne til å *lukke* den for oss?)

Fortvilelsen var Mozarts domene like meget som noe annet - hør bare Rondo i a-moll for klaver, KV 511 (forøvrig skrevet noenlunde

samtidig som Don Giovanni.) Når Mozart ikke like lett slår seg til i en molltoneart og blir der som f.eks. Chopin, kan det kanskje skyldes hans større oppriktighet. For Mozart var ikke sorgen noe man koketterte med. Hans moll er spenningsfylt fordi han ikke liker seg der - han vil vekk derfra.

Mozart skrev, som vi vet, ingen Faust-opera - da Goethe fremsatte sitt forslag, hadde han allerede vært blant de salige i 38 år. Derimot skrev han en opera om en beslektet skikkelse: Don Juan, eller som han ble hetende i Lorenzo da Pontes italienske libretto: Don Giovanni. Don Juan dukker første gang opp i den spanske munken Tirso de Molinas skuespill fra 1616 - komplett med sin trofaste og hoderystende tjener (Catalinòn hos de Molina, Leporello hos Mozart/da Ponte), de tusen villige kvinner og den grumme fader, som tilslutt innhenter og straffer forførereren som stengjesten fra helvete. Da Ponte kjente dessuten Molières og Goldonis skuespill, Glucks ballett og ikke minst Gazzanigas opera (med libretto av Bertati), som ble uroppført i Wien bare måneder før Mozarts - og har lånt uforskammet fra samtlige kilder.

I nyere tid har Bernard Shaw gitt oss sin lett parodiske versjon i "Man and Superman". I sluttscenen hører vi her ikke stengjestens ubønnhørlige "Si!" og skurkens trossige "No!" I stedet er det Anna som insisterer på å gifte seg med Don Giovanni: Yes! Yes! Enda han absolutt ikke vil - No! No! - må han til slutt gi tapt, og slepes ikke til helvete men til alters. Og det kan vel være straff nok.

Don Juan frister en kummerlig tilværelse i dag. Med et lignende ironisk sideblikk leser Milan Kundera den endelige gravskrift over skikkelsen i boken "Latterlige kjærlighets-historier" fra 1970: "Don Juanenes epoke er over. Don Juans etterkommere i dag *erobrer* ikke, de bare *samler*... Don Juan bar på en tragisk byrde som Den Store Samler overhodet ikke har noen forestilling om, for i hans verden har enhver byrde mistet sin vekt... Don Juan var en herremann, men Samleren er en slave. Don Juan satte seg dristig ut over konvensjoner og lover. Den Store Samler oppfyller bare konvensjonene og loven lydlig og i sitt ansikts sved, for Samling er blitt til god takt og tone og nærmest en plikt.

Drama

Hvis jeg føler meg skyldig, er det jo nettopp fordi jeg *ikke* har gått til sengs med Elisabet.”

Det er iallfall ingen tvil om at disse to skikkelser, Don Juan og Faust, var nært forbundet i den romantiske bevissthet. Det viser også Christian Dietrich Grabbes skuespill “Don Juan und Faust” (1829), der han lar de to sagnskikkelsene møtes i det hinsidige. De fremstilles her som diametrale motsetninger i virkningsfulle epigrammer.

Komponisten Albert Lortzing skrev scene-musikk til dette dramaet, der han i ouverturen vittig og virkningsfullt blander inn temaer fra Mozarts “Don Giovanni” og Spohrs “Faust”.

Moralsk sett er vel Don Juan og Faust like gode - den ene har drevet hor med kvinnene, den andre med videnskapene. Faust har, like lite som Don Juan, vært i stand til å inngå et trofast, forpliktende og fruktbart forhold. Men Don Juans konklusjon er den motsatte av Fausts - ikke intet, men alt; den totale livsappetitt. Hans følelse, hans natur (his Will, ville Shakespeare ha sagt) er så enorm, at å elske bare én, simpelthen ikke er nok for ham. Det er dette berusende overskuddet på liv, som gjør at vi både hater og elsker Don Juan, at kvinnene faller for ham, at Leporello følger ham trofast om enn mot bedre vitende, og at Mozarts opera stadig fascinerer oss.

6. Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard vier en stor del av “Enten-Eller” til en utrolig dyspsindig og fascinerende betraktning over Mozarts opera. Bare å gjentelle hovedtrekkene ville føre altfor langt; vi skal nøye oss med å si at Kierkegaard heller ikke kommer utenom Faust. Han knytter begge skikkelser åndshistorisk til et tidspunkt i senmiddelalderen, der ånden føler seg fremmed på jorden og trekker seg tilbake til de høyere sfærer - og efterlater jorden som sanselighetens tumleplass. “Middelalderen veed meget at tale om et Bjerg, som ikke er funden paa noget Kort, det hedder Venus-Bjergget. (Jfr. Wagners Tannhäuser!!) I dette Rige har Sproget ikke hjemme, ikke Tankens Besindighed, ikke Reflexionens møiefulde Erhverven, der lyder blot Liden-skabens elementariske Stemme, Lysternes Spil, Beruselsens vilde Larm, der nydes blot i evig

Tummel. Dette Riges Førstefødte er Don Juan.” Men det er galt å kalle dette rike syndens rike; det fremstår som syndig først idet refleksjonen kommer til - og da er “Don Juan dræbt, da forstummer Musiken”. Musikk har Kierkegaard adskillig å si om. Når det finnes få sagnkilder til Don Juan sammenlignet med Faust, skyldes dette at “Musik var [Don Juans] egentlige Medium”. Don Juan er som musikken; han *er* ikke til, han *blir* til. Faust er et individ (og derfor et umulig subjett for musikalsk fremstilling), men Don Juan er en kraft. “I Musik ... da har jeg Naturmagten, det Dæmoniske, der ligesaalidt bliver træt af at forføre eller færdigt med at forføre som Vinden med at storme, Havet med at vugge sig, eller et Vandfald med at styrte sig ned fra sin Høide.”

Det er umulig i et sammendrag som dette å gjengi raffinessen i Kierkegaards tenkning eller elegansen i hans sprog. Jeg vil av hjertet henvise den interesserte leser videre til de relevante kapitlene i “Enten-Eller”.

Den tidlige Faust er et musikalsk subjett, som vi har sett hos Spohr, Gounod og herskarene av mindre komponister. Faust slik han ble, et ikon i europeisk kulturbevissthet, er det ikke. Heller ikke den antierotiske tenkeren og tvileren Hamlet - det finnes ingen vellykket Hamlet-opera, selv om det ikke har manglet på forsøk. Don Juan er derimot det musikalske subjett par excellence.

Musikalsk sett er Don Juan en vinner. Men moralsk sett er Don Juan og Faust jevnbyrdige: “Don Juan er altsaa Udtrykket for det Dæmoniske bestemmet som det Sandselige, Faust er Udtrykket for det Dæmoniske bestemmet som det Aandelige.” Ingen av dem har - i Kierkegaards modell - nådd det avgjørende tredje, religiøst-kristelige stadium.

Er skillet mellom Don Juan og Faust et skille mellom katolsk og protestantisk, mellom sydlig og nordlig? Det kan se slik ut. Don Juan (og den tidlige Faust) dømmes for sine gjerninger; den senere Faust frelses pga. sin gode vilje. Tanken alene; troen alene er nok. Don Juan søker de håndgripelige “sakramentalier” - begeret, sverdet, kvinnens skjød - mens Faust forakter materien og kun lever i tankens verden. Vi håper han har det bra der. ■

Bør Den katolske kirke legge avlaten i glemmeboken?

Bl.a. med bakgrunn i den fullkomne avlat som ble utropt ved verdensungdomsdagen i Sidney, har "St. Olavs" redaktør utfordret meg til å svare på spørsmålet om Den katolske kirke bør legge avlaten i glemmeboken. At det også til Paulus-året (2008-2009) er kunngjort partielle og fullkomne avlater, gjør ikke spørsmålet mindre relevant. Og det skal også mye fortolkningskunst til for å finne særlige avlatspregede tanker hos apostelen Paulus.

AV MGR. TORBJØRN OLSEN

Bispedommeadministrator i Tromsø stift

Jeg har for så vidt svart på spørsmålet i "St. Olav" alt for 24 år siden, da jeg der skrev: "Selve begrepet [avlat] er så belastet i økumenisk sammenheng at det hadde vært ønskelig om det i stillhet var fjernet fra kirke-loven. Fromshetslivet bør vel fremmes under henvisning til at troen bærer frukter (Matt 12, 33f), og ikke ut fra ønske om delaktighet i den jordiske og himmelske Kirkes felles skatter." (St. Olav 1984, 8, s. 19)

Nå har det rent mye vann i havet siden den gang, og noe av det mest interessante jeg opplevde under mine teologiske studieår i Tyskland (1989-91) var seminaret der vi studerte en rekke avlatsbrev fra middelalderen, spesielt med henblikk på besøk i dominikanerkirker. Det fikk meg til å justere min holdning noe. Og til det hellige år 2000 var jeg som generalvikar i Trondheim med på å utarbeide et avlatsbrev som gav fullkommen avlat i forbindelse med besøk i St. Olav kapell på Stiklestad. (Brevet henger fortsatt i kapellet.)

Til tross for denne utviklingen har jeg ingen problem med å dele skepsisen til avlatsordningen, og spesielt følelsen av at den er med på å lede troen og teologien i bibelfremmed retning. Når jeg likevel ender mer positivt, skyldes det faktisk kombinasjonen av en del bibeltekster, de positivt bærende elementer i systemets historiske utvikling og min aller enkleste prinsipielle beskrivelse av avlaten: *Verdsatt fromhet*.

Men for å begynne med det fundamentale: Avlat er ikke kjøp av syndenes forlatelse, og absolutt ikke syndsforlatelse på billigsalg. Det har overhodet ikke noe med "skyld" å gjøre, og heller ikke med de "evige straffer" for synden, men med de såkalte "timelige straffer". Vatikanets *Avlatshåndbok* (1999) beskriver avlaten slik i den innledende bestemmelse: "Avlat er ettergivelse innfor Gud av timelig straff for synder som alt er utslettet hva skyld angår; denne ettergivelse tilegner en kristtroende seg som er skikkelig beredt, på klare og

Katolsk fromhetsliv

bestemte vilkår; det skjer ved Kirkens hjelp som - som forløsningens tjenerinne - forvalter og appliserer autoritativt skatten etter Kristi og helgenes godtgjørelse." (N. 1)

Det typiske ved avlatsfromheten er at den "går ut over" den fromhet som vi alle som kristne er forpliktet til. Derfor kan man ikke oppnå avlat ved f.eks. å gjøre sin "søndagsplikt". Derimot kan man oppnå avlat ved f.eks. å be "ekstra mye".

Synd, skyld, tilgivelse, straff og bot

De store fortellingene i evangeliene og spesielt budskapet i Paulus' brev handler i hovedsak om Gud som kommer oss mennesker i møte når vi synder, når vi mislykkes, og som reiser oss opp, tilgir oss våre synder og gir oss en plass i Guds rike uten at vi på noen måte har fortjent denne plass. Ingen kan fortjene en plass hos Gud. Den gir han oss i sin suverenitet og av nåde. "Alle har syndet og er uten del i Guds herlighet. Men som en gave av Guds godhet er de nå gjort rettferdige, fordi Jesus Kristus har kjøpt dem fri." (Rom 3, 23-24)

Men det finnes også et annet mer sammensatt perspektiv i Bibelen på livet i Gud. Mest konkret er nok fortellingen om David og Batsaba. Davids skrekkelige forbrytelse ender med syndsbejennelse, tilgivelse og straff: "Så har også Herren tatt bort din synd; du skal ikke dø. Men fordi du ved å gjøre dette har gitt Herrens fiender grunn til å spotte, skal den sønnen du har fått, ikke få leve." (2.Sam 12, 13f.) Noe av det samme gjentok seg da kong David i stedet for å stole på Gud holdt folketelling (jf. 2.Sam 24).

Og alltid siden, både i bibelsk tid og i Kirkens tid, har tilgivelse og bot gått hånd i hånd - uten at det har redusert Guds nådes betydning. I kolosserbrevet blir lidelsene satt inn i et slikt totalperspektiv: "Nå gleder jeg meg over det som jeg har å lide for deres skyld; det som ennå gjenstår av Kristi trengsler, utfyller jeg selv med dem jeg må bære på min egen kropp, til beste for hans legeme, Kirken." (Kol 1, 24)

I teologien har man forsøkt å systematisere det hele slik at syndens skyld alene og helt og

holdent tas bort ved Guds tilgivelse. Det samme gjelder syndens evige straffer (svarende til at disse er krenkelse av den evige, allmektige og hellige Gud). Men synden forårsaker også timelige straffer fordi den har konsekvenser for vårt gudsliv og for vårt mellommenneskelige liv. Disse har sitt motstykke i den kristne bot, som skulle være en del av alt kristent liv.

Den bot vi ikke tok på oss i dette livet, fikk - slik man tidlig oppfattet det - konsekvenser for vår vei til Gud etter døden, i det som kalles "mellomtilstanden". Guds nåde gav nemlig mulighet til der å fullføre den renselse som stod igjen ved døden, derav "renselsesstedet" eller "skjærsilden". "Det [kvaliteten ved den enkeltes verk her i livet] skal avsløres på den store Dag. For den opprinner i ild, og med ild skal det da prøves hva verket duger. Hvis da byggverket blir stående, skal byggmesteren få sin lønn; men hvis verket blir fortært av ilden, blir tapet hans. Dø, selv skal han bli frelst - men som gjennom en brann." (1.Kor 3, 13-15) Selv om det her handler om "prøvelse" og ikke om "renselse", er tanken nær at det ligger en siste mulighet etter døden for den troende synder til å kvitte seg med syndens siste rester. Men idealet er nødvendigvis å få sitt forhold til Gud helt i orden før døden.

Dette perspektiv må ligge til grunn om man over hodet skal kunne se noe positivt i avlatssystemet.

Fromhet i stedet for straff

Boten kan ha både en "negativ" og en "positiv" form. Den negative form uttrykker på klare vis at vi ved vår synd har forbrutt oss (altså

Avlat er ikke kjøp av syndenes forlatelse, og absolutt ikke syndsforlatelse på billigsalg. Det har overhodet ikke noe med "skyld" å gjøre, og heller ikke med de "evige straffer" for synden, men med de såkalte "timelige straffer".

Det typiske ved avlatsfromheten er at den "går ut over" den fromhet som vi alle som kristne er forpliktet til. Derfor kan man ikke oppnå avlat ved f.eks. å gjøre sin "søndagsplikt". Derimot kan man oppnå avlat ved f.eks. å be "ekstra mye".

handlet negativt). Straff defineres vanligvis som et onde som mennesket påføres for dets forbrytelse.

