

OLAV

KATOLSK TIDSSKRIFT FOR RELIGION OG KULTUR

Buddhas døtre - kvinners ordensliv i buddhismen
Jesus Kristus i Benedikt XVI's teologi og pontifikat

Dominikus' bønn

Romano Guardini (1885-1968)

Innholdsfortegnelse

- | | | | |
|----|---|----|---|
| 3 | Redaktørens hjørne:
Ukritisk kritikk av sekularismen?
Av Henrik Holm | 24 | Bokanmeldelse: Espen Dahl,
Det hellige: Perspektiver
Av Ola Tjørhom |
| 4 | Buddhas døtre - kvinners ordensliv
i buddhismen
Av Per Kværne | 26 | Debatt |
| 10 | Jesus Kristus i Benedikt
XVIs teologi og pontifikat
Av Gösta Hallonsten | 28 | Alvorlig talt:
Kristen etikk som bommer
Av Brynjulv Norheim jr |
| 16 | Dominikus' bønn
Av sr. Marie Françoise | 30 | Blikk på tiden:
Fundamentalteologiens nødvendighet
Av Henrik Holm |
| 20 | Romano Guardini
(1885-1968)
Av Henrik Holm | | |

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

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

Redaksjonsmedlemmer: Olav Egil Aune, p. Arnfinn
Haram o.p., Hanne Andrea Kraugerud, Brynjulv
Norheim og Øivind Varkøy.

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

Faste medarbeidere: Janne Haaland Matlary,
Kåre Langvik-Johannessen og Ola Tjørhom.

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

Redaksjonsslutt: 19. september 2008

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



Ukritisk kritikk av sekularismen?

For mange synes vår tid å være preget av "sekularismens angrep" mot all religion. Derfor forsøker man å samle de forskjellige religioner i felles front mot et samfunn uten religion. Sekularismen er ikke bare en ideologi, men noe som griper inn i det innerste av menneskets eksistens. Også den kristne kan oppleve at han fører et liv som om Gud ikke finnes. Selv om sekularismen gjør verden til et trist og lite oppløftende sted, er ikke enhver form for sekularisme av det onde. Det er et gode at man kan skille mellom det hellige og det profane. "Gi keiseren hva keiserens er, og Gud hva Guds er", er den beste sammenfatning av den kristne distinksjon mellom samfunn og helligdom. Det betyr ikke at man ikke skal kjempe mot en sekularisme som vil fjerne all tale om Gud. Likevel kan kampen mot sekularismen i dag gå i en farlig retning. Det skjer når man ukritisk ser på enhver religiøs handling og all tale om religion som et positivt tegn på at "den post-sekulære tid" har kommet. Det er mange som faller for denne fristelsen. Man glemmer den moralske bedømmelse av ytringene. Det er nemlig slik at mye av dagens religion og religionslignende ytringer er moralsk kritikkverdige. Religionene har ikke enerett på moralen. Ofte må moralen og rettsstaten vernes mot religiøse angrep. Religion og moral hører til en viss grad sammen, men sett ut fra et samfunnsperspektiv må de skilles. Det glemmer de som ukritisk ser på all religiøs blomstring som positivt. La meg belyse det med et eksempel som kan vise hvor viktig distinksjonen mellom religion og moral er:

Blant dem som ønsker en religiøs kamp mot sekularismen, hører man ofte følgende argument: Vi lever i en multikulturell tilværelse hvor hver og en må få leve som han vil. Ut fra dette trekker man den slutning at religionene må ha helt fritt spillerom i sin religionsutfoldelse. Med dette argumentet mener man å ha sørget for Kirkens plass i en pluralistisk verden. Man forestiller seg med andre ord staten som en leverandør av privatdefinerte friheter, men glemmer at samfunnet må ha en felles rettsforståelse som kan regulere felleskapet.

Når det gjelder religionsfriheten, blir dette spesielt problematisk: Hvor mye av en religions interne bestemmelser skal samfunnet som rettsstat godta? Her trenger man klare grenser som må bestemmes ut fra konkrete avtaler mellom en stat og den respektive religion. Nødvendigheten av dette viser den såkalte "Hamar-saken" mellom Oslo Katolske Bispedømme og en av dets prester: I denne saken har den norske stat etter min skjønn overskredet en grense som ikke tar religionsfriheten på alvor, da saken gjelder et ansettelsesforhold i den geistlige stand. Her kan ikke norsk arbeidsrett være den normative instans. Det hadde sett helt annerledes ut hvis det dreide seg om moralspørsmål, som f. eks. polygami, æresdrap og personkrenkende handlinger som er betinget av en religiøs praksis. Det krenker ikke religionsfriheten at rettsstaten på slike områder ikke viser noen som helst toleranse eller straff-formildende omstendigheter ved rettsutøvelsen.

Man kan konkludere med at pluralismen ikke kan være en slags begrunnelse for fri religiøsutøvelse. Det er moralen som må være kriteriet for enhver religionsutøvelse sett ut fra et samfunnsmessig perspektiv. Moralens kan ikke være noe religionene har monopol på. Sekularismen overvinnes ikke ved å se bort fra den moralske bedømmelsen av religiøse handlinger og ytringer.

Til slutt et lite etterord: Den kyndige vil se at disse tankene er sterkt inspirert av Kants moral- og rettsfilosofi. Det er heller ikke første gang jeg skriver om dette i St. Olav på lederplass. Min tese er at vi må ta innover oss hans tenkning på området. Gjennom en kritisk resepsjon av Kant kan vi vinne gode handlingsmaksimer for veien videre. Det er derfor på tide at også Kirken virkelig går inn i en dialog med Kant. Det kan i hvert fall forhindre at den kommer på avveier når det gjelder forholdet mellom religion og moral, sekularisme og helligdom, pluralisme og moralens almen-gyldighet. ■

HH

Buddhas døtre - kvinners ordensliv i buddhismen

Forfatteren gir i denne artikkelen en kort innføring i den historiske bakgrunnen og det idémessige grunnlaget for kvinnelig ordensliv i buddhismen, og forsøke å skissere et bilde av hvordan dette ordenslivet praktiseres

AV PER KVÆRNE

Prof. em. i religionshistorie ved UiO. Fra 2008 prestestudent i OKB

Da titusener av buddhistiske munkere gjennomførte store demonstrasjoner i gatene i Burmas byer i høst, fikk de også følge av nonner. Med verdighet og ikke-voldelig fremferd våget munkere og nonner sine liv i et land der statsmakten følger ett eneste prinsipp: rå makt og forakt for egne borgeres liv og velferd.

Det er ikke første gang buddhistiske nonner demonstrerer. På slutten av 1980-tallet og gjennom 1990-årene var buddhistiske nonner i Tibet selve spydspissen i protestene mot den kinesiske okkupasjonsmakten. Nesten uten unntak ble disse tapre tibetanske kvinnene arrestert. De tilbrakte mange år i fengsel, der de ble torturert på det grusomste; likevel fortsatte de å kreve frihet for sitt land og for sin tro, også bak fengselsmurene. Flere sitter i kinesiske fengsler i Tibet den dag i dag. Lhasa er langt fra OL-byen Beijing.

Alle føler sympati med disse modige

kvinnene i Tibet og i Burma. Mitt tema er likevel ikke den politiske rollen buddhistiske nonner spiller, både på den politiske arena og, i enda høyere grad, som forbilder og idealer for legfolket. Jeg vil i stedet gi en kort innføring i den historiske bakgrunnen og det idémessige grunnlaget for kvinnelig ordensliv i buddhismen, og forsøke å skissere et bilde av hvordan dette ordenslivet praktiseres.

Jeg bruker ordet "ordensliv" med fullt overlegg, for likhetstrekkene med kristent monastisk ordensliv er slående. Berøringspunktene mellom buddhistisk filosofi og kristen teologi er kanskje ikke åpenbare, men likheter i organisasjon, livsform og eksistensiell orientering er ikke til å komme forbi. Buddhismen er den eldste av universalreligionene, den eldste religion der tilhengerne ikke bare anser at de forvalter en sannhet som er gyldig for alle mennesker og til alle tider, men som fra aller første øyeblikk har vært aktivt misjonerende for

Ordensliv

å utbre sin lære. Derfor vant buddhismen, som oppsto i India, allerede i det første århundre e. Kr. utbredelse langt utover Indias grenser: på Sri Lanka, i Sentralasia og i Kina, og senere kom den til å sette sitt preg på store deler av Asia, fra Sibir i nord til Indonesia i sør, fra Iran i vest til Japan i øst.

Buddhismen er, i likhet med kristendommen og islam - men til forskjell fra hinduismen og jødedommen - en religion med en historisk grunnlegger. Grunnleggeren er en indisk prins, Siddhartha Gautama som levde på 400-tallet f. Kr. Etter en overveldende opplevelse av det uunngåelige ved alderdom og død forlot han en natt sitt palass og sin familie for alltid. I mange år vandret han om som en hjemløs tigger, på leting etter en vei eller en metode som kunne føre til fortvilelsens og lidelsens opphør. Etter mange års søken opplevde han omsider et åndelig gjennombrudd i form av en dyp erkjennelse av at alle fenomener i tilværelsen er forgjengelige og derfor uløselig forbundet med sorg og utilfredshet, smerte og frustrasjon. Han fikk også en klar forståelse av dynamikken som opprettholder denne tilstanden, men fremfor alt, så han i et glimt veien som fører til opphør av all lidelse og smerte. Denne erkjennelsen var noe langt dypere enn intellektuell, rasjonell kunnskap; det var en altomfattende, frigjørende innsikt, en oppvåkning som fra en søvn: og derfor ble den unge prinsen kalt Buddha, "Den Oppvåkned". Det var en innsikt som brått og radikalt endret hans ontologiske status: i motsetning til alle andre mennesker, ja, til alle andre levende vesener, var Buddha, ifølge buddhismens lære, fra dette avgjørende øyeblikk av fri fra fødslenes rundgang fra liv til liv.

Det sies at Buddha i dette sannhetens øyeblikk kunne ha valgt å holde sin nyvunnede innsikt for seg selv, for hans første tanke var at ingen ville være i stand til å forstå den. Men den fullkomne visdom var uløselig knyttet til medfølelse med alle levende vesener, og han fattet derfor den beslutning at han ville forkynne den frelsende innsikt til alle som ville lytte. I det øyeblikk oppsto buddhismen som et sosialt og historisk fenomen.

På Buddhas tid, altså på 3-400-tallet

f. Kr., var India et samfunn med skarpe klasse-skiller, ikke minst på religionens område. Bare *brahmaner*, de som var født inn i prestestanden, hadde tilgang til de hellige tekstene og var dermed i stand til å utføre offerhandlingene som samfunnets, ja, hele verdens ve og vel ble ansett å avhenge av. Buddha brøt radikalt med denne tankegangen. Han forkynte at alle hadde tilgang til den frelsende sannhet i hele dens fylde, og han formidlet sin lære, ikke på det hellige språket sanskrit som på den tiden bare prestene mestret, men på folkespråket. Ja, han gikk enda lenger: for etter en kort tids nøling innså han at ikke bare menn, men også kvinner var i stand til å følge hans lære og å nå frem til den frigjørende erkjennelse.

En slik likestillings-tanke var den ene forutsetningen for kvinnelig ordensliv i buddhismen. Den andre forutsetningen var et radikalt skille mellom legfolk, dvs. mellom de menn og kvinner som levde et familieliv og som hadde ansvar for å føre slekten videre og å opprettholde familien ved sin omsorg og sitt arbeid, og de som var fritatt fra dette og som i stedet forpliktet seg til å vie sine liv og alle sine krefter til å frigjøre seg fra hat, begjær og uvitenhet som sammen binder menneskene til stadige fødsler i tilværelsenes rundgang. Kort sagt, Buddha innstiftet en samfunnsmodell som delte menneskene inn i to hovedkategorier: på den ene siden legmenn og legkvinner, på den andre, munker og nonner.

Det Buddha innstiftet, var et ordensliv, kollektivt omtalt som sangha, "fellesskapet". Dermed var det som i buddhismen kalles "De Tre Juveler", *Triratna*, etablert: Buddha - den

En slik likestillingstanke var den ene forutsetningen for kvinnelig ordensliv i buddhismen. Den andre forutsetningen var et radikalt skille mellom legfolk, dvs. mellom de menn og kvinner som levde et familieliv og som hadde ansvar for å føre slekten videre og å opprettholde familien ved sin omsorg og sitt arbeid, og de som var fritatt fra dette og som i stedet forpliktet seg til å vie sine liv og alle sine krefter til å frigjøre seg fra hat, begjær og uvitenhet som sammen binder menneskene til stadige fødsler i tilværelsenes rundgang.

I det nye fellesskapet er målsettingen ikke å føre slekten videre, og Buddhas sønner og døtre er derfor forpliktet til et liv i sølibat. Det som skal føres videre er ikke familien, men dharma, Buddhas lære. Både munk og nonne skal forkynne dharma - de skal preke, og buddhismen har derfor en sterk og ubrutt homiletisk tradisjon.

autoritative lærer; *dharma* - den tidløse og uforanderlige sannhet som er nedfelt i hans lære; og *sangha* - fellesskapet av munk og nonne, en mannlig og en kvinnelig orden som begge forvalter og praktiserer denne lære på en mer konsekvent og fullstendig måte enn legfolket normalt er i stand til. Dette buddhistiske ordensliv har forandret seg relativt lite gjennom mer enn to tusen år - det

fullkomne og frigjørende innsikt som han gjorde. Det er fullt ut berettiget å omtale denne overgangen til munke- eller nonnelivet som en ordinasjon, for det er en høytidelig og forpliktende handling som utføres etter et nøye fastlagt rituale og som innebærer en nye normer og en ny status. Som et synlig tegn på bruddet med det tidligere livet og på den nye tilhørigheten, blir håret raket av hodet på både menn og kvinner, og de ifører seg en enkel kappe som sin nye klesdrakt, i det store og hele identisk for begge kjønn. Denne kappen var opprinnelig safranfarget, men i århundrenes løp har det utviklet seg enkelte forskjeller i draktens farge og utforming i ulike deler av Asia.

har vært og er fortsatt limet som holder buddhismen samlet og som gjør at buddhismens ulike retninger tross alt fremstår som én religion med et felles grunnlag.

