

# ST. OLAV

KATOLSK TIDSSKRIFT FOR RELIGION OG KULTUR

Josefs lovsang

Er religion nødvendig for moralen?

Kristne fellesskap og postmodernisme – lar det seg forene?

Eutanasi

St. Pius X-broderskapet og utviklingen innenfor Den katolske Kirke

# Innholdsfortegnelse

---

3	Redaktørens hjørne: Den forfulgte pave Av Henrik Holm	29	Bokanmeldelser: Var Jesus tolerant? Av Halvor Moxnes
4	Josefs lovsang Av Notto R. Thelle		Midler uten mål Av Torvild Oftestad
9	Er religion nødvendig for moralen? Av Gunnar Heiene	35	St. Pius X-broderskapet og utviklingen innenfor Den katolske Kirke Av Ola Tjørhom
17	Kristne fellesskap og postmodernisme – lar det seg forene? Av Svein Rise	38	Blikk på tiden: Hijab Av msgr. Torbjørn Olsen
24	Eutanasi Et verdig liv, en verdig død - innlegg i eutanasidebatten Av P. Arne Marco Kirsebom ss.cc. khs.		

---

**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. mars 2009

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

**Trykk:** Molvik grafisk AS



# Den forfulgte pave

**H**elt fra kristendommens første tid stod det fast: De som bekjenner Kristus som Herre, skal bli forfulgt. Jesu ord ble realitet: Frem til i dag blir kristne forfulgt på mangfoldig vis. Hedninger og tilhengere av andre religioner har i to tusen år vært svært oppfinnsomme når det gjelder å finne nye metoder for å forfølge kristne. Kirkens første pave ble drept. Den nåværende pave må forhåpentligvis ikke lide den samme skjebne, men han er dog ikke spart for forfølgelse. Den måten store deler av europeisk presse i den siste tiden har behandlet ham på, med regelrett løgn, falske påstander, oppdiktete historier og forvrenging av sannheten er smertefullt, ikke bare for paven, men også for den jevne katolikk.

Til tross for mediernes hets mot paven gjør den smakløse kritikk han må tåle fra sine egne mest vondt. Enkelte katolske grupperinger har samlet seg sammen og nærmest oppfordret til kamp mot paven. I spissen står en internasjonal gruppe innenfor Kirken som kaller seg "we are church". Denne bevegelsen har også en liten lokal gruppe i Oslo; "også vi er kirke". Men den er heldigvis langt mindre aggressiv enn mange europeiske åndsfrender. I Tyskland og Østerrike virker det som om denne foreningen nærmest har inngått en pakt med mediene for å skade Den katolske kirkes overhode.

For sin avgjørelse om å rehabilitere fire biskoper fra piusbroderskapet, står pavens ønske om at kirken skal bli en. Han lot de 99 rettferdige bli tilbake for å redde det ene fortapte får. Det er en genuin evan-

gelisk handling. At verden legger ham for hat på grunn av det, taler for ham og for sannheten i Jesu ord om at man må tåle forfølgelser, skal man være sanne disipler.

Jeg har ingenting med piusbroderskapet å gjøre og mener for øvrig at de står for en særdeles trangsynt og farlig katolisisme, men gjennom den hets de nå har blitt utsatt for, kan man nesten få medlidenhet med dem. Jeg kan vanskelig forestille meg at det bare befinner seg gale svartemenn blant dem. Man kan i denne sammenheng også spørre hvor er det blitt av toleransen?

Det er ingen tvil om Det annet Vatikankonsilets betydning og autoritet, men når man, som mange kristne aviser i Europa, hevder at man ikke har lov til å stille seg kritisk til enkelte av konsilets tekster, begynner det å bli trangt i Kirken. Hos ovennevnte gruppe "vi er kirke" vil jeg påstå at man på enkelte punkter kan finne en sekterisk interpretasjon av Det annet Vatikankonsil. Man daterer nærmest Kirkens opphav til 1960-årene. Og bekjennelsen til fremskrittet, som for øvrig vanskelig kan begrunnes ut ifra konsilets tekster, har erstattet det kompromissløse tilsagnet Gud ønsker at vil skal gi hans Sønn Jesus Kristus. Denne sekteriske interpretasjonen av Det annet Vatikankonsil er like gal som Piusbroderskapets benektelse av konsilet. Her kan ytterpartene ta hverandre i hånden.