Samtidig finnes det alt fra profetenes kultkritikk en tendens i "positiv" retning: "Er dette den faste jeg vil ha: en dag da mennesket plager seg selv [...] Nei, slik er den faste jeg vil ha: at du løslater dem som med urett er lenket, [...] at du deler ditt brød med dem som sulter, og lar hjemløse stakkarer komme i hus." (Jes 58, 5-7)

Denne dimensjon er det som i avlats-systemet er blitt ekstremt utviklet. Er det ikke bedre å be fromme bønner enn å sulte seg fordervet som følge av store synder? Er det ikke bedre å bygge en bro slik at folk kan komme seg til kirke, eller å bygge en kirke eller et kloster for bønn og gudstjeneste, enn i årevis å leve i landflyktighet som følge av en stor synd, f.eks. et drap? Er det ikke bedre å kjøpe en kristen fri fra muslimsk fangenskap og slaveri enn å kripe rundt på sine knær for den som har begått voldtekt eller incest? - Omtrent slik spurte man, og svarte "ja" på spørsmålene. Det begynte i det små ved gode råd fra keltiske munk på 600-900-tallet, og svarene ble utover middelalderen en stor drivkraft for utvikling av den kirkelige fromhet.

Moderne strafferetts bruk av samfunnsstraff i stedet for fengselsstraff har store likhetstrekk med den her nevnte utvikling.

"Bær hverandres byrder"

Kirken må fremfor alt forstås under perspektivet "fellesskap", det som på Bibelens greske språk blir uttrykt ved ordet *koinonia* og på latin ved ordet *communio*, begge ord "tunge" teologiske begreper. Selv om det eiendomsfellesskapet som vi møter i begynnelsen av Apostlenes gjerninger, tydeligvis ikke ble særlig langvarig, har ulike former for solidaritet alltid fulgt kristendommen: "Bær hverandres byrder, for på den måten oppfyller dere Kristi lov." (Gal 6, 2).

Derved gir spørsmålet seg av seg selv: Hva da med syndens byrder, de "timelige straffer", boten og fromheten, er ikke også det noe vi kan hjelpe hverandre med å bære?

Det logiske svar var "ja", og videre at her må vi heller "tilkortkomne" kristne kunne glede oss særlig over helgenene som ved Guds hjelp og nåde er kommet mye lengre på troens og fromhetens vei enn vi andre.

Dette gjorde det mulig å bryte forbindelsen mellom syndens størrelse og størrelsen på den timelige straff eller erstatningsfromheten. Den gode side ved dette var at en fromhet som betydde noe vesentlig, var viktigere enn en tilfeldig fromhet, også om den førstnevnte betydningsfulle fromhet egentlig var liten i forhold til den sistnevnte mindre betydningsfulle.

Her fantes også mulighet for mange til å gjøre bruk av munkenes "tjenestetilbud". En mann som egentlig skulle resitere 7 x 7 botssalmer som straff for en tilgitt synd, men som var analfabet, kunne gå til et kloster og få hjelp. Mens han arbeidet noen timer på klosterengen, resiterte en munk botssalmene for ham inne i kirken.

Derved kunne to ting oppnås: Den praktiske konsekvens av en synd kunne for synderen reduseres - noe som på en måte harmonerte godt med tanken på Guds tilgivelse -, og den praktiske konsekvens kunne for det kristne samfunn øke. Forutsetningen var naturligvis en stor bevissthet om at synden alltid har negative konsekvenser, bare at andre (Kirken som fellesskap, helgenene) er med på å bære disse.

Samtidig lå faren snublende nær: Man kunne ta lettvtint på synden, nærmest "kjøpe seg fri" fra dens konsekvenser, spesielt der hvor erstatningsfromheten hadde en pengemessig dimensjon (almisse).

En annen side ved denne fellesskaps-tenkning var muligheten til å oppnå ettergivelse av timelige straffer for andre mennesker, spesielt for døde i skjærsilden. Derved gav avlaten faktisk spillerom for den kristne nestekjærighet, også til de avdøde venner, slektninger og velgjørere.

Kirkens forvaltning

For at alt dette ikke skulle ende opp i ren vilkårlighet eller subjektivism, måtte noen forvalte det hele. Ingen var nærmere enn

Katolsk fromhetsliv

Kirken. Med apostelen Peter som forbeder i himmelen, var det ikke unaturlig å se en sammenheng mellom hans jordiske etterfølgers (pavens) forbønn på jorden og den sammes forvaltningsansvar. Og i bakgrunnen lå nok Jesu ord om løsenøkene: "Det du løser på jorden, skal være løst i himlene." (Matt 16, 19) Det gjorde også Paulus' ord om forsonings-tjenesten og om det å være Guds medarbeidere (jf. 2.Kor 6, 1).

Dette gav Kirken mulighet til å styre fromheten i en god og nyttig retning. Men det innebar også en fristende fare for å misbruke styringsmuligheten over menneskenes fromhet for mennesker som ville ha "unnagjort" mest mulig av boten i dette liv i stedet for å få den igjen i skjærsilden. Størst var faren der penger kom inn i bildet.

Tendensen ut over middelalderen var da også at det skulle stadig mindre fromhetsgjerninger til for å oppstå de største ettergivelser av timelige straffer.

Korstogenes mannskapsbehov ble besvart med tilbud om "fullkommen avlat". På kristent hold snakket man ikke om "hellig krig". Men koblingene mellom krigsinnsats (i en "rettferdig krig") med døden som følge og kort vei til Guds himmel bragte tanken om "hellig krig" temmelig nær.

Siden kom den fullkomne avlat til stadig å bli utvidet til å gjelde nye områder.

I dag knyttes avlaten normalt til noen spesielle og noen generelle fromhetsting. De spesielle bestemmes i den ordinære kirkelige avlatsforvaltning. De generelle er anger over synd med forsett om å avstå fra synden, skriftemål og kommunionmottagelse. Dette er naturligvis en klok bruk av det kirkelige forvaltningsansvar.

De spesielle fromhetsmessige ting som Kirken har belagt med avlat, er f.eks. "den apostoliske velsignelse", lyst av paven eller en biskop ved spesielle anledninger, besøk i bestemte kirker, gravlundbesøk på allesjelerdag, deltagelse ved førstekomunion eller primiss, deltagelse i bønneuken for kristen enhet eller en halvtimes daglig bibellesning.

Utvekster og reformer

Farene ved avlatssystemet lå ikke bare snublende nær, men de rammet systemet på det grusomste. Dette ser vi på reformasjonstiden der politikk og taktikk i forbindelse med keiser-valget kostet enormt mye penger, med banklån som skulle tilbakebetales, noe paven bidro til å ordne opp i for sine kandidater ved å utstede nye inntektsgivende avlater. Og følelsen ble etter hvert at fattigfolks fortvilelse over egen synd ble utnyttet til å utplyndre dem enda mer for å skaffe penger til politikk og storslagne renessansebygninger som Peterskirken.

Tridentinerkonsilets svar var å avskaffe avlat knyttet til penger.

Om avlatens handelsperspektiv derved forsvant, forble dens matematikkperspektiv. For hver avlatsbelagt fromhetsgjerning var det nøyaktig definert i "dager" (ikke færre dager i skjærsilden, men erstatning for botsdager i det opprinnelig eksisterende, men for lengst glemte botssystem). Korsets tegn kunne f.eks. gi 100 dagers avlat, mens det ved bruk av vievann gav 300 dagers avlat.

2.Vatikankonsils svar var å sløyfe angivelsen av dager. Slik står vi nå bare igjen med partisiell og fullkommen avlat.

Fordi det er Kirkens oppgave å veilede oss på fromhetens vei, kan det å verdsette noen former *for fromhet ved bestemt* avlat være meningsfullt. Likeså kan det være meningsfullt alltid å huske at vi lever i et fellesskap der vi skal støtte hverandre på veien mot Gud.

For så igjen å vende tilbake til innledning: Avlat er uttrykk for at Kirken ikke krever, men verdsetter deltagelse i verdensungdomsdagene og medfeiring av Paulus-året. Det sentrale er at dette skjer ved å dra til bestemte steder, resitere bestemte bønner og trosbekjennelse, motta kommunionen og ved bot å ta et oppgjør med egen synd.

Problemet er at disse positive sider i avlatstenkningen lett kommer i skyggen av rettighetstenkning, også i forhold til himlenes rike, og at avlaten derfor gjør det bibelske frelsesbudskap unødvendig vanskelig tilgjengelig. ■

Skjønnhet og mangetydighet

OM DIONYSIUS AREOPAGITENS BILLED- OG SYMBOLTENKNING

Her følger en presentasjon av et doktorgradsprosjekt. Presentasjonen er første bidrag i en ny serie i St. Olav om katolske doktorgradsprojekter i Norge.

AV STÅLE JOHANNES KRISTIANSEN

Stipendiat i kunsthistorie ved Universitet i Bergen

De fleste vet at St. Thomas Aquinas dro betydelige veksler på Aristoteles' filosofi. Mindre kjent er resultatene fra den mer historisk bevisste Thomas-forskning som vokste frem fra midten av forrige århundre, hvor man viste at Thomas først og fremst bygger på kirkefedrene i sin teologiske helhetstenkning.¹ Aristoteles har selvsagt en avgjørende betydning, men Thomas' viktigste forløper er St. Augustin; dernest den østlige kirkefaderen, Dionysius Areopagiten, som Thomas siterer langt oftere enn Aristoteles (omkring 1700 ganger). Også for middelalderens tenkning i sin helhet er Augustin og Dionysius de mest innflytelsesrike kristne tenkere fra senantikken. Dionysius' teologiske visjon preger ikke minst den vestlige og østlige middelalderens forståelse av virkeligheten som symbol eller teofani (gudsåpenbaring), og likeså tenkningen om det skjønne - middelalderens "teologiske

estetikk" eller det Umberto Eco har kalt middelalderens "estetiske følsomhet".

Disse forbindelsene utgjør en viktig *bakgrunn* for dette doktorprosjektet. Avhandlingen er ikke et studium av den interessante virkningshistorien, men av kilden for den nevnte innflytelsen: det såkalte *Corpus Areopagiticum*. Denne teksten er forfattet på 520-tallet, under pseudonymet - eller rettere: hagionymet - Dionysios Areopagita.² Etter mange år med iherdige forsøk på å avsløre dette hagionymet, har forskerne etter hvert slått seg til ro med at forfatterens person forblir ukjent. Men man er stort sett enige om at han må ha vært en syrisk biskop (eller munk).

Avhandlingens første hoveddel vil i hovedsak være en analyse av *billed- og symboltenkningen hos Dionysius* - tolket i lys av både den filosofiske og teologiske tradisjon forfatteren står i, så vel som moderne og senmoderne

¹ Sentrale navn her er Cornelio, Nicholas Halligan og senere Wayne Hankey og Vivian Boland. Teologene rundt den såkalte *nouvelle théologie* er også viktige; samt filosofen Josef Pieper.

² Forfatteren gir seg ut for å være den Dionysios som ble omvendt etter Paulus' tale på Areopagos i Acta 17.

Presentasjon

symbolforståelse. Andre hoveddel søker å applisere Dionysius' tenkning inn i den kunsthistoriske diskusjon om metode for billedtolkning - dette med direkte tilknytning til senmoderne nylesninger av Dionysius (Derrida og særlig Jean-Luc Marion).

Ikon og språklige bilder

Kunsthistoriske oversiktsverker og håndbøker om tidligkristen kunst og middelalderkunst påpeker stadig oftere Dionysius' betydning for periodens estetisk teori og praksis. Samtidig aner man en metodisk slagside i de fleste av disse ellers så velskrevne fremstillingene: Det er de samme 4-5 referansene til Dionysius som går igjen, og kunsthistorikerne siterer i stor grad hverandre på en måte som gjør at referansene synes å gå i sirkel fra sekundærverk til sekundærverk. En slik tilnærming er ikke oppsiktsvekkende, for i alle historiske fag er man avhengig av å støtte seg til sekundærlitteraturen i deler av resonnementet. Like fullt peker denne trenden på et behov for en grundigere analyse av primærteksten - Corpus Areopagiticum - med tanke på de problemstillinger som vekker kunsthistorikernes interesse. Det kan også sies å ha vært en tendens, både blant teologihistorikere og kunsthistorikere, til å lese Dionysius i lys av Johannes Damascenus (700-tallet), som man kjenner langt bedre fra den ikonoklastiske strid som tilhører kjernepensum i begge fagene. Denne tilnærmingen er slett ikke utenkelig, men kan ses som en relevant forforståelse, en tradisjonens gave til leseren (Gadamer). Men når denne ene lesningen blir for dominerende, forringer det perspektivene - ikke minst fordi Dionysius' teologiske visjon er langt rikere en Damaskenerens, og tilsvarende hans tenkning om bilder og symboler.

Når vi i denne sammenheng snakker om *bilde* (gr. eikon), er det ikke først og fremst tale om malte, vevde eller uskårne bilder. Forfatteren av disse skriftene ser ikke ut til å være spesielt interessert i fysiske ikoner i det hele tatt. Når Dionysius taler om *bilder*, er det i rammen av hans visjon av hele den synlige virkelighet som bilde på det usynlige, det guddommelige.

Riktignok påpeker Andrew Louth at man hos Dionysius kan finne belegg for bruken av bilder i kristen liturgisk praksis. Louth sikter til skriftet *Om de kirkelige hierarkier* (3.2.1.) hvor Dionysius taler om de "strålende avbildninger på dørene som leder inn til den indre helligdommen". Louth kaller dette en henvisning til en tidlig form for ikonostas. Men, altså: Dionysius er opptatt av det jordiske som bilder av den himmelske Urtype, og ikke minst drøfter han de *bilder* Skriften bruker i åpenbaringen av det guddommelige. Her føres vi inn i en omfattende forståelse av den pedagogikk Gud bruker for å kalle mennesket tilbake til seg. Sterkere enn noen andre oldkirkelige forfattere understreker Dionysius Guds utilgjengelighet for menneskets tanke og språk - det vil si Guds utilgjengelighet *i sitt vesen*. Denne teologi om Guds vesens utilgjengelighet utformer han dels innenfor spenningen mellom den bibelske og platonske tanke om enhet og mangfold. Mens Gud er fullkomment enhetlig tilhører mennesket de skapte tings mangfoldighet. Vi er som skapninger helt avhengige av romlige og temporære kategorier for å forstå. I sin plan om å føre mennesket tilbake til seg, beveger Gud seg derfor utover i mangfoldighet (uten å miste sin enhet) - ved inkarnasjonen og i alle andre selvåpenbaringer. De bibelske bildene og symbolene er slike mangfoldiggjøringer (konkretiseringer) av det som egentlig ikke kan avbildes og beskrives.