Noen punkter kan antyde likhetstrekkene mellom *sangha* og det historisk sett langt yngre kristne ordenslivet. Det mest iøynefallende likhetspunktet er at man i begge tilfeller blir munk eller nonne gjennom et opptagelsesrituale. Kandidaten trer ut av sin kjødelige familie og blir tatt opp i en ny "familie", nemlig

Både munk og nonne avlegger fortsatt løfter om fattigdom og kyskhet ved inntreden i det nye livet, men det gikk ikke lang tid før det omvandrede livet for de flestes vedkommende ble erstattet av liv i et kloster.

munke- og nonnefellesskapet. Fra dette øyeblikk er han eller hun ikke lenger foreldrenes barn, men "Buddhas sønn" eller "Buddhas datter". I det nye fellesskapet er målsettingen ikke å føre slekten videre, og Buddhas sønner og døtre er derfor forpliktet til et liv i sølibat.

Fordi munke- og nonnelivet er en etterligning av Buddhas liv, blir en munk kalt *bhikshu*, "tigger", og en nonne omtales med den tilsvarende hunkjønnformen *bhikshuni*. Denne betegnelsen innebar opprinnelig at munkene og nonnene skulle få sine materielle behov dekket fra dag til dag ved frivillige gaver fra legfolket, og slik er det fortsatt i land som Burma og Thailand. Det er heller ikke tillatt for munkene og nonnene å ha personlig eiendom, med unntak av de aller mest nødvendige gjenstander: tiggerskålen som brukes til å motta mat fra legfolket på den daglige tiggerrunden, en kappe som eneste klesdrakt, en synål for å kunne reparere kappen ved behov, og et klede til å filtrere drikkevann. I praksis tillates likevel også andre eiendeler, som bøker, skrivesaker, armbåndsur o.l.

Det som skal føres videre er ikke familien, men *dharma*, Buddhas lære. Både munk og nonne skal forkynne *dharma* - de skal preke, og buddhismen har derfor en sterk og ubrutt homiletisk tradisjon.

Opprinnelig skulle både munk og nonne være uten fast bosted. De skulle vandre rundt og forkynne Buddhas lære, på grunnlag av sin egen erfaring av dens gyldighet. Både munkene og nonnene avlegger fortsatt løfter om fattigdom og kyskhet ved inntreden i det nye livet, men det gikk ikke lang tid før det omvandrede livet for de flestes vedkommende ble erstattet av liv i et kloster. Denne endringen skyldtes to forhold. På det nord-indiske slettelandet var det økonomiske liv i århundrene før Kristus båret oppe av en velstående handelsklasse. Denne handelsklassen var selve motoren i den omfattende urbaniseringen som

Selve opptagelsen i det nye fellesskapet skjer i analogi med Buddhas avskjed fra sin egen familie, og det nye livet som munk eller nonne skal være en etterligning av Buddhas eget liv, i den hensikt å oppnå den samme

Ordensliv

fant sted på denne tiden. Handelsklassen var også i mindre grad enn landsbybefolkningen knyttet til den tradisjonelle prestestanden, til brahmanene. Den gang som nå var det byene som var arnestedene for nye ideer, og det var først og fremst denne handelsklassen som ble støttespillere for Buddha og hans munk og nonner. Ikke bare ga den dem det de trengte til det daglige opphold, men den stilte også sine parker, som gjerne lå i utkanten av byene, til disposisjon for munk og nonner, der de i rolige omgivelser kunne meditere og også forkynne læren.

Den andre faktoren var den indiske regntiden, monsunen, som selv i dag gjør trafikk og kommunikasjon svært vanskelig i Nord-India i tiden mellom juni og september. På Buddhas tid var det umulig for munkene og nonnene å vandre omkring i regntiden. De bygget seg derfor enkle hytter for å skjerme seg mot regnet, og da regntiden var over, ble det etter hvert slik at de ble værende igjen i hyttene. Så gikk det slik man kunne forvente: et par hundre år etter Buddha fantes det permanente klostre, både for munk og nonner. Dermed var det buddhistiske klosterlivet etablert, og det har vedvart uten avbrekk og uten dyptgående endringer frem til i dag. Det er åpenbart at det finnes mange likhetstrekk mellom det buddhistiske og det kristne klosterlivet: blant mange andre trekk kan nevnes den daglige og årlige rituelle syklus, et strukturert kontemplativt liv og vekten i enkelte tradisjoner på filosofiske studier.

Tidlig i *sanghas* historie ble det fastlagt regler som regulerte munkenes og nonnens liv i detalj. Reglene, som kalles *vinaya*, "disiplinen" eller "disiplineringen", angår både forholdene internt i munke- og nonnefelleskapet, og relasjonene til legfolket. Munkene og nonnene har hver sin orden, hver sin organisasjon, men reglene som styrer deres liv er i hovedsak de samme, selv om nonnene er underlagt tilleggsregler. Mens munkenes *vinaya* består av mellom 220 og 260 regler, avhengig av ulike tradisjoner, omfatter nonnens regelverk mellom 290 og 360 regler. Den buddhistiske *vinaya* er blitt overlevert uforandret frem til i dag, og

med små variasjoner, gjelder den fortsatt i de aller fleste buddhistiske tradisjonene.

Munkene og nonnene utgjorde på

Buddhas tid og i tiden like etter så å si en ny storfamilie, men tuftet på andre prinsipper enn legfolkets familier. Mens den eldste mannen i en indisk familie var den fremste i familien som helhet - og den eldste kvinnen den fremste blant kvinnene - ble ansiennitet blant munk og nonner regnet ikke

etter alder i år, men etter alder ut fra tidspunktet for inntreden i ordenen. På samme måte som i en legfamilie, hadde også de kvinnelige medlemmene av *sangha* lavere status enn mennene. Samtidig var munke- og nonneforsamlingen grunnleggende demokratisk: munkene og nonnene hadde regelmessige møter - riktignok hver for seg - der alle var grunnleggende likestilt, med tale- og stemmerett. Valg og beslutninger avhang riktignok ikke av flertallsvedtak, men av consensus. En viktig funksjon for disse tidlige, regelmessige forsamlingene var å resitere "disiplinen", *vinaya*, i fellesskap, og den som hadde brutt

disiplinens regler, måtte bekjenne det der og da. Møtene fant gjerne sted ved nymåne og ved fullmåne. Forsamlingen - og bare forsamlingen - kunne pålegge bot og i verste fall kunne den utvise en person fra ordenen. Organisasjonsformen er blitt kalt republikansk, og hadde som mønster de små republikanske statsdannelser som ennå fantes i Nord-India på Buddhas tid, men som var i ferd med å bli erstattet av større og mer eneveldige kongedømmer. Denne type

Det er åpenbart at det finnes mange likhetstrekk mellom det buddhistiske og det kristne klosterlivet: blant mange andre trekk kan nevnes den daglige og årlige rituelle syklus, et strukturert kontemplativt liv og vekten i enkelte tradisjoner på filosofiske studier.

Riktignok hadde kvinner samme grunnleggende rett som menn til å følge veien til frelse fra lidelse og død, og de ble også ansett som å ha samme evne og mulighet som menn til å nå målet. Dette var som nevnt et radikalt brudd med rådende oppfatninger i India. Men samtidig overtok buddhismen også samtidens kvinnesyn.

Den minste fysiske kontakt med kvinner, også nonner, måtte unngås; munkene måtte aldri oppholde seg alene i samme rom som en kvinne og de måtte unngå øyekontakt med dem når de mottok almisser eller prekte. Dessuten sto en nonne alltid lavere i rang enn en munk; selv den eldste og mest respekterte av nonnene skulle vike plassen for den yngste av munkene. En nonne hadde ikke rett til å kritisere en munk, mens munkene sto fritt til å formane nonnene. Dette er regler som fortsatt gjelder.

regelmessige møter fortsetter den dag i dag i de fleste buddhistiske tradisjoner, og er selve nerven i sanghas organisasjonsliv.

Av det som hittil er sagt, kan man kanskje få inntrykk av at kvinner var likestilte med menn i det buddhistiske ordenslivet. Slik var det imidlertid ikke. Riktignok hadde kvinner samme grunnleggende rett som menn til å følge veien til frelse fra lidelse og død, og de ble også ansett som å ha samme evne og mulighet som menn til å nå målet. Dette var som nevnt et radikalt brudd med rådende oppfatninger i

India. Men samtidig overtok buddhismen også samtidens kvinnesyn. I den grad vi kjenner dette kvinnesynet, dreier det seg riktignok om menns kvinnesyn. Det er selvsagt fullt mulig at kvinnesynet eget syn på seg selv som kvinner var annerledes. Men det vet vi mindre om.

Kvinnesynet i India på Buddhas tid var, som i mange andre kulturer, ambivalent. På den ene siden ble kvinnen høyt respektert som kilde til fruktbarhet, som den som fødte barn og i særdeleshet sønner. Sønner var særlig viktige, for det var og er fortsatt en almen indisk tro at bare sønner kan utføre de ritualer for sine avdøde foreldre og forfedre som de døde selskapet i det hinsidige er avhengig av. Kvinnen kunne riktignok bli tilbedt som hellig i kraft av sin fruktbarhet, og som kjent spiller gudinner en viktig

rolle i hinduismen den dag i dag. Indisk kultur hadde imidlertid også misogyne trekk. Kvinnen ble sett på som et vesen dominert av ukontrollerte erotiske følelser, drifter som var en fare ikke bare for henne selv, men også for menn som kunne bli utsatt for kvinners utrettelig forsøk på å forføre ham. Det er derfor ikke å undres over at mange av reglene i munkenes og nonnenes regelverk, *vinaya*, dreide seg om å beskytte munkene mot mulige farer fra kvinners side mot deres sølibatløfte. Selv munkene som var upåvirkelige av kvinnelig sjarm måtte tenke på sitt gode navn og rykte. Den minste fysiske kontakt med kvinner, også nonner, måtte unngås; munkene måtte aldri oppholde seg alene i samme rom som en kvinne og de måtte unngå øyekontakt med dem når de mottok almisser eller prekte. Dessuten sto en nonne alltid lavere i rang enn en munk; selv den eldste og mest respekterte av nonnene skulle vike plassen for den yngste av munkene. En nonne hadde ikke rett til å kritisere en munk, mens munkene sto fritt til å formane nonnene. Dette er regler som fortsatt gjelder.

En viktig forskjell mellom nonners og munkers rettigheter og status er forbudet i *vinaya* mot at nonner trekker seg tilbake til skogen eller andre øde steder for å meditere i ensomhet, med andre ord, et forbud mot at de lever som eremitter. Dette var en livsform som fra første stund fantes side om side med klosterlivet, men var altså forbeholdt munkene. Eremitilværelsen har alltid hatt svært høy status blant buddhister, for det vanskelige og farefylte ved å leve alene i skogen, i verste fall overlatt til sykdom, sult, ville dyr og røvere, ble kompensert ved den mulighet denne livsformen ga til å konsentrere seg fullt og helt om det åndelige liv og oppnåelsen av den frigjørende innsikt. Eneboerlivet var imidlertid forbudt for nonner, angivelig for å beskytte dem mot farer, ikke minst faren for voldtekt. Det bør imidlertid nevnes at dette forbudet ikke alltid har vært håndhevet, og spesielt i Tibet har det vært en rekke meget berømte kvinnelige eremitter.

En grunnleggende forutsetning for det

En grunnleggende forutsetning for det buddhistiske ordenslivet, er suksesjonsordningen. For å bli munk eller nonne, mao. for å bli ordinert, er det nødvendig at ordinasjonen foretas av minst fem munk - eller nonner - som selv er ordinert på riktig vis, og som står i en uavbrutt suksesjon som går tilbake til Buddha selv.

Ordensliv

buddhistiske ordenslivet, er suksesjonsordningen. For å bli munk eller nonne, mao. for å bli ordinert, er det nødvendig at ordinasjonen foretas av minst fem munkar - eller nonner - som selv er ordinert på riktig vis, og som står i en uavbrutt suksesjon som går tilbake til Buddha selv. Det første Buddha gjorde etter å ha nådd sin oppvåkning, var å forkynne læren for fem omvandrende asketer som hadde vært hans ledsagere i tiden før hans eget åndelige gjennombrudd. De ble overbevist av hans forkynnelse, lot seg ordinere av ham, og dannet den aller første *sangha*. En ordinasjon som skjer utenfor denne suksesjonen er ikke gyldig. Også de første nonnene ble ordinert av Buddha selv. Parallellen med forestillingen om den apostoliske suksesjon er åpenbar. For nonnene har det imidlertid i århundrenes løp oppstått et alvorlig problem. I en rekke buddhistiske tradisjoner, nemlig samtlige tradisjoner i Sør- og Sørøst-Asia samt i Tibet, er denne suksesjonen brutt. Den rådende oppfatning har vært at når den en gang er brutt, kan den ikke gjenopprettes - munkar kan ikke ordinere nonner, eller omvendt. Samtidig har kvinners ønske om å leve et religiøst liv ikke forsvunnet i disse landene, selv om suksesjonen er brutt. Løsningen har vært at kvinner lever i kloster og følger reglene for nonnelivet, men rent teknisk ikke er fullt ordinerte nonner. I praksis anses de likevel som nonner, og blir betraktet som det av legfolk.

