

ST. OLAV

KATOLSK TIDSSKRIFT FOR RELIGION OG KULTUR

Geistliges seksuelle overgrep mot mindreårige
står i alvorlig motsetning til Livets Evangelium

BØNN - en kommunikatív begivenhet i gudstjenesten

Faust og operaen - del II

Bot og avlat i tidlig middelalder

Nr. 1 – 2009. Årg. 121

Innholdsfortegnelse

3	Redaktørens hjørne: I egen sak Av Henrik Holm	26	Bot og avlat i tidlig middelalder Av Jan Schumacher
4	Geistliges seksuelle overgrep mot mindreårige står i alvorlig motsetning til Livets Evangelium Av Rønnaug Aaberg Andresen	36	Bokanmeldelse: Epiktet. Handbok i moral. Av Per Vollset
12	Bønn - en kommunikatív begivenhet i gudstjenesten Av Elisabeth Solberg	38	Bokanmeldelse: Adoremus (Norges unge katolikkers sangbok) Av Øivind Varkøy
18	Faust og operaen - del II Av Trond Bjerkholt	41	Debatt og dikt
		42	Blikk på tiden Av msgr. Torbjørn Olsen

St. Olav vil i 2009 komme med
6 utførlige dobbelnummer istedenfor
10 enkeltnummer.

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

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

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

Redaksjonsråd: Håkon H. Bleken, p. Arne Fjeld

o.p., Sigurd Hareide, Nils Heyerdahl, Henning
Laugerud, sr. Else Britt Nilsen o.p. og Magdalene
Thomassen.

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

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

Redaksjonsslutt: 15. januar 2009

Design: Molvik grafisk AS, Asgeir Dahlby

Trykk: Molvik grafisk AS



I egen sak

St. Olav tidsskrift har en lang historie. Som tidene har forandret seg har tidsskriftet endret profil. Da vi nettopp har påbegynt et nytt år, vil jeg fremlegge noen av mine tanker rundt tidsskriftets oppgaver og utfordringer:

Vi har en teologisk oppgave. I Oslo katolske Bispedømme er St. Olav tidsskrift den eneste enhet som tar for seg teologi og tanker rundt det man kalle en katolsk kultur. Noen synes nivået har vært litt for høyt og for abstrakt. Her må jeg bare appellere til enhveres streben etter kunnskap. Mange lesere har dog uttrykket en slags lettelse over at St. Olav gir rom for refleksjon og kanskje litt vanskelige artikler. Ingenting gleder meg mer. Jeg har en tro på at mennesket utvikler seg når listen legges høyt. Aristoteles har etter min oppfatning rett når han hevder at mennesket er et vesen som streber etter kunnskap. Det må i denne anledning også sies at nivået i St. Olav tidsskrift overhodet ikke er høyere enn andre katolske tidsskrift i Europa. St. Olav må etter min oppfatning ha en europeisk standard.

Vi har en kritisk oppgave. St. Olav tidsskrift er åpent for kritikk av kirkelig praksis og av seg selv. Det er dette nummers leserinnlegg et eksempel på. Hele vår

europiske ånds- og idéhistorie er preget av kontroverser. Det ville være galt om ikke et tidsskrift som St. Olav gjenspeilet dette. Kritisk må vi også følge med i det som skjer internt i Kirken og i samfunnet for øvrig. Det holder ikke å beskrive samfunnsprosesser. Vi må forholde oss kritisk til dem i det vi stiller sannhetsspørsmålet i sentrum.

Vi har en allsidig oppgave. St. Olav omfatter teologi, kirke, filosofi, kultur og kunst. Ofte er det vanskelig å gjøre et utvalg, men vi forsøker i denne sammenheng å gi et noenlunde dekkende helhetsbilde. St. Olav må bidra til å overvinne pragmatismens tyranni i tenkning, handling og tro.

Vi må ikke miste oss i det aktuelle. En fare i mediernes tidsalder er at de dype tankene dukker under for nyheter, informasjon og sensasjoner. Oslo katolske bispedømme er ikke spart fra av å stå overfor denne faren. Derfor må St. Olav alltid være en slags dypsindighetens tilføyelse til bispedømmets mangfoldige mediedrift.

Jeg håper leserne finner glede i tidsskriftet i 2009. Det er mange spennende artikler som venter på å komme på trykk. Jeg tør oppfordre alle til å anbefale tidsskriftet videre. ■


HH

Geistliges seksuelle over står i alvorlig motsetning

At geistliges seksuelle overgrep mot mindreårige står i alvorlig motsetning til Livets Evangelium, understreket pave Benedikt XVI under et møte med de amerikanske biskopene den 16. april i år. Ved en samling i nasjonalhelligdommen The Basilica of the Shrine of the Immaculate Conception i Washington fortalte Den hellige far de rundt 300 biskopene at misbruksskandalene i Den katolske kirke i USA fyller ham med "dyp skam". Overgrepene som er avdekket er "motbydelige", uttalte paven, og anerkjente samtidig de amerikanske biskopenes intensive opprydningsarbeid. Her går de inn for å disiplinere prester og andre kirkelige ansatte som har begått overgrep gjennom tidene. Deres arbeid som sikter på å skape trygge omgivelser for og beskyttelse av barn og unge, på å skape helbredelse og "hele sårene" som er forårsaket av disse grove tillitsbruddene, bærer frukt, anerkjente paven.

AV RØNNAUG AABERG ANDRESEN

Jurist, ansatt ved Tribunale i Oslo Katolske Bispedømme

 Fre for seksuelle overgrep i kirken i Australia oppfordret paven til å komme med en offentlig unnskyldning under sitt besøk i Australia i forbindelse med feiringen av Verdensungdomsdagene i Sydney sommeren 2008. Pave Benedikt XVI kom med sin uforbeholdne unnskyldning under en messe for katolske biskoper og prester i Sydney. Pedofile presters overgrep har vært ødeleggende for den katolske kirken, sa han. Han kom videre med følgende utsagn:

- Jeg er dypt ulykkelig over de lidelsene ofrene er blitt utsatt for.

- Disse misgjerninger, som innebærer alvorlige tillitsbrudd, fortjener klar fordømmelse. De ansvarlige for disse onde handlingene må stilles til ansvar.

- Vi føler alle skam på grunn av overgrepene mot mindreårige som noen geistlige har stått bak her i landet.

Avdekking av overgrepsskandaler i Den katolske kirke over hele verden

Den katolske kirke i USA har siden 1990-tallet vært rystet over avsløringer om seksuelle overgrep begått av geistlige, sam-

grep mot mindreårige til Livets Evangelium

tidig som den har vært rystet over den sørgelige kjensgjerning at flere av Kirkens biskoper ikke har vist sunn dømmekraft og handlingsdyktighet i møte med slike alvorlige og straffbare handlinger. Til tross for at offentliggjøringen av skandalene først fokuserte på og i all hovedsak rammet USA, kom det fram opplysninger fra stadig flere land om avdekking av overgrep mot mindreårige og andre utsatte personer.

I Australia er det vel 100 fellende dommer for slike overgrep, men en organisasjon for overgrepsofre, Broken Rites, mener det trolig er flere tusen som er blitt utsatt for overgrep i den katolske kirken.

Fra Europa strømmet det inn med saker som var kommet fram i England, Irland, Polen, Østerrike, Italia, Spania, for bare å nevne noen få. For eksempel rapporterte erkebispedømmet Dublin i mai 2002 at 135 prester som har betjent erkebispedømmet fra 1940 og frem til da var anklaget for seksuelle overgrep mot barn. Blant disse er det 74 bispedømme-prester og 61 ordensprester. Anklagene kommer fra ca. 380 individer, og rapporten slår fast at dette høyst sannsynlig ikke blir det endelige antall.

Rapporter om slike overgrep kom også fra Latin-Amerika og Afrika. Derfor kan det slås fast at Kirken over hele verden er utsatt for og lider under overgrepsakene.

Den katolske kirke i USA hadde i

2007 samlede utgifter på over 600 millioner dollar i forbindelse med overgrepsskandalene som har rystet landet. Pengene har gått til rettslige forlik/erstatninger i saker hvor katolske prester har forgrepet seg seksuelt, betaling av terapi til ofrene, understøttelse av og hjelp til de involverte prestene og rettslige omkostninger.

2007-utgaven av "Undersøkelse av anklager og kostnader", foretatt fjerde år på rad på initiativ fra Den amerikanske bispekonferanse, viser en fortsatt nedgang i antall rettslige anklager om seksuelle overgrep. I 2007 ble det rapportert 599 nye anklager, sammenlignet med 635 i 2006, 695 i 2005 og 898 i 2004. Ifølge undersøkelsen, som ble foretatt av Senter for Anvendt Forskning på Apostolatet ved Georgetown-universitetet i Washington DC, betalte bispedømmer og ordenshus 615 millioner dollar i rettslige forlik, terapi, hjelp til overgrepsprester, advokatutgifter og diverse andre poster. 499 millioner dollar ble utbetalt fra bispedømmer, og 116 millioner dollar fra ordenshus/institusjoner.

Misbruksskandalene har de siste fem år hengt som en tung skygge over Den katolske kirke i USA. Under den årlige samlingen av USAs katolske biskoper som fant sted i november 2007 i Baltimore, fikk biskopene fremlagt en forskningsrapport fra de uavhengige forskningsinstituttet John Jay College. Denne viser at forekomsten av seksuelle overgrep imidlertid ikke er større i Den katolske kirke enn i

samfunnet for øvrig. Forskningsprosjektet, som har tittelen “Undersøkelse av årsaker og kontekster”, søker å besvare spørsmålet hvorfor misbrukskrisen gikk som den gikk og hva som forårsaket denne.

Skandalene i offentligheten

Skandalene har i offentligheten fått to fokus: For det første overgrepene i seg selv, enten de er pedofile overgrep mot barn, homoseksuelle overgrep mot gutter i tenårene eller menn i ung alder (faktisk er et flertall av de overgrepene som er kommet for en dag av denne art), eller overgrep mot kvinner. Men det andre som har utløst stor harme, er hvordan biskoper har latt være å ta seriøst tak i anklagene, latt være å melde åpenbare forbrytelser til politiet, latt være å gripe inn mot over-

gripere, men heller plassert dem i nye menigheter eller sendt dem med anbefalingsbrev til andre bispedømmer. Det er kommet frem at mange av de sakene som er avdekket, og hvor saken enten er dysset ned eller vedkommende prest er overført til et annet sted, stammer til dels fra lang tid tilbake, på 1940 og 1950-tallet. (Det kan slett ikke utelukkes at slike overgrep ble begått også tidligere, men i dag vil både offer og overgriper være døde.) En kan da spørre seg om hvorfor sakene er kommet opp nå, og i så stort omfang. Det kan virke som om de katolske biskoper, som reagerte på en slik uhensiktsmessig og mangelfull måte, i dag blir bedømt etter den relativt nye innsikt om overgripere og følgene av overgrep, som svært få, om noen, biskoper eller andre, hadde på 40 eller 50-tallet. Det kan spekuleres over om sakene nå er

Planen til Oslo Katolske Bispedømme er inndelt slik:

1. Innledning. Kirkens ansvar for å verne om menneskets integritet
 2. Kirkens reaksjon på seksuelle overgrep
 3. Prosedyrer og informasjon
- Vedlegg I - Skadevirkninger og definisjoner
 Vedlegg II - Lovverket - norsk lovgivning
 Vedlegg III - Kanonisk rett - (Kirkeretten)

Følgende definisjon av seksuelle overgrep, som ofte brukes i faglitteraturen, er gjengitt i beredskapsplanen:

“Med seksuelle overgrep eller seksuell utnyttning mener vi at avhengige og utviklingsmessig umodne barn og ungdommer trekkes inn i seksuelle handlinger som de ikke helt forstår, som de ikke kan komme seg ut av, eller som de ikke har tilstrekkelig kunnskap eller erfaring til å gi sitt begrunnede samtykke til, eller som krenker

familierollens sosiale tabuer.” (Vedlegg I).

I vedlegg II gis det en oversikt over de relevante reglene i norsk lovgivning, i straffelovens kapittel 19 om seksualforbrytelser, om påtaleregler, regler om taushetsplikt og vitneplikt, domstolsbehandling, erstatningsrett og arbeidsmiljølov.

Kirkeretten har en rekke bestemmelser som gjelder forholdet mellom sivile (borgerlige) og kirkerettslige sanksjoner i overgrepssaker. Disse bestemmelsene omhandles i Vedlegg III. Generelt kan det sies at reaksjoner fra borgerlige

Kirke og samfunn

kommet opp fordi kunnskapen om slike følger er mer kjent og åpenheten i samfunnet som helhet om seksuelle avvik er større. Uansett hva som er årsaken til det store omfanget av saker som er avdekket og behandlet i den senere tid, er det både av hensyn til ofrene og til Kirkens troverdighet bra at det er tatt grep for å lege sårene og å hindre at slike overgrep skal fortsette å skje.

Tiltak for å rette opp skadene som ofrene er påført og for å forhindre nye overgrep

Vatikanet offentliggjorde i mai 2001 nye regler for kirkelige straffesaker ved presters seksuelle misbruk av mindreårige og andre alvorlige forbrytelser mot sakramentenes hellighet. Reglene forplikter alle

stiftsbiskoper til å henvise alle slike saker til Troselærekongregasjonen i Vatikanet, og samtidig forlenges foreldelsesfristen i saker som gjelder misbruk av mindreårige. De nye reglene sier ingenting om straffereaksjoner, men i henhold til kirkeretten er strengeste straff å bli utelukket fra prestanden.

De nye reglene ble satt i kraft gjennom et motu proprio fra pave Johannes Paul II med tittelen Sacramentorum sanctitas tutela ("Vern av sakramentenes hellighet"). Brevet er underskrevet den 30. april 2001.

Dette motu proprio skildrer tre kategorier av "alvorlige forseelser" (delicta graviora): forseelser mot eukaristiens hellighet, mot skriftemålets hellighet og mot den moralske vandel. Sistnevnte defineres som "overtredelser mot det sjette bud begått av en kleriker med personer

myndigheter ikke har umiddelbare kirkelige konsekvenser. Det må derfor avgjøres på selvstendig grunnlag og i henhold til Kirkens egne prosedyrebestemmelser om det er nødvendig eller ønskelig med kirkelig reaksjon. Det må i ethvert tilfelle vurderes hvilken vekt som skal legges på borgerlige straffeforføyninger som pågripelse, siktelse, varetektsfengsling, tiltale, forelegg, domfellelse og straff. Dersom gjerningspersonen er kleriker eller ordensmedlem vil det være opp til biskopen eller Troskongregasjonen å bestemme reaksjon; er det en lemperson vil arbeidsgiver ha ansvaret innenfor de rammene som Kirkeloven og Arbeidsmiljøloven setter.

Prosedyrer ved mistanke

Prosedyrer ved behandling av mistanke om eller informasjon om at seksuelle overgrep har funnet sted - kontaktpersoner og

Fagetisk råd. I innledningen til beredskapsplanen om Kirkens ansvar for å verne om menneskets integritet sies det: "Kirken deler med resten av samfunnet ansvaret for at barn og unge er beskyttet mot overgrep i enhver form. Overgrep undergraver barns rett til fysisk og psykisk helse og velvære og deres rett til å vokse og utvikle seg i omgivelser som anerkjenner deres iboende verdighet og verdi. Ethvert overgrep mot barn er brudd på Guds bud og et svik mot menneskers tillit til dem som har ansvar for å ivareta deres vekst og utvikling. Opplevelsen av dette svik forsterkes når det begås av en person som forventes å skulle leve etter klart definerte etiske regler.

Seksuelle overgrep begått av prester, ordensfolk eller andre som gjør tjeneste i Kirken, er et svik også mot deres kall til å tjene andre og mot det kristne fellesskap som har gitt dem autoritet og ansvar.

Man skal aldri undervurdere den

under 18 år”. Tidligere har kirkeretten satt aldersgrensen for seksuelle forseelser til 16 år. Når det gjelder foreldelse, sier reglene at saken kan forfølges i opptil ti år etter at offeret er fylt 18 år. Hittil har kirkeretten operert med en foreldelsesfrist på fem år.