Man må gi kardinal Kasper rett i at alle katolikker bør motstå den usaklige kritikken og forfølgelsen paven i dag utsettes for. La oss følge disse klare ordene fra en klok kardinal! ■ *Henrik Holm*

# Josefs lovsang

*”Maria har sin lovsang som fremdeles blir sunget og lest hver eneste dag over hele verden. Hun æres med rette av kirken. Men hva med Josef? Er det ikke snart på tide å la hans stemme lyde?” spør Notto R. Thelle i boken Gåten Jesus. Én fortelling – mange stemmer, som nylig er utgitt på Oriens Forlag. Han synes vi har ventet lenge nok på Josefs lovsang, og når ingen andre har skrevet den, gjør han det selv. “Her er hans sang. Kom ut av kulissenes mørke, Josef, bland din røst med vår lovsang og se om du ikke gjenkjenner dine drømmer,” skriver Thelle.*

AV NOTTO R. THELLE

*Professor i religionsvitenskap/systematisk teologi ved  
Universitetet i Oslo, teologisk fakultet*

**J**osef befinner seg ute i kulissene mens andre inntar scenen. Som statist får han litt av glansen fra hovedpersonene, som Marias mann og far for hennes barn. Fordi han var en jordens og arbeidets mann, har Den norske kirke gitt ham en plass på 1. mai, som i Bibelleseplanen er Arbeiderbevegelsens og Josef håndverkerens dag. Hans virkelige helgendag er 19. mars, seks dager før og langt mer beskjedent enn Maria budskapsdag, men dermed får han en plass i fastetiden. Han er ærlig verd en sang.

Det står bare noen få vers i Bibelen om Josef, stort sett knyttet til Jesu fødsel. Etter episoden om Jesus som 12-åring i tempelet (Luk 2:41-52), nevnes han ikke mer. Antagelig døde han en gang mellom denne hendelsen og Jesu offentlige opp-treden, selv om Jesus én gang omtales som Josefs sønn: “Vi kjenner da både hans far og mor,” kommenterte folk (Joh 6:42).

Er det ikke på tide å gi Josef større plass? Det var han som var av Davids ætt og gav Jesus et messiansk alibi. Maria ble stående i lysglansen midt på scenen, mens

## Spiritualitet

han ble den mørke Josef. La oss lokke ham ut av skyggene og lytte til hans drømmer.

I kirkens fromhetsliv har Josef faktisk fått mange viktige roller. Her er én slik rolleliste fra katolsk sammenheng som gir rikelig rom til den fromme fantasien. Han var ikke bare Jesu far, men:

*Skytshelgen for Universalkirken, for Mexico (1555), Filippinene (1565), Canada (1624), Bøhmen (1654), Bayern (1663), Østerrike (1675), Peru (1828), for Tirol, Steiermark og Kärnten, Osnabrück og Köln; for brorskap og ordensfelleskap oppkalt etter ham; for arbeidere og håndverkere, særlig tømmermenn og snekkere; for kirkegårdsgravere, vedhuggere og ingeniører, for familier, oppdragere, ektepar og familiefedre, barn, unge og foreldreløse; for alle slags hjem og hospitser; for boligsøkende, reisende og forviste, regnskapsførere og fullmektiger, arbeidere, sosial rettferdighet og reisende; for jomfruelighet, for de døende og for en god død, for mennesker i fortvilte situasjoner, mot tvil og fristelser.*

Det er litt i meste laget for en nøktern lutheraner, men la gå. La oss se hva som står i de bibelske beretningen, og fabulere omkring det som er skjult mellom linjene og i tausheten. Kanskje det finnes tegn og ekko av et tydeligere nærvær.

Hvis en først tar beretningen på alvor, er det én ting som blir klarere enn noe annet: Josef var en drømmer. I de knappe beretningene om Jesu fødsel i Matteusevangeliets to første kapitler, drives fortellingen frem av Josefs fire drømmer. Først drømte han at han skulle bite skammen i seg og ta Maria til seg som sin hustru, for

barnet var unnfanget av Den Hellige Ånd. Deretter at han skulle flykte til Egypt med det nyfødte Jesusbarnet. Den tredje drømmen fortalte ham at det nå var trygt å vende hjem, og den fjerde kunngjorde at nå kunne han endelig bosette seg i Galilea. Ingen annen bibelsk person er så knyttet til drømmer som Josef.