I Kina og Korea er imidlertid den lokale nonnesuksesjonen ikke ansett for å være brutt, og blant tibetanske nonner i eksil har man derfor i de senere årene grepet problemet an på en utradisjonell måte: flere tibetanske nonner i eksil har latt seg ordinere av kinesiske nonner fra Taiwan, og selv om denne gjenoprettelsen av en gyldig suksesjon blir sett på med misbilligelse av de eldre og mer tradisjonstro tibetanske munkene, har ordningen blitt oppmuntret av Dalai Lama. Vestlige kvinner som har trådt inn i den tibetanske nonnetradisjonen har forøvrig vært pådrivere i denne prosessen.

Avslutningsvis vil jeg gjenta at nonnens

fremste oppgave er den samme som munkenes - å strebe mot den endelige, absolutte frigjørende erkjennelse. Dette krever - ifølge de fleste buddhistiske tradisjonene - vedvarende praktisering av ulike typer mental og åndelig trening. De fleste tradisjonene vil også understreke at realisering av dette målet krever at disiplinen, *vinaya*, følges til punkt og prikke, noe mange nonner utvilsomt bestreber seg på å gjøre. På den annen side er det et faktum at nonnene har lavere status enn munkene. Utdannelse og skoling er gjennomgående langt dårligere blant nonner enn blant munkene. Dette kom f.eks. frem i det tradisjonelle tibetanske samfunnet, der de fleste nonnene i beste fall ble henvist til enkle og rutinepregede rituelle oppgaver, som resitasjon av religiøse tekster uten nødvendigvis å ha noen forståelse av innholdet. Enkelte steder forekom det til og med at nonnene utførte jordbruksarbeid på jorder som var eiet av munkeklostre.

Slike forhold førte til at mange nonner, ikke minst i Tibet, hadde en utpreget selvutsluttende holdning til munkehierarkiet. Med et moderne uttrykk ville man kanskje si at mange hadde og fortsatt har et lavt selvbilde. I kontrast til dette må det likevel fremheves at unge tibetanske nonner som nevnt har gått i bresjen i motstanden mot det kinesiske styret i Tibet, noe som har bidratt til å endre legfolkets oppfatning av deres status. I eksil er ikke bare ordinasjonslinjen blitt gjenopptatt, men det finnes flere nonneklostre og andre institusjoner der det tilbys grundig skoling på alle nivåer i buddhistisk filosofi, noe som er helt nytt. Ikke så rent få unge tibetanske kvinner forbereder seg nå til å ta den høyeste tradisjonelle akademiske eksamen i buddhistisk filosofi, logikk og psykologi, noe som hittil har vært strengt forbeholdt menn. Om dette vil føre til varige endringer i buddhistiske nonners ordensliv og deres status i tradisjonelt buddhistiske samfunn, gjenstår å se. ■

Jesus Kristus i Benedikt XVI:s teologi og pontifikat

FÖREDRAG VID SEMINARIUM PÅ
MENIGHETSAKADEMIEN I OSLO, 14 JANUARI 2008.

AV GÖSTA HALLONSTEN

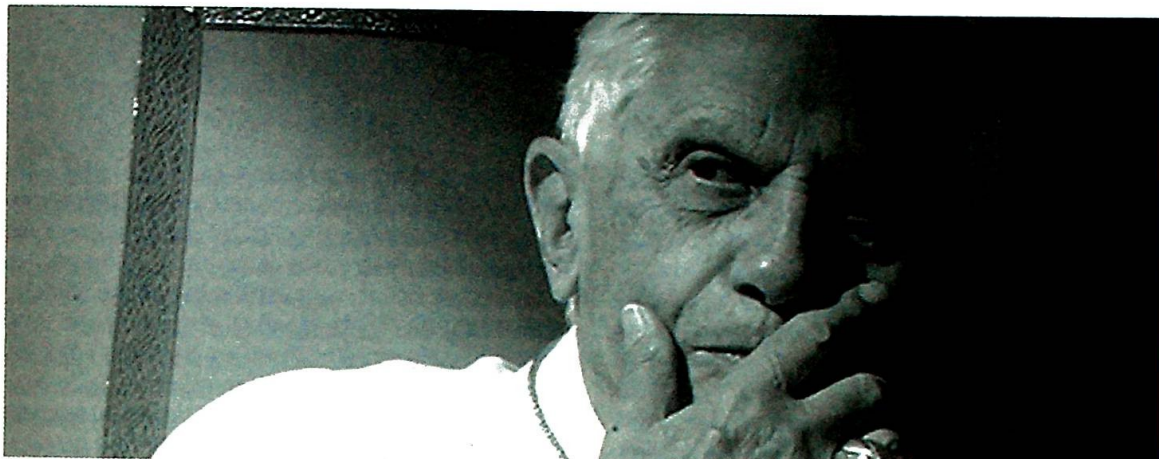
Professor i systematisk teologi ved Universitetet i Lund.

“Påven är ingen absolut härskare, vars tankar och vilja är lag. Han får inte förkunna sina egna idéer, utan han måste tvärtom mot alla försök till anpassning och lärans urvattnande, liksom mot alla försök till opportunistisk - alltid förplikta sig och Kyrkan till lydnad mot Guds Ord.” Orden är påven Benedikt XVI:s när han högtidligt tog sin biskopsstol i Lateranbasilikan i besittning, på Kristi Himmelfärds dag 2005. Med syfte på Petrus’ beaktelse i Matteus 16:16 “Du är Messias den levande Gudens son” säger påven vidare “Detta är alla Petri efterträdares uppgift: att vara ledare i beaktelsen av tron på Kristus, den levande Gudens Son. Roms *kathedra*, biskopsstol, är framför allt denna trosbeaktelses *kathedra*. Biskopen av Rom är förpliktad att från denna *kathedra* ständigt upprepa: *Dominus Iesus - Jesus är Herre...*” (*Uppakt. Början av Petrustjänsten*, Ängelholm: Catholica 2006, 57 resp 55).

En Ordets teolog

Ingen tvivlar väl på att Benedikt XVI från första dagen av sitt pontifikat satt denna uppgift i centrum. Jag är övertygad att många av “de från oss skilda bröderna”, som den katolska termen lyder, är tacksamma för den entydigt kristocentriska förkunneelse som präglar Benedikts pontifikat. Och detta är knappast förvånande. Joseph Ratzinger har från första början varit en teolog som satt utläggningen i centrum. Den som läser hans skrifter finner sig omedelbart försatt långt bort från den nyskolastiska begreppsexercis som behärskade katolsk teologi före Andra Vatikankonciliet.

Man blir inte heller introducerad i ett originellt system - i så måtto är Ratzinger ingen typisk tysk professor. Med all reverens för Karl Rahner och den oerhörda betydelse denne haft för nutida katolsk teologi måste man ge Ratzinger rätt när han i sina memoarer skriver att han tidigt under konciliet upptäckte att de “teologiskt levde på olika planeter” (*Aus meinem Leben*, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1998, 131). Ratzinger kan kännetecknas som en “Ordets teolog”. Guds Ord står i centrum för hans teologi. Utläggningen av Skriften i Kyrkans tradition och gemenskap är själva hjärtat i hans teologi. Detta betyder emellertid ingen text-fixering i modern bemärkelse. Det är Kyrkans levande minne som är liksom själva själen i utläggningen. Jesus Kristus är inte bara “igår” utan framförallt “idag”. Skall man rätt förstå vem Jesus Kristus är, menar Ratzinger, måste man strängt taget träda in i hans förhållande till Fadern, delta i hans bön, vilket sker här och nu i Kyrkans eukaristi. “Kristologin föds i bönen, ingen annanstans” skriver Joseph Ratzinger på ett ställe. Detta skall tolkas så att kristologin har sitt ursprung både i Jesu förhållande till sin Fader och i Kyrkans bön och liturgi, genom vilken man deltar i Jesu bön och blir inlemmad i hans Son-skap. Det är lätt att se en förbindelse här med ansatsen i påvens Jesus-bok. Det räcker med att se på Inledningen: “En första blick på Jesu hemlighet”. Här anknyter påven inte som man kunde vänta sig till de vanliga Messiasförväntningarna i Israel. I.st. tar han upp Moses-gestalten och ordet i Deuteronomium 34:10: “Aldrig mer har det i Israel framträtt en



sådan profet som Mose, som Herren mötte ansikte mot ansikte". Den avgörande punkten för påven är här inte Mose roll som folkets befriare och ledare på ökenvandringen eller ö.h.t. en allmän föreställning om vad en profet är. Det avgörande är att Moses talat med Gud som en vän. "Han visar oss Guds ansikte, och därmed anvisar han oss den väg som vi har att gå" (*Jesus från Nasaret*, Sv. Övers. 2a uppl. Skellefteå: Artos 2007, 21). Samtidigt är är uppenbarelsen för Mose också ett döljande: han såg Gud på ryggen. Från denna utgångspunkt tolkar nu påven Jesus-gestalten. Jesus är den som inte bara "sett Gud på ryggen" utan i enlighet med Joh. 1:18 "lever inför Guds ansikte, inte bara som vän, utan som son. Han lever i den innersta enheten med Fadern" (23). Det är bara från detta centrum man kan förstå Jesu ord, gärningar och lidande, hävdar påven. Jesu lära framgår ur dialogen med Fadern "Ansikte mot ansikte". Men detta är för påven ingenting som 'bara' är grundat i Johannesprologens högkristologi. Det kännetecknar den synoptiske Jesus som drar sig tillbaka till berget för att vara ensam och be. Jesu bön är central för kristologin (24).

Kristologin som centrum

Att kristologin utgör centrum i Ratzingers teologi är alltså tydligt. Men han har aldrig skrivit någon särskild kristologi. Ö.h.t finns det få monografier av hans hand. Inte heller i den oöverskådliga mängd uppsatser han skrivit och ofta samlat i bokform finns så mycket diskussion av specifikt kristologiska frågor. De kristologiska frågorna kommer upp i andra samman-

hang, inte minst i samband med liturgin. Det visar sig här åter att Ratzinger inte är en system-tänkare eller en dogmatisk teolog i traditionell mening. Han bejakar visserligen dogmat och försvarar det, men bara för att liksom lägga grunden eller sätta upp ramen för det som är hans verkliga ärende: utläggningen - vad betyder dogmat och hur kan det återges med bibliskt språkbruk?

Som exempel kan anföras en uppsats om eukaristin där han kommer in på den kristologiska grunden för det liturgiska skeendet. Avsnittet har rubriken "Gemenskapen mellan det gudomliga och det mänskliga i Kristus". Här hänvisar han både till Chalcedon-dogmat och till det sjätte ekumeniska konciliet i Konstantinopel 680-81. Den till synes spetsfundiga diskussionen om Kristi två viljor är i själva verket av existentiell betydelse, hävdar Ratzinger. Sonens lydnad mot Fadern, enheten mellan hans mänskliga och gudomliga vilja, är förverkligandet av gemenskapen mellan gudomligt och mänskligt vara. Jesus Kristus, skriver Ratzinger, "öppnar vägen till det omöjliga, till gemenskapen mellan Gud och människan, eftersom han, det inkarnerade ordet är denna gemenskap" (*Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg: Sankt Ulrich 2005, 70). Det är karaktäristiskt för Joseph Ratzingers teologi att på detta sätt åberopa sig på Kyrkans tro och tradition för att i nästa steg ge en närmast existentiell utläggning av den. Jesus Kristus är gemenskapen mellan Gud och människa. Detta är innebörden i dogmat. Sådana "är"-utsagor förekommer flitigt i Ratzingers mycket spridda Einführung in das

Med den starkt existentiella, personalistiska eller relationella inriktning som Ratzinger/Benedikts teologi har är det kanske inte så konstigt att han i så hög grad framstår som en Skrift-teolog. Hans teologi utgår från och vill leda fram till Kyrkans liturgiska och sakramentala liv.

Christentum från 1968, som också innehåller den troligen utförligaste kristologiska framställningen före Jesus-boken. Här säger Ratzinger t.ex. om förhållandet mellan Jesu person och verk: "Die Person ist das Amt, das Amt ist die Person (personen är ämbetet/verket och ämbetet/verket är personen)"(162) och vidare: "Här

är inte bara, som hos oss alla, ett Jag som utsäger ord - han har så identifierat sig med sitt ord att Ord och Jag inte kan skiljas åt: Han är Ord" (163). Hos Kristus föreligger en identitet mellan existens och sändning. Han är helt och hållet till "för oss", men denna funktion betecknar något som uttrycker hans varande (Sein) i sig (ib). Det är vidare som korsfäst Jesus är kung (165) säger Ratzinger, och dessa "är"-utsagor stegras till identitetsutsagor av stor teologisk räckvidd. I Jesu person som har sin existens helt och hållet från Fadern och är till "för oss" sammanfaller sanningen eller Logos med kärleken, "och så blir kärleken till Logos, till den mänskliga existensens sanning". Att tro på en så förstådd Kristus är helt enkelt att göra kärleken till trons innehåll, "så att man från denna utgångspunkt rentav kan säga: kärlek är tro" (167).

Sökandet efter Guds ansikte

Här kan vi tyckas ha kommit ganska långt bort från den konkreta Skrift-utläggningen, men det är viktigt när man har med Joseph Ratzinger/Benedikt XVI att göra att vara medveten om det starkt personalistiska och relationella drag som hans teologi har. Om man vid läsningen av Jesus-boken är klar över att Ratzinger/Benedikt aldrig haft för avsikt att re-konstruera den historiske Jesus, än mindre "konstruera" en bild av Jesus, utan i trohet mot den kyrkliga traditionen och med en starkt personalistisk utgångspunkt försöka urskilja Jesu gestalt i evangelierna, blir det lättare att förstå dess egenart. I förordet till Jesus-boken säger ju påven att boken är "uttryck för mitt personliga

sökande 'efter Herrens ansikte' (jfr Ps 27:8)"(17). Jesus-boken måste alltså betraktas som ett teologiskt porträtt av Jesus, inte som ännu en exegetisk Jesus-bok.