Skrivet fastlegger også at Troslærekongregasjonen i prinsippet skal behandle alle delicta graviora. Biskopene skal rapportere alle sakene til Vatikanet, men hvis det ikke foreligger spesielle omstendigheter, delegerer kongregasjonen behandlingen til bispedømmets domstol. Troslærekongregasjonens tribunal er likevel eneste ankeinstans i alle saker.

De nye reglene skal beskytte rettighetene til de skadelidende ofrene, til kirkene og ordenene som har blitt rammet av skandale og lidd skade samt retten til et

forsvar for dem som blir anklaget. Den kirkelige behandlingen vil ikke erstatte sivile eller strafferettslige søksmål, men de nye reglene sier ikke noe om en biskop har plikt til å informere myndighetene dersom de kirkelige instansene finner en prest skyldig i overgrep.

I de fleste land og bispedømmer hvor anklager om seksuelle overgrep begått av geistlige kom opp, ble det utarbeidet retningslinjer for behandling av sakene og beredskapsplaner for å forhindre nye overgrep.

Den nordiske bispekonferansen hadde dette tema til diskusjon og kom frem til at det ikke kan utarbeides felles retningslinjer for de nordiske land - fordi landenes lovverk er så forskjellige. Det ville derfor være hvert enkelt bispedømmes

virkning seksuelle overgrep har på et barn, både på kort og lang sikt, ofte gjennom hele livet. Opplevelser av denne art virker inn på det fysiske, psykiske og det følelsesmessige plan. Å anerkjenne på et så tidlig tidspunkt som mulig at et overgrep er skjedd, betyr at man kan sette i gang tiltak som hjelper barnet til å håndtere opplevelsene. Hvis det ikke ytes riktig hjelp, kan virkningene bli langvarige og bidra til en rekke problemer senere i livet.

Når det gjelder overgrep begått av personer knyttet til Kirken, må man i tillegg ta i betraktning den skade som øves i forhold til personens tro. I sin ytterste konsekvens kan det bety at vedkommende holder seg borte fra Kirken og kanskje til og med mister sin tro på Gud.

De som kommer til Kirken med sine opplevelser, må føle at man lytter oppriktig til dem, og at de blir møtt med omsorg. Man må gjøre sitt ytterste for å forstå den

virkning det har hatt på anklageren og hans/hennes familie. Det er en stor utfordring for Kirken å utvikle større tydelighet i møtet med enkeltmennesket, både de ansatte og ordinerte.”

OKB ville gjennom beredskapsplanen sikre at bispedømmet har klare prosedyrer for hvordan saken skal behandles og klare retningslinjer for informasjon der det foreligger anklage mot en person i Kirken om seksuelt overgrep eller grenseoverskridende seksuell adferd.

Beredskapsplanen fastsetter hvem som har krav på informasjon og hvilken grad av informasjon det er nødvendig at de får og hvem som gir denne informasjon. I tilknytning til dette må selvfølgelig krav om anonymitet ivaretas.

Målsettingen med informasjon er å hindre ryktespredning, unødige usikkerhet og spekulasjon. Informasjonen skal være åpen og saklig, uten unødvendig detaljerte

Kirke og samfunn

ansvar å utarbeide egne handlingsplaner mot seksuelle overgrep i Kirken.

Oslo Katolske Bispedømmes beredskapsplan ved overgrep - Prosedyrer når kirkelig medarbeider er mistenkt for eller har gjort seg skyldig i seksuelle overgrep og grenseoverskridende seksuell adferd

Kanskje ikke overraskende står det kvinner bak initiativ til å utarbeide retningslinjer for behandling av overgrepssaker. Norges Katolske Kvinneforbund (NKKF) drøftet allerede på sitt landsmøte i 1997 behovet for en beredskapsplan. I erkjennelse av at problemet med overgrep mot barn og ungdom i kirken og i menigheten ser ut til å gripe om seg, vedtok Verdensunionen av

katolske kvinneorganisasjoner (WUCWO) på generalforsamling i Roma i 2001 en resolusjon av vern om barn i Den katolske kirke. Det ble besluttet å pålegge WUCWO's medlemsorganisasjoner å tilskynde bispekonferansene over hele verden til å utvikle retningslinjer for vern av barn fra å bli misbrukt av personer i trossamfunn.

Pastoralrådet i OKB (PRO), der bl.a. NKKF er representert, behandlet på sitt høstmøte 1999 arbeidsprogrammet for perioden 1999 - 2001. I løpet av behandlingen ble det foreslått at PRO skulle utarbeide en beredskapsplan "til bruk når man stilles overfor personer som har vært utsatt for overgrep". PRO besluttet å nedsette en arbeidsgruppe som skulle utarbeide et forslag til en slik beredskapsplan. Arbeidsgruppen besto fra begynnelsen

opplysninger. Hele tiden må hensynet til personvern veies opp mot det faktiske behov for informasjon.

Biskopen oppnevner to kontaktpersoner i bispedømmet. Generalvikaren er den ene, og den andre skal være en kvinne. Generalvikaren fortsetter som kontaktperson også om det skulle oppstå en vakanse og han må være fungerende biskop. Biskopen oppnevner et Fagetisk råd med en psykolog/psykiater, en prest og en jurist som medlemmer. Dersom psykolog/psykiater ikke har kompetanse innen sexologi, kan rådet søke bistand hos en person med slik kompetanse. Minst ett av medlemmene skal være kvinne. Fagetisk råd skal ha en funksjonstid på fire år og medlemmene skal kunne gjenvelges. Man må unngå at hele rådet velges nytt samtidig. Det er viktig å ha kontinuitet i arbeidet.

Selv om det ikke foreligger konkrete saker, bør rådet møtes en gang hvert halvår. Hensikten er at medlemmene skal være orientert om og drøfte utviklingen innen dette feltet både nasjonalt og internasjonalt. Fagetisk råd kan avtale med Informasjonstjenesten at de skal få tilsendt løpende informasjon om nyheter på feltet.

Hver gang et medlem av Fagetisk råd oppnevnes, skal vedkommende få informasjon om alle forhold som berører hans/hennes oppdrag, herunder orientering om bispedømmets tidligere retningslinjer ved anklager, eventuelle anklager eller rykter som har forekommet, hvordan disse er blitt behandlet, og generelt om Fagetisk råds virksomhet. Når en klage er mottatt, vurderer Fagetisk Råd anklagen med sikte på den videre prosedyre og sørger for at retningslinjene følges.

Fagetisk råd må sette seg inn i de kirkerettslige bestemmelser som er rele-

av to kvinner blant medlemmene av PRO, der den ene var representant for NKKF. Gruppen ble senere supplert med jurist og sosionom og med representant fra Tribunalet. I tillegg opprettet gruppen kontakt med fagpersoner som psykolog og kirkerettsekspert.

Arbeidsgruppen hadde tilgang til tilsvarende retningslinjer i flere trossamfunn og organisasjoner, blant andre: Norges Kristne Råd: *Økumeniske retningslinjer i forbindelse med seksuelle overgrep i kirkelig sammenheng (2.utg. 2000)*, og *Den norske kirke: Retningslinjer og prosedyre for behandling av saker der det rettes anklage mot vigsløt kirkelig medarbeider om seksuelt misbruk og/eller grenseoverskridende seksuell adferd (1996)*.

vante. Også når det gjelder de andre fagområdene som er representert, er det viktig at medlemmene informerer hverandre. Videre skal Fagetisk råd ha en rådgivende rolle i bispedømmet vedrørende psykologiske, juridiske, sosiale, moralske, teologiske og kirkepolitiske aspekter i forbindelse med seksuelle overgrep. Medlemmene av Fagetisk råd kan også være hjelpelige i utdanning og etterutdanning av prester, diakoner og kirkelige medarbeidere. Fagetisk råd må kunne trekke inn ekstern faglig kompetanse når de selv finner det nødvendig for å utføre sine oppgaver. Fagetisk råd oppnevner støttepersoner for anklager og anklaget. Disse skal være personer som vedkommende har tillit til. Fagetisk råd har en veiledende rolle overfor støttepersonene.

Alle som får kjennskap til en sak kan ta kontakt med en av OKBs kontaktpersoner, og hvis det er en prest som får kjennskap til en sak, skal han henvende seg til disse. De

I tillegg så gruppen på en omfattende plan fra Irland: *Child Sexual Abuse - Framework for a Church Response (1996)*, og til den sveitsiske biskopskonferanses dokument "*Sexuelle Übergriffe in der Seelsorge - Richtlinien für die Diözesen*".

Retningslinjene kom i 2003

Etter omfattende høringsrunde og avsluttende behandling i Pastoralrådet, kunne biskop Gerhard Schwenzer SSCC den 17. februar 2003 gjøre retningslinjene gjeldende som instruks for Oslo katolske bispedømme.

I sitt forord til beredskapsplanen sier biskop Schwenzer bl.a.: "Alle overgrep mot barn, ungdom og voksne er alvorlige forete-

to kontaktpersonene skal deretter sammen informere biskopen og Fagetisk råd. Dersom biskopen er den som får førstehåndsinformasjon, skal han innkalle Fagetisk råd, slik at de sammen kan avgjøre hvordan saken skal videreføres. Fagetisk råd skal ha all informasjon om saken. Biskopen og Fagetisk råd har et samlet ansvar for sakens fremdrift.

Beslutning om å anmelde et overgrep til politiet må i første rekke vurderes og eventuelt foretas av anklageren og pårørende. Som hjelp til å ta beslutning om anmeldelse skal OKB tilby anklager og pårørende bistand av advokat eller annen rådgiver. Hvis saker er anmeldt eller skal anmeldes til politiet, må det vurderes hvem som skal gi politiet de nødvendige opplysninger, i tillegg til anklager/pårørende.

Den anklagede skal representeres av en jurist som er uavhengig av bispedømmets eller kongregasjonens/ordenssam-

Kirke og samfunn

elser. Kirkens overhyrder må ta tidlige faresignaler alvorlig og reagere på disse. Ved å reagere på tidlige faresignaler, kan man forebygge mulige overgrep. Som biskop er det min oppgave å beskytte Kirken mot prester som svikter sitt kall til å være gode hyrder, eller mot andre kirkelig ansatte eller frivillige som misbruker det tillitsforhold de har overfor barn og unge... Beredskapsplanen har praktiske og pastorale anvisninger for kontakten med og omsorgen for offeret og vedkommendes familie. Denne side ved beredskapen må alltid tas svært alvorlig.

Når det gjelder de sivilrettslige sider, er vi som Kirke fullt ut forpliktet av norsk lov. I forhold til indrekirkelige anliggender er kirkerettens bestemmelser klare.

Det har også vist seg at falske anklager forekommer. Vi må være på vakt mot slike eventuelle falske anklager og med pastoral omsorg forsvare dem som rammes. Både overgrep og falske anklager kan skade mennesker for livet. Beredskapsplanen skal sikre begge parter tilstrekkelig rettsvern, oppfølging og omsorg.

Med dette dokument er ikke siste ord sagt om hvordan man skal møte saker av denne karakter. Sammen med resten av samfunnet må Kirken stadig søke å forbedre sin reaksjon på seksuelle overgrep mot barn, unge og unge voksne.”

Beredskapsplanen gjelder først og fremst overgrep som rammer barn og unge, men vil også i store trekk kunne anvendes i saker der anklager / offer er over 18 år. ■

funnets andre jurister. Fagetisk råd har som sitt ansvar å sørge for at både offer og overgriper får adekvat profesjonell hjelp. I den utstrekning utgifter til slik hjelp ikke dekkes av det offentlige, vil bispedømmet bidra til å dekke nødvendige utgifter.

OKB vil også sørge for at bispedømmets prester blir satt i stand til å drive særskilt sjelesorg som er relevant for både anklager og anklagede når seksuelle overgrep har funnet sted. Alle som behandler slike saker har taushetsplikt. Medlemmer av kongregasjoner/ordenssamfunn som arbeider i bispedømmet står under dobbelt jurisdiksjon: OKBs biskop og egen overordnede. Dette påvirker behandlingen av overgrepssaker.

Ved anklage mot et medlem av en kongregasjon/et ordenssamfunn, må vedkommendes overordnede straks informeres om anklagen. Ordensforstander (evt. Provinsial) må være delaktig i å oppklare

hva som ligger til grunn for anklagen og å følge opp sakens videre utvikling.

Biskop Bernt Eidsvig Can.reg. oppnevnte nytt fagetisk råd fra 1. oktober 2007:

Rønnaug Aaberg Andresen (leder og jurist)
Huan Nguyen (medlem og psykolog)
P. Erik Ruud S.M. (medlem - prest)
Kontaktpersoner er generalvikaren, p.
Arne Kirsebom SSCC og Lindie Landmark.

Det er også utarbeidet en praktisk brosjyre som kort gir informasjon om beredskapsplanen og som gir referanser til de personer og instanser man kan henvende seg til når man får vite eller har mistanke om at et overgrep har funnet sted. Her finner man adresser og telefonnumre til kontaktpersonene. Denne brosjyren skal finnes i alle katolske menigheter i Oslo Katolske Bispedømme (OKB). Beredskapsplanen og brosjyren finnes i elektronisk utgave på www.katolsk.no/okb/regler. ■

BØNN - en kommunikativ begivenhet i gudstjenesten

I dagligtalen bruker vi ordet "bønn" synonymt med anmodning om en tjeneste; man forventer å oppnå noe fra den en retter sin bønn til. Religiøs bønn har et langt videre perspektiv. Det annet Vatikankonsils pastorale konstitusjon, Kirken i verden av i dag sier om bønn: "Den viktigste grunnen til menneskets verdighet ligger i dets kall til samfunn med Gud. Helt fra begynnelsen av ble mennesket innbudt av Gud til å ta del i samtalen med ham. (...) En samtale forutsetter minst to samtalepartnere. I bønner fører Gud og mennesket en samtale. Denne samtals karakter er grunnleggende."

AV ELISABETH SOLBERG

Jobber for tiden med et prosjekt om bønn

I sin bok *Fra bønnens verden*, refererer professor Ole Hallsby til bønn som sjelens åndedrett. Han skiller mellom flere grunnformer for bønn: lovprisning, takkebønn, samtale, bønn uten ord og bedebønn¹. Vi retter vår oppmerksomhet mot Gud, og Gud kan svare oss på ulikt vis, ved å oppfylle det vi ber om, eller kanskje ved å gi oss trøst, trygghet og ro. I tro tolker man denne interaksjonen som inspirert av Den hellige ånd. Slik er vi vant til å betrakte kristen bønn.

I denne artikkelen skal vi ta et annet utgangspunkt. Konsilet karakteriserte bønner som en samtale, altså en form for

kommunikasjon. Ved hjelp av noen teorier om kommunikasjon skal vi belyse en *forbønnstekst* fra en gudstjeneste i Den norske kirke, i håp om å få en viss innsikt i en kompleks samtalsituasjon. Det første vi skal gjøre her, er å frikople oss fra trossfæren og betrakte bønnekommunikasjonen som enhver annen kommunikasjon. La oss legge vekk troens briller og innta en teoretisk distanse.

Kontekst

Verbal kommunikasjon har bare mening i en sammenheng, en kontekst. Rett nok

¹ Hallsby, O. 2005 [1927]. *Fra bønnens verden*. 22. opplag Luther forlag, Oslo

Spiritualitet

kan vi klippe ut en setning fra en artikkel og si at vi jo språklig skjønner hva som står der. Men først når setningen har en eller annen funksjon i en kommunikativ sammenheng, gir den mening. Om det blir lest opp en bruksanvisning fra IKEA fra kirkens prekestol, vil tilhørerne bli forvirret og spørre seg hva i all verden poenget kan være. I kirkelig sammenheng har preken og bønn en funksjon, men sjelden en bruksanvisning - om den da ikke bidrar til å illustrere et religiøst poeng. Forventningene fra de tilstedeværende påvirker det som ytres, likeledes de fysiske omgivelsene.

Men vi kan også se på kontekst i videre forstand. Kulturen vi er en del av, danner et bakteppe av kunnskaper og verdier i våre liv. Når vi snakker med hverandre, har vi en mengde kulturell ballast felles. Felles språk er for eksempel en viktig, implisitt kunnskap. I kristne forsamlinger må man forutsette at de tilstedeværende er fortrolige med bibelfortellinger og trosforestillinger som gjelder for det særskilte samfunnet. Mye av kunnskapen tas for gitt og er ikke bevisst hos den som ytrer seg.