Den nærmeste er en annen Josef, ham vi kjenner fra Første Mosebok (kap 37-48). Han var den yngste av Jakobs tolv sønner, en drømmer med store tanker om seg selv, elsket og bortskjemt av sin gamle far, misunt og mislikt av sine eldre brødre. Hans drømmer irriterte dem fordi han selv sto i sentrum og de ble redusert til statister. Og han var dum nok til å innvie dem i sine fantasier. Han drømte først hvordan hans eget kornbånd reiste seg opp mens de elleve andre bøyd seg i ærbødighet. Senere drømte han at solen og månen og elleve stjerner bøyd seg for ham. Overtydlig, vil noen si. Det får være måte på stormansdrømmer, tenkte brødrene. De fikk til slutt nok, og solgte ham som slave, og han endte opp i Egypt. Der ble han en stor mann, ikke minst gjennom sin evne til å tyde drømmer, og ble sitt folks redningsmann da hungersnøden brøt løs.

*Er det ikke på tide å gi Josef større plass? Det var han som var av Davids ætt og gav Jesus et messiansk alibi. Maria ble stående i lysglansen midt på scenen, mens han ble den mørke Josef. La oss lokke ham ut av skyggene og lytte til hans drømmer.*

*Josef var en drømmer. I de knappe beretningene om Jesu fødsel i Matteusevangeliets to første kapitler, drives fortellingen frem av Josefs fire drømmer.*

Motivene i beretningene om de to Josefene ligger ganske nær: de hadde samme navn, begge var drømmere, begge endte i Egypt som landflyktige, og begge ble til redning for sine landsmenn.

Men forskjellene er også påfallende.

*Mor og barn befant seg i sentrum, Josef stod i kulissene for sine egne drømmer.*

Den første Josef var en askeladd, den yngste som ble kuert av sine brødre og derfor drømte om storhet.

Han var sin egen regissør i et drama der han selv var hovedperson og brødrene skulle tjene ham i ydmyk underdanighet.

Den andre Josefs drømmer var annerledes. De dreide seg om hans egen tjeneste for andre: troskap mot sin kjæreste Maria og dette fremmede barnet hun gikk med, og trygghet for barnet som ble født. Mor og barn befant seg i sentrum, Josef stod i kulissene for sine egne drømmer.

Det er derfor ikke tilfeldig at kirkelig tradisjon har gjort Josef til skytshelgen nettopp for utallige virksomheter som skjer uten at noen registrerer innsatsen: den gjestfrie tjeneste som i det skjulte retter seg mot andres ve og vel. På engelsk heter gjestfrihet "hospitality". Gjestfriheten utfoldes av pleiere og hjelpere på hospitalene – mange av dem er nettopp oppkalt etter Sankt Josef. Det skjer også som gjestfrihet i hospitser og herberger for reisende, og ikke minst som det utholdende arbeidet for familiens ve og vel. De norske Josefsøstrene har sluttet med hospitalsarbeid, men gjør i stedet et annet nesten usynlig arbeid som samtalepartnere og veiledere for folk som søker dypere inn i troen.

Josef minner oss om at det går an å ha drømmer om det alminnelige, om andres ve og vel, om hverdagsslitet, om det som aldri kommer i avisen og sjelden blir påskjønnnet. For en gangs skyld er det en kvinne som får hovedrollen, mens mannen blir den tilbaketrunkne støttespilleren i kulissene. I sin "Hymne til Maria" beskriver Inger Hagerup den unge kvinnen som føder sin første sønn i stallen, "støttet av Josefs arm". Det var "stjernesoler og vismenn, hyrder og englekor" og himmelsk lysglans over Maria. Men, undres dikteren, "hva tenkte den mørke Josef / som aldri mælte et ord?"

*Kan hende han svøpte sin kappe  
litt bedre om barnet og moren.  
Slik vernet han ordløs menneskets drøm,  
den hellige Josef av jorden.*

Hagerups hymne til Maria er vel så mye en lovsang til "den hellige Josef av jorden" som stod i de mørke kulissene og vernet menneskets drøm.