Det interessante er at denne mer filosofisk-teologiske drøfting av bilder ble viktig for de kommende århundrenes kristne estetikk og billedforståelse fordi den "ble en hermeneutisk nøkkel til alle andre bilder".³ Denne overføring ble gjort tidlig av sentrale ikonforsvarere som Theodor Studites og Johannes Damascenus, som begge bygger på nøkkelformuleringer hos Dionysius. Men før vi ser nærmere på avhandlingens sentrale fokus på de ansatser til en positiv billedforståelse som ligger i den dionysiske billed- og symbolteologien, må vi ta et steg tilbake og drøfte kort noen av grunntemaene i Areopagitens teologi.

En av de metodiske utfordringene i en tematisk analyse av disse skriftene ligger

³ Se Jaroslav Pelikan: *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons* (1990), s. 180

nemlig i forfatterens ekstremt komprimerte språklige stil. Dionysius skriver en mystisk-poetisk, nærmest ekstatisk teologi. Drøftelsene mangler ikke distinkte resonnementer, men disse peker alltid utover og har lovprisningen av Gud som sitt mål. De ulike teologiske temaene flettes hos Dionysius inn i hverandre nærmest som i konsentriske sirkler. Dette medfører at vi ikke kan vente å finne vårt tema avgrenset til bestemte kapitler i tekstene hans. Vi kan finne frem til tematiske nøkkelkapitler, men Dionysius estetikk er noe som gjennomsyrer hele verket. Dette er et hovedanliggende i Hans Urs von Balthasars fremstilling av kirkefedrene i verket *Herrlichkeit*, noe hans nøkkelbegrep *theologische Ästhetik* er ment å fremheve: det estetiske er hos kirkefedrene ikke noe autonomt, men er integrert i deres teologiske tenkning som helhet. En undersøkelse av tologien om bilder og symboler hos Dionysius må følgelig gjøres i rammen av de store linjene i Dionysius teologi.

Deltakelse i Gud

Det bærende tema i Dionysius teologiske visjon er tanken om Utgåen og Tilbakevending/Omvendelse (*prohodos* og *epistrofé*). Alle ting kommer fra Gud (Dionysius synes å fastholde den etablerte lære om skapelse av intet) og er ment å skulle vende tilbake til ham igjen. Denne plan ble ødelagt av menneskets fall, men Gud var allerede før fallet så annerledes og adskilt det skapte at han måtte komme mennesket i møte gjennom sine selvåpenbaringer for at mennesket skulle kunne dras mot ham. Tilbakeføringen til Gud beskriver Dionysius som en guddommeliggjøring (*teosis*), en deltakelse i guddommelig natur. Her bygger Dionysius direkte på de tre kappadokiernes (St. Basilius, St. Gregor av Nazians og St. Gregor av Nyssas) teologiske distinksjoner: Inkarnasjonen muliggjør en enhet mellom menneskenaturen og den guddommelige natur, slik at mennesket blir ett med Gud gjennom Sønnen; men mennesket blir ikke ett med Guds vesen, det blir gjennom foreningen deltakere i guddommelig natur (2 Pet 1, 4). Mens Sønnen er guddommelig av natur, blir vi guddommeliggjort av nåde.

Tanken om deltakelse (*méthexis*) står svært sentralt i Dionysius' tenkning.

Helt grunnleggende hos Dionysius er også hans dialektikk mellom apofatisk og katafatisk teologi. Denne dialektikken kan best illustreres gjennom et av de mest kompakte avsnitt hos Dionysius, som synliggjør både innholdet i denne tenkningen, og hans dialektiske og paradoksale stil - her fra skriftet *Om de guddommelige navn* (7.3):

“Hvordan kan vi kjenne Gud? [...] Det ville være mer treffende å si at vi ikke kan kjenne Gud i hans vesen, for dette er uerkjennelig og er hinsides tanke og fornuft. Men vi kjenner ham fra alle tings forordninger, fordi alt - i en viss forstand - utgår fra ham, og denne orden innehar visse bilder og likheter til hans guddommelige paradigmer. Vi nærmer oss derfor det som er hinsides alt, så langt som vår kapasitet tillater oss, og vi går frem gjennom den vei som er en benektelse av alle ting og transending av alle ting, og ved hjelp av alle tings årsak. Derfor er Gud kjent gjennom alle ting og adskilt fra alle ting; og Gud kjennes gjennom kunnskap og gjennom ikke-viten. Om ham gis det forståelse, fornuft, kunnskap, berøring, persepsjon, mening, imaginasjon, navn og mange andre ting, men han kan ikke forstås, ingenting kan sies om ham, han kan ikke benevnes. Han er ikke en ting blant de ting som er, heller ikke kjennes han gjennom noen av de ting som er; han er alt i alle ting og ingenting i noe; han kan kjennes av alle gjennom alle ting og kjennes av ingen gjennom intet. For dette sier vi med rette om Gud, og han prises av alle vesener i forhold til den analogi alle ting bærer til ham som deres kilde. Men den mest guddommelige kunnskap om Gud - der hvor han kjennes gjennom ikke-viten, i følge den enhet som overgår tanken - denne blir til når sinnet vender seg bort fra alle ting, inkludert seg selv, blir forenet med de blendende utstrålinger, og i samme øyeblikk blir opplyst gjennom visdommens uutgrunnelige dybde”.

Her ser vi hvor gjennompreget Dionysius' språk er av estetiske kategorier, og vi får samtidig en forståelse av hvorfor Dionysius blir

Presentasjon

så interessant *både* for middelalderens lesere, og for senmoderne filosofer. Dionysius utformer en metode og språklig bevissthet hvor Gud først og fremst omtales gjennom nektelser - apofatisk betyr nektende. Gud omtales med nektelsen -u (på gresk -a / alpha privativa): Gud er *usynlig*, *ubegripelig*, osv. Og han omtales med preposisjonen -over eller -super (på gresk -hyper): Gud er *super-god*, *overgod*, han er til på en helt annen måte enn alt det skapte, så han kan sies å ha *super-væren* - det vil si at han er over eller hinsides all væren, han er til på en måte som overgår alle våre erfaringer av det å være. Svært viktig er det at det apofatiske språket hos Dionysius (og hos hans forløpere for denne tenkningen) er *uløselig forbundet med det katafatiske språket* (katafatisk = bekreftende). Gud har åpenbart seg i historien, i verden, i den synlige verden. Alle de navn som åpenbaringen omtaler Gud med, som sammenligner ham med det skapte, kan vi bruke. Alt fra God, Skjønn, Sann, Enhet, til Løve, Lam, helt ned til krypdyrene og ormen. For alle disse navnene er brukt i Skriften. Tanken som ligger bak denne metoden er distinksjonen mellom vesen og energier, som er så grunnleggende i ortodoks teologi: Guds vesen er uerkjennelig, uforståelig, kan ikke gripes språklig og så videre. Men hans handlinger i verden, de navn han omtales med i Skriften, peker likevel i retning av hvem Gud er. Hans vesen forblir uerkjennelig, men vi kjenner ham gjennom energiene (*energeiai*), navnene, de litterære bildene som brukes om ham og så videre.

Denne dialektikken finner sin parallell i symboltenkningen om *like* og *ulike* symboler, eller de to veier hos Dionysius: gjennom *likheter* og gjennom *ulikheter*. Som kjent foretrekker Dionysius den siste vei, som i følge ham er den mest adekvate måte å tale om Gud på.

For når vi omtaler Gud som God, Skjønn, Vis osv. (like symboler) kan vi lett tro at Gud er noen av disse tingene slik vi kjenner dem fra vår erfaringsverden. Når vi omtaler ham med *ulike likheter* (*anomoios homoiótetas*) er vi på tryggere grunn - for vi forstår umiddelbart at Gud ikke er en løve, en orm osv. De positive beskrivelser av Gud er derfor viktige - og helt

nødvendige, for som Dionysius sier det: det er umulig for mennesket å nærme seg de usynlige mysterier uten ved hjelp av det materielle. Likevel ligger det apofatiske under som et premiss i denne (ujevne) dialektikken, og minner om at vesenet aldri kan gripes eller forstås. De ulike likhetene peker ut en retning for erkjennelsen, men ingen av dem er adekvate i seg selv. Vesenet forblir uoppnåelig, uerkjennelig, ubegripelig eller ugripelig.

Kunsthistoriske betoning av den positive symbolismen

Tendensen i den kunsthistoriske fremstilling av Dionysius' symboltenkning er imidlertid at man toner ned det apofatiske og tanken om ulike symboler, og legger vekten på hans mer positive utsagn om bilder. En av de hyppigste referanser er til et nøkkelsted i hans 10. brev, hvor Dionysius sier at "det synlige er et sant og manifestert bilde av det usynlige". De fleste fremstillinger betoner ensidig den katafatiske teologi hos Dionysius. Unntaksvis trekkes også betydningen av ulike symboler hos ham inn (André Grabar, Manolis Chatzidakis og E. H. Gombrich), men uten at man går dypere inn i det teologiske, den apofatiske teologi som ligger til grunn. To unntak fra dette igjen er Gerhart Ladner og Moshe Barash. Den første av dem skriver forholdsvis inngående om Dionysius i sin symbolhistorie. Han påpeker at Dionysius viderefører og intensiverer den spenning som ligger i den tidligste bruk av den greske termen *symbolon*. Symbolet er forskjellig fra det som det representerer, og har samtidig en likhet - og til og med enhet - med det som representeres. Dionysius' radikaliserings av denne dialektikken (ulikhet - likhet) utgjør sentrum i den tenkning som blir viktig i forståelsen av middelalderens symboldiskusjon. Kunsthistorikeren Moshe Barash fremhever i boken *Icon - studies in the History of an Idea* at tanken om etterligning spiller en viktig rolle i senantikkenes refleksjoner omkring bildende kunst. Dilemmaet knyttet til en lik avbildning av det guddommelige som er helt ulikt det skapte, løser Dionysius i følge Barasch nettopp med det nevnte konseptet om ulike likheter. I boken *Om de guddommelige*

navn (9.7) skriver Dionysius at "de samme ting er både like og ulike Gud" (*homioia teo kai anomioia*).

Nå er det ikke så underlig at kunst-historiske fremstillinger vektlegger det katafatiske, de *like* symboler. Dette henger trolig sammen med middelalderkunsthistorikernes fokus på den ikonoklastiske strid, ettersom ikontilhengernes teologi ble formende for hele middelalderens estetikk - og disse ikonforsvarerne var (underlig nok) primært opptatt av Dionysius utsagn om like symboler - det jordiske som avspeiling av det himmelske og nærværet av det guddommelige i jordiske bilder. Det ser vi i henvisningene til Dionysius hos Johannes Damaskeneren og Theodor Studiten. Det finnes altså en parallell mellom moderne kunst-historikers resepsjon av *Corpus Areopagiticum* og ikontilhengernes resepsjon av samme tekst på 700- og 800-tallet: Vi ser en forskyvning fra den dialektikk som den positive symbolteologien står i hos Dionysius, til den positive avspeilings-teologiens aktualitet for ikonforsvaret. For Johannes Damaskenus er selvsagt den dionysiske distinksjonen mellom arketyper og bildet også viktig, men Andrew Louth mener at den forrang Dionysius gir de ulike symboler i ytterste konsekvens ville slått ben under ikonofilenes argumenter. Jeg spør meg om ikke snarere det var den apofatiske basis hos Dionysius, som var mer radikal enn ikonoklastenes skepsis, som gjorde at Damaskeneren og de andre ikonofile kunne bruke den positive billedforståelse hos Dionysius så frimodig. Det er et hovedanliggende i avhandlingen å argumentere for dette: at det er Dionysius' radikale understrekning av at Gud fortsatt ikke kan avbildes (i sitt vesen) som muliggjør en positiv vurdering av en billedgjøring av Guds energier, hans frelseshandlinger i historien.

Ikonet - en apofatiske billedoppfatning

Hovedtesen som skal drøftes i avhandlingens andre hoveddel er at Dionysius' radikale dialektikk mellom katafatisk og apofatisk tenkning - inkludert hans dialektikk mellom ulike og like symboler, og hans filosofi om enhet og mangfold - kan bidra til en moderat resepsjon av post-moderne tolkningsteori i arbeidet med billed-

tolkning generelt og middelalderkunst spesielt.

Hvordan skal man tolke middelalderens billedunivers? I diskusjonen omkring dette omfattende spørsmålet har det de senere tiår vært rettet tydelig kritikk mot den mer tradisjonelle *ikonologiens* hermeneutiske tilnærming til bilder.⁴ Det dreier seg i stor grad om en kritikk av ikonologiens iver etter å finne frem til bildets entydige mening. Det var Erwin Panofsky (d. 1968) som utformet denne metodens prinsipper, men hans søken etter bilders meningsinnhold i lys av periodens dominerende ideer var rettet spesielt mot hans studium av høyrennesansens kunst. Det bør følgelig diskuteres hvorvidt denne kritikk snarere rammer den senere praktisering av ikonologisk metode enn metodens opphavsmann - og overføringen til studiet av middelalderkunst. Like fullt har kritikken mot en for optimistisk søken etter meningen i middelalderens bilder mye for seg - både ut fra et kontekstuell, historisk perspektiv, og ut fra mer epistemologiske perspektiver. Michael Camille har kritisert den ikonografiske tolkning for å operere med et en-til-en-forhold mellom symbol og mening. En slik oppfatning avviser han først og fremst fordi det bryter med middelalderens egen lese måte hvor ord ikke har én men flere betydninger. Denne lese måten ("the notion of variant readings") bør, i følge Camille, anvendes også når man tolker middelalderens bilder.⁵ Mer generelt kritiserer Camille ikonologien for å ha en for simplistisk oppfatning av forholdet mellom bilde og virkelighet, noe som drar den i *logo-sentrisk* retning - dens metode er "a mediation of icon through logos". Dette reduserer bildene til illustrasjoner av tekster og overser bildet som selvstendige fenomener med et rikere meningsinnhold.⁶

Denne kritikken fra Camille mot et for optimistisk syn på relasjonen symbol - mening, har vært radikalisert av mer dekonstruksjonistiske kunshistorikere, som Keith Moxey og Norman Bryson. Mens Camille knytter sin kritikk av troen på bilders entydighet til middelalderens egen tenkning om meningsmangfold, hviler Moxey og Brysons kritikk på en mer radikal kritikk av selve meningsbegrepet. Dette er grunnen til at middelalderkunsthistorikere