Det är också värt att lägga märke till hur ofta talet om Guds ansikte återkommer hos Joseph Ratzinger. Det finns en uppsats i boken *På väg till Jesus Kristus* (Ängelholm: Catholica 2006) som handlar om detta. Därvid anknuter Ratzinger gärna från det hebreiska *panim* ansikte, till *shem*, namnet. Båda är relationsbegrepp, menar han, och en grundtanke hos honom är att sökandet efter Guds ansikte och det hemlighetsfulla Gudsnamnet i Gamla Testamentet får sin fullbordan i Jesus som är Guds namn och ansikte. Man kan säga att Ratzingers teologi är ett slags relationsteologi där Jesus är vår relation till Gud. I denna mening är därför det kristocentriska draget i hans teologi lika mycket ett *teo-centriskt* drag. Visserligen hade Adolf von Harnack fel när han sa att Jesus inte förkunnade sig själv utan Fadern, eftersom Jesus bara kan tala som han gör om Fadern därför att han är Son och lever i gemenskap med Fadern (Jesusboken, 24). Men därför hade ju ändå Harnack på sitt sätt rätt, det är min slutsats, för Jesus är en del av sitt budskap just som *vägen* till Fadern.

Påve eller professor?

Med den starkt existentiella, personalistiska eller relationella inriktning som Ratzinger/Benedikts teologi har är det kanske inte så konstigt att han i så hög grad framstår som en Skrift-teolog. Hans teologi utgår från och vill leda fram till Kyrkans liturgiska och sakramental liv. Det bibliskt-liturgiska språkbruket är den kristna trons modersmål. Den mera teoretisk-teologiska diskursen är sekundär, dvs. härledd ur den förra och med en stödjande funktion. Kanske är också detta förklaringen till att Ratzinger ägnar så stor uppmärksamhet åt fack-exegetiken och till och med som påve ger ut en Jesus-bok i eget namn. Teologi är skriftutläggning och skriftutläggning är teologi. Han vill uppmuntra katoliker att bli bibelläsare och att gå i närkamp med Skriften.

Ändå måste man fråga sig varför påven ger ut en bok om evangeliernas Jesus, som med

viss rätt kan uppfattas som ett inlägg i en exegetisk debatt? Varför håller han sig inte till sitt ämbete som påve, att helt enkelt förkunna Kristus, utan fortsätter att också verka som enskild teologisk författare?

Som svar måste det till att börja med verkligen understrykas att en påve som publicerar böcker som om han vore vilken professor som helst är en innovation. Visserligen gjorde redan Johannes Paulus II avsteg från den strikta linjen att bara yttra sig i form av predikningar, tal och officiella skrivelser. Men de böcker han publicerade var knappast fack-teologiska verk. Det behöver förhoppningsvis inte påpekas här att påven Benedikt själv understryker i förordet till Jesus-boken att den "på intet sätt är ett uttalande av kyrkans läroämbete"(17). Den är uttryck för hans personliga sökande och var och en är fri att säga emot. Hade detta nu gällt någon kyrkohistorisk detaljfråga kunde det väl passerat ganska obemärkt. Men påven publicerar som enskild teolog en bok om just det ämne som han själv anser vara det viktigaste för en påve: Jesus Kristus (jämför mina inledande citat). Påven sitter på Petri stol för att vittna om Jesus Kristus men den Jesus-bok han publicerat är inget yttrande från hans *kathedra* utan från hans privata arbetsrum där han, enligt egen utsago, använt "varje ledig stund" för att färdigställa boken. Hur detta skall förstås torde bli föremål för diskussion under lång tid framåt. Man kan lätt instämma i den katolske exegeten Thomas Söding's ord:

"Den katolska kyrkan måste inse vilken revolution det betyder att påven skriver en bok om det viktigaste temat som finns för Kristi ställföreträdare på jorden, och att han uttryckligen låter bli att göra anspråk på ofelbarhet för denna bok utan snarare inbjuder till motsägelse och kritik" (*Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches*, Hg. v. Thomas Söding. Freiburg i. Br: Herder 2007, 32). Söding fortsätter med att dra två slutsatser ur detta: Den första är att påven förmodligen menar sig ha skrivit en så bra bok att han inte behöver frukta kritiken. Den andra slutsatsen är emellertid mera plausibel: "För det andra satsar emellertid påven på veten-

skapen, på teologin och exegesen. Han blandar sig i de lärdas strider och vet att hans egen bok kommer att bli omstridd. Han utövar kritik och ryggar inte tillbaka för att bli kritiserad. Detta kan bara förklaras ur den djupa övertygelse som påven har att det gör tron väl när den reflekteras kritiskt, liksom kritiken skulle bli okritisk om den avskärmade sig från tron. Påven står för teologisk upplysning; i sin Jesusbok anställer han ett exempel" (32-33).

Skriftstudiet som teologins själ

Med Joseph Ratzinger/Benedikt XVI har vi att göra med en teolog för vilken Kyrkans Kristustro är den självklara utgångspunkten. Den Kristus som bekännes i tron, som firas och mottages i eukaristin, är samme Kristus vars ansikte och gestalt vi söker och finner i evangelierna. För Ratzinger leder emellertid detta inte till att han liksom stannar i dogmatiken. Skriften får inte reduceras till leverantör av beläggställen för det kyrkliga dogmat, som så lätt blev fallet i nyskolastikens handböcker. Skriften måste få tala direkt. Denna hållning hos Joseph Ratzinger går långt tillbaka. I sina minnen berättar han att när han började studera till präst strax efter kriget fick han som lärare i Nya Testamentet en Friedrich Wilhelm Maier. Denne hade undervisat i Strassburg före första världskriget och då företrätt två-källshypotesen vad gäller synoptikerna. Men detta var tiden för den s.k. modernismstriden i den

katolska kyrkan och Maier blev tillrättavisd av Rom och fick avbryta sin akademiska karriär. Han verkade som präst och kom efter andra världskriget tillbaka som professor i München. Ratzinger karakteriserar honom som en företrädare för den liberala exegesen. Han hade inte tillägnat sig den formhistoriska skolans insikter, utan tillhörde i sitt arbetssätt klart den liberalteologiska epoken, samtidigt som han förstås måste respektera den katolska

Jesus Kristus (jämför mina inledande citat). Påven sitter på Petri stol för att vittna om Jesus Kristus men den Jesus-bok han publicerat är inget yttrande från hans kathedra utan från hans privata arbetsrum där han, enligt egen utsago, använt "varje ledig stund" för att färdigställa boken.

kyrkans lära. Denne professor ser Ratzinger 50 år efteråt i ett positivt ljus: "Hans obesvärade sätt att ställa frågor från den liberal-historiska metodens utgångspunkter skapade en ny direktitet till den heliga Skrift och frilade dimensioner av texten, som man i den alltför strikta dogmatiska läsningen inte blev varse. Bibeln talade till oss med en ny omedelbarhet och friskhet" (58). Litet senare säger Ratzinger: "Exegesens har föralltid blivit centrum i mitt teologiska arbete. Vi har Maier att tacka för att hos oss verkligen den heliga Skrift blev det teologiska studiets själ, som Andra vaticankonciliet säger" (ib). Man bör i detta sammanhang erinra sig att Ratzinger under sina år som prefekt för troskongregationen *ex officio* var ordförande i den påvliga Bibelkommissionen. Det är allmänt omvittnat att han deltog i arbetet med stort engagemang.

Denne teolog, som haft som grundprincip att aldrig säga emot Kyrkans lära och nu alltså är Kyrkans främste lärare, har uppenbarligen hela sitt liv varit lidelsefullt intresserad av exegetik. Den klyfta mellan dogmatik och exegetik som är så tydlig i modern teologi har han aldrig accepterat, och Jesusboken kan ses som ett uttryck för denna hållning.

mang.

Klyftan exegetik - dogmatik

Denne teolog, som haft som grundprincip att aldrig säga emot Kyrkans lära och nu alltså är Kyrkans främste lärare, har uppenbarligen hela sitt liv varit lidelsefullt intresserad av exegetik. Den klyfta mellan dogmatik och exegetik som är så tydlig i modern teologi har han aldrig accepterat, och Jesusboken kan ses som ett uttryck för denna hållning. Det är vidare tydligt att han sammankopplar det exegetiska arbetet med trons grund. I förordet till Jesus-boken säger han att den historiska metoden är nödvändig för bibelutläggningen "utifrån teologins och trons inre väsen" (10). Tron själv kräver en konfrontation med den historiska metoden eftersom tron är förankrad i historien (ib). "Sällan har den historisk-kritiska metoden intagit en så central ställning i den kristna lärobyggnaden som här", skriver den katolske exegeten Martin Ebner. "Enligt påvens ord är den liksom ett försvar för trons inkarnatoriska princip" (*Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Hg. V. Thomas Söding, Freiburg i. Br: Herder 2007, 33).

Men att Ratzinger/Benedikt inte kapitulerar för trender inom fack-exegesen bör stå klart för var och en. Kritik av exegeterna, som ju är tydlig i Jesus-boken, går i själva verket som en röd tråd genom hans författarskap. Man kan här hänvisa till den nämnda *Einführung in das Christentum* där han i kristologiavsnittet diskuterar den historiska Jesus-forskningen. Kritiken gäller förstås försöket att med rent historiska metoder rekonstruera Jesushistorien. Detta betyder i själva verket en "Wahrheitsverlust" - lika litet som man med naturvetenskapliga metoder kan nå sanningen om varat, kan man med historisk rekonstruktion nå sanningen om historien - Ratzinger använder här den tyska skillnaden mellan 'Historie' och 'Geschichte' (155-56). Historien i den snäva meningen kan inte nå hela sanningen. Den fördunklar, täcker över, lika mycket som den avtäcker (156). Man får dock inte fly till förkunnelsens och bekännelsens Kristus som en ersättning för den historiske Jesus. De måste hållas samman. Ratzingers kritik av Bultmann är lika skarp som någonsin mot den liberala Jesus-bilden. Slutsatsen blir då också att vi kan lära något av den historiska Jesus-forskningens utveckling: det finns ingen Jesus utan Kristus och ingen Kristus utan Jesus (160-61). Och Ratzingers rekommendation är att ta ett steg till, att före all rekonstruktion försöka förstå vad tron säger, ty tron är inte rekonstruktion utan närvaro. Historien kan inte tala om annat än det som har varit, men här handlar det om levande existens.

Tro och förnuft

Den kritik jag här refererat ur "*Einführung in das Christentum*" bör rimligen tolkas som ett samtidigt bejakande och en kritik av den historiska exegesen. I förordet till Jesus-boken bejakar han historisk-kritisk metod, som framhållits, utifrån en principiell teologisk utgångspunkt. Men han gör två reservationer: först och främst måste man se den historisk-kritiska metodens gränser. Den är till sitt väsen knuten till det förgångna och kan därför inte utgöra hela utläggningen av den Heliga Skrift, som av tron förutsätts vara inspirerad av Gud. Den andra reservationen är att den historisk-kritiska exegesen förutsätter "det historiska skeendets likformighet", och därför behandlar bibelorden enbart som människoord (15).

Teologi

Slutligen pekar han på att exegesen söker källor och ursprung och därför inte kan räkna med Bibeln som en enhet (16). Denna kritik har Ratzinger utfört bredare i en föreläsning från 1989, publicerad under titeln "Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute" (nytryck 2005 i: *Wort Gottes. Schrift - Tradition - Amt*). Slutsatsen är giltig inte bara för kritiken av enskilda riktningar i exegetiken. Ratzinger skriver: "Debatten om den moderna exegesen är i grunden inte en debatt mellan historiker, utan en filosofisk debatt. Bara så blir den förd på rätt sätt; i annat fall blir det en skenfäktning. I denna mening är därför det exegetiska problemet identiskt med vår tids grundläggande frågor" (104). Ratzinger vägrar alltså att se exegetiken isolerad från de generella frågorna om tro och förnuft, som f.ö. upptar en stor del av hans författarskap. Frågan om den historisk-kritiska metodens rätta tillämpning och om bibelutläggningen ö.h.t. är en filosofiskt-hermeneutisk fråga. Det är en fråga, säger han i samma uppsats, som kräver "en hel generations uppmärksamma och kritiska insats" (ib.)

Men hur kan nu Ratzinger/Benedikt på en gång anse Kyrkans Kristus-tro vara den självklara utgångspunkten för Skriftutläggningen och samtidigt hävda att den historisk-kritiska metodens tillämpning ytterst är en fråga om filosofiska förutsättningar? Är inte då den "Grundlagenstreit" som kräver en hel generation avgjord på förhand? Här rör vi vid en av de intressantaste delarna av Ratzingers teologi, och en av de svåraste att komma underfund med, nämligen den om tro och förnuft, om filosofins roll i teologin. Den aktualiserades också av påvens uppmärksammade föreläsning i Regensburg häromåret, vilken till mycket liten del berörde islam men däremot till stor del detta problem. Låt mig här bara ge några korta synpunkter. Först och främst är tro och förnuft, teologi och filosofi inte avgränsade och självständiga områden för Ratzinger/Benedikt. Tro är en hållning som går långt utöver vad som med katolsk terminologi kallas "den övernaturliga tron" och som präglar en stor del av vårt vardagsliv (jfr. överläggningarna i kap 1 av boken *Auf Christus schauen*). Om Kyrkans Kristus-tro vidare är utgångspunkten för Skriftutläggningen har detta givetvis i sig filosofiska och hermeneutiska implikationer.

Det finns ju f.ö. ingen utläggning som inte medvetet eller omedvetet har en utgångspunkt. En andra synpunkt i detta sammanhang är att Ratzinger/Benedikt inte är ute efter att lägga fram en färdig teori här, utan att väcka debatt. Hans inlägg om tro och förnuft och hans kritik av fack-exegetiken har till syfte att föra diskussionen framåt. Den nämnda uppsatsen "Schriftauslegung im Widerstreit" har definitivt detta syfte, och säkert också i stor utsträckning Jesusboken.