Tekstlige sammenhenger har også stor betydning for utformingen av budskapet i en tekst. I en gudstjeneste er det ikke uvanlig at evangelieteksten danner grunnlag for prekenen, og kanskje påvirker utformingen av forbønnene. Uttales det i evangeliet at man skal elske sin neste, er det naturlig at man senere i gudstjenesten ber Gud om inspirasjon og styrke til å ta seg av medmennesker. Men tekstlige sammenhenger har også en historisk dimensjon. Det er klart at det språket vi utformer, ikke uttales for første gang. Utallige tekster fra langt tilbake i tid, både skriftlige og muntlige, bestemmer hvordan vi ytrer oss

og hva vi ytrer oss om. Ikke bare har Bibelen vært en inspirasjonskilde for kristent uttrykk, vi kjenner alle til "kristen sjargong" eller "Kanaans språk", rotfestet gjennom lange tider. Den historiske dimensjonen kan også føres videre inn i fremtiden. Det vi sier i dag, er med på å utforme fremtidige språkhandlinger. Derfor blir hver eneste ytring en svært kompleks kulturell begivenhet. Slik står tekstene innenfor en kultur i en kompleks interaksjon med hverandre. Vi kan rett og slett ikke kommunisere uten å øse av et forråd av språklig materiale og forestillinger.

En forbønns kommunikative univers

La oss et øyeblikk tre inn i en annen verden: Vi befinner oss på en eldreinstitusjon på Østlandet². Det er søndag formiddag, og presten i den lokale statskirkemenigheten holder gudstjeneste. De tilstedeværende består for en stor del av beboere på institusjonen. De er gamle og skrøpelige. Noen av de ansatte på institusjonen er til stede, en og annen kirkegjenger kommer utenfra. Gudstjenesten nærmer seg slutten. Presten har lest og preket over evangelieteksten om Johannes døperen i Matteus 11. Så følger forbønnene. Av plasshensyn nøyer jeg meg med et utsnitt:

Herre, vår Gud og far, vi takker deg og priser ditt hellige navn, for du er god, og din miskunn varer til evig tid.

Vi ber for din kirke på jorden, fyll den med din ånd, bevar den ved ordet og sakramentene, og la den bære frukt for deg i kjærlighet.

La ditt ord ha framgang blant alle

² Som ledd i et forskningsarbeid var jeg til stede ved den nevnte gudstjenesten og gjorde opptak av bønnen, med prestens tillatelse

folkeslag, gi kraft og mot til dem som blir forfulgt for ditt navns skyld, og kall de frafalne tilbake til dåpens nåde, for Jesu Kristi skyld,

Alle synger: Herre, hør vår bønn

Og vi ber i dag særlig for alle som bor her på (navnet) og for alle som er til stede her i dette rommet i dag, for våre familier, for de vi er glad i og for alle som vi på en eller annen måte møter og kanskje har et ansvar for. Kom til alle som søker deg og til de som kjemper med tvil og anfektelse. Trøst de syke og sørgende, og vær nær hos alle ensomme og kom med det evige livs håp til dem som strir med døden. Miskunn deg over alle mennesker, for Jesu Kristi skyld.

Alle synger: Herre, hør vår bønn

Bønnene avsluttes med Fadervår - og vi går tilbake til vårt kommunikasjons-teoretiske rom.

Bruker man en tradisjonell modell for å illustrer kommunikasjonen i denne forbønnssekvensen, kan man ganske enkelt si at en forbeder, en avsender, retter sitt budskap til Gud som adressat, og at denne bønnehandlingen foregår innenfor en sammenheng, nemlig en gudstjeneste. Det gir mening, men har det noen særlig interesse? Dessuten: Halter det ikke å operere med Gud som en konkret adressat, på samme nivå som senderen og bønneteksten? Gud er jo gjenstand for tro. En ateist ville hevdet at den bedende snakket med seg selv. Modellen kommer altså til kort om man anvender den på religiøse

bønner. La oss derfor angripe stoffet på en annen måte.

Bønneteksten kan sees på som en mental representasjon. Prestens ord avspeiler hans eget indre univers. Man kan innvende at han nok til en viss grad bruker faste bønneformuleringer, men vi må gå ut fra at han står inne for det han sier og har gjort det til sitt. Det er altså hans *forestilling* om adressaten Gud som kommer til uttrykk. Vi har ikke med en konkret mottakerinstans å gjøre.

All kommunikasjon er rettet mot noen, mot én eller flere adressater. Det som sies, har et formål og en innbakt forventning om gjensvar fra samtalepartneren. Dette kalles "adressivitet", og adressiviteten kan vi finne som spor i ytringen, både direkte og mer indirekte. I vår bønnetekst ser vi at den direkte tiltalen til Gud og de imperative oppfordringene bærer klare forventninger i seg. Men adressiviteten er langt mer omfattende enn som så. Vi skal se litt nærmere på hvordan forbederen inviterer Gud til å svare på bønnene.

En tenkt samtale med Gud

Med tanke på de forestillinger om respons som ligger i teksten kan vi lage en dramatisering, en tenkt "samtale" mellom Gud og den bedende. Bønneteksten har en klar bibelsk klangbunn, og det er rimelig, i og med at Bibelen betraktes som Guds ord. Som vi så tidligere, står ytringer i interaksjon med tidligere ytringer, og i vårt tilfelle kan vi gå til Bibelen for å hente Guds svar:

Vår bønn: La ditt ord ha framgang blant alle folkeslag, ...

Spiritualitet

Guds ord: Gå derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, idet dere døper dem til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn. (Matt 28,19)

Vår bønn: gi kraft og mot til dem som blir forfulgt for ditt navns skyld,

Guds ord: Salige er de som blir forfulgt for rettferdighets skyld, for himmelriket er deres. (Matt 5,10)

Vår bønn: Trøst de syke og sørgende,

Guds ord: Salige er de som sørger, for de skal trøstes. (Matt 5,4)

Vår bønn: og vær nær hos alle ensomme,

Guds ord: Gud lar ensomme finne et hjem, (Sal 68,7)

Bønn: og kom med det evige livs håp til dem som strir med døden.

Guds ord: Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Den som holder fast på mitt ord, skal aldri i evighet kjenne døden. (Joh 8,51)

Bønn: Miskunn deg over alle mennesker, for Jesu Kristi skyld.

Guds ord: Måtte dere få miskunn, fred og kjærlighet i rikt mål! (Jud 1,2) Hold dere i Guds kjærlighet, mens dere venter på vår Herre Jesu Kristi miskunn, som gir dere evig liv. (Jud 1,21)

Bibeltekstene illustrerer hvordan forbederen ikke direkte forholder seg til et "før og etter", men ser på Guds ord som evig. Jeg vil tro hans forestilling om Herrens kommunikasjon med de troende nettopp refererer til en del slikt bibelsk stoff, som de fleste kristne bærer i seg som

kulturkunnskap. Presten henvender seg innledningsvis til Gud med "Herre, vår Gud og far", mens menigheten istemmer "Herre". Med denne konvensjonelle måten å tiltale Gud på understreker de troende sin underdanige og ydmyke posisjon i forhold til Gud. Samtidig betraktes Gud som omsorgsperson, i tråd med Jesu ord om Faderen. "Vår Gud og far" trekker Gud nær forsamlingen, han er "vår". Det ligger en tillit og en nærhet i denne talemåten. En spesiell form utgjør avslutningen: "... for Jesu Kristi skyld". Det kan synes som om forbederen ikke føler seg verdig til å bli bønnhørt. Jesus, derimot, har utført frelsesverket, han er Gud, han fortjener at Gud hører bønner, han er mellommann og går i forbønn for oss. Paulus uttrykker en slik kopling i sitt brev til Galaterne: "Fordi dere er barn, har Gud gitt sin Sønnns Ånd i våre hjerter, og Ånden roper "Abba, Far!" (Gal 4,6)

Men det er flere som hører bønnene...

Det ble nevnt ovenfor at det er avsenderens indre univers vi møter i bønneteksten. Den gir oss innblikk i den kulturen han er en del av, den avspeiler kunnskaper og forestillinger han vil formidle til de tilstedeværende. Og ikke minst - forestillinger om de tilstedeværende. Selv om bønnene er rettet direkte til Gud, har de et skråblikk i retning av deltakerne i gudstjenesten.

Ser vi nærmere på adressiviteten i teksten, kan vi ane at presten, bevisst og ubevisst, også utfører sin kommunikasjon med de tilstedeværende i tankene. Når presten innledningsvis uttrykker: "du er

god, og din miskunn varer til evig tid”, ligger det implisitt en påminnelse til de troende, en slags anmodning om å stole på Gud. Utsagnet er selvfølgelig ment som en lovprisning, men ville ikke opplysningen om at hans miskunn er evig, strengt tatt vært overflødig om den ikke også gjaldt som en påminning? Presten nevner også dem som “kjemper med tvil og anfektelse”, eller som “kjemper”, “strir” og “søker”. Selv om bønnene er rettet til Gud, har de kanskje også en mer eller mindre ubevisst adresse til grupper av tilstedeværende. Forbederen vet at mange av disse har et tungt liv, og indirekte forsøker han med bønneteksten å gi dem et trøstens ord.

Klarest ser vi tekstens skråblikk i pronomenet “vi”. Presten ber på vegne av flere. Han inkluderer de tilstedeværende: “våre familier”. Dessuten henviser han til den aktuelle gudstjeneste-situasjonen ved å nevne navnet på institusjonen og referere til “her” og “i dette rommet”.

Også det tradisjonelle, til tider litt arkaiske, språket, bærer bud om bevissthet om en forsamling med høy alder, mennesker som er fortrolige med kirkens tradisjoner: “din miskunn”, “dåpens nåde”, “det evige livs håp”. Metaforikken er tradisjonell: “bære frukt”, “ditt navns skyld”, “kjemper”, “strir”.

Forbønnsteksten er mye lengre enn det klippet jeg viser i denne artikkelen, og adressiviteten går i retning av flere kategorier tilstedeværende. Jeg skal imidlertid bare trekke ut en eneste tenkt tilhørergruppe, eldre og skrøpelige troende, og formulere en mulig respons fra denne:

Bønn: Herre, vår Gud og far, vi takker deg og priser ditt hellige navn, for du er god, og din miskunn varer til evig tid.

Mulig respons fra de troende: Gud står over oss, vi er Hans barn. Vi er glad for at Gud alltid tar vare på oss. Gud har vist sin velsignelse gjennom hele mitt liv.

Bønn: Vi ber for din kirke på jorden, fyll den med din ånd, bevar den ved ordet og sakramentene, og la den bære frukt for deg i kjærlighet.

Mulig respons fra de troende: Dette gjelder jo oss også, selv om vi ikke alltid kommer i kirken. Godt å få høre Guds ord. Gud vil passe på sin kirke, om vi ber ham om det.

Bønn: Og vi ber i dag særlig for alle som bor her på (navnet) og for alle som er til stede her i dette rommet i dag, for våre familier, for de vi er glad i og for alle som vi på en eller annen måte møter og kanskje har et ansvar for.

Mulig respons fra de troende: Vi har tillit til at Gud er med oss, og da blir de hverdagene til å bære, selv om de kan være vanskelige innimellom. Våre nærmeste trenger forbønn.

Bønn: Kom til alle som søker deg og til de som kjemper med tvil og anfektelse.

Mulig respons fra de troende: Det kan gjelde meg av og til. Jeg synes det er vanskelig å tro i hverdagen. Men jeg vil jo gjerne.

Bønn: Trøst de syke og sørgende, og vær nær hos alle ensomme og kom med det evige livs håp til dem som strir med døden.
Mulig respons fra de troende: Mange av oss her på hjemmet er ensomme, syke, skal snart dø. Vi trenger å bli styrket av troen.

Spiritualitet

Avsender eller avsendere?

Vi har nevnt adressiviteten i forbønnsutdraget og omtalt ulike tenkte adressater. La oss nå ta en kikk på hvem det er som ber. Vi kjenner vel knapt til hvem som har formulert de tradisjonelle forbønnene for Den norske kirke. Presten formidler en nedskrevet tekst, men han har også aktualisert den ved å føye på egne bønneanliggender, som skal angå de tilstedeværende. Det er derfor under tvil at vi skiller ut en enkelt avsender. Enda mer innfløkt blir det når de troende unisont stempler prestens ord med sin tilslutning: "Herre, hør vår bønn". I forslaget til ny liturgi for Den norske kirke³ kalles dette noe upresist for "bønnesvar". "Gjennom bønnesvarene blir enkeltbønnene fra de ulike forbederne til menighetens felles bønn," heter det i forslagsteksten. Jeg tror vi skal nøye oss med å konstatere at presten ber på vegne av hele fellesskapet, og de troende tilstedeværende bidrar med sin tilslutning.

Det hadde vært interessant å ha sett på prestens *fremføring* av bønnene og dermed fått supplert vårt bilde av avsenderen. En transkripsjon ville ha nedtegnet setningsmelodi, trykk emfaser og pauser og sagt oss mer om prestens forhold til de anliggender han uttaler. Det vil imidlertid føre for langt her.

Aktuelle refleksjoner

Som vi har sett, er kirkens bønner ganske komplekse som kommunikative strukturer. De er rettet mot Gud - og vi får tro at Gud i sin allmakt fullt ut forstår intensjonene i bønnene. Forbønnene er ytringer som avspeiler avsenderens mentale univers. Deltakerne i gudstjenesten møter med sine egne indre verdener og personlige forut-

setninger. Dersom begge parter har tilstrekkelig med kulturkunnskap og erfaringsverden til felles, skjer stor grad av forståelse. Fullstendig sammenfall kan det aldri bli. I hvert hode blir enhver tekst, skriftlig eller muntlig, ny.

Siden vi har valgt ut en tekst fra en gudstjeneste i Den norske kirke, kan det være fristende å henge på en liten kommentar knyttet til tematikken ovenfor. For tiden pågår en diskusjon om ny liturgi i statskirken. Med et ideal om å være *folkekirke* vil man tillempe liturgien og gjøre den mer tiltrekkende for moderne mennesker. "Det er et overordnet mål å legge til rette for en gudstjeneste hvor flest mulig kan kjenne seg hjemme", ifølge prosjektleder Lillian Mortveit Dittmann i Kirkerådet⁴. I høringsutkastet til ny liturgi heter det: "Formålet er å stimulere til et gudstjenesteliv som angår langt flere, fordi ordene og uttrykkene oppleves som mer aktuelle og mer representative for flere mennesker." Det er en stor utfordring denne kirken står overfor hvis den skal lage tekster som skal vinne gjenklang hos grupper av befolkningen der omfattende kunnskap om den kristne troslære kanskje ikke lenger kan forutsettes. Blir avstanden for stor mellom folks kulturelle forutsetninger og kirkens tekster, skjer liten forståelse. Mye tyder på at kirken er bevisst på problemet når den legger opp til mulige lokale liturgiske varianter. I høringsutkastet til den nye liturgireformen kan vi lese: "...menighetens ulike stemmer og aldersgrupper synliggjøres og høres i valget av bønneemner og bønnespråk. Det skjer naturlig ved å involvere flere i forberedelsen og gjennomføringen av forbønnen." Så får vi håpe de mange røstene når frem til hverandre. En trøst er det iallfall at Gud lytter og forstår. ■

³ Forslag til Ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke

⁴ Vårt land, 25.09.2008

Faust og operaen - del II

Her følger fortsettelsen av Trond Bjerkholtts artikkel om Faust og operaen, som mange lesere har ventet på.

AV TROND BJERKHOLT

Operasanger og skribent

6. Schubert og Faust - et vanskelig ekteskap

“Gretchen am Spinnrade” er en av Schuberts aller mest kjente sanger - og en av hans første. Den er komponert 19. oktober 1814, men ikke utgitt før i 1821 (som op. 2). Anerkjente og kompetente komponister som Zelter, Loewe og Spohr hadde før satt musikk til denne teksten - en av de mest populære delene av Goethes drama - men Schuberts versjon var noe helt nytt. Ingen ringere enn Salieri utbrøt “Das ist ein Genie! Der kann alles!” Idéen med en gjennomgående akkompagnementsfigur som er like meningsbærende musikalsk som dramatisk (den gjengir lyden av spinnerokken), var helt ny. Den dramatiske stigning frem mot øyeblikket der Gretchen forestiller seg Fausts kyss, tilfører sangen en hittil uhørt, operalignende men samtidig intim dramatik. Men den forblir en sang! Beatles er utenkelig uten Schubert. Hvor

langt lied-formen siden ble utviklet ekspressivt og formmessig av Schumann, Wolf eller Mahler - forbi dette punktet nådde de aldri.