4 Se Kristin B. Aavitslands artikkel "Meningsmangfold i middelalderens billedspråk: metodiske refleksjoner" i *Tegn, symbol og tolkning* (2003) Red: Danbolt, G., Laugerud, H. og Liepe, L.; s. 53ff

5 Michael Camille: "Him whom you have ardently desired you may see": Cicerian Exegesis and the Prefatory Pictures in a French Apocalypse." I: *Studies in Cistercian art and architecture* 3 (1987). Red: Meredith Parsons Lillich; s. 144f

6 Se Kristin B. Aavitsland, *ibid*

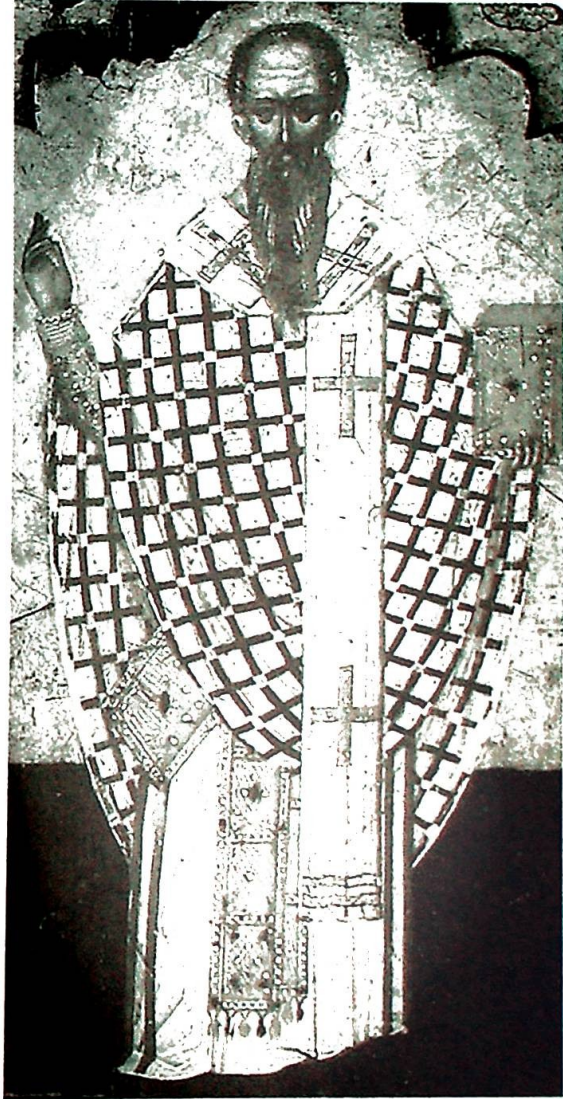
Presentasjon

er mer varsomme mot å ta inn deres kritikk, fordi den vanskelig lar seg applisere i praktisk metode uten at det oppløser hele spørsmålet om mening.

Her kan den dialektiske tenkning vi finner hos Dionysius tjene som en middelvei - en middelvei som ikke fjerner tanken om mening og sannhet, og heller ikke avsvækker radikaliteten i kritikken av et entydig menings- og sannhetsbegrep. Forbindelsen mellom Dionysius og postmoderne tolkningsteori er ikke så kunstig som man først skulle tro. Flere av de mer kjente navn blant postmoderne filosofer arbeider direkte med kirkefedrene, og særlig Augustins forfatterskap. Hos Jacques Derrida finner man en tydelig anknytning til Dionysius Areopagiten - under Derridas senere år da hans tenkning trakk i mer religiøs og teologisk retning. Essayet "How to avoid speaking: Denials" er en inngående diskusjon med Dionysius apofatiske tenkning. Dette essayet har fått stor interesse i teologiske og religionsfilosofiske kretser, og man har snakket om Derridas dekonstruksjon som en negativ teologi - en karakteristikk han selv svarte på og gjorde visse avgrensninger overfor. Derrida understrekte at det finnes mange ulike former for dekonstruksjon og likeså mange typer negativ teologi.

Camilles kritikk av ikonologien overfor, knytter nettopp an til Derridas kritikk av den vesterlandske logosentrismen - den manglende bevissthet på spriket mellom tekst eller språk og mening. Enda mer interessant er Derridas elev, Jean-Luc Marion, som viderefører den samme interesse for Dionysius i sitt forsøk på å bryte opp fra logosentrismen. Ikke minst interessant fordi han utformer en senmoderne fenomenologi som retter seg direkte mot det kunstteoretiske.

I "God without being" søker Marion å omtale Gud uten tilknytning henvisning den vestlige metafysiske tradisjon, med Heideggers kritikk av onto-teologien in mente. Den metafysiske tradisjonen utvikler seg til idolatri, etter hans oppfatning, idet den gjennom sine begrepsbestemmelser for det guddommelige gjør subjektet til Gud. Som et alternativ til den vestlige filosofien og teologiens søken etter



Dionysius Areopagita

entydige begreper og meningsdannelser fremhever han tanken om ikonet, fordi ikonet gjør det usynlige synlig uten den samme representasjonsform som begrepene bruker. I ikonet kommer den usynlige til syne som den som ser meg, og blir dermed noe annet enn et objekt. Ikonet blir et subjekt for meg. Her er det interessante ansatser til en billedtenkning, med anknytningspunkter til Michael Ann Hollys påstand om at "fortidens bilder i en viss forstand

7 Se Henning Laugeruds artikkel "Tegn, symbol og tolkning. Om forståelse og fortolkning av middelalderens bilder - noen innledende betraktninger." I: Tegn, symbol og tolkning (2003) Red: Danbolt, Laugerud & Liepe.

kan sies å prefigurere sin egen historie”, og at bildet er medskapende i tolkningsprosessen.⁷

Noe av samme tanke videreutvikles i Marions bok *“Being given. Toward a Phenomenology of givenness”*. Marion knytter tydelig an til Husserl og fenomenologien idet han ser virkeligheten som noe gitt, og vil radikaliserer fenomenologiens grunninnsikter ved å nytænke subjektet som transcendentalt, og likeså dets mulighet for erfaring. Ingenting kan vise seg selv uten at det først gir seg selv, sier Marion. Det er ikke bevisstheten som organiserer og gir mening til erfaringen, slik Husserl hadde påstått. Marion ser snarere subjektet som den begavede, den som har fått gaven, som en mottaker altså. Dette blir grunnlaget for en tilnæringsmåte overfor fenomener vi ikke forstår - inkludert bilder. Han avviser Kants tenkning av fenomener innenfor metafysikken, hvor alt samles innenfor kategoriene kvantitet, kvalitet, relasjon og modalitet. Det er ingen plass for det som ikke kan begripes i Kants tenkning, fenomener som overvelter meg. Marion har anvendt begrepet *saturated phenomena* - mettede fenomener. I likhet med en rekke postmoderne tenkere søker Marion en løsrivelse fra Kants og Descartes subjekt-tenkning. Hans søken etter et originalt subjektbegrep ligger altså i tanken om den begavede, *the gifted*. Han eller hun må akseptere at fenomener er uforutsigbare, at hun bare har delvis grep om helheten og er *mottaker* av mening, ikke dens konstruktør.

Marions fenomenologi peker i retning av en tilnærming til virkeligheten og til bildet eller ikonet som vektlegger passivitet og mottakelse overfor fenomenet selv. Dette minner som sagt om Hollys tanke om bildets prefigurering i tolkningen. Respekten for det som er gitt og åpenhet for meningsmangfold i fenomenet. Men man merker også at Marion våger å snakke om mening. Han har vært omtalt som en konservativ postmodernist.

Jeg vil undersøke hvor stor betydning Dionysius distinksjon mellom vesen og energier har hos Marion, for jeg har en anelse om at dette er balansepunktet hos ham - eller en slags

ekvivalent til den distinksjonen. I Dionysius' symboltenkning er det nettopp den radikale apofasiens forening med en radikal katafasi - bekreftelse av det materielle som muliggjør en balanse mellom meningsmangfold og fastholdelsen av at det kan finnes enhet (Sannhet) bak dette mangfoldet, uten at den kan gripes av mennesket. Dette samstemmer også med middelalderens flerfoldige tolkningsmåte, som forente tanken om at det finnes en Sannhet og tanken om sannhetens mangetydighet i den skapte verden. For Dionysius blir ulike bekreftelser, ulike positive karakteristikker, riktige fordi ingen av dem intenderer å si noe uttømmende om vesenet, enheten, eller den absolutte mening. Alle de positive karakteristikker er dessuten nødvendige for å nærme seg krystalliseringspunktet som finnes der, men som ikke er mulig å gripe i sitt vesen.

Sluttord

Avhandlingen vil forhåpentligvis vise at allerede Dionysius, som har så stor innflytelse på middelalderens billedtenkning, har stor sans for åpenbaringsens og symbolets mangetydighet. Dette viser at kunsthistorikeren som arbeider med middelalderen også i den historiske, hermeneutiske bildetolkningstradisjonen må ta høyde for at allerede samtiden hadde blikk for bilders mangetydighet eller multivalens. Det behøver derfor ikke å være noen motsetning mellom hermeneutisk tolkningsstrategi som fokuserer på kontekst og den mer postmoderne påminning om spriket mellom språk og fenomen.

Viktige undertemaer for avhandlingen som det ikke ble anledning til å utdype her, er blant andre: Dionysius teologi om skjønnhet; englenes betydning i menneskets oppstigning til og imitasjon av det guddommelige; drøftinger av hvorvidt Dionysius er en nyplatonsk eller kristen tenker. I disse drøftingene står jeg nærmest den fløyen av forskere som ser Dionysius som en original kristen tenker som har et bevisst forhold til den platonske terminologien, en terminologi han omformer radikalt idet han løfter den inn i en større meningssammenheng: den bibelske og kristne oppfatning av virkeligheten. ■

Å gripa Gud med sansane

OM DEN BYSANTINSKE TEOLOGEN GREGORIOS PALAMAS OG ARVEN ETTER HAN¹

I St. Olav nr. 7/2008 kunne vi lesa ein tankevekkjande og i somme stykke utfordrande artikkel av Ola Tjørhom om "materialistisk spiritualitet". Den bysantinske teologen Gregorios Palamas hadde kanskje ein liknande bodskap med det eg vil kalla hans "kristne materialisme".

AV OLA I. BREIVEGA

cand philol, har bl.a. arbeidet som universitetslektor ved UiB, rektor (folkehøgskole) og seniorrådgiver i språkrådet.

På overgangen mellom 1200- og 1300-talet opplever den bysantinske kyrkja ei åndeleg nyvakning. Trass i den politiske oppløysinga og den territoriale opptøringa av det austromerske keisarriket - det endelege punktum blir sett med at tyrkarane tek Konstantinopel i 1453 - har den bysantinske kulturen framleis kraft i seg til å gje den nye bløminga ei teologisk og intellektuell gjennomlysing. Den mystiske tradisjonen til *hesykastane* ("dei stille") vaknar til nytt liv på det heilage kloster- og einebuarfjellet Athos. Det veks fram ei vital religiøs retning blant lekfolket som vinn inngang i vide krinsar i hovudstaden og jamvel gjev støyten til kyrkjelege ombøter. Sakramentslivet får større rom og blir atter ei kraft til fellesskap og helging. Ei evangelisk fattigdomsrørse, som til

å byrja med held seg i den kyrkjelege utmarka, finn etter kvart sin plass i Kyrkja i skirsla form.

Det fremste vitnet om denne siste store vokstertida for bysantinsk teologi og kristenliv er *Gregorios Palamas*. Han er av fornem anatolisk ætt, fødd i Konstantinopel, truleg i 1296. Etter velbrukte læreår er han heimekjend i gresk filosofi og kultur og har med det lagt grunnlaget for eit lovande livsløp i statstenesta. Men i 1316, etter at far hans er død, bryt han over tvert, slår frå seg tanken på ein embetskarriere og blir vigd til munk. I godt og vel 20 år lever han som einebuar på Athos etter regelen til den heilage Basilios, gjer seg fortruleg med Bibelen og kyrkjefedrane og får innføring i den hesykastiske "hjartebøna".

Men brått er det slutt på klosterfreden. Ei

¹ Artikkelen er ein omarbeidd versjon av eit kapittel i boka *Austanljøs*, som forfattaren gav ut i 1994.

gruppe intellektuelle med den vestleg skolerte greske presten *Barlaam* frå Calabria i Sør-Italia som leiar går til åtak på den hesykastiske bønemetoden og det teologiske grunnlaget for den. Dei andre Athos-munkane ser seg nøyddde til å be Gregorios om å forsvare dei mot dei skarpskodde kritikarane, som driv gjen med dei kroppslege sidene ved den hesykastiske bønemetoden og avviser sjølv kjernen i hesykastisk mystikk: at det er mogleg for mennesket å bli "guddomleggjort" og få røyndel del i "det uskapte guddomlege ljuset". Dette ljuset, seier Barlaam, er det same ljuset som stråla kring Kristus då han vart forklåra på berget og såleis ein del av Gud sjølv og dermed ikkje tilgjengeleg for noko menneske. Oppgåva til Gregorios blir difor å gjera dei mystiske opplevingane til hesykastane teologisk forståelege og dogmatisk akseptable. Det skjer i form av ei djupboring i det kristne synet på Gud som munnar ut i påstanden om at det i Gud er eit skilje mellom hans "vesen" og hans "energiar".

Det rasar på denne tid borgarkrig i det bysantinske riket, og den teologiske kontroversen blir vikla inn i dei politiske stridane. Gregorios blir skulda for kjettarskap, skriftene hans blir fordømde og han sjølv ekskommunisert og kasta i fengsel. Etter at han er sett fri og reinvaska, kjem fleire kyrkjemøte saman i Konstantinopel og godkjenner høgtidleg utleggingane hans som autentiske uttrykk for ortodoks kristentru (endeleg stadfest i 1351).

Gregorios er då vald til erkebiskop i Tessaloniki og blir verande det til han, utsliten og helseknekt, dør i 1359. Hans sosiale engasjement har gjort det mogleg for han å få dei evangelisk-revolusjonære selotane der i byen til å venda tilbake til Kyrkja. Og som fange hos tyrkarane eit års tid har han ført djuptgåande samtalar med muslimske lærde og sannar etter det "islams abrahamittiske karakter". Det kan stå som eit vitnemål og det økumeniske engasjementet hans.

Kyrkjene - både den katolske og dei ortodokse - ærar Gregorios Palamas som helgen. Festdagen hans er den 14. november, for dei ortodokse dessutan andre sundagen i

påskefasta. Då syng dei truande til hans pris eit tropar der han blir heidra som "fakkell for ortodoksien, støtte og lærar for Kyrkja, munkars byrgskap og teologars uovervinnelege verjar".