Inger Hagerup er ikke den eneste. Ole Paus har med rusten stemme fortalt om sin beundring for Josef som ble "overkjørt av et mirakel". Hans Josef blir talsmann for en kompromissløs kjærlighet som tåler krenkelsen. André Bjerke skriver om tømmermannen som måtte stole på lyset i Marias blick og gir rom for henne og barnet. Hjalmar Gullberg identifiserer seg med Josef, mannen som blir stående i utkanten og undre seg over alt oppstusset. "Jag kände mig så överflödig här," sier hans Josef, "En man är ofte bara till besvär." Men...

## Spiritualitet

*Maria blir jag trogen till min grav.  
Hun är den enda som jag håller av.*

*Fast det blir förödmjukande och svårt,  
så vill jag kalla hennes barn för vårt.*

*Jag heter Josef och är timmermann.  
Men gossen som hon gav mig, vem är han?*

Hva tenkte den mørke Josef om barnet? Ble det slutt på hans drømmer? Eller fortsatte han å drømme i stillhet? Det fortelles at begge foreldrene undret seg over Simeons lovsang da de kom til tempelet med det nyfødte barnet, men det var Maria som fikk høre ordene om at barnet var satt til fall og oppreisning for mange, et motsigelsens tegn, og at et sverd skulle gjennomtrenge hennes sjel (Luk 2:35). Da Jesus som tolvåring beskrev tempelet som sin Fars hus, forstod verken Josef eller Maria hva han mente. Men, fortelles det, Maria gjemte ordene i sitt hjerte (Luk 2:51). Hva med Josef? Fikk han ikke drømmer som gav ham noen hint om dette merkelige barnet?

Det viktigste var kanskje rett og slett at han var en far som hadde drømmer for sitt barn. Hadde det overhode vært mulig for Jesus å tale om Gud som “far” så sterkt og varmt og tillitsfullt om han ikke selv av egen erfaring visste hva en virkelig far var? Mange av Jesus ord er som ekko fra en kjærlig relasjon der far både er opphav og læremester. “Min far arbeider inntil denne dag, “ sier han, “også jeg arbeider” (Joh 5:17). Det er ikke Josef han taler om, tømmermannen som lærte ham et yrke, men Gud. Likevel lyder det nesten som en

beskrivelse av håndverkerens verksted: “Sønnen kan ikke gjøre noe av seg selv, men bare det han ser faren gjøre. Faren elsker sønnen og viser ham alt det han selv gjør... Jeg taler slik far har lært meg” (Joh 5:19-23, 8:28) Liksom far har elsket meg, har jeg elsket dere, sier han til sine egne læresvenner (Joh 15:9). Vi legger kanskje ikke merke til det, fordi vi pleier å oversetter ordet med Faderen – som er blitt et religiøst ord med stor F. Kan man ikke likevel merke tilliten og varmen fra samtalene mellom Jesus og Josef i slike formuleringer?

*Hadde det overhode vært mulig for Jesus å tale om Gud som “far” så sterkt og varmt og tillitsfullt om han ikke selv av egen erfaring visste hva en virkelig far var?*

Men hva tenkte Josef? Om han hadde hørt slike ord fra Jesu munn, måtte han ha fornemmet ekkoet fra sønnens barndom og oppvekst, og kanskje nikket gjenkjennende. Hadde Josef fortsatt å drømme? Hadde han lyse drømmer om barnet som skulle føre arven videre? Eller fikk han urolige drømmer når han begynte å ane at barnet var merkelig fremmed og annerledes? Fikk han varsler om vandringer langs vanskelige veier, slik Maria var blitt spådd av Simeon? Forsøkte han å beskytte sønnen mot hans altfor store drømmer? Eller oppdaget han at Jesus hadde lært noe viktig nettopp av ham selv? At heller ikke han var hovedperson, men at hans kall var å gi plass til alle de andre som trengte beskyttelse og omsorg? For Josef måtte jo legge merke til – i alle fall i glimt – at sønnen drømte om en verden der familien ble utvidet, der de forstøtte og foraktede og nedtråkkede ble brødre og søstre. At når Jesus talte om sin

far, var det ikke bare familiefaren Josef som vernet hustru og barn, men Faderen, den gjestfrie Gud som inviterte til en fest der alle var velkommen, en Gud som elsket fordi han var far for alle.