Schubert skrev musikk til en hel rekke Goethe-tekster i 1814, deriblant også en annen tekst fra Faust. Dette er scenen i kirken der Gretchen hører sin samvittighets røst, en dramatisk dialog avbrutt av et kor som illevarslende intonerer “Dies irae”. Gretchen har på dette tidspunkt latt seg forføre av Faust, hun er med barn, og sammen har de tatt livet av hennes mor, så hun har litt av hvert å tenke på. Skissene tyder på at Schubert planla å orkestrere stykket, men skrinla disse planene. Tromboner, som gjerne assosieres med sakral strenghet (jfr. Mozarts “Requiem” og kirkegårdsscenen i “Don Giovanni”), var tiltenkt en sentral plass.

Den siste av Schuberts tre Faust-komposisjoner er av noe senere dato - “Gretchens Bitte” fra 1817. Hos Goethe

Drama

heter scenen bare “Zwinger”, men har undertittelen “Gretchen vor dem Andachtsbild der Mater Dolorosa”. Komposisjonen er ufullendt og ikke blant Schuberts beste. Religiøse konvensjoner hadde vel på denne tiden begynt å miste appellen til ham - han fant til slutt seg selv i en slags romantisk panteisme, der han kunne forsone seg med døden ved tanken på å skulle gå opp i og bli en del av alt det skjønne han så omkring seg.

Dette er, om ikke god katolsk tone, så i alle fall en ydmykhet som ligger fjernt fra Fausts og Mefistos univers.

Både “Gretchens bønn” og “Gretchen am Spinnrade” er - kuriøst nok - også tonesatt av Verdi, i italiensk oversettelse. Verdis første utgitte komposisjon er “Sèi romanze” fra 1838, seks romanser til tekster av tyske og italienske diktere. Det er inntagende komposisjoner, fulle av hjerte og smerte, som hadde fortjent å høres oftere. Uansett hva Goethe måtte synes om det.

I 1817 ble Schuberts tidlige Goethekomposisjoner - inkludert “Gretchen am Spinnrade”, “Erlkönig”, “Wanderers Nachtlied” og andre perler - sendt til dikteren selv, med en respektfull dedikasjon forfattet av Schuberts venn Josef von Spaun. Merkelig nok vet vi ingenting om hvordan Goethe reagerte, han svarte ikke på brevet eller nevnte noe om det i sine voluminøse dagboksopptegetninger. At Goethe på denne måten fullstendig kunne overse Schubert, kan ha flere forklaringer - én av dem er at han hadde sine bestemte idéer om liedkunst. Folkevisen skulle være idealet, en enkel strofisk ballade der alle versene synges til samme melodi - ikke Schuberts detaljerte og sinnrikt oppbygde tolkninger. Det er litt

ubehagelig å møte dette svermeriet for det (såkalt) folkelige hos en av Europas lærdeste og mest sofistikerte menn. Spesielt når det går ut over Schubert. Folkeligheten er kunstferdighetens siste tilflukt - med kunst har den intet å gjøre.

7. Wagner og Faust - et dobbeltportrett

“Im Tristan stirbt die letzte der faustischen Künste. Dies Werk ist der riesenhafte Schluss-stein der abendländischen Musik.” Så skriver Oswald Spengler i “Der Untergang des Abendlandes” - en dyster apokalypse over den vestlige kulturs uunngåelige krise og undergang. Det Wagnerske er essensen av det vestlige; og “Tristan und Isolde” er essensen av det Wagnerske. Dette er en opera om forbudt erotikk, der elskov, natt og død på mystisk vis blir ett. Sproget er gåtefullt og knapt, skjuler mer enn det sier; kretser om det Utsigelige. Om musikken sa Wagner selv at han håpet på en middelmådig fremførelse, da en virkelig god ville gjøre menneskene gale... Vanvidd og undergang, med Wagner som sin yppersteprest. Spenglers visjon av Europa.

Richard Wagners første møte med Faust var i 1829, da hoffteatret i Leipzig feiret Goethes åttiårsdag med en oppsetning av “Faust, første del”. Noe tidligere hadde Wagner i Magdeburg, der hans søster bodde, blitt kjent med byoriginalen og komponisten Johann Christoph Kienlen, hvis eneste lektyre og samtaleemne var Goethes “Faust”. (Kienlen erklærte forøvrig den unge Wagners første famlende komposisjonsforsøk for fullstendig verdiløse, og hadde antagelig rett. Wagner hadde ennu

ikke møtt sin daimon.) Wagners andre søster Rosalie spilte forøvrig rollen som Gretchen, og utviklet seg til en av tidens fremste tolkere av denne rollen.

Stoffet slapp ikke taket i ham, og i 1832 skriver den 19-årige komponisten syv sanger til tekster fra "Faust". Under sitt Pariseropphold 1838/39 begynner han på et symfonisk dikt der første sats bar tittelen "Faust in der Einsamkeit". Wagner søkte å få verket oppført i musikkonservatoriets konsertserie under ledelse av den legendariske Habeneck, men det ble avvist som uformelig og uforståelig. Femten år senere, i politisk eksil i Zürich, tar han skissene frem igjen og fullfører det som er blitt til "Eine Faustouvertüre". Wagner benytter også Faust-sitater i sin "forklaring" til Beethovens 9. symfoni.

Et annet, adskillig mer kjent verk av Wagner har muligens større relevans i vår sammenheng. Wagners Tannhäuser har mange likhetstrekk med Faust - han er en kunstner, en trubadur, som inngår en allianse med en overnaturlig makt for å bli den fremste på sitt felt. I dette tilfelle er denne makt kvinnen, nærmere bestemt den kvinnelige seksualitet - Tannhäuser har oppholdt seg i Venusberget hos selveste gudinnen, som hennes elsker og husdiker. Da dette blir kjent, legger Tannhäuser ut på en pilegrimsferd til Rom for å forsones seg med Kirken, men paven nekter ham tilgivelse. "Ikke før denne staven blomstrer i min hånd!" Dette mirakelet skjer selvfølgelig - idet Tannhäusers kyske elskede, Elisabeth, oppgir ånden frivillig i den hensikt å komme for Guds trone og be for ham.

Dobbeltbildet av den sanselige Venus

som gir inspirasjon, og den rene Elisabeth (navnet betyr "Guds hus") som gir frelse, er utpreget "Faustisk" - og dessuten en slående seksualpsykologisk selvinnsikt fra Wagners side. Opprinnelig skulle tittelen på operaen vært "Der Venusberg", men ble heldigvis endret.

Det finnes flere interessante, biografiske tilknytningspunkter mellom Wagner og Faust. Under komponistens opphold i Dresden omtalte lokalbefolkningen ham som "vår Dr. Richard Faust" - der han trasket gatelangs arm i arm med sin venn, den forførerisk revolusjonære og mefistofelisk magre skribenten August Röckel. (Röckel ble siden fengslet for sin revolusjonære virksomhet.) Dette var ikke bare et kjæleavn; smedevervs mot Richard Faust kom på trykk i "Dresdner Anzeiger," rettet mot komponistens stormannsgalskap, pyntesyke, arroganse og manglende bakkekontakt - for ikke å snakke om hans utallige kvinnehistorier. I det hele tatt; han var en mann som ikke forsto å begrense seg. En farse av Bauernfeld ble populær på Wiens scener, hvori opptrer en person ved navn "Dr. Richard Faust" - skuespilleren var sminket for å ligne på Wagner. Wagner var, med eller mot sin vilje, blitt en del av Faust-dramaet i den europeiske bevissthet.

I Dresden deltok Wagner forøvrig i et nokså mislykket forsøk på en liten 1848-revolusjon sammen med ingen ringere enn Mikhail Bakunin. Denne joviale russiske kjempen stemmer vel ikke helt overens med vår oppfatning av Mefisto. Men vi må huske på at for Wagner var idéen om den musikalske revolusjon alltid intimt forbundet med den sosiale revolusjon. Det musikkteater han ønsket, lot seg ikke

Drama

realisere under de rådende samfunnsforhold - de måtte ødelegges; og om han selv skulle gå med i dragsuget, så var det verdt det. Dette er tanker av "Faustisk" støpning.

8. Boitos Mefistofele og "litteraturoperaen"

Arrigo Boito (1842-1918) er idag mest kjent som librettisten til Verdis to Shakespearebaserte alderdomsverker, "Otello" og "Falstaff". Mindre kjent er det at han selv også var komponist, om enn ikke av samme format som Verdi. Dessuten var han journalist, kritiker, dikter og romanforfatter, men alltid først og fremst seg selv - et godt eksempel på 1800-tallets allsidige intellektuelle.

Uroppførelsen av "Mefistofele" i 1868 var en fiasko av flere årsaker. Boito hadde radikale, Wagner-inspirerte idéer om musikkdramatikk, og lite til overs for konservative dinosaurer som Verdi. (I en beryktet tale karakteriserer han Verdis musikk som smuss, som skitner til den rene italienske kunstens helligdom.) Han hadde altså store deler av publikum og musikkpressen mot seg allerede før premièren. Den kvasifilosofiske librettoen (Boitos egen, etter Goethe) var tung kost for det italienske publikumet, og sangerne skal heller ikke ha vært førsteklasses.

En revidert versjon ble satt opp i 1875, da med suksess. Verket har holdt seg på repertoaret som et paradenummer for tidenes største bassangere - Fjodor Sjaljapin gjorde i i 1901 sin første opptreden utenfor Russland som Mefistofele (på La Scala, med Caruso som Faust); rollen har

siden vært assosiert med bl.a. Nicolai Ghiaurov, Norman Treigle og Samuel Ramey.

Boito er relativt tro mot Goethe og inkluderer både prologen i himmelen og deler av Den skjønn Helena-intrigen fra annen del, samt et "chorus mysticus" som akkompagnerer Fausts endelige frelse. Han la selv vekt på at én og samme sanger skulle fremstille både Gretchen (Margherita) og Helena, da de er to aspekter av det samme "ewig Weibliche".

Men Boito kaller operaen Mefistofele, ikke Faust - en interessant parallell til det faktum at både han og Verdi opprinnelig omtalte sin Othello-opera som "Jago". Kunstverket flytter fokus; skurken blir helten. Og i Boitos tekst har Mefisto adskillig til felles med Shakespeares nihilistiske skurk. Mefistos første arie minner sterkt om Jagos "Credo" fra "Otello". (Riktignok skrev Boito teksten til denne arien selv, fra "scratch", da Shakespeares Iago ikke har noen selvutleverende monolog. Iago er et gåtefullt tomrom, orkanens øye, midt i Shakespeares turbulente handling. Vi får aldri vite hvem han er, hva som driver ham. "I am not what I am" - er vel det nærmeste han kommer oppriktighet. Og "Voglio il Nulla", sier Mefistofele - jeg ønsker intetheten.

Ordet "Nulla" - "Nothing" - er også et ledemotiv i Shakespeares "King Lear", et subjett som Boito og Verdi lenge diskuterte som et mulig operaprojekt. Lears replikk til Cordelia - "Nothing will come of nothing" - får en forferdelig dramatisk ironi idet hele katastrofen springer ut av dette "nothing". Ingenting er meget farlige saker.

Teksten vektlegger Mefistos forakt og nedlatenhet overfor Gud og spesielt skaperverket - en viderespinning av Goethes

“Geist, der stets verneint”. Når Boitos djevel sier nei, skjer det med et hånflir. Under heksesabbaten på Bloksberg viser han Faust en globus - som han så knuser, med en latter. En demonisk plystring går igjennom hele operaen som et ledemotiv. Det sataniskes fremtredelsesmodus er *forakt*. Djevelen er den som oppmuntrer mennesket til å forakte både seg selv og alt annet, og hindrer det i å løfte blikket mot det sanne, skjønne og gode.

Sluttscenen i Boitos opera er tatt fra Goethe - den aldrende Faust drømmer (forfengelig) om å være en stor sosial velgjører. Når Djevelen kommer, møter Faust ham modig med bibelen i hånden - og tas opp til himmelen under hærskarers sang; hans ærlige streben, pluss Gretchens kjærlighet, har frelst ham. Men i motsetning til Goethe lar Boito sin Mefisto få en effektiv sluttrepplikk: “Trionfa il Signor, ma il reprobo fischia!” - Herren triumferer, men den fordømte plystrer! Efter undergangen og dommen blir det tilbake en uforklarlig rest av Noe.

En kritisk vurdering av Boitos verk kan neppe gjøres bedre enn G. B. Shaws kritikk i “London Music”: “The whole work is a curious example of what can be done in opera by an accomplished literary man without original musical gifts, but with ten times the taste and culture of a musician of only ordinary extraordinariness”.

(Med “ordinary extraordinariness” er det nærliggende å tro at Shaw - en av de mest fanatiske som noensinne har misforstått Wagner - sikter til Verdi, det beskjedne håndverker-geniet.)

Shaw setter fingeren på noe

vesentlig, idet han fremhever generell “taste and culture” over musikalsk dyktighet. Vi ser hos Boito en tendens i retning av “programkunst”, der kunstverkets program er så finurlig og viktig at selve verket nesten er overflødig. (Yoko Ono foretrakk å utgi bøker med idéer til kunstverker, fremfor å produsere verkene. Vi skulle ønske at flere - f.eks. moderne arkitekter - hadde fulgt hennes eksempel.) Komponister som mer og mer strever med å finne tilstrekkelig høyttrevende emner for sine operaer, ender som oftest opp med ikke å skrive opera i det hele tatt. Beethoven vurderte både Faust, Kong Lear og Aleksander den store før han endte opp med den bare delvis vellykkede “Fidelio”, som han imidlertid aldri ble ferdig med å revidere. Gi derimot Rossini den mest idiotiske forvekslingskomedie, og han skriver en utmerket opera på to uker. Det handler om å være musikalsk...

På musikkens område er denne “programkunst” forbundet med det som på 1800-tallet ble kalt den nytyske skolen, representert ved Liszt og Wagner. På motsatt side befant bl.a. musikkritikeren Eduard Hanslick seg. Han er en av historiens “tapere” - alle vet jo idag at det var Wagner-siden som vant, og har bare forakt til overs for opposisjonen. (Wagner har attpåtil karikert Hanslick som pedanten Beckmesser i “Die Meistersinger von Nürnberg”.) Men Hanslicks bok “Vom Musikalisch-Schönen” fortjener å leses! I den understreker han at et musikalsk kunstverk er ekte kun når det springer ut av en idé som i seg selv er musikk - en musikalsk idé. Det kan være en melodi, et

Drama

tema, en klang, bare det er en musikalsk idé som så får utvikle seg på musikalske premisser. Hanslicks definisjon av musikk er “tönend bewegte Formen” - “former i klingende bevegelse” eller et dusin andre oversettelsesforsøk som allikevel ikke helt treffer knappheten og presisjonen i det tyske uttrykket. Musikk som begynner med en ikke-musikalsk idé, en filosofisk idé, en musikkvitenskapelig teori eller et utenom-musikalsk “program” som f.eks. R. Strauss’ “symfoniske dikt” - det er forloren musikk; annenrangs vare.

9. Busoni

Man kan omformulere Hanslick dithen at den musikalske skaperprosess må tennes av en gnist, den må bli gitt én - den kan ikke tenkes ut. Den krever en daimon. Alt som er skapt uten en daimon, er falskt. Uten denne gnist - din personlige Mefisto - kan ikke all verdens “taste and culture” gjøre deg til kunstner.