Den hesykastiske bønemetoden

Når det i kristen samanheng er tale om "hjartebøn" eller "bøn i hjarta", er det ei særskild bøn, Jesus-bøna, ein har i tankane. På midten av 400-talet, om ikkje før, kom ei ny bøn i bruk hos fromme kristne i aust, særleg blant munkane. Ho inneheldt berre eitt ord, *Jesus*, som dei stendig tok opp att. Etter kvart vart påkallinga av det heilage namnet utvida til ei stutt setning, og det er den ein no reknar som den fulle ordlyden i bøna: "Herre Jesus Kristus, Guds Son, miskunna meg syndar!"

På 1100-talet, kan henda tidlegare, vart framseiinga av Jesus-bøna knytt til visse kroppslege teknikkar som skulle fremja konsentrasjonen. Andinga skulle måtast til etter bønereytmen, og kroppen skulle haldast på ein særskild måte: roleg sitjande, hovudet bøyg, kjaken mot bringa, augo vende mot hjarta. Det er dette som blir kalla den hesykastiske bønemetoden (av *hesykia*: roleg tilstand). For hesykastane var likevel ikkje denne kroppshaldninga det viktigaste i bøna. Den særskilde posituren kunne vera ei nyttig hjelperåd for somme, men var ikkje obligatorisk for nokon. Hesykastane trudde ikkje at det finst mekaniske middel som kan gje mennesket del i Guds nåde, eller teknikkar som av seg sjølv, automatisk, fører ein inn i den mystiske tilstanden.

Det har vore spurt om kva samanheng det kan vera mellom denne bønemetoden og andre åndelege eller mentale teknikkar. Når det gjeld hinduistisk yoga, er det visst berre eit omveges og langleita samband. Derimot skal det vera sannsynleg at hesykasmen kan ha teke opp i seg påverknader frå muslimsk mystikk (dhikr). Det ser likevel ut til å vera avgjerande skilnader. Både yoga og dhikr er fysiske teknikkar som av seg sjølv og beinveges skal kunna kalla fram den tilstanden ein søkjer, medan den hesykastiske metoden aldri er anna enn ei hjelperåd til å nå fram til åndeleg ans og

2 Simeon den nye teologen (949-1022) blir rekna som ein av dei fremste bysantinske hesykastane. Han var sterkt kritisk til teologi i form av rasjonell diskurs og la avgjerande vekt på røyndel som stadfesting på krafta i Den heilage ande.

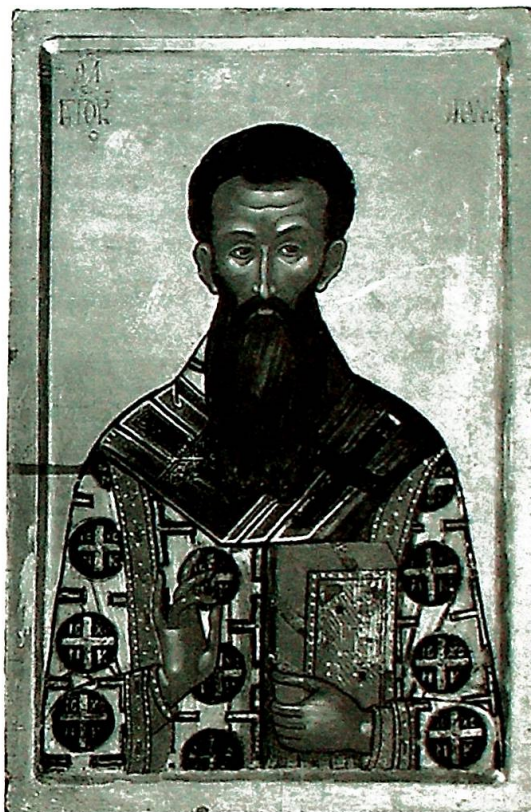
sjeleleg ro. Eit reint liv, faste, regelbunden mottaking av eukaristien og kunnig rettleing er ufråvikelege vilkår for å kunna prøva seg på den hesykastiske vegen. Det er sameininga av tru, dygd, sakramentsliv og bøn som kan gjera mennesket mottakeleg for Guds nåde.

For hesykastane var høgdepunktet i den mystiske opplevinga at dei fekk sjå "det guddomlege og uskapte ljuset". Dei trudde, nett som kritikaren Barlaam, at dette ljuset, som somme av dei fekk røyna ("ein i sanning guddomleg eld", skriv Simeon den nye teologen²) var det same ljuset som det dei tre læresveinane såg stråla kring Kristus då han vart forklåra på berget. På den måten meinte hesykastane at dei fekk ei oppleving av sjølve den levande Gud.

For Barlaam var dette ein plump bønep praksis. På grunnlag av nokre keivelege formuleringar i ei bok skriven av ein hesykast kunne Barlaam framstella hesykastane som fåkunnige grobianar som hadde fått det føre seg at åndsevnene var samla i navlen(!), og at ein med mekaniske kroppsrørsler kunne nå fram til å sjå det uskapte ljuset. I den hesykastiske påstanden om at ein på denne måten faktisk skoda Gud sjølv, såg han skire kjettarskapen. Ut frå si utlegging av teologien i skriftene til den såkalla Dionysios Areopagita³ hevda Barlaam at mennesket berre kunne sannkjenna Gud omveges, og at hesykastane var teologisk på vidåtta når dei tala om ei beinveges oppleving av Gud. Barlaams hærferd mot hesykasmen var difor ikkje berre eit åtak på ein asketisk bønemetode, men bygde på eit gjennomtenkt teologisk grunnsyn.

Dette stod klårt for Gregorios. Han måtte difor drøfta spørsmålet om hesykasmen på *dogmatisk* grunnlag. Det galdt å finna ut om den mystiske opplevinga er røyngleg, om det er mogleg å sjå og sannkjenna Gud, kva denne visjonen, sannkjenninga eller kunnskapen i så fall er for noko, og endeleg kva nåden er, og korleis han kan opplevast.

Om desse spørsmåla hadde aust og vest lenge tenkt ulikt. I framstillinga som følgjer, tøyser eg kanskje motsetnadene i lengste laget, men det får våga seg.



Gregorios Palamas

Gud, mennesket og frelsa

Då *Augustin* hadde frigjort seg frå sin ungdoms manikeiske overtydingar, arbeidde han seg fram til eit teologisk system som var sterkt inspirert av platonismen. I dette systemet står Gud som det høgste gode og opphav til alt som er til. For Augustin var dette det mest høvelege uttrykket for den bibelske Gud som omvendinga hadde ført han til tru på. Det var eit sterkt, om enn negativt, vern mot den manikeiske dualismen. Men det førde med seg at Augustin kom til å oppfatta Gud som eit *rasjonelt forståeleg* vesen. Augustin kjende sjølv sagt den bibelske tanken om den transcendenten Gud. Men han såg Guds transcensens i høve til det mangelfulle

³ Den historiske Dionysios Areopagita, som var medlem i rådet på Areopagos i Athen, vart omvend av apostelen Paulus (Apg 17.34) og skal etter tradisjonen ha vore fyrste bispnen der i byen. Lenge vart han rekna som opphavsmann til ei rad skrifter om kristen mystikk, men desse er skrivne mellom 350 og 500 e.Kr. av ein ukjend forfattar. Difor går desse skriftene ofte under namnet pseudo-dionysiske skrifter.

ved skapningen, den *falne* skapningen. Når Gud er usynleg, uskjønleg og ukjenneleg, er det av di mennesket korkje har det synet som trengst til å sjå han, det vitet som trengst til å skjøna han, eller den kunnskapen som trengst til å kjenna han. Men med nådens hjelp kan mennesket dyrka fram ei naturleg evne til å kjenna Gud, ei evne som berre høyrer sjela til. Med denne sjelelege evna er mennesket i stand til å kjenna Gud så snart sjela slepp fri frå bindinga til kroppen, dvs. materien.

Sentralt i denne samanhengen står Augustins lære om *arvesynda*, som byggjer på ei førestelling om nedervd skuld for Adams synd. Det minste ein kan seia om denne læra, er at ho har eit sterkt juridisk preg og set den nytestamentlege rettferdiggjeringstanken inn i ei ramme der dei andre omgrepa NT nyttar til å skildra frelsa, står i fare for å koma heilt i skuggen: helging, nytt liv, sameining med Gud, deltaking i guddomleg natur. For Augustin er den falne menneskeætta råka av Guds vreide fordi ho er skuldig. Mennesket kan einast rettferdiggjera ved nåden, som fyrst tilgjev oss og deretter reiser opp att den naturlege evna sjela har til å sjå Guds vesen. Men dette siste kan fyrst skje etter døden. I livet her og no kan mennesket aldri bli noko anna enn ein tilgjeven syndar.

Læra om Gud som det høgste gode og Augustins lære om arvesynda og den juridisk prega frelseslæra vart ståande uendra i den teologiske utviklinga som kom med skolastikken. Men Thomas Aquinas forkasta Augustins kunnskapsteori. Med utgangspunkt i den aristoteliske førestellinga om at all kunnskap byrjar med sanserøynsle (*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*), hevda Thomas at det ikkje finst noka medfødd sjeleleg evne som er i stand til å føra vitet fram til det høgste gode, altså Gud. All menneskeleg kunnskap byggjer på den evna fornufta har til å gjera sanseobjekt skjønlege - og dette kan i sin tur føra til ein relativ og omveges kunnskap om Gud. Men beinveges kunnskap om Gud kjem frå openberinga, det vil seia frå Den heilage skrifta og den tradisjonen for tolking av openberinga som lever i Kyrkja. *Å sjå Gud beinveges,*

det kan likevel berre dei frelste gjera i det komande livet.

I aust ser dei tonegjevande kyrkjefedrane tilhøvet mellom Gud og mennesket annleis enn Augustin og hans vestlege ettermenn. På den eine sida held dei med full styrke fast på skillet mellom skaparen og det skapte. Guds vesen og menneskenaturen kan *aldri* blandast, gå opp i kvarandre eller få del i kvarandre. Gud er absolutt transcendent i sitt vesen, som mennesket aldri kan kjenna eller sjå, korkje i livet her og no eller som frelst hos Gud. Men den gudomlege transcendenten har ikkje, som hos Augustin, si årsak i det avgrensa ved vår falne tilstand eller det ufullkomne i vårt kroppslege tilvære. Også når sjela blir løyst frå bindinga til kroppen, er Gud i sitt vesen totalt utilgjengeleg for henne.

Gud er alltid fri i høve til den verda han har skapt. Ikkje noko skapt kan eiga eller sjå han. Heile den negative teologien til dei greske kyrkjefedrane (især *Clemens av Alexandria* og *Gregorios av Nyssa*) målber nettopp dette og er såleis ei avspegling av Bibelens bilete av den transcendente Gud.

På den andre sida: Det tilværet mennesket lever som ein Guds skapning, er i bysantinsk teologi ikkje noko avstengt tilvære. Mennesket er skapt til å få del i Guds eige liv, til å vera saman med Gud. Soga i Fyrste Mosebok om korleis mennesket blir innsett til konge og styrar over allheimen, handlar om det. Gud skaper seg ikkje ein visekonge eller varamann på jorda, men eit vesen som han vil dela *alle sine eigne eigenskapar med*, til og med den eigenskapen som i botn og grunn berre kan høyra den ævelege Gud til: udøyelegdom. Det som gjer mennesket til menneske og ikkje dyr, er etter dette den gåva eller evna det opphavleg fekk til å ha del i Guds udøyelegdom, i Guds makt over all skapningen og jamvel i hans skaparmakt.

Her blir altså tilhøvet mellom nåde og natur tenkt på ein annan måte enn i den augustinske tradisjonen. Nåden er ikkje ei skapt gåve, gjeven som eit tillegg (*donum superadditum*) til ein elles fullkomen og udøyeleg skapning. Nåden er sjølve det guddomlege livet

4 Etter tradisjonen var Ireneus fødd i Smyrna (det noverande Izmir); han var elev av Polykarp og dermed "åndeleg soneson" til apostelen Johannes. Som teolog stridde han mot gnostisismen. Hovudverket hans, skrive på gresk, finst berre att i heilo omsett til latin (*Aversus haereses - Mot kjetteria*). Ireneus døyde som biskop av Lyon rundt år 200.

Teologi

som blir gjeve til mennesket. Og mennesket er skapt til å ta imot dette livet og ha del i det. Blir mennesket ribba for dette livet, er det ikkje lenger i samsvar med *sin eigen natur*.

Dette dynamiske menneskesynet - at vi er kalla til å "få del i guddomleg natur" (2 Pet 1,4) - har sitt motsvar i eit dynamisk syn på Gud. Den statiske ideen om Gud som det høgste gode har ingen plass her. Gud er absolutt transcendent i sitt vesen, men han er ikkje avgrensa av nokon av dei menneskelege omgrepa som blir nytta om han. Han er transcendent og *immanent* - av di han i kjærleik ynskjer å formidla seg sjølv til skapningen.

I skriftene til dei greske kyrkjefedrane er det snautt nokon stad tale om nedervd skuld som blir overført til alle menneske på grunn av Adams synd. Dei ser heller ikkje på Adam føre fallet som ein fullkomen skapning - og åtvarar mot å døma han for strengt! Så tidleg som hos *Ireneus av Lyon*⁵ finn vi eit dynamisk menneskesyn i omtalen av Adam. Han fall frå ein tilstand av uutvikla einfelde, skriv Ireneus, "han var berre eit barn som måtte veksa for å nå fullkoma." Det heile menneskenaturen erver etter Adams fall, lyder det i aust, er ikkje skuld, men trældomen under død og forgjengelegdom - at vi må døy dersom ikkje Gud frelser oss. Og frelse, det er *guddomleggjering (theosis)*. Sidan Gud sjølv har vorte menneske, *kan mennesket bli Gud*. Gud gjev mennesket sitt eige liv. Men mennesket blir ikkje Gud av vesen, det får einast del i ei gåve: nåden. Og *nåden er Gud sjølv som verkar til frelse for oss*. I Kristi person er det opphavlege mennesket atterreiset. For han var sant menneske i sin menneskelege natur og vilje og sann Gud i sin guddomlege natur og vilje. I Kristus er det for alltid bygt bru over den klufta som syndefallet skapte mellom Gud og mennesket. I Kristus har mennesket atter fått tilgjenge til Faderen og kan bli deltakar i hans guddomlege natur: *Det Gud er av natur, det kan mennesket no bli av nåde*.