*Hans lovsang er aldri nedskrevet noe sted, så vidt jeg vet, enda det snart er gått 2000 år. Men nå har vi ventet lenge nok!*

Det er mulig at Josef allerede var død da Jesus begynte sin offentlige virksomhet. Men det kan tenkes at han fremdeles stod i den dunkle skyggen i sitt verksted og undret seg over denne sønnen som ikke var hans, men som likevel hadde arvet hans evne til å drømme. Ikke drømmer om egen storhet som den første Josef, men visjoner om andres ve og vel slik han selv hadde drømt da han og Maria i ungdommen måtte bryte opp for å redde barnet.

Maria har sin lovsang som fremdeles blir sunget og lest hver eneste dag over hele verden. Hun æres med rette av kirken. Men hva med Josef? Er det ikke snart på tide å la hans stemme lyde? Han skal vel ikke glemmes der han står i skyggen og verner menneskets drøm! Han som ser og velsigner alt det skjulte arbeidet som ikke blir sett og verdsatt, men som ingen kan klare seg uten!

Hans lovsang er aldri nedskrevet noe sted, så vidt jeg vet, enda det snart er gått 2000 år. Men nå har vi ventet lenge nok! Når ingen andre har skrevet hans sang, får jeg gjøre det selv. Den må være like vakker og verdig som Marias sang, så jeg låner hennes innledningsord, men det er Josefs egen lovsang og lengsel som kommer til uttrykk.

Her er hans sang. Kom ut av kulissenes mørke, Josef, bland din røst med vår lovsang og se om ikke gjenkjenner dine drømmer:

*Min sjel lovpriser Herren,  
og min ånd fryder seg over Gud, min frelser.  
For han har sett til sin ringe tjener,  
fra nå av skal alle slekter prise meg salig.  
Store ting har han gjort mot meg,  
han den mektige; hellig er hans navn.  
Han skapte meg av jord og gav meg jorden  
til gave,  
han velsignet mine henders gjerning.  
Han ledet meg med underfulle drømmer,  
han gav meg bønner for andres ve og vel.  
Han lærte meg at skyggen følger lyset,  
at mannens styrke også er i stillhet.  
Jeg takker for Maria, den velsignede,  
som trådte frem av skyggen og ble vår  
frelses mor.  
Jeg fikk mitt kall og ble hans far og mester,  
han var, som oss, av jorden og trengte meg  
som vern.  
Jeg delte mine drømmer og lærte ham min  
kunst,  
men så ble jeg hans lærling og han min nye  
mester,  
han gav meg nye drømmer.  
Min gjerning er usynlig for den som søker  
storhet,  
mitt skyggefulle sted er skjult for stolte  
blikk.  
Men du, min Gud, er selv en tjener,  
som gjør storverk med din sterke arm.  
Du bryter mannens hovmod og støter stolte  
ned fra tronen,  
du reiser småfolk opp og metter sultne  
munner.  
Du husker dine løfter og viser evig miskunn,  
din skaperdrøm skal en dag bli fullbyrdet.  
Min sjel lovpriser Herren,  
og min ånd fryder seg over Gud, min frelser.  
For store ting har han gjort mot oss,  
han den mektige; hellig er hans navn. ■*



# Er religion nødvendig for moralen?

*Er religion en nødvendig forutsetning for moralen? Er det i det hele tatt mulig å tenke seg en moral som ikke er forankret i en gudstro? Dette spørsmålet har dype røtter i vår kulturkrets.*

AV GUNNAR HEIENE

---

*Professor i systematisk teologi ved menighetsfakultet*

---

Når jeg her skal drøfte forholdet mellom religion og moral, tar jeg utgangspunkt i en kristen virkelighetsforståelse. Det utelukker ikke at et videre begrep om religion kan være relevant, fordi forholdet religion – moral også berører noen allmenne problemer som er aktuelle også utover en kristen kontekst. Videre vil jeg ta utgangspunkt i en religionsforståelse som både legger vekt på religionens bidrag til “transcendens”, dvs. til å sette mennesket i forbindelse med en overmenneskelig dimensjon, og dens bidrag til “immanens”, dvs. religionens evne til å skape mening i hverdagsammenhengen. Bare ut fra en slik dobbel funksjon vil det være fruktbart å spørre etter religionens betydning for moralen.