En av de få senere komponister som har beskjeftiget seg med Faust-stoffet, er italieneren Ferruccio Busoni. Hans “Doktor Faustus” er typisk for det tidlige 1900-tallets “kunstneropera”. I likhet med Pfitzners “Palestrina”, Hindemiths “Mathis der Maler” og nær sagt alle Richard Strauss’ verker (men kanskje særlig “Ariadne auf Naxos” og “Capriccio”), er temaet her kunsten selv og kunstnerens situasjon *qua* kunstner. (Puccinis “La Bohème” er ikke i samme betydning en “kunstneropera”, selv om hovedpersonene i den er kunstnere!) Kunst og kunstnerens selvrefleksjon løper sammen. Vi observerer

samtidig at opera, som teater i det hele tatt, trives dårlig innenfor et modernistisk paradigme, der alt spektakulært, alle forsøk på å kommunisere, blir sett skjevt til. (Men at det ikke er mulig å kommunisere *alt*, betyr da ikke at man ikke skal forsøke å kommunisere *noe!*)

En trist tanke i denne sammenheng: Operaen om Faust har i vår tid mistet interesse blant publikum, som vi innledningsvis bemerket, og det tyvende århundres fremste “operakomponist” har vært Andrew Lloyd Webber. Syngende katter (Cats) og jernbanevogner (Starlight Express) vitner om det teknologiske og dyriskes seier over det menneskelige - og selv Jesus Kristus kan da ikke drive det lenger enn til å bli “superstar” - en rent kjemisk begivenhet.

I påfallende mange av de ovennevnte “kunstneroperaene” er handlingen lagt til historiske - man kunne gjerne si åndshistoriske - overgangsperioder: reformasjon og motreformasjon (Mathis, Palestrina), Israels utgang fra Egypten (Schönbergs Moses). Disse komponistene befant seg også i en historisk overgangsperiode, som vi enkelt kan beskrive som romantisk tradisjonalisme kontra modernisme. Men innbyrdes var de langt fra enige - Pfitzners “Palestrina” er langt på vei en polemikk mot Busonis modernistiske estetikk (noe Pfitzner også tydeliggjorde i essays med talende titler som “Die neue Ästhetik des musikalischen Impotenz.”) Men blir det musikk av slikt? Kierkegaard påpekte jo, som ovenfor sitert, at refleksjonen stanser musikken.

At kunsten på denne måten “blir klar over seg selv”, kan sammenlignes med

Bibelens syndefall. Noenlunde samtidig oppstår både i musikken og malerkunsten retninger der ikke åndelig eller humanit, blir kunstens budskap. Tolvtonemusikken gjentar til kjedsommelighet det faktum at en oktav består av tolv halvtonetrinn; Kandinskys skjematisk-abstrakte maleri forteller oss at malerier består av linjer og farver.

Med Busonis verk og kunstens "syndefall" i tankene, kan man altså si at Faust hverken ender i himmelen eller i helvete, men fordypet i egne tanker - mens verden og kunsten raser sammen omkring ham. "I myself am hell; nobody's here", som Robert Lowell skrev.

Excursus: Faust og Hamlet

I essayet "Hamlet og Hecuba" trekker den danske filosofen Johannes Hohlenberg en interessant parallell mellom Hamlet og Faust. Hamlet har jo studert i Wittenberg, og kan faktisk ha vært blandt de studenter som Faust innrømmer å ha trukket "an der Nase herum". Hamlet som elev av Faust? (Hohlenberg følger Shakespeare idet han ubekymret plasserer Hamlet i "samtiden", uten hensyn til Saxos danske krønike. Universitetet i Wittenberg eksisterte ikke på den historiske Hamlets tid.) Både Hamlet og Faust er underlig knyttet til den halvt mytiske beretning om den trojanske krig - forskjellen er at mens Faust anroper den skjønne Helena, er Hamlet bundet til den tragiske dronning Hecuba som blir et bilde på hans egen mor. "What's Hecuba to him, or he to her, that he should weep for her?" utbryter Hamlet. (Akt 2, scene 2.)

Underforstått: for meg betyr hun noe! Hohlenberg knytter Hamlet til det mørke, undergangsdømte trojanske slektssamfunn med sitt matriarkat og blods-ethos, mens Faust ser til den "opplyste", patriarkalske og logiske greske ånd som var historiens utkårede vinner. Hamlets tvil skyldes at han er en åndshistorisk overgangsskikkelse - han står med ett ben i det trojanske samfunn der blodet roper på hevn, og det annet i den moderne, nøytralt resonnerende, demokratiske stat. Han kommer ingen vei.

Forøvrig finnes det ingen vellykket Hamlet-opera; Ambroise Thomas' "Hamlet" er vel den som kommer nærmest. "Hamlet", med libretto av de samme allestedsnærværende Barbier og Carré som forsynte Gounod med librettoen til "Faust", hadde sin première i Paris i 1868 og har forblitt på repertoaret som et paradenummer for histrioniske heltebarytoner som Sherrill Milnes og Simon Keenlyside. Komponisten og dirigenten Franco Faccio, kjent for sitt samarbeid med Verdi, fikk uroppført sin "Amleto" i 1865 - bare tre år før Boitos "Mefistofele", og med like liten suksess.

9. Forsøk på en konklusjon

Hva er Fausts synd? Det er kanskje ikke først og fremst hovmod; *superbia*. Det som setter handlingen igang i nær sagt alle de versjoner vi har vært innom, er at Faust *kjeder seg*; livet forekommer ham tomt og meningsløst. Den første replikk - det første ord! - i Gounods opera er "Rien!" Ingenting! (Tolkiens "Lord of the Rings"-syklus kan sies å være basert på et faustisk motiv. "Enten er det en hysssing eller så er det ingentingsser!" hveser Gollum i "The

Drama

Hobbit” - en sen men uhyre appellerende versjon av Faust-figuren. Han gikk til røttene og fant - ingenting.)

Faust er lei av livet, og synder dermed gjennom åndelig dovenskap; *acedia*. (Dette er ikke det samme som triviell dovenskap; at man f.eks. velger sofaen og en god bok fremfor å gå på skitur og kanskje bli spist av en elg.) *Acedia* er en snikende synd, men desto mer farlig. Både utukt og fråtseri kan jo være ganske festlig, og selv vrede har sin brutale skjønnhet. *Acedia* er den eneste av de syv dødssynder som ikke medfører noen glede... De som begår denne synd, havner ifølge Dantes “Inferno” i den fjerde krets, der de skal sitte halvt nedsenket (ikke fullt og helt!) i lunkent, grått sølevann. (Fire: stabilitetens, kvadratets, Jupiters tall. Alt dette, men heller ikke mer.) *Acedia* er åndelig sløvhet, resignasjon i forhold til åndelige mål. Her har det ovenfor anførte Goethe-sitat sin relevans. Lett slappes mannen i sin virksomhet! Faust trenger Mefistos stimulan for å rykkes ut av sløvheten. Han trenger sin *daimon* - en kamerat som egger til aktivitet.

Hva er det egentlig Mefisto symboliserer? Det er her interessant å tenke over Kirkens og kristenfolkets tradisjonelt ambivalente holdning til kunsten. Den har vært tolerert med en rekke forbehold: tenk f.eks. på forbudet mot instrumentalmusikk i kirken, særlig i fastetiden, forbudet mot kvinnelige kirkesangere, og i vår tid kristen skepsis til rock og beslektede musikkformer. Moseloven, og senere islam, forbyr jo for sikkerhets skyld all avbildning av Skaperverket. Det er som om kunst er noe man ikke klarer seg uten, men som må

passes strengt på. Hva er så farlig med kunst?

Kunst og religion er blant menneskets høyeste aspirasjoner, og går hånd i hånd. Antagelig er menneskets iboende religiøse fornemmelse, dets “Gudssans”, en av de tidligste og viktigste impulsene til å skape kunst overhodet. Selv i hulemalerier fra steinalderen merker man en famlen etter det guddommelige. Kunst hører sammen med fornemmelsen av hellighet, med skillet mellom det hverdagslige og det som står over hverdagen; mellom det ordinære og det unike; tiden og det som står utenfor tiden. Sansen for det hellige og sansen for kunst er det som gjør mennesket til menneske og ikke dyr.

Forbindelsen mellom kunst og hellighet er et effektivt ris bak speilet for den samvittighetsfulle kunstner. Når du skaper kunst, er du synlig for Gud - trer frem for Hans åsyn. Så skjerp deg!

Kunst er demonisk - i den opprinnelige greske betydningen av ordet. Derfor er så mye nyere religiøs kunst så platt: kunstneren har vært redd for å slippe sin *daimon* løs, redd for å komme til å uttrykke noe ukristelig. Men all den sanneste kristendom er ukristelig.

Kunst er botemidlet mot kjedsomhet. Drevet av en kunstnerisk impuls, en *daimon*, unngår vi å falle i den samme synd som Faust: å betrakte livet som meningsløst. Kunst er liv. Idet vi med Faust sier til øyeblikket: *Verweile doch, du bist so schön!* - er vi mottagelige for kunsten, for vår *daimons* innflytelse. Og idet vi tror han skal gripe oss og føre oss til den evige fortapelse, er vi i stedet frelst. ■

Bot og avlat i tidlig

Martin Luthers første tese om avlaten lød som kjent: "Da vår Herre og Mester Jesus Kristus sa: Gjør bot, da ville han at hele den kristnes liv skulle være bot". Dette innvarslet begynnelsen på noe nytt. Men samtidig har historien fortalt oss at dette var et ekko fra den tidligste fase av avlatens historie.

AV JAN SCHUMACHER

Førsteamanuensis ved menighetsfakultetet

Den vil synes det er pussig at jeg innleder en artikkel om avlaten med en tributt til min gamle lærer i kirkehistorie ved Menighetsfakultetet, Carl Fredrik Wisløff. Professor Wisløff hadde nemlig ord på seg for å være den av sin generasjons teologiske lærer her til lands som kan hende aller klarest markerte avstand til den katolske kirkes teologi. Han gjorde det støtt og stadig både skriftlig og muntlig. Men vi som satt under katetret hans og fulgte hans gjennomgang av dogmehistorien, var aldri i tvil om at hans kunnskaper om katolsk teologi i middelalderen var til overmål solide. Det var særlig en ting han aldri unnlot å kommentere når emnet var Luthers angrep på avlatshandelen, og det var den protestantiske myten om at avlat var det samme som å kjøpe syndsforlatelse

for penger. Avlat er ettergivelse av de timelige syndestraffer, og ikke tilgivelse for skyld. Det siste kan ikke kjøpes for penger, poengterte han. Dette var formuleringer som han innprentet så ofte og med slikt ettertrykk, at vi som satt under katetret hans på Menighetsfakultetet for førti år siden husker det den dag i dag.

Dermed er det ikke sagt at Wisløff lot det være med det. Han var så absolutt i stand til å knytte kritiske perspektiver til teologiske forestillinger knyttet til avlatspraksisen i senmiddelalderen. Men samtidig var han altså vel vitende om at det knapt var noen side ved kirkelig tro og praksis i middelalderen som i den grad var blitt misforstått og karikert i ettertiden. Slike misforståelser var det viktig å få ryddet av veien så ikke protestanter

middelalder

urettmessig skulle bruke denne myten om at avlat var det samme som syndsforlatelse til salgs til å tegne et falskt bilde av katolsk tro og fromhet.

Skal man la fortiden hvile i fred?

Har det så noen hensikt på nytt å se på de historiske forutsetningene for de forestillingene som knyttet seg til denne praksis? Er ikke det endrede økumeniske klimaet grunn nok til å la fortid være fortid? Det er et par grunner som taler imot dette. For det første burde et nytt klima åpne for nye muligheter til å utforske reformasjonen for å få fram hvor betinget disse begivenhetene var av sin samtid. Og med det menes at vi i dag bør legge til grunn en langt større åpenhet overfor hvor annerledes reformasjonsårhundret var i forhold til den verden vi lever i. Det betyr ikke bare at middelalderkirken representerer en annerledes verden. Vi må også innrømme at Martin Luther tilhører en verden som på mange måter er fremmed for oss. Det betyr at det ikke lenger er så lett å overføre hans teologiske standpunkter til vår egen tid og på samme tid bortse fra det tenkesett eller mentalitet og det samfunnet som utgjorde hans verden. Dette burde kunne innebære en større åpenhet overfor nyansene og utviklingstrekkene hos Luther og hans samtid. Vi er ikke lenger fri til å trekke ut det vi selv ønsker fra Luthers polemikk mot

sin samtids kirke. Slike former for ekstrakter blir altfor lett en bekreftelse av vår egen tids livsproblem. Poenget er altså at et nytt økumenisk klima har redusert spenningen i det historiske feltet som reformasjonsårhundret er. Åpenhet og nyansering løper ikke lenger den samme risiko for konfesjonelle elektrosjokk.

Nå finnes det imidlertid nok en grunn til å kvalitetssikre kjennskapet og forståelsen av avlatsstriden. Det er, for å vende tilbake til utgangspunktet vårt, at påstanden om den misforståtte avlaten fremdeles må sies å stå ved lag, og det finnes ferske eksempler på det. Da paven midt i den globale finanskrisen lot falle noen høyst betimelige bemerkninger om pengenes upålitelighet, dukket det straks opp blogger i fra folk som var følte seg forurettet ved pavens utspill. Hvordan kunne han komme her og snakke om penger, han som stod i spissen for en kirke som hadde gjort seg rik på å selge syndsforlatelse eller avlat som det het? Misforståelsen lever altså i beste velgående som en myte i den forstand at den enkelt og greit slår fast hvilken høyst tvilsom praksis kirken har stått og står for, selv om kombinasjonen av avlat og penger ble forbudt på konsilet i Trient i 1563. Og siden det knapt finnes noe som myter skyr mer enn nyanserte framstillinger av kompliserte historiske hendelser og prosesser, så er det gode grunner til å ny å si litt om de fore-

stillingene som var knyttet til avlaten, deres lange og til dels kompliserte historie, som en bakgrunn til at det ble denne gnisten som kom til å sette Europas kirkelige hus i brann for snart fem hundre år siden.

Læren om avlaten - historisk betraktet

Som allerede antydnet hører avlat hjemme innenfor et større kompleks av ideer som det er nødvendig å se på enkeltvis. Det skal altså i det følgende handle om mer enn bare avlaten. Vi må se på hele det komplekset som omhandler boten og botens sakrament. I stedet for å gå til “fasiten”, som i dette tilfelle vil være den læremessige tilretteleggelsen av saken som skolastikerne i høymiddelalderen bidro til (og som dannet forutsetningen for pave Clemens V’s bulle *Unigenitus dei filius* fra 1343), er det utviklingen av botspraksis og avlat i tidlig middelalder vi vil rette oppmerksomheten mot. Det er dels fordi denne perioden, kompleks og sammensatt som den er, er et godt eksempel på hvorledes kirken gikk skrittvis fram i århundre preget av store omskiftninger. Det er nok å nevne stikkord som oppløsningen av den vestlige delen av Romerriket, framveksten av en klosterbevegelse i vest, folkevandringstid og nye misjonsutfordringer. Sett fra vårt ståsted her oppe i nord, dreier det seg om perioden mellom kristningen av keltere og angelsaksere og til vi står på terskelen til den siste fasen i kristningen av vest-Europa, årtusenskiftet og misjonen til de skandinaviske and. Tidligere var det ikke uvanlig å springe over disse århundrene, simpelthen fordi de angivelig skulle være for “primitive” i forhold til høymiddelalderen med sine katedraler og navngjetne teologer.

Men det er i denne tidligste fasen kirken lette seg fram til praktiske løsninger i møte med nye kulturer, en historie som så å si utgjør det råmateriale som skolastikken skulle forsøke å bearbeide så langt det lot seg gjøre ved hjelp av sin tids fremste hjelpemidler, et nytt teologisk begrepsapparat, som ikke hørte den tidlige middelalder til.

Det er en innfallsvinkel som ofte har vist seg å være fruktbar når en skal ta rede på eldre tiders teologiske oppfatninger. Den går ganske enkelt ut på å ta rede på om det finnes noen tekster fra Den nye testamente som står sentralt. Det er sjelden så ikke er tilfelle. Kirkelære og kirkelig praksis er nemlig alltid på en eller annen måte også et forsøk på å forstå og anvende en eller flere bibelske tekster. Historien om kirkens tro har da også treffende vært sammenlignet med det Lukas forteller om Maria den gang hun hørte gjeterne fortelle om det nyfødte barnet og om englene (*John Henry Newman*). Det står at Maria “tok vare på alt som ble sagt, og grunnet på det i sitt hjerte”. På samme måte blir kirkens tro til gjennom en fortløpende ettertanke over profeters, evangelisters og apostlers ord.