Guds vesen og energiar

På grunnlag av denne austlege teologien vart utgangspunktet for klårgjeringsarbeidet til Gregorios motsetnaden mellom det som kan

sannkjennast, og det som ikkje kan sannkjennast i Gud. Dette har sitt motstykke i motsetnaden mellom to teologiske vegar, den positive (katafatiske) og den negative (apofatiske), som går tilbake til skriftene åt den alt nemnde Dionysios Areopagita.

Mennesket kan sannkjenna Gud positivt og tilleggja han dei "fullkomne" eigenskapane vi finn i den skapte verda: godleik, visdom, liv, kjærleik, vere osb. Men mennesket kan òg sannkjenna Gud negativt, gjennom "ikkje-kunnskap", og ikkje tilleggja han noko av det som har med det verande å gjera, sidan Gud er over all vere. Til liks med Dionysios hevdar Gregorios at motsetnaden mellom desse to vegane ikkje kan løysast med noka som helst semjande tiljamning. *For Gregorios har denne tankemotsetnaden sitt røynelege grunnlag i Gud sjølv*. Som alle teologiske motsetnader - til dømes Guds einskap og treeining, som grunnar seg på eit skilje mellom natur og person - openberrar motsetnaden mellom den positive og den negative vegen eit løyndomsfullt skilje i Gud sjølv. Det er skiljet mellom vesen (ousia) og handlingar eller *energiar (energeiai)*.

Som ortodoks teolog skil Gregorios mellom tre personar (hypostasar) i Gud, og der til mellom vesenet (naturen) og energiane. Sonen og Heilaganden er *personlege* utgonger (proodoi) or Gud, energiane er *naturlege* utgonger - dei kjem altså frå vesenet. Difor kan energiane ikkje skiljast frå vesenet, men heller ikkje identifiserast med det. På den andre sida kan ikkje vesenet skiljast frå dei tre guddomlege personane, men heller ikkje jamstellast med dei.

Jamvel om Gud er utilgjengeleg i sitt vesen, er han nærverande i energiane "som i ein spegel", seier Gregorios⁵. Heilt ut ukjenneleg i sitt vesen openberrar Gud seg heilt ut i sine energiar. Men dette deler ikkje Gud i to - det som kan sannkjennast, og det som ikkje kan sannkjennast - men er to ulike måtar guddomen eksisterer på: i vesenet og utanfor vesenet.

På denne måten vil Gregorios forklara korleis Treeininga, som av vesen ikkje kan formidlast, kan koma og bu i mennesket. Dette

5 Alle sitat frå skriftene til Gregorios Palamas er omsette etter J. Meyendorff: Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959.

er ikkje ei ibuing eller eit nærvære som har med sjølv guddomsvesenet å gjera, for dét kan ikkje formidlast til oss. Men det er ein måte Treeininga bur i mennesket på ved hjelp av det ved henne som kan formidlast, nemleg energiane, som er sams for dei tre guddomlege personane. Sagt på ein annan måte: Dette skjer ved nåden, som er eit anna namn på dei guddomlege energiane som Heilaganden formidlar. Får ein del i dei, får ein samstundes del i Treeininga.

Den sameininga med Gud som mennesket er kalla til, er korkje hypostatisk - slik det er med Kristi menneskenatur - eller naturleg (knytt til vesenet) - slik sameininga er mellom dei tre guddomlege personane. Det er ei sameining med Gud i energiane hans, eller ei sameining ved nåden. I guddomleggjeringa blir mennesket alt det Gud er av natur. Men det blir verande ein skapning, slik Kristus - motsett - vart verande Gud jamvel etter inkarnasjonen.

Ein konsekvens av dette skiljet i Gud gjeld sjølv *objektet* for den mystiske opplevinga til hesykastane. Det er ikkje Guds vesen, som per definisjon ikkje kan formidlast eller sannkjennast. Dersom vi kunne få del i Guds vesen, ville vi i same stund ikkje lenger vera det vi er, men gudar av natur. Men vi er skapningar som av nåde kan bli det Gud er av natur. Deltakinga i Guds natur blir til røyndom i den mon han opnar seg for oss i energiane.

Ein annan konsekvens av skiljet i Gud mellom vesen og energiar er ein på same tid konkret og dynamisk måte å sjå Guds eigenskapar eller "attributt" på. Namna på Guds attributt blir faktisk andre namn på Guds energiar. For Gregorios er attributta eller energiane ikkje abstrakte omgrep, men levande og personlege krefter. Attributta har heilt konkrete namn, som oftast tekne or Bibelen. Dei antropomorfe uttrykka vi finn der, ser ikkje ut til å ha sjenert Gregorios det aller minste. Den mystiske teologien han er talsmann for, har til mål å venda menneskesinnet heilt bort frå abstrakte omgrep, mot opplevinga av Guds realitet. Å nytta uttrykk i "overført" tyding er så godt som ukjent i denne teologien. Når Gregorios etter

kvart skifter ut den abstrakte og filosofiske termen "energi" med den langt meir konkrete termen "guddomleg ljøs", er det difor i røyndleg tyding han nyttar dette ordet.

Det guddomlege ljøset

"Gud blir kalla ljøs, ikkje med tanke på vesenet, men med tanke på energiane," seier Gregorios. Når energiane som syner fram Guds natur, blir kalla "ljøs", er det ikkje berre i analogi med materielt ljøs, men som eit *datum* ved den mystiske opplevinga. Det er det synlege ved guddomen, ved energiane som Gud openberrar og formidlar seg sjølv i til dei som har reinsa hjarta sitt (jf. Mat 5,8: "Sæle dei reine i hjarta, dei skal sjå Gud"). Dette ljøset, som går over fornuft og sansar, er ikkje ein intellektuell illuminasjon. Men det fyller fornuft og sansar og syner seg for heile mennesket, og ikkje berre for åndsevne.

Dette guddomlege og guddomleggjerande ljøset, forklarar Gregorios atter og atter, er *nåden*. Ordet "nåde" er namnet på dei guddomlege energiane som ei gåve til mennesket. Nåden er ikkje ein rein funksjon, og han er meir enn eit "tilhøve" mellom Gud og mennesket. Han er heller ikkje ei verksemd eller ein verknad som Gud skaper i sjela, men *Gud sjølv som formidlar seg til mennesket og sameiner seg med det*. "Ved nåden femner Gud fullstendig dei som er verdige til det, og dei heilage femner Gud i hans fullnad," skriv Gregorios.

Sidan nåden er sjølv guddomsljøset, kan han ikkje haldast løynd, men lyt koma til synes. Når dei guddomlege energiane arbeider i mennesket - endrar naturen til mennesket og går inn i ei meir og meir inderleg sameining med den - då blir dei meir og meir merkande og, hevdar Gregorios, openberrar andletet til den levande Gud.

Denne guddomlege opplevinga kan kvar og ein få del i etter sitt eige mål, ho kan vera meir eller mindre djup. Men dei som er verdige til det, opplever alt i dette livet oppfyllinga av Jesu ord i Markusevangeliet (9,1): "Sanneleg, eg seier dykk: Somme av dei som står her, skal ikkje smaka døden før dei får sjå at Guds rike

har kome med kraft.”

Etter Jesus-utsegna ovanfor held Markusevangeliet fram med å skildra korleis Herren blir forklåra på berget. Denne hendinga har ein heilt sentral plass i tenkinga til Gregorios. Det ljuset læresveinane såg på berget, høyrer Gud til av natur. Tidlaust og romlaust kjem dette ljuset til synes i gudsopberrringane i Det gamle testamentet som Guds herlegdom. Med inkarnasjonen blir det så å seia *konsentrert i Kristus*, for “i han bur heile guddomens fullnad lekamleg” (Kol 2,9). Dette blir utlagt som at Kristi menneskenatur vart gudsdomleggjord gjennom den hypostatiske (personlege) sameininga med den guddomlege naturen - og at Kristus i heile sitt jordiske liv stråla i guddomleg ljus. Med Kristus hende det såleis ingenting under forklåringa. Men det hende noko med dei tre læresveinane hans, med medvitet deira, slik at dei ein augneblink vart i stand til å sjå sin Herre og Meister slik han verkeleg var, strålende i sin guddomsnatur's ævelege ljus.

I ei preike om forklåringa seier Gregorios: “Ljuset under Herrens forklåring var utan byrjing og ende, det var uavgrensa [i rom] og merkande for sansane, endå det vart sett med lekamlege augo. Men ved ei omstilling av sansane gjekk Herrens læresveinar over frå kjøtet til Anden.” I ei anna preike, der han talar om den mystiske opplevinga, seier Gregorios: “Den som har del i den guddomlege energien [...], blir sjølv i ei viss meining ljus. Han blir sameint med ljuset, og i ljuset ser han i fullt medvit alt som er løynt for dei som ikkje har denne nåden. Han overskrid ikkje berre dei lekamlege sansane, men alt som kan sannkjennast [...]. For dei reine av hjarta ser Gud [...]. Og sidan han er ljuset, bur han i dei og openberrar seg for dei han elsker, dei han har kjær [...].”

Ein støytstein

Læra om at det er mogleg å sjå Gud med lekamlege augo, har vore ein støytstein og ei utfordring for mange vestlege lesarar av Gregorios Palamas heilt sidan Barlaam frå

Calabria. “Låttelege læresetningar” (ridicula dogmata) var karakteristikk ein jesuitt gav på 1600-talet. I førre hundreåret omtala ein annan katolsk teolog “palamismen” i desse vendingane: “[...] ei lære ein kan sjå som ei straff Gud har tillate, og som har oppnådd å bli knesett som offisiell lære [i dei ortodokse kyrkjene].”

Noko av forklaringa på denne motstanden ligg utan tvil i den dualistiske filosofien som i så mange hundreår sette eit radikalt skilje i den vestlege kristenverda mellom materie og ånd, mellom kropp og sjel, mellom sansar og intellekt. Dette gjer at vi vesterlendingar instinktivt plasserer Gud i det åndelege lægeret og lagar ein motsetnad mellom han og den fysiske verda. Denne motsetnaden, som gjerne set Gud og menneskesjela på *ei* side og kroppen og verda vi lever i, på *ei* anna, får oss til å gløyma at den store motsetnaden for kristen teologi er motsetnaden mellom uskapt Vere, som er Gud, og den verda Gud har skapt, med alt materielt og åndeleg som til saman utgjer henne.

Det finst ein annan vanske òg. I mangt eit kristenmenneske sit det att ein rest av manikeisme som fører til vanvørndnad for kroppen - ikkje på grunn av syndene vi kan nytta kroppen til, men fordi kroppen er *materiell*. Så gløymer vi lett at den motsetnaden mellom kropp og sjel og den striden kjøtet fører mot ånda og ånda mot kjøtet som Paulus talar om, er eit resultat av synd - og at kroppen, ånda og sjela til saman utgjer mennesket, og at Gud har skapt heile mennesket godt. Vi gløymer at vårt endelege mål ikkje berre er ei intellektuell skoding av Gud, men å stå opp att med kropp, ånd og sjel til æveleg liv i vår forklåra menneskenatur.

Gregorios står for eit bibelsk menneskesyn. “Vi gjev ikkje namnet ‘menneske’ til sjela eller kroppen for seg,” skriv han, “men til båe to saman, for heile mennesket vart skapt i Guds bilete.” Slik Gregorios ser det, har mennesket ein potensiell vere-fullnad som jamvel går over den englane har, nettopp av di mennesket har ei *kroppleg* side. Menneskeånda er ei livgjevande kraft som gjennomtrengjer kroppen, lik dei gud-

domlege energiane som Gud gjennomtrengjer alt og alle med. Difor går Gregorios så langt som til å seia at mennesket er eit meir fullkome bilete av Gud enn englane er, sidan dei ikkje har nokon fysisk lekam. Men på grunn av synd har mennesket falle frå sin rang over englane. Det er ikkje lenger retteleg konge over kosmos, men lèt seg hersa med av vonde kosmiske krefter. Det har mist si indre jamvekt. Men det var for å reisa opp att mannsens kongedøme og gje oss att vår tapte jamvekt at Ordet vart kjøtt. Føremålet med det, seier Gregorios, var ikkje noko mindre enn "å gje [mennesket] del i guddomleg udøyelegdom [...] og æra kjøttet, jamvel dette dødelege kjøttet, så dei byrge ånder ikkje skulle halda seg eller bli haldne for verdige til større ære enn mennesket, og for at dei ikkje skulle sjå seg sjølve som guddomlege på grunn av si lekamsløyse [...]"

I polemikken med Barlaam, som hevda at sambandet med kroppen fyller sjela med mørker, klargjer Gregorios sitt eige syn slik:

"Sjela har av natur eit slikt kjærleiksband til kroppen sin at ho aldri ynskjer å forlata han; og ho ville heller aldri gjera det om ho ikkje vart tvinga til det av helsott eller banesår." Det fell ikkje Gregorios inn å sjå på kroppen som eit vonde - som eit fengsel eller ei grav for sjela etter Platons likning *soma* (kropp) = *sema* (grav). "Bortsett frå synd finst det ikkje noko i dette livet som er vondt i seg sjølv," seier Gregorios.

Når menneskekroppen blir "samordna" med sjela, kan han få del i det åndelege - det er den røynsla Gregorios sjølv har gjort. Målet og meininga med det asketiske livet er difor ikkje å spekja kroppen for å tyna lidenskapane, men snarare å eigna til seg ein ny og betre energi som kan gjera det mogleg for både kroppen og sjela å få del i nådelivet. "Dersom kroppen skal få del i dei useielege gode [i den komande verda] saman med sjela, bør han visseleg få det alt no, så langt det er råd [...], for kroppen

øg opplever guddomlege ting så framtid lidenskapskreftene i sjela ikkje blir tynte, men blir omskapt og helga."

Det åndelege livet som Gregorios er målsmann for, har såleis ingenting å gjera med ei dualistisk, platoniserande flukt frå materien. Det ligg i røynda mykje nærare å seia, slik eg har gjort i ingressen, at han er eksponent for ein *kristen materialisme*.