Også begrepet “moral” kan ha ulik betydning, avhengig av sammenhengen. Det kan peke i retning av konkrete standpunkter i moralske spørsmål, men det kan også inkludere de etiske kriterier og prinsipper, den virkelighetsforståelse og det menneskesyn som ligger til grunn for de moralske valg. Spørsmålet om forholdet mellom religion og gudstro på den ene side og etikk og moral på den annen side har ulike dimensjoner, avhengig av hvilket nivå vi befinner oss på

En grunnleggende dimensjon er den *ontologiske*: I hvilken forstand kan religionen eventuelt være ontologisk fundament for moralen? Har de etiske verdier og normer en religiøs forankring, og er det slik at moralen trenger religionen for å kunne

fremstå som gyldig og absolutt forpliktende? I en religiøs ramme går dette spørsmålet ut over en rent antropologisk tilnærming og omfatter hele den religiøse virkelighetsforståelse, inkludert gudstroen.

En annen dimensjon er den *erkjennelsesteoretiske*: Hvilken rolle spiller religionen som kilde til etisk erkjennelse? Kan gudstroen bidra med kunnskap og innsikt som er relevant for moralen? Her beveger vi oss primært på kriterienivået i den etiske refleksjonsprosess, og spørsmålet dreier seg om en religiøs virkelighetsforståelse kan gi et substansielt bidrag til den etiske kriteriedannelse. Men naturligvis vil den erkjennelsesteoretiske dimensjon også ha betydning for stillingtagen til konkrete etiske spørsmål.

En tredje dimensjon er den *motivasjonsmessige*: På hvilken måte kan religionen eventuelt gi motivasjon og kraft til å følge de etiske normer og prinsipper? Her dreier det seg blant annet om å fastslå eventuelle psykologiske forbindelseslinjer mellom gudstro/religion og moral. Dermed er vi særlig opptatt av religionens rolle på det konkrete, moralske nivået og dens betydning for den praktiske moralen.

### Religionen – nødvendig grunnlag for etikken?

Historisk sett finnes mange eksempler på påstander om at religion er en nødvendig forutsetning for moral og at etikkens ontologiske forankring ligger i religionen. “Uten religion ingen moral” har vært et standpunkt som har hatt stor oppslutning i en kristen enhetskultur. Når John Locke, en av pionerene for den moderne toleranseideen, hevdet at ateister ikke kunne tolereres fordi

de manglet moral, ga han uttrykk for en dypt rotfestet oppfatning. Religion, moral og etikk har alltid vært tett forbundet, også i vår kultur.

Tradisjonelt har de religiøse tradisjoner understreket det absolutte og objektive ved de etiske normer. Den katolske naturrettstradisjonen fra Thomas Aquinas av har hevdet ideen om en allmenn, objektiv etikk som dypest sett har sin forankring i Guds evige vilje, og som er gjort tilgjengelig for mennesket både gjennom den naturlige lov og gjennom åpenbaringen. Også i den protestantiske tradisjon er moralens religiøse forankring eksplisitt uttrykt, som regel med en annen begrunnelse enn den naturrettslige. Et fellestrekk er tesen om at moralens gyldighet springer ut av religionen, og om at de etiske normer og verdier på en avgjørende måte er forankret i en religiøs gudstro. Hos Martin Luther springer etikken ut av reformasjonens sentralpunkt: rettferdiggjørelsen ved tro. Selv om Luther åpner for en viss naturlig moralerkjennelse, er det åpenbart at den ontologiske forankring for moralen ligger i troen på Gud som skaper og frelser. Felles for den katolske naturrettstradisjonen og reformatorisk etikk er dermed at den naturlige moralerkjennelse tilskrives en egenverdi, men at denne moralerkjennelsen dypest sett er forankret i en religiøs ontologi, der Guds eksistens og Guds evige vilje er selvsagte fundament for etikken.

Når moralen gis en religiøs begrunnelse og forankring, innebærer dette at de etiske oppfatninger begrunnes i noe som går ut over den menneskelige fornuft og de fellesmenneskelige verdier. Etikdens dypeste referanse blir en absolutt, religiøs instans, i kristendommen den treenige Gud, i andre religiøse systemer ulike guder, frelsere,

## Religion og samfunn

åndelige ledere, hellige tekster og hellige handlinger. Religionens rolle blir dermed ikke bare å foreskrive bestemte etiske normer; dens mest grunnleggende rolle ligger på det ontologiske plan og består i å legitimere de moralske normer ved å hevde at de stemmer overens med en gitt verdensorden og har et guddommelig opphav.