"Herrens Ansikte" i evangelierna

Påven Benedikts bok om Jesus - det står helt klart för mig - är framsprungen ur ett livslångt, lidelsefullt engagemang för Skriftutläggning i alla dess former. Den är ett konsekvent uttryck för teologen Joseph Ratzingers kristologiskt-teocentriska, personalistiska relationsteologi. Jag tror också att den bygger på en djup övertygelse hos Ratzinger/Benedikt om att sanningen är en och odelbar och att därför till sist den historisk-kritiska exegetiken rätt använd och förstådd måste *konverg*era med den Kyrkliga utläggningstraditionen - och tvärtom. Detta är förmodligen vad som ligger bakom citatet från Rudolf Schnackenburg i förordet: "Utan sin förankring i Gud förblir Jesu person schematisk, överklig och oförklarlig" (9), och påven tillägger:

Påven Benedikts bok om Jesus - det står helt klart för mig - är framsprungen ur ett livslångt, lidelsefullt engagemang för Skriftutläggning i alla dess former. Den är ett konsekvent uttryck för teologen Joseph Ratzingers kristologiskt-teocentriska, personalistiska relationsteologi.

"Detta är också 'hörnstenen' för denna bok. Jag har velat se Jesus utifrån hans gemenskap med Fadern, som är det centrala i hans personlighet, utan vilken man ingenting kan förstå och varigenom han också idag är oss nära (9). Ett annat sätt att formulera Jesus-bokens poäng ges av Thomas Söding, och får avsluta denna föreläsning: "Att påven igenkänt 'Herrens ansikte' i Jesu bild och att han hämtar dess färger och konturer från de nytestamentliga evangelierna, det utgör det specifika med denna bok. Det visar också dess teologiska rang, dess djupa spiritualitet och dess exegetiska charisma - och det för till en fruktbar diskussion med de nytestamentliga exegeterna" (*Das Jesus-Buch des Papstes*, 134). ■

Dominikus' bønn

AV SR. MARIE FRANÇOISE

OP ved Lunden kloster

“Dominikus, bønnens mann”.

Dominikus ba alltid på en intens måte, særlig om natten. Da han var i Bologna, hadde han ingen privat celle, ikke engang en seng. Han ble i kirken hele natten, sovnet av og til på altertrinnet. Men allikevel var det han som gikk fra den ene korsiden til den andre for å vekke opp brødrene når de begynte å døse i løpet av officiet. Selv ved bordet i refektoriet ba han.

På veiene, når han var på reise, ba han sitt reisefølge om å tenke på vår Herre. Ellers kunne han stanse midt i en tett skog og knele en stund for å be uten å bekymre seg om det kunne finnes ulver eller andre ville dyr der. Hvis han hørte en klokke ringe fra et kloster i nærheten, begynte han å synge officiet med brødrene der de var. Hvis han kom på veien til en kirke eller et kapell spesielt viet til noen helgen eller lignende, ble han der i bønn hele dagen eller hele natten, og fortsatte reisen etterpå.

I klosteret, om natten, når han trodde at alle brødrene sov, ga han etter for sin tilbøyelighet til å be med diverse gester. Enten sto han med armene i kors eller spent mot himmelen som piler. Eller han ble liggende på gulvet, lenge, uten å bevege seg, eller sittende med åpne hender foran seg, som en bok. Han sovnet litt en stund, så begynte han igjen. En bror skjulte seg i syv netter for å se hva Dominikus gjorde. Han vitnet selv om dette i saligkåringssprosessen. Det ble til en hel bok hvor man kan finne flere vitnesbyrd om den tiden Dominikus var Kannik i Osma. Pater Per Bjørn Halvorsen skriver om dette i sin bok om Dominikus:

“Han hadde for vane å tilbringe hele netter i kirken i bønn, han hadde fått en særlig nådegave til å be for syndere, fattige og sorg tyngede, og han bar deres ulykker frem i sin “medfølelses indre helligdom”, ofte med skrik og stønn som kunne høres på lang avstand. Det var nemlig en av hans hyppige og særlige bønner

Spiritualitet

til Gud at han ville verdiges å gi ham sann kjærlighet, virksom til å dra omsorg for, og virke til menneskenes frelse, for han sa det slik at han, først da, ville være et sant Kristi lem, når han, av alle sine krefter, kunne vie seg til å vinne sjeler, slik Herren Jesus, alles Frelser, ofret seg helt for vår frelse”.

Forbønnen

Forbønnen er den vesentlige tonen i Dominikus bønn. Han skilte seg aldri fra menneskene, han kunne gråte over de fordømte i helvete og hans skrik vekket brødrene i dormitoriet. Han sa: “Herre, hvordan skal det gå med synderne?” Men han skilte seg ikke fra synderne og ba ofte med jamrende gråt: “Gud, ha miskunn med meg, jeg er en synder!”.

Alt dette er i og for seg selv ikke noe nytt. Bønnen for alles frelse har preget store deler av det monastiske miljø. Munkene fulgte de første kristnes eksempel. I en forsvarstale av Aristide, en filosof fra Athen, foran Hadrien, en hedensk keiser, kan man lese dette: “De Kristne, siden de kjenner Gud, henvender seg til ham som kan bønnhøre dem. Til dette bruker de hele deres livs tid”. Tertullian, som levde på slutten av den første århundre, krevde de første kristnes rett til å bli fritatt fra militær tjenesten, fordi det å be for menneskeheten skulle være en erstatning for militærtjenesten.

La oss i denne sammenheng heller ikke glemme Jesu forbønn, hans netter i bønn i ensomhet. I Lukas 6,12-13 kan man lese følgende: “En gang, på denne tiden, gikk Jesus opp i fjellet for å be, og hele natten var han der i bønn til Gud. Da det ble dag, kalte han til seg sine disipler, og av dem valgte han ut tolv, som han kalte apostler”. Vi kan også minnes hans tårer over Jerusalems prakt mens han tenkte på ødeleggelsen som skulle komme senere og hans bønn på skjærtorsdag aften, som man leser i Johannes 17. Kapittel.

Også Paulus tar opp forbønnen i forbindelse med enheten i Kristi legeme med de mange lemmer: “Om ett lem lider, lider alle de andre med. Dere er Kristi legeme, og hver enkelt av dere er hans lemmer” (1. Kor.12,26).

Vi kan gå enda lenger tilbake i tiden og tenke på de store talsmennene i Bibelen: Abraham som tør forhandle med Gud for at han skal spare byene Sodoma og Gomorra, til tross for “deres overmåte store synder”. Dere kjenner godt scenen i 1. Mosebok 18,26: “Gud har sagt til Abraham: “Finner jeg femti rettferdige i Sodoma, vil jeg spare hele byen for deres skyld?” Abraham våger å si: “Enn om det mangler fem av de femti rettferdige, vil du ødelegge byen på grunn av de fem?” Så prøver han med tretti, tjue og ti, men det finnes ikke ti rettferdige i Sodoma.

Et annet eksempel er Moses som ustanselig går i forbønn foran Gud for sitt folk som alltid finner en grunn til å murre mot Gud og som til slutt gir etter og tilber en gullkalv. Gud vil rydde dem alle av veien og skaffe seg et nytt folk ut fra Moses alene. Men Moses minner ham om pakten han inngikk med Abraham, Isak og Jakob. Og Gud slår seg til ro!

Det var også Moses som sto øverst på fjellet da amalekittene begynte striden med israelittene. Så lenge Moses holdt hånden i været, hadde israelittene overtaket. Men så snart han lot hånden synke, var amalekittene de sterkeste.

Dominikus visste alt dette. I tillegg hadde han av sin mor, den salige Jeanne, blitt oppdratt til å øve barmhjertighet. Hun var selv veldig barmhjertig ovenfor de fattige og skjenket en dag dem den beste vinen fra sin husbonds vinkjeller. Men da husbonden kom tilbake og ville drikke noe av den, hørte Gud Jeanne bønn og fylte tønne igjen på en mirakuløs måte. Vi vet også at en av Dominikus’ brødre viet sitt liv til de fattiges tjeneste i et pleiehjem.

Dominikus, som på den tid var student i Palencia, hørte at mange døde av hungersnød. Brennende av medlidenhet i sitt indre bestemte han seg for å selge sine håndskrevne bøker, for så å gi pengene til dem som hjalp de sultne. Han sa at han ikke kunne fortsette å studere på døde skinn på samme tid som levende mennesker døde av sult. En gang prøvde han å selge seg som slave for å frikjøpe en kristen fange i sarasenernes vold.

Vendepunktet

Man kan si at Dominikus' møte med katarernes heresi ble den store begivenhet som snudde opp ned på livet hans. For Katarene var kroppen og all kjødelig kjærlighet djevlesk. Kirken var Babylon og Satans synagoge, mens de var "de rene" og "de fullkomne". Dominikus led med Kristus fordi Gud ikke ble elsket som det han burde bli hos katarerne. Han ga seg helt og fullt til forkynnelsen og bønningen. Da skjedde det at for å kunne ta hånd om noen nyomvendte unge kvinner, som foreldrene på grunn av fattigdom hadde overlatt til heretikerne for oppdragelse og underhold, fikk biskopen av Osma, Diego, og Dominikus ideen om å innlemme disse kvinner i deres apostoliske prosjekt ved å gi dem som oppgave å be for deres predikasjon: Disse kvinnene som levde i Prouilhe, var da de første dominikanske monialene som vi feirer åtte hundreårs jubileums for i år.

I 1208 ble en av de pavelige legater, Peter fra Castelnaus, drept. Paven beordret et korstog for å gripe inn mot kjetteriet og alle de andre predikantene gikk inn for det. Dominikus forble sannsynligvis alene på stedet. Han holdt fast på troen om at det først og fremst var ved forkynnelse i askese og bønn han skulle virke. Jordan av Saksen (den første ordensgeneral etter Dominikus' død) skrev: "Dominikus arbeidet med et brennende iver for å vinne så mange sjeler til Kristus som mulig". Han gjorde det med livet som innsats flere ganger. "Han var så fredelig, sa de for å unnskyldte seg, og han ba".

Vi har nevnt at allerede i Osma var hans mål å gi seg fullstendig hen til å vinne sjeler,

"som Jesus selv gjorde, han som er alle menneskers frelser". Det skjedde ut fra en dyp kjærlighet til Kristus. Den var ikke bare en "altruisme", en helt menneskelig barmhjertighet, som kommer fra en naturlig og delikat ømhet for menneskenes jordiske eller åndelige behov. Det var heller hans kjærlighet til Gud, gjennom kjærligheten til Kristus, med hans dype ønske om å identifisere seg med Kristus som var hans motivasjon.

Det var kort sagt hans kjærlighet til Kristus som førte ham til kjærligheten til menneskene. Det var dette han ville at brødrene og søstrene skulle leve i sin orden når han ba om det skulle bli skrevet i Konstitusjonene våre at: "Brødrene må forplikte seg å bare snakke med Gud eller om Gud". Han ville at sine sønner skulle forkynne bare det som kom ut fra deres kjærlighets kraft som bandt dem til Gud.

Pater Vicaire (en sveitsisk dominikaner som har skrevet flere bøker om Dominikus) sa om dette i et foredrag til søstrene i Berthierville i Canada: "Å snakke med Gud eller om Gud, det gir muligheten til å snakke om Gud på en effektiv måte, fordi det betyr å gi Gud til de andre på den samme måte som man selv mottar ham i det kontemplative livet". Pater Jean-René Bouchet skrev: "Dominikus i bønn betrakter Gud, og ut fra det, springer hans forbønn for hele verden, fordi det er der Dominikus oppdager menneskeheten!". Angelico malte flere ganger Dominikus ved Jesu kors hvor ansiktene uttrykker en dyp og opprivende rystelse.

Dominikus idag?

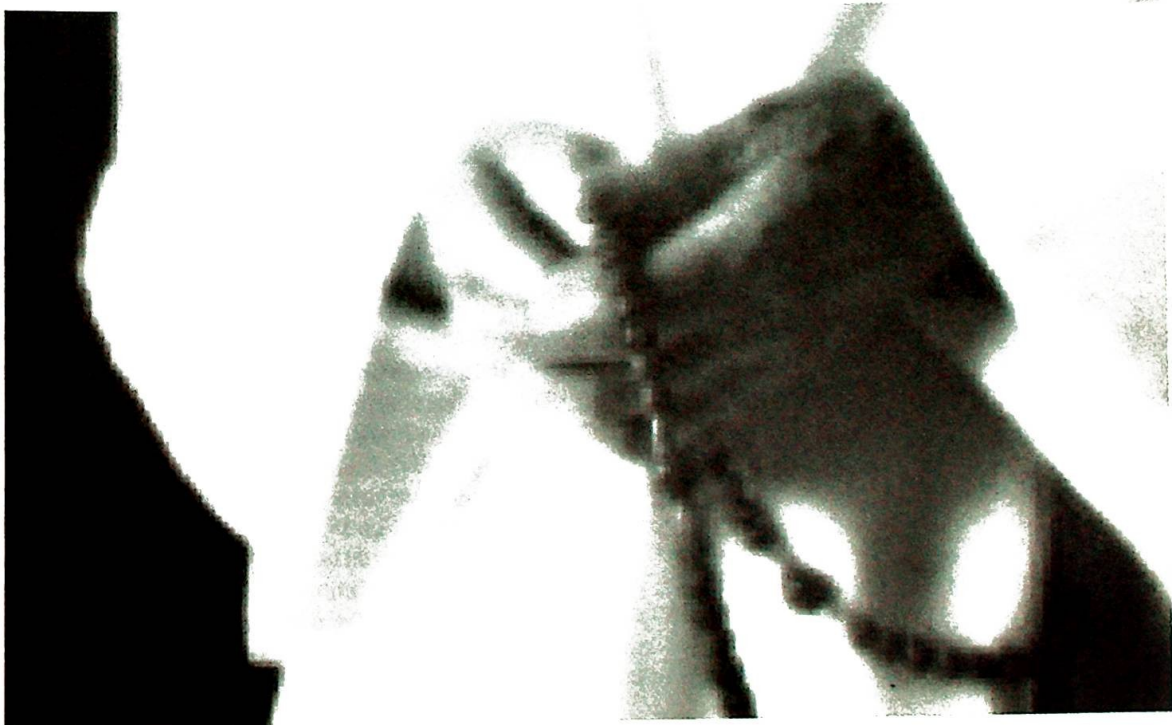
Til slutt er det aktuelt å prøve å se hva dette kan ha å si til oss i det 21. århundre. De menneskelige, materielle og åndelige behov i vår tid er ikke mindre enn i St. Dominikus' tid. Vi kan si at de er blitt enda mer utbredte. På grunn av vår tids kommunikasjonsmidler er det umulig å ikke være informert om det som skjer. Det trenges mot for ikke å stenge seg ubemerket ute fra dem. Hvis vi lar oss bli tatt i dybden, i "innvollene" slik Apostelen Lukas oversetter

Spiritualitet

Guds barmhjertighets følelser i Zakarias lovsang (Lukas 1,78), kan vi føle oss oversvømt; det blir altfor mye! Det er ikke nok å presentere for Gud en lang liste av varierte forbønner i messen eller i våre tidebønner. Det må ikke være nok: Vi må la oss bli grepet i "innvollene". Og dette er ikke reservert bare for munkene eller nonnene. Det er for enhver av oss en plikt, fordi vi hører alle til de helliges samfunn. Vi er grenene av det ene og samme vintreet.