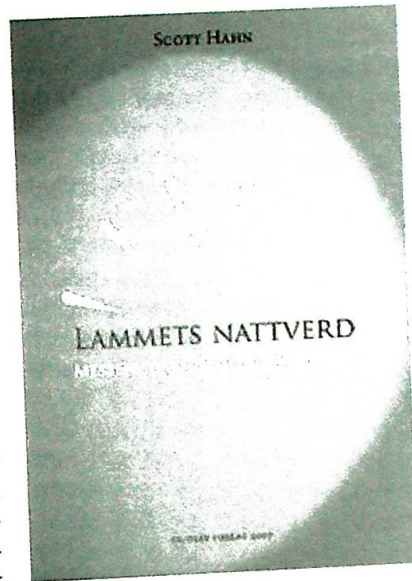
Eit liv i Kyrkja og eit liv i Anden

Vonleg har det føregåande vist at teologien til Gregorios Palamas ikkje er noko omgrepsystem. Det er tale om noko langt meir eksistensielt: eit motsetnadsfylt uttrykk for ei konkret oppleving av mysteriet, ei oppleving som kan gripa heile mennesket for å guddomleggjere det all igjennom. "Alle ord kan motseiast av andre ord, men kva ord kan vel motsei sjølve livet?" spør Gregorios. Dette livet, det at mennesket sant og røyntleg blir innlema i Kristus, definerer han som liv i Kyrkja og liv i Anden. For i sitt sakramentale djup er Kyrkja for Gregorios ingenting anna enn Kristi åndelege lekam. Dåpen og nattverden podar det kroppslege menneskelivet inn på Kristi guddomlege og guddomleggjerande kjøtt. I det ligg òg "forsvaret" for den hesykastiske bønemetoden. For målet med denne metoden er å føra medvitet ned i "hjarta", denne "kroppen djupast i kroppen"⁶, slik at ånd og kropp kan møtast og mennesket finna att sin heilskap. Det personlege møtet med den heilage Gud gjer det mogleg for heile mennesket, samla i denne kjernnen av ande og hjarta, å få del i Guds liv: "Andens nåde gjev kroppen ei oppleving av åndelege ting."

Slik svarar ein bysantinsk teolog frå det fjortande hundreåret på eit spørsmål ein person lèt falla i Bergman-filmen *Det sjuande seglet*: "Er det då tragisk umogleg å gripa Gud med sansane?" ■

Bokanmeldelser

SCOTT HAHN:
LAMMETS NATTVERD.
MESSEN SOM HIMMELEN
PÅ JORDEN.
OVERSATT AV
ANNE KROHN
ST. OLAV FORLAG 2007



Mens den hellige messe er noe kjent og kjært for katolikker, er som regel det motsatte tilfellet med Johannes' åpenbaring. Bibelens siste bok er nok verken spesielt kjent eller kjær blant katolikker flest. Likevel hevder Scott Hahn - mye lest amerikansk populærteologisk forfatter - i sin bok om "messen som himmelen på jorden" at nettopp Åpenbaringsboken er nøkkelen til å forstå messen, og motsatt, at messen er den beste nøkkel til Åpenbaringsboken. Hahn betyr at denne idéen verken er hans private oppfatning eller ny i Kirkens historie, men hevder den trenger å gjenoppdages. Dermed er det duket for å lære mye både om en merkelig bok og et kjent rituale, men først og fremst om sammenhengen mellom dem.

Det er neppe noen tilfeldighet at det er en tidligere protestantisk prest fra USA - landet som har gitt oss både Star Wars og de mest fantasifulle tolkninger av Åpenbaringen - som har skrevet boken om messen og Åpenbaringen. Hahn forteller levende og ikke uten en viss selvironi hvordan han som protestantisk bibeltolker, prøvde stadig nye nøkler til boken inntil han oppdaget messen og "den store kristne tradisjon". Som protestant hadde han ingen problemer med å lokalisere aktuelle politiske hendelser på 1980-tallet i Åpenbaringen, for eksempel sovjetiske helikoptre (!), mens han blånektet for tradisjonelle kirkelige tolkninger som at "kvinnen kledd i solen" i Åpenbaringsens 12. kapittel var Maria.

I Scott Hahns fortelling om messen og Johannes' åpenbaring ligger hans egen konversjonsberetning under, og den er i seg selv en fascinerende historie. Som evangelikal kalvinist var Hahn opplært til at messen var "den største helligrøde noe menneske kunne begå". Likevel hadde studiet av den tidlige kirkes skrifter og alle de liturgiske referansene han møtte der, gjort ham nysgjerrig på den katolske messen.

Han ville observere messen med Bibelen oppslått ved siden av seg, nærmest for sikkerhets skyld, men opplevde under messens gang at Bibelen ikke bare var i boken som lå ved siden av ham, men i selve messens handling. Når presten for eksempel uttalte ordene "Guds lam", fikk Hahn med en gang assosiasjoner til Johannes' åpenbaring der Jesus omtales som Lammets nattverd. Det er fascinerende å lese om hvordan en bibelsprengt kalvinist oppdaget messen og Kirken, og det

bidrar på en fin måte til å få frem bokens hovedbidrag; sammenhengen mellom messen og Johannes' åpenbaring. Samtidig bidrar brokkene fra konversjonsberetningen (Hahn har skrevet grundigere om dette andre steder) til å understreke et mer generelt tema i boken med stor relevans for samtalen mellom katolikker og protestanter; nemlig sammenhengen mellom Skriften og Tradisjonen, mellom den hellige boken og den hellige kulten.

Hahns bok er en populærteologisk utgivelse, og det er etter min mening både en styrke og en svakhet. Tidvis er referanser til messens historiske utvikling (eller snarere mangelen på historisk perspektiv) for enkel og for flat, og tidvis irriterer det at forfatteren stadig henvender seg direkte til leseren. Enkelte ganger er også henvisningene til amerikanske kultur litt fremmedgjørende for en norsk leser ("avlegge ed på Bibelen i retten" for eksempel). Sammen med et litt merkelig oppsett av teksten (midstilt innholdsfortegnelse og bokstaver i stedet for tall som kapittelnummerering), en gruffull layout og den norske oversettelsen av bokens hovedtittel ("Lammets nattverd"), kan boken virke veldig sær i første omgang. "Lammets nattverd" er etter min mening en dårlig oversettelse av originalens "The Lamb's Supper" fordi den verken gir direkte assosiasjoner til messen ("Salige er de som er kalt til Lammets bord"), Johannes' åpenbaring ("Lammets bryllupsmåltid") eller norsk salmeskatt ("Til Lammets måltid får vi gå"). Eksemplet er kanskje spesielt, men med et såpass sjeldent uttrykk i boktittelen, bør man

lete etter kjente norske sammenstillinger. Den muntlige stilen er nok ikke alltid så lett å oversette fra "amerikansk" til norsk, men jeg synes stort sett det fungerer bra og vil gi honnør til oversetteren for det. Forlaget bør nok vurdere hvor mange store bokstaver man skal ha i katolske oversettelser, men dette er et generelt problem for norsk katolisisme. Er det for eksempel nødvendig å skrive "Den Katolske Kirke" i stedet for "Den katolske kirke"? Også bibelhenvisningene bør følge alminnelig norsk henvisningspraksis (ikke "Jo" for Johannes' evangelium eller "Salm" for Salmenes bok).

Etter disse kritiske innvendingene til både boken selv og deler av den norske "innpakningen", vil jeg likevel berømme forlaget for å ha satsset på en slik populærteologisk utgivelse. Scott Hahns bok om messen som himmelen på jorden gir nye og fruktbare perspektiver både på messen og Johannes' åpenbaring og fortjener derfor mange lesere, enten de som Hahn har konvertert fra bibelsprengt protestantisme eller har vokst opp i messesentrert katolisisme. I Hahns bok har begge grupper mye å lære, kanskje også av hverandre? ■

Sigurd Hareide

SEKULARISERINGENS DIALEKTIKK

Daværende kardinal og prefekt for Troskongregasjonen, Joseph Ratzinger (1927-), og samfunnsteoritiker og filosofen Jürgen Habermas (1929-), møttes i München 19. januar 2004, for å snakke om temaet "Den frie statens moralske grunnlag". Det vil si om hva det er som holder et menneskelig samfunn sammen, og premisene for dette. Møtet ble holdt i regi av Katholische Akademie i Bayern, som nok ikke hadde gjort et tilfeldig valg av tema for dagen. Foredragene er senere blitt publisert i boken *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft*

und Religion, som er blitt oversatt til en rekke språk. Nylig kom en norsk utgave av boken: *Sekulariseringens dialektikk. Om fornuft og religion*. St. Olav forlag, 2008.

Mest oppmerksomhet i etterkant av møtet i München har kanskje foredraget til Habermas fått. Dette gjenspeiler nemlig en ganske så radikal utvikling hos ham når det gjelder synet på religionens rolle i samfunnet. Om det ikke kan karakteriseres som sensasjonelt, er det i alle fall oppsiktsvekkende at den forhenværende nymarxisten Habermas fronter en ny holdning til religiøse virkelighetsbeskrivelser enn han har gjort tidligere. Riktignok er et delvis tilsvarende tankeinnhold kjent fra publikasjoner han har utgitt de siste årene, men at han ville stille opp sammen med en av de fremste representantene for institusjonalisert religion *per se*, Den katolske kirke, må likevel ha vært en overraskelse for mange som har fulgt Habermas' tenkning siden 1960-tallet.

I sitt foredrag skriver Habermas på sitt sedvanlige systematiske, men omstendelige vis, og begynner med å klargjøre at det ikke finnes noen nøytral grunn som et samfunn kan bygges på. Alle samfunn er bygd på en form for livssynsmessig eller religiøs etisk plattform.

Som representant for Frankfurterskolen, tror ikke Habermas på verdinøytralitet. Problemstillingen han ønsker å drøfte i foredraget er dermed hva slags verdifundament samfunnet skal bygges på, og premisene for dette, ikke hvorvidt det skal bygges på verdier. Han klargjør allerede i begynnelsen av foredraget, at han vil argumentere for en ikke-religiøs post-metafysisk legitimering av samfunnet. Hans forankring av rasjonaliteten i interpersonale kommunikative lingvistiske strukturer har stått sentralt i denne tenkningen. I den videre argumentasjonen avviser derfor Habermas tanken om at det er mulig å komme frem til noe moralsk grunnlag for samfunnet og staten, utover det som kan

finnes i den frie offentlige diskursen.

På bakgrunn av dette er det svært interes-

Jürgen Habermas
Joseph Ratzinger



Bokanmeldelser

sant at Habermas i fortsettelsen slår fast at naturalistiske og vitenskapelige verdensbilder ikke har noen forrang fremfor en religiøs virkelighetsforståelse i et konstitusjonelt demokrati. Det avgjørende er at religiøse og sekulære borgere omgås hverandre med respekt, og sammen bygger et rettferdig samfunn. Dette kan de godt ha som fellesprosjekt, sier han, selv om de ikke deler hverandres begrunnelser. Enkelt sagt: Borgerne i et samfunn kan være enige om hvordan, uten å være enige om *hvorfor*. Også religiøse aktører har sin naturlige og selvsagt plass i samfunnsdiskursen. Svakheten ved denne måten å tenke på er naturligvis åpenbar: Det sies egentlig ingenting om innholdet i den loven som skal respekteres, og som danner grunnen for dagens demokratiske rettsstater, utover det som måtte fremkomme diskursivt, og gjennom demokratiske beslutninger. Prinsipielt sett kan de lovene samfunnet skal bygges på ha et hvilket som helst innhold, bare dette er forankret i demokratiske beslutninger. Men i henhold til Habermas er det dette vi har å bygge på. Det finnes ingen reelle alternativer.

Det er videre interessant å se hvordan Habermas bruker begrepet "postsekulære samfunn" om dagens samfunn. I dette ligger det innbakt en forståelse, av at religiøst baserte virkelighetsoppfatninger ikke forsvinner, men både kan og bør leve side om side med sekulært baserte oppfatninger om virkeligheten i dagens multikulturelle samfunn.

På tross av sitt postmetafysiske utgangspunkt anerkjenner altså Habermas nå religiøse virkelighetsforståelser som en form for *alternative rasjonaliteter*. Det vil si rasjonaliteter som står på egne ben, og som den sekulære samfunnsdiskursen ikke bare må forholde seg til som fenomen, men som også har krav på respekt, som ansvarlige deltagere i samfunnsdiskursen. Habermas har gått en lang vei her, før han har kunnet innrømme religionene en slik plass, til tross for at han i god webersk ånd fortsatt beskriver seg selv som "religiøs umusikalsk." Noen religiøs omvendelse er det altså ikke snakk om her.

Nyorienteringen når det gjelder religionens rolle i samfunnsdiskursen fremkom også ved at Habermas valgte dette som tema også i foredraget han holdt i Bergen da han mottok Holbergprisen i 2005. Budskapet her var at den liberale staten må innse sannhets- og meningspotensialet i religionen, og at det er i dens egen

interesse å slippe til religiøse stemmer i det politiske og offentlige rom. Hvis ikke den sekulære diskursen gjør dette, kan den raskt komme til å fjerne seg fra nøkkeltilder for å skape mening og identitet for samfunnsborgerne. I den forbindelse anerkjenner Habermas det religiøse språkets semantiske kraft som ikke finnes andre steder, og ut fra dette er det ikke urimelig å tolke ham dit hen at han mener at samfunn der den kristne tro har dype røtter, som i vesten, trenger kristendommen.

Så langt Habermas. Hva mener så Joseph Ratzinger om saken? Det viser seg at han er enig i mye av det som ble sagt av hans jevnaldrende landsmann.

Ratzinger avviser Hans Küngs "Welt-ethos"-prosjekt som en grunnlagsløs abstraksjon, og viser til hvordan vitenskapen og fornuften har vist seg utilstrekkelig som etisk grunnlag for samfunnet. Vitenskapen og fornuften har for eksempel ikke vist seg å kunne gi beskyttelse til samfunnets svakeste. Det trengs derfor en forpliktelse på et normativt verdigrunnlag, som er bygd på visse prinsipper, for å opprettholde et fritt og godt samfunn. Dette gjelder på samme måte som fornuften og en genuin autentisk religiøs tro er nødvendig for å opprettholde samfunnets moralske byggverk, påpeker Ratzinger. Det holder ikke med fornuft og vitenskap alene. Vitenskapens teknokratiske handlinger trenger å korrigeres. Hvor kan så dette førpolitiske korrektivet finnes?

Ifølge Ratzinger ligger løsningen for vesten i å sammenholde den sekulære rasjonaliteten med sin religiøse arv, der nettopp naturrettstenkningen kan være et mulig korrektiv for den sekulære rasjonaliteten. I andre deler av verden kan det være nødvendig å knytte an til andre overordnede prinsipper.

Han påpeker altså nødvendigheten av å ta høyde for det han betegner som den interkulturelle dimensjonen, hvis vi skal diskutere de grunnleggende premissene for den menneskelige eksistensen i dag. En slik diskusjon kan ikke eksklusivt ta utgangspunkt i kristendommen, eller eventuelt i den vestlige rasjonalitetstradisjonen, selv om begge disse regner seg selv som universelle, hevder Ratzinger. Disse tradisjonene er forpliktet til å ta inn over seg at de bare er akseptert av deler av menneskeheten. Den vestlige kulturen trenger å holde fast ved sin forankring i kristne grunnverdier. Her må dialogen

om samfunnets verdimeslige forankring gå mellom sekulær tenkning, og kristen tenkning, blant annet slik denne kommer til uttrykk i naturrettstenkningen. Men når det gjelder andre kulturer enn den vestlige, må utformes i dialog med de store religiøse tradisjonene disse kulturene bygger på.