Grunnlaget

Den historien vi skal fortelle starter med noen ord som kirken hadde tatt vare på i den bibelske kanon men som kom til å volde besvær etter hvert som den grunnet over dem. Vi kan eksemplifisere det med et utsagn som det vi finner i Hebreerbrevet: “Fortsetter vi å synde med vitende og vilje etter at vi har lært sannheten å kjenne, da finnes det ikke lenger noe offer for synder.” (Hebr 10). Det dreide seg om synd begått etter dåpen. I løpet av det tredje århundre

Teologi og fromhetsliv

hadde det utviklet seg et system for det vi kan kalle en offentlig bot. For som hadde gjort seg skyldige i eklatante brudd på kristendommens etiske normer fantes det nå en utvei, en redningsplanke, eller - som det noen ganger ble kalt - en “annen dåp”. Mens det ble godtatt at “små” synder ble renset gjennom daglig bønn om tilgivelse - slik Jesus hadde lært disiplene å be: “tilgi oss vår skyld, slik også vi tilgir våre skyldnere” - så krevde store synder mer drastiske tiltak. Den som gjennom sine etiske valg hadde vist at han ikke engang vil høre på menigheten, “skulle være som en hedning eller en toller” (Matt 18). Samtidig hadde kirken fått overdratt “nøklerne”: “Alt dere binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og alt dere løser på jorden, skal være løst i himmelen”.

Den ordningen for bot som ble utviklet hadde følgende karakteristiske trekk: man måtte for det første si seg villig til å bli regnet som en som var utenfor, det vil si man lot seg innskrive som pønitent; en pønitent måtte være villig til over tid å underkaste seg en streng prosedyre der det inngikk både faste, bønn og almisser. På slutten av denne perioden, som i lengde varierte etter karakteren av synd, ble en så tatt opp igjen i kirkens fellesskap og forsonet. Denne siste fasen ble lagt til fastetiden, det vil si samme tidsrom som de avsluttende forberedelsene for dem som hadde meldt seg opp til dåp. Nok et likhetstrekk mellom denne formen for bot og dåpen kan vi også legge merke til. Også den offentlige boten hadde engangskarakter: det var ikke mulig å framstille seg som pønitent mer enn en gang i livet.

Det har ofte blitt poengtert i kirkehistoriske framstillinger hvorledes denne botspraksisen langt på vei bryter sammen i

løpet av det 5. og 6. århundre. Ordningen var simpelthen over tid ikke i stand til å overleve overgangen fra minoritetskirke til rikskirke. I tilknytning til bestemmelsene fra det såkalte apostelmøtet i Jerusalem (Apg 15) hadde en fra gammelt av regnet opp frafall, utukt og mord som de “grove” syndene som denne ordningen for forsoning var ment for. Siden de kristne ikke lenger ble forfulgt, var frafallet ikke lenger et problem, og siden mord var et lovbrudd som myndighetene forfulgte, var kirkens straffetiltak ikke det man hadde mest grunn til å frykte. “Utukt” var det man til slutt satt igjen med. Man forsøkte riktignok å regne nye former for overtredelser inn i denne botsordningen, men selve ordningen ble på grunn av den store tilstrømmingen til kirken umulig å håndtere. For den skruppelløse var det ingen sak å omgå hele ordningen, mens den medførte store fortredeligheter for de samvittighetsfulle. Når svakhetene ved denne ordningen etter hvert ble tydeligere, så skyldtes det ikke minst fordi det parallelt med rikskirken grodde opp nye miljøer som skulle vise seg å bære kimen til en annen praksis på dette område kombinert også med en i mange henseende annerledes teologi både om synd, men også om nåden. Den offentlige botspraksis var fiksert på de såkalte “store” synder, mens de “små” fikk mindre oppmerksomhet. “Hellighet” kom til å dreie seg om å unngå å lide “skibbrudd” etter dåpen, og den botstid man måtte gå igjennom ble oppfattet som former for straff.

I klostrene

Det er i klostrene vi kan øyne de første tegnene på en ny praksis som skulle komme til å stake ut en ny kurs for kirken etter at ord-

ningen med den offentlige boten hadde møtt veggen. Et illustrerende eksempel på dette kan være en liten bemerkning som står å lese i den klosterregelen som Benedikt av Nursia forfattet. “Munkenes liv bør være som en eneste lang fastetid” heter det der (kap 49). Den tiden i kirkeåret som så langt for pønitentenes vedkommende var blitt forbundet med å sone den siste del av forpliktelsene som en var pålagt for omsider å komme inn i kirkens fellesskap igjen, benytter Benedikt som et bilde på det normale kristne liv forstått som en livslang etterfølgelse av Kristus. Fastetiden som så langt hadde vært en del av kirkeåret innrettet for dåpskandidater og pønitenter appliseres så smått på alle kristne. Slik heter det i en preken som tilskrives biskop *Eligius* under første halvdel av 600-tallet. Der finner vi forresten også uttalt at hele menneskelivet skulle være en bot og sorg over synden. Nærmere går det ikke an å komme Luthers første tese om avlaten 9 hundre år senere!

Dermed var det lagt et nytt grunnlag for hvordan både synd og bot er å forstå. Oppmerksomheten flyttes fra synd som enkeltstående lovbrudd og over til alt det som hindrer den som har slått inn på den veien som fører til livet. Og det på denne bakgrunn vi også må lese de mange betydningene i Benedikts regel som peker i retning av at han først og fremst har oppfattet abbedens rolle som å være den kloke og innsiktsfulle legen. Og regelen siterer fra evangeliet: “Det er ikke de friske som trenger lege, men de syke” (Matt 9). Flere nye perspektiver følger i kjølvannet av slike perspektiver. Synd er ikke et lovbrudd som skal straffeforfølges, men en sykdom som krever pleie og innsats med de riktige medisiner.

Det var flere personer og miljøer som bidro til at en ny ordning for bot kom til å utvikle seg. På slutten av klosterregelen henviser Benedikt til forfattere som *Johannes Cassian* (d. 435) og *Basilios* (d. 379). Førstnevnte fortjener å bli fremhevet som en av dem som bidro vesentlig til på ny å tenke igjennom oppfatningen av synden, ikke minst i lys av de erfaringene som klosterfedrene i øst hadde gjort, noe Cassian kjente godt til fra sine mange reiser i øst. Tidlig på 400-tallet hadde Cassian slått seg ned i nærheten av Marseilles, og det var der han skrev de tekstene som Benedikt viste til, og hvor Cassian gav klart uttrykk for at synd måtte oppfattes som en sykdom som skulle leges og ikke et lovbrudd som skulle straffes; samt at boten ikke handlet om å komme tilbake til noe man hadde falt ut av, men å komme videre på den veien til livet som dåpen var en inngangsport til. En avgjørende ny forutsetning var at det her var tale om en bot som ikke skjedde i offentligheten, men i hemmelighet, mer å ligne med en konsultasjon hos en lege, samt at en ikke forutsatte noe skille mellom åpenlyse synder og tankesynder. Dermed ble oppmerksomheten flyttet til forbindelsen mellom synden og synderen. Åpenbare gjerningssynder var forbundet med menneskehjertets tanker på en måte som kunne sammenlignes med et sinnrikt rotsystem. Innenfor denne tradisjonen ønsker man å søke til røttene. Dette viser seg blant annet i form av beskrivelser av de såkalte “hovedsyndene”. *Pave Gregor* (d. 604) gav i sine skrifter vektige bidrag til å beskrive disse grunnleggende lastene, og fra ca. 1100 ble det allment utbredt å regne med et antall av sju slike synder. Det er disse det vises til når *Kongespeilet* fra norsk middelalder (13. århundre) legger følgende bønn i

Teologi og fromhetsliv

kongens munn: “reins meg for disse sju hovudlastene og alle dei forbanna kvistene som renn opp av dei”.

Dette var tanker som i det følgende skulle komme til å utbre seg i takt med at klosterbevegelsen vinner innpass i nye områder i vest. Og under nye himmelstrøk skulle de også utvikles videre. Blant angelsakserne, og ikke minst blant keltiske stammer på Irland, skulle denne monastiske botspraksis bli ytterligere utdypet og tilrettelagt. Det er her vi kan øyne konturene av en ny botsordning som ikke er så ulik den som langt senere, ved det fjerde Laterankonsilet i 1215, skulle komme til å bli pålagt som en plikt, i det minste en gang i året, for alle troende.

Avlat og rett

Når denne monastiske botsdisiplinen på Irland hurtigere enn noen andre steder ble utvidet til også å gjelde lekfolket, så har det blant annet vært satt i sammenheng med førkristen irsk rettsoppfatning. Alle former for lovbrudd kunne bøtes gjennom en godtgjøring til den fornærmede part. Hvert lovbrudd hadde med andre ord en pris som kunne variere alt etter lovbruddets karakter, men også i forhold til overtrederens og fornærmedes stand og stilling. Det var altså ikke først og fremst straff det handlet om når noen hadde gjort seg skyldig i et brudd på loven, men om hvordan den skaden som var forvoldt, kunne gjøres godt igjen og brutte relasjoner repareres. Vi har å gjøre med et rettslig rammeverk som var forskjellig fra det romerske som hadde lagt vekt på at rettferdigheten var blind. Slik var det ikke blant kelterne, der godtgjørelsen alltid nøye skulle tilpasses omstendighetene, og hvor siktemålet ikke var at rette-

ferdigheten skulle skje fyldest, men at brutte relasjoner skulle bli gjenopprettet. Slike forestillinger minnet om oppfatningen av boten som en medisin og ikke en straff som de irske munkene hadde lært hos Cassian og hos fedrene i øst, og tankegangen ble overført på forholdet til Gud. Dette korresponderte også med den plass forestillingen om godtgjøring (*satisfactio*) hadde i Benedikts regel. Også der hører vi at åpenlyse konflikter mellom brødrene kan gjøres godt igjen av den som har forbrutt seg. Om det skjer, er det ikke lenger tale om straff (*poena*; Benedikts regel, kap. 5). Når *Anselm av Canterbury* senere i boken *Cur deus Homo* (Hvorfor ble Gud menneske?) skulle forsøke å gi svar på hvordan Kristi død kunne ha betydning “for oss mennesker og til vår frelse”, var det nettopp begrepsparet straff eller godtgjøring fra Benedikts regel han tok i bruk.

Den særpregede irske botsordningen er først og fremst kjent fra de mange botsbøkene som munkene på Irland har etterlatt seg. Ulike forseelser krever ulik bot, heter det i innledningen til en av de mest kjente (*Columbanus' Poenitentiale*): “På samme måte som en lege må tilberede mange forskjellige medisiner for de forskjellige lidelser, så må de som er åndelige leger kjenne forskjellige botemidler for sjelens mangehånde sår, lidelser, smerter og svakheter”. Da den samme Columbanus tidlig på 600-tallet forlot klosteret sitt på Irland for å sette kursen mot Kontinentet, tok han boken med seg og begynte straks å praktisere denne nye ordningen for bot, både i klostrene han grunnla og blant lekfolk som søkte til disse nye irske klostrene som etter hvert kom til å bli grunnlagt over store deler av merovingernes landområder. Columbanus brakte

med seg “botens legemiddel [for det] fantes knapt i dette riket” heter det i det vitaet om ham som ble skrevet i et kloster i Nord-Italia. Det var nok en overdrivelse å si at den nye irske praksis var helt ukjent. Man visste godt at det å gjøre bot (*poenitentiam agite*, Mark 1, 15) handlet om noe mer enn de drastiske tiltakene som i eldre tider hadde vært kjent som offentlig bot. Den gang Augustin hadde imøtøgått Pelagius hadde han blant annet understreket at ingen kristen måtte tenke om seg selv at han var uten synd. Det var derfor feil å tenke at bot bare hadde å gjøre med hovedsyndene, slike som var gjenstand for offentlig bot. Bot måtte også omfatte de talløse små svik mot kjærlighetens lov som de troende ble minnet om hver eneste dag, og som skrev seg fra syndefallet. Slike “lette” synder skulle tas på alvor, men for Augustin var det tilstrekkelig daglig oppriktig å be Gud om tilgivelse, slik Jesus selv hadde lært sine disipler i Herrens bønn, og så kunne en vise at en mente det oppriktig ved å gi almisse til de fattige og tilgi sin neste. Cassian og Benedikt hadde føyd til at den oppriktige angeren også rensset fra slike synder. Derfor kunne det hete hos Benedikt at den livslange bot omfattet “daglig [å] bekjenne sine tidligere feil for Gud i bønn *med sukk og tårer*” (*cum gemitu et lacrimis*: Benedikts regel, kap. 4). Mens man tidligere hadde kalt den offentlige bot som en “annen dåp”, ble nå angerens tårer omtalt som en “dåp”. Og i likhet med Columbanus hadde også hans samtidige pave Gregor lest sin Cassian og lært at man ikke skulle tenke lett om små synder; alle synder måtte avdekkes ved hjelp av “medisinsk” ekspertise dersom det skulle bli tale om helbredelse, og uten kjennskap til egen ufullkommenhet var det umulig å

“jage fram mot det fullkomne” (Fil 3). Boten var altså langt fra et tiltak for graverende enkelttilfeller. Den var en vesentlig del av den livslange vandringsen på frelsens vei, den som “må være smal i begynnelsen” (Benedikts regel, prologen).

Problemer ved irsk botspraksis

Det skulle imidlertid vise seg at det slett ikke var helt uten problemer å innføre den irske botspraksis. For det første var det meget besk medisin som de irske munkene hadde foreskrevet som mottiltak mot syndens mange uttrykk. Og medisinen var ikke bare besk, men den skulle også tas over meget lang tid. Regner man sammen lengde og strenghet, så sitter en igjen med et inntrykk av at livet rett og slett ikke var langt nok for å gjøre godt igjen de synder som var begått. Og skulle døden melde sin ankomst brått og ubetimelig, hvordan skulle det da gå med det som fremdeles var utestående fordringer? Det er neppe tilfeldig at det er på denne tiden mange historier om reiser til den hinsidige verden kom i omløp. I slike beretninger ble fortellingen om menneskelivet som en reise på den trange veien som fører til livet, forlenget idet forhenget ble trukket til side og en fikk et glimt inn i det som ventet etter døden. Og det var en fellesnevner i disse historiene og den gikk ut på at sjelen måtte belage seg på å holde fram med den kuren som var påbegynt her i dette livet. En av dem som var tidlig ute med å utforske dette landet på den andre siden var for øvrig Gregor den store, dersom da den boken som går under navnet Dialogene virkelig er forfattet av ham. Det som det der ble formidlet glimt av, var et dystert og skremmende landskap der veien fortsatt var

Teologi og fromhetsliv

smal, og der sjelene fremdeles måtte utholde den kuren som til sist skulle gjøre dem hele. Noen hundre år senere skulle forestillinger som dette bringes på begreper i form av en lære om Skjærsilden. Men det var Gregor de som utformet denne læren kunne se tilbake til og benytte som fundament.

Det utgjorde også et problem at den irske botspraksisen ikke forutsatte at rollen som sjelelege nødvendigvis måtte fylles av en prest. Det avgjørende for de irske munkene var ikke kirkelige fullmakter, men visdom nok til å avdekke hva det var som hindret den søkende på frelsens vei og hvordan disse hindringene skulle ryddes av veien. Det var en "sjelevenn" vi syndere trengte og ikke en person med fullmakter til å handle på vegne av kirken. Vi er altså langt fra en sakramental forståelse av boten; "sjelelegen" handler ikke på noen som helst måte i Kristi sted, han verken "binder" eller "løser". Ordningen forutsatte ikke noen form for "avløsning" i tråd med ordene i Matteusevangeliet; det var selve kuren som skulle avstedkomme dette, og resultatet kunne, som allerede antydnet, ligge svært langt inn i framtiden.

Dødssynderne

Endelig skulle det vise seg at den inngående analysen av enkeltsynderens sammenheng med tankelivet og forestillingen om "hovedsynder" skapte nye problemer. Hvordan stemte dette med måten kirkefedrene hadde skjernet mellom "synder som fører til død" og andre synder (1 Joh 5, 16). Var det rett å se på "hovedsynderne" som "lette"? Dette spørsmålet ser ut til å ha blitt akutt i forbindelse med deltagelse i kommunionen. Å nærme seg det hellige mysteriet var ingen

selysagt ting. Tidligere hadde det vært slik at "dødssynder" hadde utelukket fra nattverden. Gjaldt dette for "dødssynderne" i den nye betydningen av ordet? Manglet ikke denne botsordningen noe vesentlig dersom det ikke var noen som kunne "løse" synderen, slik at han eller hun kunne være forvisset om ikke å pådra seg Guds vrede når man mottok eukaristiens gaver?