En teori som sterkt understreker religionens ontologiske betydning for moralen, finner vi i den såkalte “Divine Command Theory”, der det moralske gode blir identifisert med Guds vilje eller Guds bud. En “sterk” versjon av denne teorien innebærer at det er en *logisk* avhengighet mellom religion og etikk, og dermed impliserer den at ateister og agnostikere ikke kan være moralske i egentlig forstand.

### Etikk uavhengig av religion? Utfordringer fra moderne rasjonal etikk

I løpet av de senere århundrer har den selvsagte oppfatningen om at moralen ontologisk springer ut av religionen og får sin gyldighet gjennom henvisning til gudstroen, blitt gjenstand for revisjon. Den dominerende tendens de siste par hundre år, særlig etter Immanuel Kant, har vært forsøkene på å løsrive etikken fra en metafysisk forankring i religion og gudstro. I en verden der gudstroen og en religiøs verdensforklaring er presset av sekulære, immanente forklaringsmodeller, er det et åpenbart behov for å finne en ikke-religiøs forankring for moralen.

Sentrale moralfilosofer i vår tid har derfor hevdet at religiøse forestillinger ikke er nødvendig for å forstå og legitimere etiske prinsipper. En av dem som har hevdet en slik tese, er William Frankena. Sammen med en rekke andre nyere moral-

filosofer understreker han betydningen av en universell, rasjonell moral. I en innflytelsesrik artikkel fra 1973 (“Is morality logically dependent on religion?”) svarer han benektende på spørsmålet om moralen er logisk avhengig av religion. Frankenas utgangspunkt er at det finnes mange som er interessert i å opprettholde tesen om sammenheng mellom religion og moral: Teologene vil fremme religionens stilling, moralistene taler dydens sak, pedagogene har interesse av religionsundervisning i skolen, foreldre og politikere vil gjerne ha et sterkt grunnlag for lojalitet og lydighet, og politiske tenkere kan gjerne tenke seg en styrking av demokratiets “sanne grunnlag”.

Frankena hevder at forsvaret for tesen om den nødvendige sammenheng mellom religion og moral ikke holder mål, blant annet fordi tesen ofte fremsettes i nokså uklare og vage former. Selv tar han et oppgjør med én variant av tesen, nemlig tesen om at etikken er logisk avhengig av religionen. Dette er en mer omfattende tese enn for eksempel en tese om historisk eller kausal sammenheng religion – moral.

Frankena går også inn på argumentet om at en guddommelig åpenbaring er nødvendig for at moralen skal bli adekvat, fordi en “naturlig” etikk basert på fornuft og erfaring ikke strekker til. Frankena aksepterer at dette kan være et viktig synspunkt, men avviser at det skulle bevise at alle moralske prinsipper beror på åpenbaring. Det kan for eksempel tenkes at

*I løpet av de senere århundrer har den selvsagte oppfatningen om at moralen ontologisk springer ut av religionen og får sin gyldighet gjennom henvisning til gudstroen, blitt gjenstand for revisjon.*

åpenbaringen ikke gir oss ny etisk kunnskap, men derimot en ny motivasjonskilde, eventuelt at den gir oss teologisk tilleggskunnskap om verden og vår plass i den som gjør oss i stand til å avlede nye plikter ut fra grunnleggende etiske prinsipper som allerede er kjent for oss.

En annen vanlig oppfatning som avvies av Frankena, er at Guds eksistens er en vesensmessig forutsetning for moralen. Denne oppfatningen er særlig utbredt i katolsk moralteologi. Å si at ingen ting kan eksistere uten Gud, verken verden, samfunnet, moralen eller moralske sannheter, kan ikke brukes som argument

*De "kommunitaristiske" moralfilosofer understreker sterkt moralens forankring i tradisjon og kontekst, og dermed åpner de for å trekke linjer fra religion til moral.*

for at moralen logisk sett hviler på teologiske forutsetninger. Selv om moralen objektivt sett skulle forutsette Guds eksistens, kan dens grunnleggende prinsipper likevel være selvinn-

lysende eller være avhengige av menneskelige erfaringer, hevder han.

Et sentralt anliggende for Frankena er å åpne for at i det minste *noen* etiske prinsipper og moralregler kan rettferdiggjøres uavhengig av religion og teologi. Dersom religiøse og teologiske forutsetninger alltid skulle ligge til grunn for moralske regler, ville kontroverser omkring religion og teologi gjøre det umulig å nå fram til konsensus om viktige moralske og politiske prinsipper og dermed minske sjansene for å skape fred og forsoning i verden. Dessuten ville en streng forståelse av avhengighetstesen innebære at f.eks. ateister og agnostikere ikke kunne være moralske i egentlig forstand.