Det finnes fellesverdier på tvers av religionene, kristendommen inkludert, og at det er disse verdiene samfunnet bør bygges på, påpeker Ratzinger. Menneskerettighetene må fastholdes fordi de representerer sanne verdier. Her er det dermed en stor grad av konsensus mellom de to foredragsholderne i München. Begge taler de for nødvendigheten av at religiøse og sekulære rasjonaliteter trenger å gå sammen i en gjensidig dialogprosess, i den hensikt å lære av hverandre. Bare slik kan menneskeheten beskyttes mot det destruktive potensialet som ligger i løsrivelsen av den religiøse troen og vitenskapens fornuftstro. Som katolsk tenker vektlegger Ratzinger naturlig nok fornuftens rolle, og dens vitenskapelige og teknologiske konkretiseringer, men denne må alltid balanseres og suppleres med verdier.

Ratzinger kommer i liten grad inn på det som kan betegnes som den multikulturelle utfordringen for dagens samfunn. Det vil si det faktum at dagens samfunn i økende grad er samfunn der mange ulike kulturer lever delvis innvevd i hverandre, og delvis ved siden av hverandre. "De andre" kulturene er ikke bare i andre verdensdeler. De gjør seg i stadig sterkere grad gjeldende også i Europa. Ratzingers vektlegging av dialog med andre kulturer enn den vestlige, og andre religioner enn kristendommen, kan dermed kritiseres for å være uttrykk for å være essensialistisk, og dermed være uttrykk for en for enkel analyse av det kulturelle mangfoldet vi har i verden i dag. Det kulturelle mangfoldet finnes ikke lenger bare på storsamfunnsnivået, og på et subkulturelt mellomnivå i dagens samfunn, men har så å si trengt inn på individnivået, ved at enkeltindivider muligens i sterkere grad enn

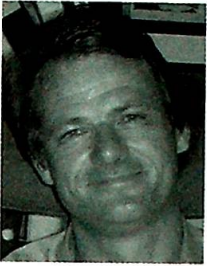
tidligere blander kulturuttrykk. Tilsvarende vil naturligvis gjelde for religiøse uttrykk.

I og med pave Benedikt XVI har Kirken altså fått en tydelig dialogorientert pave som er intellektuelt på høyde med sin samtids fremste tenkere og teoretikere. Det er avgjort en styrke for en pave i dag. Benedikts dialogvilje står i en naturlig forlengelse av Det annet Vatikankonsils "ånd". Dette konsilet gav sin tilslutning til menneskerettighetene, der Kirkens stilling i samfunnet forankres i religionsfriheten, som en helt sentral menneskerettighet. Konsilet åpnet videre for dialog og samarbeid med alle "av god vilje".

Jürgen Habermas har lenge vært kjent for å være en tydelig samfunnskritiker, og har heller aldri vært redd for å utfordre rådende verdier, om enn på andre premisser enn Benedikt. Hans relativt nye interesse for religioner som alternative rasjonaliteter, viser en svært interessant utvikling i hans forfatterskap. Dialogen i München viste at det kan være fruktbart med dialog mellom representanter for sekulære og religiøse virkelighetsbeskrivelser, selv om dette i utgangspunktet skjer på tvers av til dels store meningsforskjeller. Selv om Habermas og Ratzinger til dels argumenterer forskjellig i foredragene sine, og til dels knytter an til forskjellige vokabularer i sine analyser, er det interessant å se i hvor stor grad de to foredragsholderne er enige når det kommer til det operative plan. Dette gjør at det i alle fall et stykke på vei er mulig å snakke om en post-sekulær konsensus på bakgrunn av dialogen i München. Både Ratzinger og Habermas tar til orde for en via media mellom en arrogant sekularisme med overdreven selvtilit, og en religiøs tenkning som glemmer fornuftens avgjørende rolle.

Det er all grunn til å berømme St. Olav forlag for å satse på denne typen utgivelser, selv om det tok litt lang tid denne gangen å få ut en norsk utgave. ■

Olav Hovdelien



Katolikker i Norge

Man noterer en stadig mer markert katolsk tilstedeværelse i det offentlige rom når det gjelder katolisisme og katolske standpunkter. Til og med Dagbladet har funnet ut at det er grunn til å undersøke fenomenet litt nærmere selv om avisen nylig hovedsakelig begrenset undersøkelsen til noen av dem som går til 11-messen i St. Dominikus. Det er bra, og et skritt i riktig retning. Selv om media her til lands fortsatt er nokså full av fordommer og uvitenhet og er rimelig anti-katolsk i den del sammenhenger (spesielt Dagbladet), er det også en nyfiken interesse for hva Kirken står for. Særlig er det positivt når katolisismen ikke lenger oppfattes som noe kuriøst eller aldeles middelaldersk fjernt. En viss type aggresjon mot katolikkene er i så måte et godt tegn. Det betyr bare at vi oppfattes som en reell faktor i samfunnslivet, kanskje av noen som en trussel?

Men vi må kjenne vår besøkestid. Det er viktig et vi alle medvirker til å gjøre Kirkens mangfold kjent. Det ville være tragisk om nordmenn flest forbinder vår Kirke bare med hardnakket motstand mot abort, "homo-ekteskapslov" og donger som Arne Berggren ynder å si. Dette er viktige nok saker og det vil være en tendens til at de blir fokusert på den enkle grunn at Kirken på disse områdene er på kollisjonskurs med flertallsoppfatningen. Det blir det motsetninger og debatt av. Men det er bare en liten del av Kirkens engasjement.

At syke, fattig og narkomane skal hjelpes og støttes er alle enige i, så det blir det ikke polemikk av. Når Kirkens daglige karitative arbeide ikke er i fokus skyldes det ikke at katolikkene bommer på det etiske, men at media og politikken ikke fokuserer på disse områdene. Daglig gjør Fransiskushjelpen en uvurderlig innsats blant syke og døende i Oslo, det arrangeres grupper for samtaler mellom mennesker i sorg, ensomme besøkes, frivillige engasjeres. Eller et annet eksempel: Den katolske Focolare-bevegelsens arbeide blant barn og unge i et kristent økumenisk perspektiv. Eller Caritas bistandsarbeide. Men dette er ikke noe å skrive

hjem om. Det blir ikke skarp debatt eller overskrifter av slikt.

Det samme gjelder de fleste utenrikspolitiske saker som utviklingshjelp, krig i Irak og Israels fremferd i Midt-Østen for å nevne noen hvor Den katolske kirke i stor grad er på linje med offisiell norsk politikk. Eller dødsstraff i USA og andre steder. Kirken var aldeles enige med den norske regjering Bondevik og et overveldende flertall av det norske folk i at det var helt feil av USA og "de villige" å angripe Irak og Saddam Hussein i 2003. At Kirken og det norske folk hadde rett, er i ettertid heller ikke tvilsomt. En ting er volden som ble utløst og svekkelsen av folkerettslige normer som forbyr aggresjonskrig, en annen ting krigens tragiske konsekvenser for Kirkene i øst. Store deler av den kristne befolkning i Irak lever i dag i eksil i Jordan og Syria på grunn av krigen og de forfølgelser den er utsatt for som relativt liten og ubeskyttet minoritet.

Det er viktig at Kirken i Norge trer frem i alt sitt mangfold som en barmhjertig, kjærlighetsfull og karitativ Kirke. Samtidig som den ikke skal vike fra sannheten og grunnleggende etiske prinsipper selv om de er aldri så upopulære. Det er i dette spenningsfeltet, og når Kirken klarer å balansere de forskjellige motstridende krefter, at den virkelige katolisitet oppstår. Altså almengyldighet. For ikke å bli misforstått: Med dette menes ikke at Kirken er i besittelse av sannheten fullt og helt. Også den ser stykkevis og delt. Men det er helt vesentlig å opprettholde det prinsipielle utgangspunkt at det finnes en objektiv sannhet som vi alle, katolikker og andre, er forpliktet til å søke henimot.

Dypest sett er Kirken Kristi legeme og dens hode er Kristus. Men uten mennesket er Gud i en viss forstand avmechtig. Den katolske Kirke i Norge er avhengig av alle oss norske katolikker enten vi er etnisk norske eller innvandrere. Uten vårt engasjement kan ikke Kirken være det den skal være. ■

Håkon Bleken

MF-jubileum, økumenikk

Menighetsfakultetet har nettopp storslagent feiret sitt 100-årsjubileum. Vi var mange tidligere studenter, nå spredt vidt omkring, som gledet oss med fakultetet, spesielt over dets dyktighet og faglige akseptasjon som så klart kom til uttrykk. Det er også et sted som i mange år menneskelig sett betydde mye for mange av oss. Alt dette gir grunn til gratulasjon!

At fakultetet inviterte en kardinal som hovedgjest og -foreleser, er mer enn interessant når man kjenner dets historie og tradisjonelle kirkelige ramme. Det ville i hvert fall vært nokså unaturlig da jeg studerte der (1972-78). Samtidig er det vel uttrykk for en realistisk relasjonsforståelse at det ikke var prefekten for Opplæringskongregasjonen (kardinal Zenon Grocholewski), men formannen for Enhetsrådet (kardinal Walter Kasper) som ble invitert, og som valgte å komme.

Det mest påfallende - og derfor også kanskje mest omtalte og interessante - var at kardinalen bommet totalt på oppgitt tema. Han skulle holdt en forelesning om den nåværende økumeniske situasjon med aktuelle utfordringer sett fra en romersk-katolsk synsvinkel. I stedet snakket han om Guds-spørsmålet.

Hvorfor denne bommert? - Er det et privilegium for en kardinal å snakke om hva han vil, og ikke om hva andre vil? Interesserer han seg mer for det valgte emne? Ville det vært for komplisert og provoserende å tale over oppgitt emne? Eller valgte han å bruke en gammel

forelesning i stedet for å lage en ny?

Sannsynligvis er svaret mye enklere: Det var i forberedelsen oppstått en eller annen kommunikasjonsvikt mellom MF og kardinalen.

Men jeg er ikke helt rolig ved at det svar er uttømmende. For kanskje er temavalg også uttrykk for hva man fra ledende katolsk hold ønsker å løfte frem i den økumeniske samtale. Fra protestantisk hold har man derimot vært vel så opptatt av andre spørsmål, ikke minst av hvordan det er mulig å komme "videre" i tilnærmingen mellom kirkesamfunnene, og hvilke vanskeligheter som ligger i veien for det.

Den etterfølgende panelsamtale bekreftet på en måte en slik prioritering. Terje Hegertun løftet frem to konkrete problemfelter: interkommunion og homofili. Det vil være synd å si at samtalen var særlig fruktbar.

Interkommunion er vel nå fullt og helt akseptert og gjennomført i de protestantiske kirkesamfunn. Uten betenkeligheter inviterer man til det åpne nattverdbord, og gjerne celebrerer man også hos eller samme med hverandre. Derfor står man på mange måter helt uforstående og måpende i forhold til den katolske avvisning av noe slikt. Bare å få til en reell samtale om disse ting forutsetter at alle parter vil kaste seg ut i et hav av tankeforskjeller og uenighet, og det er neppe særlig oppbyggelig.

Rekken av gamle, men enda mer av nye problemer på dette område er - slik jeg ser det

og kardinal Kasper

- lang som et godstog. Det er selvfølgelig nødvendig å arbeide med disse problemer. Men den som gjør det, må tåle en god del pessimisme.

Homofilispermålet er foreløpig - som det ble sagt - primært en stor intern utfordring i de fleste kirkesamfunn. Det utgjør neppe noe hindring for fremtidig kontakt mellom kirkesamfunnene. Men i den utstrekning ulike svar på dette spørsmål kommer til å få dominans i de forskjellige kirkesamfunn, kan det nok berøre samfunnenes mulighet til kirkelig tilnærming og interessant kontakt dem imellom.

Går utviklingen slik mye kan tyde på, vil det derfor om noen år kunne være mer spennende kontakter mellom Den katolske kirke og pinsebevegelsen eller Misjonssambandet, enn mellom Den katolske kirke og Mellomkirkelig råd.

Også dette gjør at spørsmålet om kirkelig og spesielt sakramental tilnærming lett kan føre til mer depresjon enn optimisme.

Det tragiske ved slik fokusering er at man lett overser alle kristnes felles utfordring, nemlig en verden som blir mer og mer sekularisert. For medmindre man tar utgangspunkt i en naiv folkekirketenkning, er jo det realiteten som alle kristne står overfor i den vestlige verden i dag. Kristen og religiøs moral, rettstradisjon og samværsform sammen med Guds-dimensjonen trenges mer og mer til sides, ikke minst i det offentlige og i det vitenskapelige rom.

Siden vi her - uansett ståsted i de mange

kontroversspørsmål - har en felles utfordring, vil det nok også være her det er økumenisk mest fruktbart å stå samme og støtte hverandre.

Denne hanske var det kardinalen - slik jeg hørte hans forelesning - tok opp ved jubileet. Først beskrev han hvordan "gudløsheten" har erobret stadig nye arenaer, ikke minst den vitenskapelige. Så kom han med en velbegrunnet oppfordring til at vi - med vår vitenskapelige troverdighet i behold - igjen kan og bør begynne å snakke om Gud, om den konkrete Gud som har åpenbart seg for oss mennesker og som er vår frigjørere og medlidende, ingen "apatisk", men en "sympatisk" Gud. Vil ikke teologien tale om Gud, blir den irrelevant. Gjør den det på en ny og frisk måte, kan den tjene menneskene og åpne et håpets perspektiv.

Like tørr som forelesningen var pedagogisk, like eminent var den innholdsmessig.

Jeg satt rett bak biskop Fredrik Grønning-sæter som bemerket at kardinalens forelesning antagelig var vel så nyttig som oppgitt tema. Jeg tror han har rett.

Kanskje bommet kardinalen atskillig mindre enn det kunne virke som. Og jeg er ganske sikker på at MF gjennom forelesningen fikk mye mer enn fakultetet i temaformuleringen hadde bedt om.

På nytt: Gratulerer med jubileet og til lykke med vårt felles oppdrag å gi verden håp i Gud. ■

Msgr. Torbjørn Olsen

Porto betalt
ved innlevering P.P.
Norge / Norvège

Katolsk tidsskrift for religion og kultur

Til frihet har Kristus frigjort oss.
Stå derfor fast og la dere ikke
tvinge inn under slaveåket igjen.

Gal 5,1