Vi vet at det er Guds vilje at alle mennesker skal bli frelst. Men vi vet også at han vil at vi skal be ham om alt. Jesus sa det veldig klart: " Be, så skal dere få" (Mat.6,7) og "Alt dere ber om, i bønnene deres, tro at dere har fått det, og dere skal få det". (Mark.11,24). Han ønsker dette fordi det setter oss i en stemning av tro, håp og kjærlighet.

Alt er Guds gave, men hver gave krever å bli tatt imot. Bønnen gjør oss mottagelige, aktivt mottagelige. Den forandrer ikke Gud, men den forandrer oss ved å åpne oss for å motta den gave Gud vil gi oss. Fortjeneste i åndelig forstand betyr ikke at vi gir noe til Gud for at han skal gi oss noe til gjengjeld. Å fortjene er å motta Guds gave. Likeledes er det å be å komme inn i det kjærlighetsforhold som finnes mellom Gud Faderen og Gud Sønnen og som er den Hellige Ånd, der hvor alt er gave som er gitt og gave som er mottatt. Her kan den troende, motta, la seg fødes, rettferdiggjøres, i en frelsens felleskap med alle de andre mennesker som er i Kristus. Dominikus' bønn forandret ikke Gud, men den forandret Dominikus slik at han ble en helgen etter Guds hjerte og en modell for alle som prøver å leve i hans fotspor.



Romano Guardini (1885-1968)

Guardini skrev enormt meget: alt fra teologisk-filosofiske avhandlinger til små skrifter om livets små og store spørsmål. I denne artikkelen vil vi ta opp noen sentrale emner i Guardinis liv og tenkning, vel vitende om at vi her ikke kan fatte "hele" Guardini, men kun enkelte grunnleggende sider av hans omfattende verk.

AV HENRIK HOLM

Filosofi: "Liv i utholdende spenning"

Guardinis liv og teologi har ofte blitt karakterisert som et "liv i utholdende spenning". Hans foreldre var italienske, men flyttet til Tyskland allerede ett år etter at deres sønn Romano var født. Guardini følte seg alltid som gjest i Tyskland og levde i spenningen mellom syd og nord. I hans tenkning spilte også spenningen i tilværelsen en stor rolle. I et meget sentralt verk "Motsetningen. Forsøk til en filosofi om det levende-konkrete" (*Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*) undersøkte han hvordan man kan fatte det levende filosofisk. Det var i denne sammenheng han kom frem til begrepet "Gegensatz", som vi vel best oversetter med motsetning. Det må ikke misforståes som motsigelse (Widerspruch). Spenningen Guardini

mener å finne i det levende-konkrete, er *kontrær* (spenningsfull-utfyllende) og ikke *kontradiktorisk* (motsetningsfull). Å holde ut livets spenninger mellom det aktive og det passive, frihet og lydighet, individuum og fellesskap, er den eksistensholdning som tilsvarende virkelighetens spenning. Med dette utgangspunktet kan det å ikke være i likevekt være det normale, som gir den enkelte og fellesskapet rytmisk vitalitet og spenst. Allerede som ung student forsøkte han å finne en måte å uttrykke livets spenninger på. Han ønsket ikke å uttrykke dette spenningsforholdet gnostisk på den måten at man går ut fra et godt og et ondt opphav til tilværelsen. Hvis man oppretter en motsetning mellom det abstrakte og det konkrete, rasjonalitet og intuisjon, er det etter Guardinis oppfatning nedslag av gnostisk tenkning.

Store tenkere i det 20. århundre (IV)

Verket kom etter mange små forarbeider ut i 1925. Det utgjør grunnstrukturen i Guardinis tenkning. Her merker man at Guardini oppgir systemtenkningen og heller går inn for en åpen holdning som prøver å nærme seg helheten i tilværelsen. Denne helheten kan ikke nås uten en filosofisk oppfatning av det levende-konkrete. Her ser man tydelige paralleller til den såkalte livsfilosofien som var svært populær i den etter-hegelianske filosofien (Hegel døde i 1831), en popularitet som varte langt inn i det 20. århundret. For Guardini var dette verket en slags ny begynnelse i en tid som var preget av pessimisme. Opplysningstidens optimisme var knust i den første verdenskrig. Man var samtidig overbevist om at kun en ny start kunne redde kulturen og samfunnet.

Liturgi: "Kirken våkner i sjelene"

Det var ikke bare filosofisk Guardini prøvde seg på en ny begynnelse i tenkningen. Det skjedde også teologisk gjennom et stadig dypere forhold til liturgien. Konkret manifesterte dette seg i skriftet "Om liturgiens ånd" (*Vom Geist der Liturgie*). Lengselen etter fellesskapet, etter det mystiske, etter fest og glede, er oppfylt i Kirkens liturgi. Man må bare oppdage den på ny. Derfor trådte Guardini inn for en ny-opdragelse av den kristne gjennom liturgien. Det er den som må være sentrum i den kristnes liv. Dermed forsøkte han også å gjenvinne meningen med Kirken. Her preget han mange generasjoner. Spesielt på ungdommen hadde Guardini en enorm tiltrekningskraft. I 1922 kunne han på trygg erfaringsgrunn skrive: "Kirken våkner i sjelene". Dette var spesielt myntet på ungdommen som Guardini viet mye av sin tid til. Han ville vise at det å være ung og det å være katolsk hører sammen. Filosofen Josef Pieper (1904-1997) som var en ivrig beundrer av Guardini, skriver om ungdomsårene med Guardini at han første gjennom møtet med Guardini skjønnte hva den årtusener-overleverte tesen om "sjelen som former legemet" (*anima forma corporis*)

egentlig betyr: Det betyr at mennesket ikke forblir ved det indre, men at det indre alltid strømmer ut i det sanselig-ytre. Det åndelige blir sanselig og kan erfares. Konkret manifesterer dette seg i Kirkens sakramentale liv. Bak Guardinis liturgiske tenkning står derfor gjenoppdagelsen av enheten mellom sjel og legeme, som teologen Joseph Ratzinger sa i sin *laudatio* i anledning av Guardinis 100-årsjubileum i 1985.

Hele livet forsøkte Guardini å sette ord på hva som egentlig skjer i liturgien. Det er her mennesket kan oppleve sitt verd, og det er her troen har sin indre kraftkilde. Gjennom Guardini fikk historisk sett "den liturgiske bevegelse" en mer teologisk forankring. Hva som gir Guardinis teologiske gjennomtrengning av liturgien en enorm tyngde, er dens kristologiske forankring. Ratzinger gav sin *laudatio* overskriften "Fra liturgien til kristologien". Det er en meget god og knapp beskrivelse av Guardinis tenkevei.

Kristologi: konkret etterfølgelse

Guardini søkte hele livet etter kristendommens sentrum. Han spurte ikke bare etter hva som kan være det spesielt kristelige i en religiøs verden, men også etter hva som holder kristendommen sammen. Nettopp ved å sette ord på hva det er som gjør kristendommen forskjellig fra alt mulig annet, ville han føre mennesker til troen. Han fant denne forskjellen i kristologien. Etter i unge år å ha konsentrert seg om Kristi nærvær i liturgien og Kirken fant han etter hvert en stadig dypere tilgang til Jesus Kristus som person. Allerede i 1920 skriver han: "Kristendommen er ingen religion av ideer eller uttenkte innretninger, eller følelser og opplevelser, om de er aldri så edle. Kristendommen er en positiv religion. Den står og faller med Jesu historiske personlighet. Kristendommen, det er Jesus." I Guardiniforskningen snakker man her om "gjennombruddet til midten", som fikk Guardini til å skrive en rekke bøker om Jesus

Store tenkere i det 20. århundre (IV)

Kristus som person. Mest kjent av dem er "Herren. Betragtninger over Jesu Kristi person og liv" (*Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*). Her nærmer Guardini seg Jesus på en meditatív måte, der han forsøker å anskueliggjøre hele spennvidden i Jesu jordiske liv. Guardini vil vise mennesket Jesus istedenfor å bli ved det "allmenn-dogmatiske", samtidig som han ytrer seg sterkt kritisk om den historiske Jesusforskningen. Både det allmenn-dogmatiske som forblir i teorien, og forskningen som til syvende og sist bare er basert på hypoteser, mister den levende Jesus som menneskelig person.

Når Guardini prøver å begripe den levende Jesus, gjør han det med hjelp fra psykologien. Selv om han var klar over faren ved begrepet, prøvde han seg på en "teologisk psykologi". Det førte til en levende beskrivelse av evangelienes Jesus og til en forståelse av den kristne eksistens som et liv i "eksistens-felleskap med Kristus". I enhver kristen "lever Kristus på nytt", fra barnealder til voksent menneske. Guardini har her en historisk forståelse av Kristus i universalistisk perspektiv: Kristus har ikke nådd sin fullendelse før han er født på ny i ethvert menneske. Derfor må man forstå Kristi etterfølgelse som et liv med den levende Kristus i seg. Denne etterfølgelsen kan ytre seg på mange måter siden Kristus virker på forskjellige måter i forskjellige mennesker. Det skulle ikke være vanskelig å se hvor viktig disse tankene er, og ikke minst hvor gyldige de er i dag.

Kultur og menneskebilde: Guardini som kulturell diagnostiker

En stor del av Guardinis mangfoldige forfatter-skap inneholder en rekke skrifter om kultur og kunst. Han har blant annet skrevet om skikkelsene i Dostojevskjis verker og utlagt Hölderlins poesi, noe som for øvrig forbinder han med filosofen Martin Heidegger. Man kan også finne interessante tanker om film, kino og teater. Da han tiltrådte stillingen som professor i religionsfilosofi og katolsk verdensanskuelse i

Berlin, forstod han katolsk verdensanskuelse som den kristnes tilegnelse av Kristi syn på verden. Med en slik dialogisk forståelse av den katolske tro tolket han ikke bare kunst og litteratur, men også filosofer som Augustin, Pascal og Kierkegaard. I disse skriftene har han nærmest en fenomenologisk tilnæringsmåte til virkeligheten, en metode som søker hen til tingenes vesen.

Mest kjent i Guardinis kulturteoretiske tenkning er den kulturkritikk han kom med i skriftene "Teknikken og mennesket. Brev fra Comer See" (*Die Technik und der Mensch. Briefe vom Comer See*) og "Nytidens ende" (*Das Ende der Neuzeit*). Hovedtrekkene i hans kulturkritikk gjelder forståelsen av det som skjedde med verdensbildet i overgangen fra middelalderen til nyere tid. Middelalderen var tiden da mennesket forstod kulturen som en del av en større helhet. Den var en tjeneste til det Gud har skapt, og på den måten var den en æreprisning av skaperen selv. I nyere tid har mennesket forlatt en slik teologisk ramme rundt kulturen. Man forstår seg heller selv som skaperen bak det hele. Mennesket har tatt over den funksjon Gud hadde i middelalderen, og kulturen har blitt til et mål i seg selv. Den har mistet den teologiske rammen. Mennesket er ikke lenger en del av den ugjennomtrengelige naturen, men har gjort seg til herre over sin egen eksistens. Parallellt med denne utviklingen har mennesket i motsetning til middelalderen kastet vekk alle former for autoritet. Mennesket har blitt autonomt.

Guardini var av den mening at dette nye verdensbildet gikk mot slutten. Med glede så han frem mot "Nytidens ende". Teknikken, som kommer til å prege den kommende verden, stiller mennesket overfor et valg: Enten lærer vi å bruke naturen på en fornuftig måte, eller så går verden under. Selv om det lyder meget pessimistisk, var nettopp det at vi står overfor dette valget et tegn på en ny tid og på at mennesket faktisk kan lære av sine feil. Dette valget preger også Guardinis antropologi. Vi kan enten bestemme oss for å leve som "masse-

Store tenkere i det 20. århundre (IV)

mennesker” eller forstå oss selv som personer. I motsetning til masse mennesket som går opp i sin omverden og kun forstår seg selv ut fra de rammer og den funksjon samfunnet gir ham, stiller Guardini personbegrepet. Mennesket er person fordi det står i en sammenheng med et guddommelig du. På tiltalen fra et guddommelig du må hver enkelt som person (og som fellesskap) gi et svar. Det er dette som utgjør menneskets personlighet, og ikke slik som i det 19. århundre da personlighet ofte ble redusert til egenskaper som individuell skaperkraft og originalitet.