Veien ut av dette dilemmaet ble at kirken valgte å legge "løsenordet" midt inne i boten. Dermed var det tydelig at det ikke var noe som stod i veien på veien til kommunionen. I den mening bekreftet absolusjonen, - for å benytte et ord som ble tatt i bruk senere -, at "hovedsynderne" i denne mening måtte ansees som "lette". Egentlig var altså det vi kaller absolusjonen, et motstykke til den erklæringen om forsoning som den gang da boten var "offentlig", var blitt høytidelig fremsagt av biskopen som dermed åpnet adgangen til menighetens fellesskap rundt alterets sakrament. Et rettslig element gjør seg gjeldende, og prestens rolle er mer enn legens. Men samtidig var boten også ment å være en behandling med presten i rollen som kurator, og da var forutsetningen at man skulle bære "frukt som svarte til omvendelsen" (Luk 3). Fra den synsvinkelen foregrep absolusjonen det boten var ment å føre til. Men i og med at man hadde bekjent sine synder for presten var en begynnelse allerede gjort, og man skulle ikke se bort fra at angerens tårer ikke var uvesentlige i denne sammenhengen, men en del av kuren. Håndspåleggelsen som vi hører om allerede på denne tiden, hadde også en slags dobbelt funksjon som fortalte om hvor sammensatt denne nye botsordningen var. Den var et tegn på at en stadfestelse av

gjort gjerning, at det her ble handlet på kirkens vegne når presten leste absolsjonen; men den samme håndspåleggelsen inneholdt også et perspektiv på det som skulle skje, som en påkallelse av Den hellige Ånd slik at den som så sårt trengte det skulle få kraft til å fullføre det løpet som var påbegynt.

Vi har allerede vært inne på at botsbøkene med sine tariffer for de enkelte synder representerte et problem. Straffene var overjordisk strenge, og dessuten var de tvetydige: for dreide det seg om et program for rehabilitering, eller var det snakk om en straff som skulle sones? Svaret må bli at det var begge deler. Hvor komplekst dette i virkeligheten var, får en et godt bilde av i en av de reiseberetningene fra det hinsidige som var kjent på Kontinentet. Den handlet om en irsk abbed som het *Fursa* og som rundt 630 kom til England for å bygge Kloster. Han endte sine dager i Frankrike. Furas svært anskuelige skildring av livet på den andre siden er blant annet gjengitt hos den engelske munken og historieskriveren Beda. Selv om Fursa beskyttes av engler på sin ferd i det hinsidige, så utsettes han for demoner som kommer med truende gester. De vil hindre ham i å komme fram til de saliges hjem, og de har tydeligvis studert de irske botsbøkene. Ingen får slippe frem som ikke i det hinsidige har sonet det han har forbrutt i dette livet. Men englene viser han også noe mer, og det er den ilden som prøver den enkelte, hva han har utrettet, og som renses fra synd. Med andre ord handler det om både straff og renselse.

Beda skriver at Fursa bare ville snakke om denne reisen til det hinsidige

dersom det kom noen til ham som kjente anger i hjertet og derfor kom for å spørre ham ut, noe som forteller oss at det var en nær forbindelse mellom slike forestillinger og den nye botsteologien i tidlig middelalder. Frykt for det som ventet der på den andre siden skulle motivere til å ta boten på alvor. Men slike historier kunne også brukes til andre ting. Et eksempel på det finner vi i vitaet om den irske nonnen Ida.. Gud har vist henne hvorledes en avdød ble plaget i det hinsidige, og hun tilkalte slektningene til den avdøde og sa: "La oss gjøre noe for hans sjels frelse så han kan bli utfridd". De fastet og gav almisse, og etter noen tid gav det resultater: "Nå har deres far fått fred ved de gaver som dere har gitt og de bønner jeg har bedt, ja, ved Guds miskunnhet".

Det fantes altså en guddommelig miskunn som kunne mildne straffen. Den folkelige versjonen fra dette gamle helgenvitaet knytter dette til to forhold. For det første må det være en som i kraft av særlige forutsetninger nærmest kan erklære at bønner er blitt hørt. I historien om Ida dreier det seg om en fullmakt som vi kunne kalle for karismatisk. Vitaet om henne er full av historier som skal vise at Ida besitter det mål av åndelig visdom som gjør henne i stand til å handle som hun gjør. Men dernest er det de andre som er villig til å ta på seg forpliktelser eller bære byrder som kommer den avdøde til gode. I den verdenen vitaet gir oss et innblikk i handler det opprinnelig om fellesskapet i ætten og forbindelsen mellom levende og døde, men dette var forestillinger som gjennom kristen påvirkning ble utdypet med troen på det

Teologi og fromhetsliv

søskenfelleskap som fantes i de helliges samfunn, i kirken.

Indulgentia

På latin var det ordet *indulgentia* som etter hvert skulle komme til å bli tatt i bruk om det å ettergi straff, og i de germanske språkene skulle det komme til å bli oversatt med ordet *avlat*, et ord som opprinnelig betyr noe i retning av å gi avkall på rettmessige krav. Igjen må vi gå til botsbøkene og deres strenge tariffer for å finne bakgrunnen, men praksisen hadde også et langt eldre forbilde. Den nærmeste foranledningen var påtrengende behov for å forandre de botshandlingene man var blitt pålagt. Det kunne være sykdom eller andre forhold som gjorde det påkrevet å reforhandle boten. Fra 700-tallet omtales dette som *redempsjoner*. I den videre historien blir det raskt slutt på å overlate ettergivelsen til en som besitter visdom. Som vi har sett blir rykker presten inn som den som på Guds vegne kan felle en dom. Men også når det gjaldt muligheten for ettergivelse, fantes det forbilder tilbake til tiden før den omveltningen i tidlig middelalder som vi har beskrevet her. Allerede i oldkirkens tid hører vi om at slike som hadde gitt etter for trusselen fra forfølgelse, avsverget sin tro og dermed gjort seg skyldig i frafall, kunne tas opp igjen i kirken dersom en "bekjenner", det vil si en som hadde utstått forfølgelse, ville tale deres sak. Siden en bekjenner hadde utholdt forfølgelser, ble han eller hun sett på som i særlig grad fylt av Den hellige Ånd, og en anbefaling fra en slik kunne forkorte den kirkebot som ellers var å anse

som en rettmessig straff som måtte fullbyrdes før en kunne forsones med kirken. I den perioden vi har beskrevet har vi sett hvordan forestillingen om at synden hadde følger ut over dette liv griper om seg. I denne situasjonen var overgangen lett til troen på at bønner og fortjenester kunne avhjelpe de hindringer som de kjære avdøde måtte stå overfor på den strevsomme reisen frem til saligheten hos Gud. Men fullmakten til å forvalte dette måtte flyttes til kirkens biskoper og dem som de ville gi fullmakt til det. Og den strengheten som var så iøynefallende i den periode av kirkens historie som vi her har beskrevet, den ble etter hvert lempet på. Langs den historiske linjen skulle etter hvert også avlatshandelen følge, som det siste skudd på stammen. Vi er alle enige om at handelen med avlat hører til de minst ærerike kapitlene i kirkens historie. Det er ikke så lett å få øye på at denne praksisen hadde utviklet seg ut fra et forsøk på å mildne et gudsbilde som i tidlig middelalder lett ble overskygget av de strenge kravene om å ta synden på alvor. De fjerne århundre vi har beskrevet forteller oss noe om forutsetningene for den lange historien som fulgte fordi den har mangt å fortelle om viktige sporskifter kirken foretok og om de dilemmaene som følger i kjølvannet av slike kursendringer.

Martin Luthers første tese om avlaten lød som kjent: "Da vår Herre og Mester Jesus Kristus sa: Gjør bot, da ville han at hele den kristnes liv skulle være bot". Dette innvarslet begynnelsen på noe nytt. Men samtidig har historien fortalt oss at dette var et ekko fra den tidligste fase av avlatens historie. ■

EPIKTET. HANDBOK I MORAL MED FØREORD AV JON HELLESNES, OVERSATT AV BJARNE SKARD. DET NORSKE SAMLAGET, OSLO 2008.

FRIHET FRA FRYKT - KAN EPIKTET (50-130 E. KR) VÆRE VEILEDER?

For oss som vokste opp under krigen var frykten det største onde. Som trøst erindret vi Franklin D. Roosevelts ord fra mellomkrigstiden at det eneste vi skulle frykte var frykten selv.

Som kampsak for vestens demokratier kom atlantehavserklæringen fra 1941 med "de fire friheter" der frihet fra frykt fant en naturlig plass. Vi har ikke nådd målet.

Filosofen Lars Fr. Svendsen skriver i sin bok om frykt at frykten i vår moderne verden brer seg - det er nær sagt intet samfunnsområde frykten ikke gjør seg gjeldende og faktisk styrer offentligheten. Han fremhever at besettelse av frykt er en større fare enn den reelle frykt.

Tall som at 50 % er redde for vold og 47 % for trafikkulykker blir hentet frem. Epidemier som aldri kom husker vi alle. Vi tror at verden blir mer forurenset, at kriminaliteten øker og at maten blir farligere. Frykt baner veg for politiske budskap og mulige farer som om de var aktuelle.



Det er enkelt å finne overskrifter som i Aftenposten 23.7 "Apokalypse ganske snart. Forfatter: Det kommer bare til å bli verre". Det ble det også i den økonomiske kollapsen i september/oktober 2008. Utgangspunktet er holdningen i vår senmoderne kultur, at alt i prinsippet ligger innenfor vår makt og at ingen ting skal betraktes som hendelige uhell. Vi kan

alltid finne vitnesbyrd om menneskelig svikt, surr i offentlige og administrative rutiner, sikringstiltak og prioriteringer. Jakten på syndebukker blomstrer. Alt for mange strever med å tro at hvis vi får alt under menneskelig kontroll går alt bra. Vi ser ikke paradokset at i strevet med å skape kontroll kan vi oppleve at andre og viktigere ting kommer ut av kontroll. Det er vår tids sterkeste livsløgn, og kilde til frykt, at alt kan kontrolleres.

Jo mer en leser, desto verre blir det. det er vanskelig å ikke bli både besatt og deprimert.

Ingressen til overnevnte artikkel i Aftenposten var: "Klimakatastrofen skaper en unik skyldfølelse: Nå er vi alle personlig ansvarlig for apokalypsen - dommedag".

Det norske samlaget utga i år den antikke filosofen Epiktets håndbok i moral som har stor relevans for disse spørsmålene. Epiktet presenterer et nytt befriende livssyn. Han mener at vi skal skille ut hva som er verd å være urolig for og hva ikke. Vi skal spørre oss selv om hva vi rår over og

Bokanmeldelse

ikke rår over. Dersom vi ikke rår over det skal vi ikke tenke mer på det. Han formidler en rekke grunnsetninger. Jeg siterer et par: “Kysser du din lille sønn eller din kone, så husk at det er et menneske du kysser. Dør det så, vil din likevekt ikke forstyrres av det”.

“Sykdom er en hindring for legemet, men ikke for din vilje med mindre du selv vil det.

Lammelse er en hindring for benet men ikke for din vilje. Og det skal du si overfor alt hva som rammer deg; så vil du komme til det resultat at det er en hindring for noe annet, men ikke for deg.”

Erfaringen om sykdom skriver seg fra erfaringer i hans livshistorie. Han var slave i Roma og ble frigitt da han var kroppslig ufør og til liten nytte. Uførheten skrev seg trolig fra mishandling i slavetilværelsen. Filosofien må da, sier filosofiprofessor Jon Hellestnes, “forståes i lys av det å bli autark (selvhersker)”. Å bli fri i en ufri tilstand i en tid med undertrykking og en mengde ukontrollerte sykdommer. Hellestnes spør:

“Fins det grunnlag ved tilværet som vi ikke kan sjå bort fra uten at med rotor oss inn i illusjoner?”. Han mener at svaret er ja og finner det i antikk livsfilosofi som innebærer systematisk tenkning og mental trening i forhold til ulykker, katastrofer og brå død (2). Hellestnes oppfatter Epiktet som sekulær. Men i enkelte ord som: “Si aldri at du har mistet noe, men at det er gitt tilbake”. “Er ditt barn død - det er gitt tilbake”. “Er din hustru død - hun er gitt tilbake”, mener Will Durant at en kan føle at kristendommen og martyrene er nær.

Kanskje også i Jobs ord “Herren gav,

Herren tok, Herrens navn være lovet”. Durant mener at hos Epiktet er den greskromerske sjel parat til en ny tro.

Epiktets “Samtaler” ble godtatt som oppbyggelsesbok av den eldste kristne kirke. Epiktet så det som sin livsoppgave å bringe videre den forståelse han var nådd til og som han betraktet som et evangelium. Han førte sin forståelse videre muntlig gjennom undervisning og samtaler med elevene i den filosofiskolen han skapte i Hellas. Han siktet mot å utvikle en livskunst, en livsholdning ikke bare ved formidling, men også for at læren skulle prege og bli internalisert i personlighet og adferd. Som Sokrates startet han med å torpedere elevenes viten og fordommer for å vekke deres tenkeevne. Stoikerne hadde budskap først og fremst til “de lavere lag av folket”, fattige, syke og slaver - de samme gruppene som kristendommen rettet sitt budskap mot. Forsvant stoicismen fordi kristendommen var mer ekspansiv med sitt misjonsbudskap og kjærlighetsbud overfor vår neste? Kanskje er årsaken til at stoicismen dukker opp igjen i vår postmoderne tid at den vil fremme sinnsro hos den enkelte som motvekt mot sjelløs materialisme som omgir og preger oss alle.

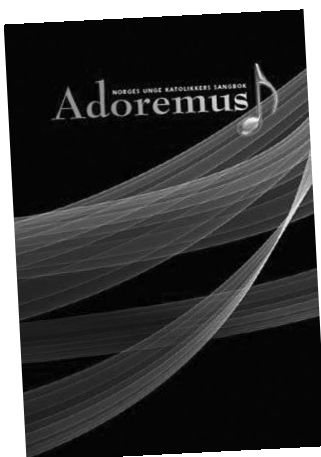
Jeg tror at stoikernes budskap om at en skal bruke sine krefter bare på det en kan gjøre noe med kan hjelpe den enkelte selv om det da er en viss fare for at vi definerer noen problem ut av eget ansvarsområde. Ved å prøve å oppnå sinnsro kan det skapes en form for lykke som vi sårt mangler i vår tid - “Let it be” sang John Lennon. ■

Per Vollset

**ADOREMUS
(NORGES UNGE
KATOLIKKERS
SANGBOK)**

I Kirkens liv har musikk ofte en fremtredende posisjon som hjelp til å formidle budskapet gjennom sang. Her er musikken prinsipielt og åpenbart underordnet Ordet. Musikk har imidlertid også sin plass i Kirken *som musikk*. Men - selv om instrumentalmusikk kan ha en plass i Kirkens liturgi, er den selvsagt fortsatt å betrakte som et middel i messen.

Musikk er imidlertid også et middel i andre sammenhenger. Ofte er den f.eks. et signal om hvem vi er, eller kanskje snarere et signal om hvem vi ønsker å være. Da snakker vi om det som musikkologene ofte omtaler som musikkens identitetsskapende og -bekreftende funksjon. I all tale om identitetsutvikling handler det bl.a. om å markere avstand på den ene siden og tilhørighet på den andre. Helt siden Kirkens første tid har man markert avstand, også musikalsk, til verden omkring - og dens musikk, ofte knyttet til det verdslige livets "gleder", eller "farer", alt ettersom man ser det. I vår egen tid synes det ganske åpenbart å være slik at musikk er en særdeles viktig faktor i identitetsutviklingen, kanskje særlig blant unge mennesker. Videre er det også slik at den musikken vi forbinder med utviklingen av vår egen identitet som selvstendige individer, ofte står sterkt langt opp i de grå hår. Jeg har for min del f.eks. alltid undret meg over 55-åringene som i 2009 fortsatt mener at det ikke har blitt laget "skikkelig musikk" siden Rolling Stones, - og heller ikke før dem for den sakens skyld.