Guardini blir i sin skarpe kulturkritikk aldri stående ved en fordømmelse av nyere tid, slik som mange katolikker i de siste århundre har tendert til. Fordi han tar den menneskelige frihet på alvor, kan han alltid vise hen til en alternativ vei å gå. Alternativet består hovedsakelig i det å ta imot seg selv som skapt av Gud, og å ta imot den frihet Gud har utstyrt oss med. En av Guardinis dypeste skrifter er den lille boken “Å ta imot seg selv” (*Die Annahme seiner selbst*). Den sammenfatter det Guardini prøvde å fortelle menneskene i mange prekener, andaktsbøker og foredrag. I en senere utgave av St. Olav vil vi ta for oss argumentasjonen i dette viktige skriftet.

Å lese Guardini

Å lese Guardini har noe frigjørende over seg. Hans tanker er fjern fra all apologi. Han presenterte aldri troen etter mottoet “vi har svarene”, men viste heller hen til den dype sannhet som ligger i det at mennesket er *homo viator*: Vi må gå en vei, vi er alltid underveis.

Det er vanskelig å kategorisere Guardinis bøker. Nettopp derfor har hans stil noe frigjørende over seg. Han levde i spenningen mellom kirke og universitet, mellom ideal og virkelighet, mellom tungsinn og håp. Guardinis skrifter oppfordrer oss til å leve med og i den spenning som utgjør det levende-konkrete. ■

Romano Guardini



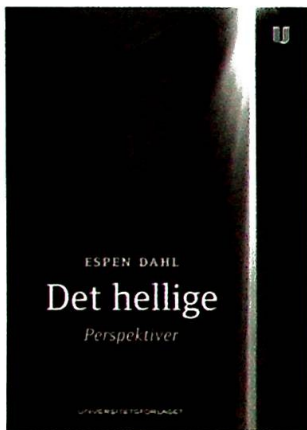
- 1885 født i Verona, Italia
- 1886 Familien Guardini bosetter seg i Mainz, Tyskland
- 1910 prestevielse etter mange års studium (statsvitenskap, nasjonaløkonomi og katolsk teologi)
- 1911 Guardini blir tysk statsborger
- 1915 Dr. Theol. med et verk om Bonaventuras frelseslære
- 1922 Habilitation, også med et verk om Bonaventura
- 1923 Professor i Berlin i en stilling som ble opprettet for ham: “Lærestol for religionsfilosofi og katolsk verdensanskuelse”
- 1939 tvangspensjonering
- 1945 Professorat i Tübingen
- 1948 Professorat i München
- 1961 Medlem av den liturgiske forberedelseskommissjon til II Vatikankonsil
- 1968 Guardini dør i München

Guardini virket i unge år som kaplan ved siden av hans mange andre aktiviteter. Etter krigen mottok han en rekke priser og æresutnevnelser.

På norsk er følgende bøker tilgjengelige:

- Romano Guardini, bønnens forskole, oversatt av Ørnulf Ranheimsæter, St. Olav forlag 1993
- Romano Guardini, om de hellige tegn, St. Olav forlag.

Begge kan kjøpes i St. Olav bokhandel, Oslo.



ESPEN DAHL,
DET HELLIGE:
PERSPEKTIVER,
UNIVERSITETS-
FORLAGET: OSLO
2008, 163 PP.

Det hevdes på mange hold at respekt for det hellige i tradisjonell forstand er så godt som fraværende innenfor dagens vestlige samfunn. Samtidig stilles vi overfor en rekke tegn på at fenomenet hellighet møter oss i stadig nye utgaver og i skiftende kontekster. Dette er framfor alt tilfelle innenfor en såkalt postmoderne eller seinmoderne ramme.

Hovedsiktet med Espen Dahls bok er å drøfte det hellige og dets manifestasjoner i et aktuelt perspektiv - innenfor religion og tenkning, kunst og populærkultur. Framstillingen bygger delvis på forfatterens doktoravhandling - *The Holy and the Everyday: Toward a Phenomenology of Religious Experience after Husserl* (Universitetet i Oslo, 2006). Den foreliggende boken har imidlertid i første rekke et formidrende sikte; den framtrer som en høyst lesverdig og begripelig redegjørelse for et nokså sammensatt fenomen.

Dahl presenterer vel ikke en entydig og klart avgrenset definisjon av "det hellige". Men han leverer flere viktige byggesteiner til en slik definisjon: "... det hellige vekker en erfaring av

noe *mer og annet* i våre ellers fortrolige omgivelser", samtidig som det manifesterer seg i hverdagslige ting. Det har "en umiskjennelig religiøs valør", men får også - i økende grad - "nedslag utenfor (den institusjonaliserte religionen)". Det er "både fremmed og fortrolig" og utspiller seg "i kraftfeltet mellom ... det *profane* og det *sakrale*".

Forfatteren redegjør innledningsvis for forskjellige teorier på feltet. Han starter med Émile Durkheims sosiologiske forklaringsmodell, hvor hellighetsforestillinger ble betraktet som sosialt betingede konstruksjoner og hvor en opererte med et markant skille mellom det hellige og det profane. Religionsfenomenologien baserte seg imidlertid i stor grad på Edmund Husserls fenomenologiske tenkning. Her er siktet er å nå inn til fenomenets essens, dets innerste kjerne, ved hjelp av umiddelbar erfaring eller "anskuelse".

To navn er spesielt sentrale i denne forbindelse, tyskeren Rudolf Otto og den rumensk fødte Mircea Eliade. Ottos bidrag, slik det bla. kommer til uttrykk i det klassiske verket *Das Heilige* (1917), har røtter i seinromantikken og den tyske protestantisme. Dette trekker i retning av en abstraherende oppfatning av det hellige - det er forankret i det "numinøse", det er irrasjonelt, det arter seg som både skremmende og fascinerende (*mysterium tremendum et fascinans*) og det er radikalt annerledes (das ganz Andere). Hos Eliade framstår det hellige med på langt mer håndgripelig vis ved at det får nedslag i den naturlige verden. Her spiller begrepet *hierofani* - dvs. konkrete hellighetsmanifestasjoner - en sentral rolle. Samtidig forutsettes det at all religion har en tidløs felles kjerne.

Dahl bygger til en viss grad på synspunkter som hentes fra Otto og Eliade. Men han

Bokanmeldelse

problematiserer det skillet mellom hellighet og profanitet som preger deres tenkning. I denne sammenheng stiller han følgende, etter min oppfatning høyst berettigede spørsmål: "Er ikke ofte møtet med det hellige kjennetegnet av at nettopp fortrolige fenomener ... plutselig framtrer som annerledes?" Og han spesifiserer: "Gjelder ikke dette også for den nattverd gjesten som oppfatter et lite stykke brød som bærer av Kristi legeme?"

Dette utgjør grunnlaget for en teologisk-religiøs oppvurdering av det profane, i betydningen det hverdagslige. Her ville utvilsomt den katolske sakramentalitetstanken, med dens sterke fokusering på elementer som er hentet fra den skapte verden, ha fungert som et godt eksempel. Dahl retter imidlertid blikket mot den reformatoriske tradisjonen, men da med den kjente katolske filosofen Charles Taylor som sannhetsvitne: Ifølge Taylor bidro reformasjonens hovedstrømninger til en "bekreftelse av det ordinære". På dette området spiller også den lutherske kallsetikken en vesentlig rolle, med dens framheving av elementære menneskelige relasjoner som det primære nedslagsfeltet for Guds kall.

Dahl går videre inn på religiøse tabu- og urenhetsforestillinger. Fra en side sett bidrar disse forestillingene til å trekke opp grensene for det hellige. Samtidig hevder forfatteren at "det finnes en viss overlapping mellom det hellige, det urene og tabuene uten at de kan reduseres til hverandre". I kjølvannet av dette drøfter han "skyggesiden av det hellige" - knyttet til fenomener som sakral uhygge, sakral vold og forestillingen om hellig krig.

Kapittel 5 handler om manifestasjoner av det hellige i form av symboler, sakramentene og det sublimе i kunsten. Disse størrelsene utfyller hverandre: "Symbolet er knyttet til *mening*,

sakramentet til *materielle* ting og kunsten til det nonverbale *uttrykket*".

Etter mitt syn er dette bokens mest spennende avsnitt. Forfatterens redegjørelse for sakramentaliteten får imidlertid et litt sterilt (eller kanskje snevert protestantisk?) preg. Han røper dessuten ikke kjennskap til den omfattende økumeniske diskusjonen om kirkens rolle som gudsriketegn i verden. Samtidig får vi del i en rekke observasjoner som vil kunne bidra til en bedre forståelse av sakramentalitetstanken så vel som kirkens tegnkarakter.

Jeg vet ikke om dette lyder meningsfullt for Espen Dahl. Men så vidt jeg kan se, har hans tankegang en viss tilknytning til det jeg har omtalt som "*materialistisk spiritualitet*". Dette er en åndelighet som har et konkret stoff - særlig relatert til den sakramentale feiring, som utspiller seg i konkrete rom - framfor alt kirken og verden, og som er forankret i elementær empirisk sansing - i ting vi ser, hører, kjenner på og smaker. I overensstemmelse med Dahls ønske om å bygge ned skillet mellom det hellige og det profane, er dette tenkt som en åndelighet for verden og virkeligheten - med særlig vekt på vår hverdag.

Uansett har Espen Dahl levert et solid og svært viktig bidrag til vår forståelse av nyere former for religiøsitet og det som gjerne omtales som "det helliges tilbakekomst". Personlig kunne jeg nok ha tenkt meg en noe sterkere vektlegging av kritiske perspektiver. Generelt sett er det paradoksalt at mens kritikken av de tradisjonelle religionene florerer, framstår en ofte temmelig esoterisk og eksotisk nyreligiøsitet langt på vei som *untouchable*. Samtidig må vi forstå før vi kan kritisere. Og her gir Espen Dahl oss bedre hjelp enn de aller fleste. ■

Ola Tjørhom

Haaland Matlary og kirkeretten

Janne Haaland Matlary har i "Vår Land" 31. juli et innlegg og deretter i "St. Olav" et nærmest tilsvarende innlegg om katolsk kirkerett mot norsk rett. Bakgrunnen er den såkalte Hamarsak der en tingrett har kjent Oslo Katolske Bispedømmes "oppsigelse" av en sogneprest på Hamar ugyldig.

Jeg har ingen problem med å dele Haaland Matlarys anliggende og konklusjon i den aktuelle sak, men lar det ligge her. Det er derfor med et visst ubehag at jeg skriver dette innlegg. Men problemet er at hun beklageligvis i sin argumentasjon - som dessverre så ofte ellers - kommer med en hel rekke unøyaktigheter og feilaktigheter, for å si det mildt.

Den mest ubetydelige unøyaktighet er å kalle en ordensprovinsial i Polen for ordensgeneral. Dette er to helt forskjellige embeter med vidt forskjellig kompetanse. - Så til det mer alvorlige.

Å si at "kirkerettens primat for kirkelige anliggender har eksistert fra kirkens tidligste tider", er i det minste partisk eller subjektivt. Fra kirkelig hold har man nok alltid hevdet det mer eller mindre sterkt. Og vi bør hevde det med all styrke. Men hele rettshistorien viser at dette nok ikke alltid har vært så klart. Noen eksempler: Worms-konkordatet, striden med kong Sverre, den lutherske toregimentslære, statlige bispeutnevnelser i Sør-Amerika på begynnelsen av 1800-tallet, påstander fra fremtredende protestantiske kirkerettslærde som Emil Friedberg for hundre år siden, moderne statlig innblanding i bispeutnevnelser i Kina og Vietnam osv.

Verre blir det når Haaland Matlary ut fra Norges diplomatiske anerkjennelse av Den hl. stol trekker den konklusjon at man har akseptert kirkens autonomi på norsk jord. Diplomatiske forbindelser er ikke basert på at man aksepterer hverandres rettsordninger, men at man - uavhengig av anerkjennelse - vil ha en trygg

kanal for kontakt. Det skulle tatt seg ut om Norges diplomatiske forbindelser med en rekke diktaturer opp gjennom årene skulle innebære anerkjennelse av tvilsomme rettsordninger i disse stater, spesielt på norsk jord.

Å bruke ambassadenes "ekstraterritorialitet" til å forstå Kirkens autonomi blir også søkt. Dette er et avtalebasert instrument for å skape trygge og effektive diplomatiske relasjoner mellom folkerettssubjekter. Det er vesentlig å skille mellom det pavelige diplomati og de katolske lokalkirker, samtidig som det også finnes viktige forbindelser her. Norsk rettsrelasjon til ansettelsesforhold på den franske ambassade vil være annerledes enn relasjonen til ansettelsesforhold ved annen fransk virksomhet i Norge. Og om vi vender tilbake til begrepet "ekstraterritorialitet", er det enklest å ta som eksempel Italia som gjennom Laterantraktaten har gitt Den hl. stol en viss særskilt ekstraterritorialitet. Men her går det på noen ganske få og nøyaktig definerte bygninger, og slett ikke på alt katolsk. Mens f.eks. halvparten av Troskongregasjonens hovedbygning ligger på Vatikanstatens territorium, befinner halvparten seg på italiensk territorium, men da med ekstraterritorialitet. De aller fleste kirker i Roma faller utenfor slik ekstraterritorialitet.

Beskrivelsen av hierarkiets oppbygning er mildt sagt overforenklet: "Over en biskop står alltid en erkebiskop, over erkebiskopen en kardinal og øverst paven." Slik er det i hvert fall ikke hos oss hvor bispedømmene er eksempte. Og kardinalstatusen relaterer seg til den romerske ledelse av Kirken og ikke til den hierarkiske struktur pave/biskop som sådan.

Fullstendig galt blir det når hun rett ut påstår at alle biskoper er ordinert av paven siden Peters dager. Slik er det ikke i dag, og slik har det aldri vært i historien! Bare et bitte lite fåtall er blitt ordinert av en pave. Det finnes selvfølgelig

ikke en eneste seriøs historiker i hele verden som vil påstå noe slikt som det Haaland Matlary her påstår. Det sentrale ved bispeordinasjonen er at man føres inn i bispekollegiet, og derfor at flere biskoper foretar ordinasjonen. Det historiske spørsmål er om det alltid har vært slik. Og det nåværende og rettshistorisk spennende er å se hvordan paven eventuelt kommer inn i bildet ved ordinasjonene.

At de fleste land i verden med katolsk befolkning av noen størrelse har såkalte konkordater, er også uriktig. Det finnes konkordater og konkordataktige avtaler med land med meget lite andel katolikker. Derimot har USA ikke noe konkordat. Og vi har også mange eksempler på at land med stor andel katolikker av politiske grunner har valg å bryte konkordatene. Frankrike for hundre år siden, men også Østerrike etter 1870 er eksempler på dette. Først og fremst et lands politikk er bestemmende for om slike avtaler kommer i stand. Derfor spurte jeg meg mange ganger hvorfor det ikke ble tatt initiativ til noe slikt da Haaland Matlary selv hadde en fremtredende posisjon i Utenriksdepartementet. Eller kanskje ble det det?

At konkordatene skulle spesifisere at kirkeretten gjelder i alle interne anliggender i kirken, er også uriktig. Forhandlingene er avgjørende for hvor mye man her får gjennom. Kirken ønsker selvfølgelig mest mulig autonomi. Sjelden når man så langt som i konkordatet med Den dominikanske republikk der det - så vidt jeg husker - gis en nokså generell anerkjennelse av den kanoniske rett. Andre ganger må man nøye seg med å sikre mer spesifikke anliggender for Kirken. I tillegg til autonomi går avtalene gjerne på garanti av kirkelig undervisningsvesen, feltpresttjeneste og finansielle forhold.

At fransk jus ikke skulle blande seg inn i indre kirkelige forhold, er forhåpentligvis riktig i dag. Men vi skal mindre enn et århundre tilbake

i tiden for å finne at fransk politi gikk løs på nuntiatoret med ransakning og dokumentbeslag samt utskyssing av den gjenværende pavelige diplomat. Og i Frankrike har presidenten faktisk "presentasjonsrett" for et par bispeembeter.

Opprettelsen av moderne feltpresttjeneste i Chile (1910) var et slags diplomatisk kompromiss mellom Vatikanet og Chile etter at Chile mot den ansvarlige biskops vilje og i en lynaksjon hadde deportert de peruanske prester i de nordlige deler av landet som Chile da hadde tatt fra Peru.

Påstanden "i den katolske kirke er det ingen strafferett", er igjen direkte feilaktig. Den kanoniske lovbok (kirkeretten - CIC) kanner 1311-1399 og 1717-1731 er ren strafferett og straffeprosessrett. I tillegg kommer en rekke andre strafferettslige bestemmelser.

Og Haaland Matlarys konklusjon om at Den katolske kirke i Norge ikke vil kunne forbli på norsk territorium dersom tingrettsdommen opprettholdes, overspiller totalt. Noen ganger må Kirken gå under jorden, uten at den derved forlater territoriet. Andre ganger må den gå over til en eller annen form for uregistrert tilværelse. Atter en mulighet er å gi opp ordningen med lønnede prester, men i stedet la prestene arbeide "frivillig" og leve av tilfeldige gaver samt av inntekt fra annet ikke-kirkelig arbeid, såkalt "teltmakermisjon", jf. Apg 18, 3 og 2.Kor 11, 7-9. Dette ville på mange måter være en katastrofal utvikling, men dog ikke at Kirken ikke kunne forbli på norsk territorium.

Når dette er sagt, tilføyer jeg gjerne at Haaland Matlarys argumentasjon ut fra religionsfrihet har veldig mye for seg, og likeså at kirkeretten er et meget gjennomarbeidet system for å ivareta alle aspekter ved kall og tjeneste - uten at den dessverre alltid fungerer slik. ■

Msgr. Torbjørn Olsen



Kristen etikk som

Kristen etikk syntes å være et slagord i tiden. Jeg observerer voksende frimodighet når mange bekjenner seg til offentlige politiske posisjoner grunnlagt i egen tro. Grunnlagt, ikke forsterket av eller i overensstemmelse med troen, men troen er selve kilden for sannhetspåstanden av verdiutsagnet. Vi møter det i den amerikanske valgkampen, og vi møter det i debattsidene i avisene her hjemme titt og ofte.

Nå er det ingen nyhet at offentlighetspersoner er troende, ei heller at troende gjennom århundrene har engasjert seg for å få et bedre samfunn. Det som imidlertid syntes å kjennetegne samtiden er at færre prøver å uttrykke kilden for sine personlige verdier med reflektert bluferdighet. I stedet refererer man til kristne tanker om temaer som berøres med en forenklet "sånn er det bare" mentalitet. Dermed ender velskrevde innlegg som fenger leseren underveis med korte og kontante avslutninger hvor "ståa", "partiprogrammet" eller "slik har det alltid vært" repeteres. Spenningskurven avbrytes plutselig, og vi er tilbake der hvor vi egentlig aldri var i tvil om at vi at vi var: Tidløse verdier repeteres inn i en ny tid uten noen nytolkning. For å bruke Bibelens ord: Det ble ikke ny vin til de nye vinsekkene med den fatale konsekvens det har for holdbarheten av vinen! Og som epilog kan vi legge til at noe særlig klokere ble vi ikke av

øvelsen. Når temaet for kristenetikken i det offentlige rom i tillegg blir begrenset til noen få spesielle anliggender blir faren stor for å redusere den til noe ufarlig som ikke berører de genuine moralske problemer av vår tid. Jeg vil presentere to uheldige sider av dette.

For det første gir bildet av kristenetikken som kirkens partiprogram et galt bilde av hva kristenetikken er. Man skal ikke mer enn dyppe ned i historiebøkene for å se at kristne verdier har vært forkynt og levd ut på mange måter. Selv i vanskelige spørsmål som abort finnes det mange forskjellige nyanserte kristne syn gjennom tidene. Men historien alene er ikke nok til begrunne hvorfor det ikke finnes et kristent verdiprogram. Etikken grunner over sentrale kristne verdier og motiver, men den viktigste faktoren i en kristen etikk er de troendes moralske erfaring i verden av i dag. Den kristne etikken er nemlig basert på etterlevelse og helliggjørelse og ikke på moralsk perfeksjonisme. Kristus lever i de kristne og rettleder dem. Kristendommen er en levemåte og ikke en etikk i ordets systematiske forstand. I dette ligger det stor visdom og raushet. Det er et hovedanliggende i den kristne forståelsen av menneskelige handlinger at det er genuint menneskelig å bomme på målet. Augustin sier det tydelig når han påpeker at det er ved å feile at jeg uttrykker min menneskelighet. Det finnes knapt nok et mer håpløst utgangspunkt for etisk

bommer

teori enn å innlede ved å si at den er uoppnåelig. Det er også grunnen til at mange tilhengere av Aristoteles' etikk fnyser når de nærmer seg Thomas Aquinas' kristne gjenlesning av ham. Hos Aquinas erstattes troen på at en modig person aldri kjenner noen frykt med menneskets dynamiske utilstrekkelighet og Guds mirakuløse nåde. Aquinas får frem at den kristne etikken aksepterer mennesker som skrøpelige og feilbare mennesker, og at den innebærer et grunnleggende brudd med etikk forstått som moralsk perfektjonisme. Som om ikke dette er nok forsterkes bruddet av et annet hovedmotiv i den kristne etikken. Å grunnegi tilgivelse inn i etisk teori syntes meg nesten umulig og likevel er tilgivelsens sentrale rolle i den kristne etikken ubestridelig. Den er et kristent imperativ som aldri helt kan grunnegis av fornuften. Den største etiske utfordringen vi kristne har fra Evangeliet i dag er ikke å fremme bestemte verdier om seksualitet og ekteskap, men å mestre tilgivelsen og fremme dens betydning i det offentlige rom.

Mitt andre poeng bygger på at kristenetikken i dagens offentlighet reduserer samtidens etiske problemstillinger og dermed unngår de genuine moralske problemene som ødelegger vår verden og vår åndelige sunnhet. Ved en slik reduksjonisme mister kristenetikken sin brodd og dybde. Hvorfor vil samtiden lytte til den nye abortstriden, mens kristent syn på vold

i familien ikke blir viet noen spalteplass? Er det for mye enighet om den saken eller stemmer ikke tallene om konebanking? Familievold kan kanskje ikke diskuteres men kun utredes og behandles, men hvor er det kristne engasjementet om slike saker? Er det samme årsak som gjør at misbruk av medisiner og alkohol ikke blir skrevet om som en trussel for familielivet? Alkoholisme og materialisme vil sannsynligvis ødelegge flere kristne familier enn den nye norske ekteskapslovgivningen, men uendelig flere mennesker har engasjert seg sterkere i den siste saken.

Alt jeg har skrevet om hittil finner sted det offentlige rom, men det gjelder også i kirkene våre. Dersom jeg plukker opp foldere bak i kirken får jeg vite om kirkens syn på mange saker, men jeg får ikke vite hvordan jeg skal lære å besinne meg eller hvordan jeg kan gi meg selv og andre anerkjennelse og respekt. Hvorfor engasjerer abstrakte spørsmål mer når folk skal skrive inn til aviser og vise sitt kristne engasjement? Det at mennesker i samfunnet vårt gjenkjenner den kristne etikken som ensidig fokusert på abort, ekteskap og seksualitet viser at vi har bommet grundig med å vise frem vårt moralske kall i Kristus. ■

Brynjulv Norheim jr

Fundamentalteologiens nødvendighet

Fundamentalteologien undersøker man grunnlagene den kristne tro bygger på. Tradisjonelle spørsmål er: Guds eksistens, erkjennelseskildene for trosutsagn (skrift og tradisjon), trosbegrepet, forholdet mellom filosofi og teologi, ja i det hele forholdet mellom tro, religion, teologi og vitenskap. En fundamentalteolog er nødt til å leve i dialog med samtiden, mye mer enn det for eksempel en dogmatiker bør, han tar seg av troens internlogikk og indre koherens.

Hvordan er det i dag i det hele tatt mulig å tro på Gud, Jesus Kristus og Den Hellige Ånd? Det er et fundamentalteologisk spørsmål. Hva f. eks. Den Hellige Ånd er, er dogmatikerens spørsmål. Selvfølgelig henger disse spørsmålene sammen. Allikevel er det fundamentalteologen som i mye større grad enn dogmatikeren må belyse spørsmålet ut fra den verden vi lever i i dag. Når han spør hvordan det er mulig å tro på Gud i dag, må han først spørre seg: Hva er egentlig "i dag", og hvem/hva taler vi om når vi bruker begrepet "gud"? Hva ligger til grunn for den måten vi forstår verden på i dag? Hva ligger til grunn for det vi erfarer gjennom andre mennesker, gjennom sansene og tankene? Her ser vi at en fundamentalteolog må stille spørsmål som går utover de konkrete enkelt-erfaringer. Han må stille metafysiske spørsmål. Det er spørsmål mennesket som menneske stiller. Derfor må den troende også gjøre det. Det er en misforståelse å tro at troen stopper vår søken etter svar. Jeg vil her komme med et eksempel på fundamentalteologiens nødvendighet:

Enkelte innenfor Kirken er redde for at det å spørre etter betingelsene for hvordan vi meningsfullt kan snakke om Gud (i fagspråket kalt en transcendentaleologisk problemstilling), kan føre til en antroposentrisk teologi, en teologi som setter mennesket i sentrum istedenfor Gud. Jeg deler ikke denne bekym-

ringen. Teologi som prøver å forstå hvordan det under moderne betingelser i det hele tatt er mulig å snakke om Gud på en troverdig måte, tar heller Gud på alvor i nettopp det at den ikke unnviker de spørsmål mennesket nå en gang har. En prest som i sine prekener viser hvordan troen på Gud kan frigjøre mennesket fra angsten og den bekymrede tilværelsen vi hver dag plages med, ærer Gud meget mer enn en som parafraserer Evangeliene og siterer katekismens mange ord ut i løse luften. Uansett hvor riktig utsagnene presten kommer med er, er de fullstendig meningsløse hvis de ikke griper fatt i mennesket. En prest som derimot tar opp de problemer som virkelig angår oss, kan bidra til at mennesker skjønner hvilken betydning troen kan ha. Da må presten kjenne *hørerens av Ordet* (Karl Rahner) fra innsiden av. Han må kjenne betingelsene for hvordan mennesket kan la seg gripe av Guds ord. Det har ingenting å gjøre med at man lar mennesket stå i sentrum istedenfor Gud. Derimot radikaliserer det gudsspørsmålet.

For mange blir mye av Kirkens lære og troens innhold stående som uten mål og mening. En årsak kan være at man ikke stadig på nytt tilegner seg troen, men forblir ved en ordlyd som ikke lar mennesket fatte virkeligheten i det som blir sagt. Hvis en prest vil komme ut av dette, trenger han en fundamentalteologisk og for den saks skyld transcendentaleologisk skolering som går langt ut over alle mulige lærebøker og skoleretninger. Det krever også stor selvinnsikt og øvelse i å fastholde troen under alle forhold. Fundamentalteologi tar på alvor kravet om at vi alltid må prøve å gripe troen på nytt og på nytt: *semper credendum*. Fundamentalteologien krevet kontakt med virkeligheten, slik den fremstår for oss i dag. Det er derfor den er så nødvendig. ■

ST. OLAV

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

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

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

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

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

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

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

Porto betalt ved innlevering P.P. Norge / Norvège

Katolsk tidsskrift for religion og kultur

“Gå inn gjennom den trange port!
For vid er den porten og bred er
den veien som fører til fort-
apelsen, og mange er de som går
inn gjennom den. Men trang er
den porten og smal er den veien
som fører til livet, og få er de som
finner den.”

Matt. 7. 13f