I slike sammenhenger står musikken så sterkt at man nesten må kunne spørre om hva 60- og 70-tallets "ungdomsopprør" hadde vært uten tidens musikk.

Ikke minst siden 70-tallet har musikken helt klart hatt en viktig funksjon som markering av avstand mellom generasjoner. I vår Kirke har vi her i landet sett dette i sangboken *Jubilate*. En egen sangbok for de unge i Kirken - som da formodentlig ikke

finder seg til rette med "de gamles" sanger alene. Siden jeg ikke har hatt min ungdomstid i Kirken, har jeg aldri opparbeidet meg noe intimt forhold til *Jubilate*. Det er en sangbok jeg har stiftet bekjentskap med gjennom mine barn, og den har alltid forekommet meg å være dominert av en halvdårlig, blass avglans av 70-tallets populære musikalske uttrykksformer. Jeg er selvsagt klar over at dette er en latterlig overdrevet karakteristikk basert på min egen musikalske identitet, og ikke minst min aversjon mot musikalsk nostalgi blant ellers modne og reflekterte mennesker på min egen alder. Når jeg allikevel skriver noe slikt, og antagelig trækker på altfor mange ømme musikalske(?) tær, er det bare for å fremheve den mulige forskjellen på musikalsk nostalgi på den ene siden og musikalsk kvalitet på den andre. Og dessuten: Hvorfor i all verden skal ungdom på 2000-tallet forholde seg til slappe musikalske bidrag fra 1970-tallet? Det kan ikke være andre enn det Arne Berggren (for det er ham ikke sant?) lar Aldo Monrad i tegneseriestripen med samme navn i Aftenposten omtale som "Rolling Stones-lærerne" som har ansvaret; dvs. ungdomsarbeidere som tror at "engang ung er alltid

Bokanmeldelse

kul"... Det er altså på tide med en ny sangbok!

På denne bakgrunn er det en glede å kunne fastslå at den nye sangboken for ungdom (og barn) i Den Katolske Kirken i Norge; *Adoremus*, ikke synes altfor opptatt av å markere skillet mellom de ulike aldersgruppene i Kirken. *Adoremus* fremstår tvert i mot som en inkluderende sangbok, både når det gjelder tekstlige og musikalske uttrykk. Her er det spennvidden stor, og dermed vil de forskjelligste mennesker kunne finne sanger de liker i *Adoremus*. Man kan da selvsagt spørre hva Norges unge katolikker i det hele tatt skal med en egen sangbok i tillegg til vår alles salmebok *Lov Herren*. Men - samtidig som en del av stoffet faktisk er felles for disse to sangbøkene, er det også åpenbare forskjeller som gjør at *Adoremus* sikkert vil kunne tiltale "de unge" spesielt og være til nytte og glede i mange menigheters barne- og ungdomsarbeid.

Videre er sangboken meget økumenisk anlagt. Her finnes sanger fra de fleste kristne leire, og det er selvsagt på mange måter en berikelse. Vi katolikker har jo all grunn til å være litt misunnelige på både lutheranere og pinsevenner, med hhv. statskirkens norske og internasjonale salmeskatt, og frimenighetenes fengende strengemusikk fra Aage Samuelsen's glansdager...

Rent strukturmessig er *Adoremus* delt i tre deler. Først kommer en liturgisk del inneholdende musikk fra høyst ulike tradisjoner, genre og generasjoner; fra bl.a. gregoriansk tradisjon og Rimskij-Korsakov, via Egil Hovland til Martin Bjørnland (f. 1986). Så følger en del med sanger fra Taizé. Den siste delen er fylt med øvrige sanger og salmer, og inneholder en god og salig blanding av tradisjonelle sanger og salmer, gospelsanger, lovsanger og nyere

kristenpop. Dessuten finnes det et omfattende Appendiks som inneholder tema-register, en orientering om hvor sangene passer, en oversikt over barnesangene og sanger i boken som passer for barn, originaltitler, rettighetsinnehavere, alfabetisk register, og sist, men ikke minst; et akkordskjema for gitar.

Jeg ser det ikke som min oppgave i en omtale av en sangbok til bruk i Kirken verken å fremstå som musikkritiker (hvilket jeg er kvalifisert for) eller teologisk konsulent (hvilket jeg ikke er kvalifisert for). Ut i fra en grunnleggende forståelse av at vi mht. vurderinger av sanger og musikk ikke bedriver noen form for eksakt vitenskap med objektive og evige lover, vil jeg derfor nøye meg med å fremheve to kriterier for valg av innhold i en sangbok som skal brukes til fellessang i kirkelige sammenhenger - uavhengig av alderen på dem som skal synge - slik jeg ser det.

Det første kriteriet handler om tekst. Sangene i en sangbok for Kirken må ha en tekst med et kristent innhold eller budskap. Dette høres kanskje ut som en selvfølge, men er det åpenbart ikke - om vi ser på den debatten som har rast omkring forslaget til nye salmer i Den Norske Kirke. Jeg er glad for å kunne konstantere at dette kriteriet synes godt ivaretatt i *Adoremus*.

Videre: Tekstene må ikke bare ha et "kristent innhold", men de må også være teologisk holdbare, dvs. tekstene må være *sanne*, og ikke banale inntil det løgnaktige. I denne sammenhengen kan det være grunn til å mane til en viss edruelighet i omgangen med den akk så suggererende lovsangstradisjonen i nyere karismatisk kristenliv. Her må det bl.a. være lov til å peke på forskjellen mellom det enkle og det banale (og dermed dessverre også noen ganger til dels løgnaktige) - både hva tekst og musikk angår. I denne sammenhengen

kan jeg ikke dy meg for å hente frem ett eksempel. Det er riktignok ikke hentet fra den, også i protestantiske kretser om-diskuterte lovsangstradisjonen, men allike-vel: Når Arnold Børud i barnesangen “Gud er så glad i meg” hevder at “der hvor jeg går, sitter og står, passer han på meg”, kjenner jeg en lærer som river seg i håret over de snarer av mulige misforståelser som her legges for små barns føtter - i det de snubler over gaten fra St.Sunniva skole - i Oslo sentrum - mot rødt lys...

Det andre kriteriet handler om musikk. Sangene i en sangbok for Kirken må innholde sanger som det er mulig å synge som fellessanger. Dette betyr bl.a. at melodien må bevege seg innenfor et omfang som er mulig å beherske med en middels sangstemme (det som av og til betegnes som en “kongelig grå, norsk baryton”), samt at melodien må bevege seg uten de altfor store og uventede sprangene, slik at den er relativt lett å lære seg og å huske. Og det betyr at rytmikken ikke kan være altfor komplisert og avansert. Dette for at alle skal kunne være med; selve poenget med fellessangen. Videre vil det også kunne være av en viss betydning for den musikalske ansvarlige - med varierende faglig bakgrunn - at notebildene ikke er for kompliserte. Samlet sett innebærer dette kriteriet at det godt kan være slik at en sang kan være veldig god både tekstlig og musikalsk - som solosang og kanskje med en bestemt “artist” m/band, samtidig som den ikke egner seg til fellessang. Når det gjelder dette kriteriet ser det for meg ut til at *Adoremus* kan innholde enkelte problematiske sanger i så måte. Det kan for så vidt være opp til den enkelte sangleder å finne ut hvilke sanger som fungerer som fellessang og hvilke som er problematiske, i det dette selvsagt vil variere alt etter hvem

som skal synge, dvs. i forhold til hvor gode de er til å synge. Og ikke minst vil dette kunne variere i forhold til den musikalske lederens kompetanse både mht. å lede allsang og å akkompagnere.

Så litt spesifikt musikkfaglig: Generelt vil jeg mene at man noen ganger kunne ha ønsket seg bedre og mer interessante harmoniseringer i besifringssystemet i boken. Nå finnes det en del eksempler på en relativt flat og kjedelig harmonikk. Jeg er klar over at dette er et ønske som kan kollidere med de eventuelle begrensninger som måtte finnes i kompetansen til den/de som skal akkompagnere, men dette dilemmaet kunne vært løst ved å antyde alternative besifringsrekker. Det burde videre være en selvfølge at de akkordene som finnes i notebildet stemmer overens med akkordene som står i den besifringen som følger sangen. Dessverre er dette ikke alltid tilfelle. Det vil selvsagt kunne skape problemer ved en fremføring hvor det samtidig både synges/spilles etter noter (f.eks. flerstemt sang og/eller orgel) og etter besifring (f.eks. med gitar). Det er selvsagt også beklagelig at man enkelte steder støter på besifringsakkorder som åpenbart er gale. Det er f.eks. stor forskjell på å sette inn en A9 akkord, der det burde ha stått Aadd9. Der det låter helt feil med A9, kan en Aadd9 lyde aldeles fortreffelig.

Avslutningsvis: Med et så bredt utvalg av sanger og salmer fra så ulike tider og så forskjellige stilarter, vil det selvsagt ikke være slik at alle liker alt i *Adoremus*. Det skulle bare mangle, tatt i betraktning det jeg nevnte ovenfor om forholdet mellom musikk og identitet, om musikk som generasjonsmarkør etc. Men - man kan jo bare velge - og man kan vrake! I *Adoremus* er det nok å ta av. ■

Øivind Varkøy

Sneversynte teologer?

Som nølende skap-katolikk har jeg lest St. Olav siden begynnelsen av 1980-tallet, og nesten alltid med stort utbytte. Bladet har evnet å se stort på de store ting og samtidig ha et blikk for livets trivialiteter. Styrken i bladet slik jeg ser det har vært en flott blanding av leg og lærd, små og store kommentarer. Og da aner kanskje leseren hvor jeg vil med dette? Jeg er ikke helt glad for den siste tids utvikling. Jeg synes St. Olav nå er blitt for mye av publiseringsblad for ymse akademikere, et slags teologisk tidsskrift i snever forstand. De av oss som hverken er teologer eller insidere i den ene eller andre kirke, føler kanskje at bladet ikke er helt noe for oss lenger. Men siden sutring og klaging sjeldent har ført til noe godt, la meg være litt konstruktiv: hva med å åpne bladet litt mer for flere spaltister? Hva med noen skråblikk sett "utenfra", fra andre miljøer? Hva med flittigere "tjuveri" fra andre katolske tidsskrift? Hva med kortere og mer poengterte bokomtaler, der forfatteren ikke nødvendigvis må vise hvor flink han/hun er, men rett og slett presentere en ny interessant bok?

Jeg skulle ønske St. Olav gjorde en liten kursendring og at redaksjonen kunne minne seg selv på at vel har norske katolikker/konvertitter meget høyt utdanningsnivå, men det betyr jo ikke alltid at man ønsker et slags vitenskapelig tidsskrift i postkassa? Mange av oss får jo dessuten mer enn nok av det på jobben. ■

Pål Veiden

Steg ned til helvete

Av Bodil Sakshaug

Gråt mitt hjerte
Gråt over ham du forrätte
Gråt selv, som den narkomane
Gråten tok ham, da politiet kom.

Han kunne ikke lenger tigge
Han som var blitt frelst
Han som legene lot vente i år
Han som ikke hadde noe selv.

Byråkratene hadde ham i sin ånd
Byråkratene teller tall, ikke år
Byråkratene abstraherer seg vekk
Byråkratene sitter ikke i fengsel.

En bit mat, og ut på gatene igjen
En som heller tigger sitt brød
En som kanskje ville ta sitt lev
En som den brave borger ikke ser.

Var kanskje du hans far eller bror?
Alle dør alene, og alle er sin brors vokter.
Er han det offerlam som menigheten
synger om?
Heller bor han i gatene enn på deres
hospitser...

Byråkratiets herseri

Byråkrater er nødvendige og voksende i antall - dessverre. For dette er en sosial gruppe som virker tiltrekkende på forbudskåte mennesker som finner tilfredsstillelse i å herse med minoriteter og andre antatt svake grupper.

AV MSGR. TORBJØRN OLSEN

Fjor fikk Den katolske kirke i Nord-Norge ordnet med nødvendig ny godkjenning fra Barne-, ungdoms- og familiedirektoratet av vårt ektevigelsesritual. Samtidig føyde direktoratet til at en prest kun har anledning til å vie innenfor eget "tjenestedistrikt", dvs. egen menighet. Etter hvert er det også kommet trusler om sanksjoner ved brudd på forbudet. Siden har OKB opplevd noe av det samme.

Dette bryter med all tradisjon. Det gjør også ferieavviklingen vanskelig, eller det å kunne bli gift i ferietiden. Ektevigsel ved nasjonalsjelesørger, dominikanerpater, prest man kjenner eller biskopen blir mer eller mindre umulig.

Noe tilsvarende forbud gjelder ikke for statens egen kirke (Den norske kirke) og ved borgerlig vigsel.

Det hele virket merkelig og har skapt irritasjon.

Nå viser det seg at byråkratene i direktoratet har sitt "på det tørre". De kan nemlig vise til Barne- og likestillingsdepartementets rundskriv Q 20/2008. I 2007 hadde man i tilsvarende rundskriv føyd inn et lite forbud for "vigslere" i tros- og livssynssamfunn utenom Den norske kirke mot å ektevie utenfor eget tjenestedistrikt.

Hvorfor finne på noe slikt som ingen av oss ser noe grunn til? - Jo, byråkrat-forfatteren har oppdagat at det "ikke er gitt særskilt hjemmel i ekteskapsloven for at forstandere eller prester i registrerte trossamfunn eller livssynssamfunn skal kunne få vie utenfor eget tjenestedistrikt".

Nå har det heller aldri tidligere eksistert noe slik hjemmel ekteskapsloven. Derimot har det alltid vært praksis på ordnet vis å ektevie i en annen menighet. Så ingen har vel kommet på at det skulle være noe

Blikk på tiden

problem. Vel også fordi ekteskapsloven ikke behandler frikirkeprestens “stedlige kompetanse”, inneholder den ganske enkelt ikke noe ut over en generell vigselshjemmel for våre folk.

Den departementale forfatter viser videre til “Norsk lovkommentar”, en privat internettbasert kommentar, i dette tilfellet til “trudomssamfunnslova” som vi som minoritet hører inn under. Der står det nok heller ikke noe om slik hjemmel. Alt som ikke uttrykkelig er tillatt, må være forbudt, tenker man tydeligvis.

Det forfatteren derimot hopper totalt over er Justisdepartementets rundskriv G 86/76 som ikke bare forutsetter at våre prester kan foreta ektevigsel i nabomenighet, men som også regulerer det!

Forfatteren bryr seg heller ikke noe om at Stortinget i 2005 endret trudomssamfunnslova slik at det - bl.a. i forbindelse med vigsel - skulle bli lettere å bruke pensjonister over 75 år. I proposisjonen het det: “Til dømes bør eit trudomssamfunn kunne nytte kunnskapane og røynslene hos pensjonerte leiarar...”

Saken har tydeligvis vært så opplagt at det har vært unødvendig å utrede fordeler og ulemper ved forbudet. Noe

høring eller offentlig debatt har man heller ikke sett behov for.

Egentlig finnes det bare én forklaring på dette forbud: Gamle rundskriv og nye proposisjoner har departementets saksbehandler ikke gidde å lese. Derimot har det vært lett å surfe litt på nettet. Dette sammen med generell forbudskåthet har ført til forbudet. At de samme folk er uten bakkekontakt med oss som både skal sørge for en fleksibel ferieavvikling og legges forholdene best mulig til rette for dem som vil gifte seg, har bare skyndet på deres juridiske kreativitet.

Og etter at det gikk prestisje i saken, følte statsråd Anniken Huitfeldt seg tydeligvis så forpliktet til å forsvare sine byråkrater at hun 27. oktober 2008 tok sjansen på å feilinformere Stortinget om problemstillingen. Feilaktig forsøkte hun å forklare dette som en presisering og ingen innstramming, i hvert fall ikke med vilje. Feilaktig forklarte hun også at tjenestedistrikt er identisk med trossamfunn.

Dette kommer altså fra “likestillingsdepartementet”. Der begrenser likestillingsengasjementet seg tydeligvis til kvinner, homofile og transpersoner. Religiøse og livssynsmessige minoriteter må dog vike for byråkratenes lyster. ■

Adresse:

B-BLAD

Retur: Tidsskriftet St. Olav.
Akersvn. 16, 0177 Oslo

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 fortapelsen, 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