En slik begrunnelse minner om Hans

Küings argumenter for en felles forpliktende global etikk. Men til forskjell fra Frankena legger Küng vekt på at religionene inneholder en absolutt forpliktelse som er nødvendig for at den etiske forpliktelse skal være virkelig bindende: "Religioner kan fremsette sine etiske krav med en helt annen autoritet enn en rent menneskelig instans" hevder Küng i *En etikk for verdens fremtid* fra 1991 (s.84).

Selv om Küng sterkt understreker religionens potensial i etikken, er han noe uklar når det gjelder den *logiske* forbindelse mellom religion og etikk. Hans anliggende er først og fremst å betone det universelle ved etikken som grunnlag for en fellesmenneskelig forpliktelse. I praksis vil en slik forståelse gi rom også for at etiske grunnprinsipper kan begrunnes ut fra ikke-religiøse forutsetninger, slik tilfellet er hos en del av underskriverne av erklæringen om en felles global etikk fra 1993.

### Religion og moral – likevel en sammenheng?

Tesen om moralens uavhengighet av religiøse trosoppfatninger har ikke vært uomstridt i nyere moralfilosofi. I forhold til en ren "uavhengighetsteori" av Frankenas type går det an å tenke seg et mer komplekst forhold mellom religion og etikk, der det på den ene side kan påvises muligheter for samsvar mellom en spesifikk moraloppfatning og ulike sett av metafysiske antagelser, på den annen side at de samme religiøse eller metafysiske oppfatninger kan gi grunnlag for ulike etiske prinsipper.

De "kommunitaristiske" moralfilosofer understreker sterkt moralens forankring i tradisjon og kontekst, og

## Religion og samfunn

---

dermed åpner de for å trekke linjer fra religion til moral. Her løses problemet ved å gi avkall på tanken om moralens universalitet, samtidig som man hevder at det alltid vil være en avhengighetsrelasjon mellom moral og mer grunnleggende religiøse og livssynsmessige oppfatninger. Fordi ideen om en universell moral ofte forstås som grunnlaget for tesen om moralens logiske uavhengighet av religionen, vil betoningen av det kontekstuelle og tradisjonskonstituerte ved moralen kunne gi rom for å peke på linjer mellom religiøse oppfatninger og moralske vurderinger. Samtidig blir disse linjene mer kompliserte enn i en universell moralkonsepsjon, fordi man må forholde seg til en pluralitet av ulike oppfatninger, også innenfor de store religiøse tradisjoner.

Mot Frankenass syn kan det innvendes at etikkens logiske uavhengighet av religionen ikke sikrer en universell etikk. En ikke-religiøs etikk kan meget vel ha sterke partikularistiske og irrasjonelle trekk. På den annen side kan også en religiøs begrunnelse av etikken, til tross for det partikularistiske utgangspunktet, forenes med pretensjoner om universell gyldighet.

Enhver etisk oppfatning er forankret i en grunnleggende virkelighetsforståelse, som inkluderer et syn på mennesket, på naturen og på tilværelsens grunnlag. I en kristen virkelighetsforståelse er gudstroen, både som skapertro og som tro på den frelsende og rettferdiggjørende Gud, en grunnleggende forutsetning for oppfatningen av de etiske kriterier og den konkrete moralske spørsmål. Når en ut fra et kristent perspektiv arbeider med etiske spørsmål, vil ikke bare synet på normene, men også selve forståelsen av situasjonen preges av ens egen virkelighetsforståelse. Den religiøse

tro og de bibelske moraltradisjoner spiller en rolle både på det umiddelbare, før-teoretiske nivå og i den teoretiske refleksjon, som en vekselvirkning mellom det normative materialet i Bibelen og forståelsen av situasjonen.

Kan en slik teologisk etikk unngå anklagen om heteronomi og partikularisme? Går det an å hevde at også en religiøs begrunnet etikk kan være autonom, i alle fall i en viss forstand? For å komme nærmere et svar på dette, vil jeg trekke fram den katolske moralteologen Karl-Wilhelm Merks, som i en artikkel fra 1995 ("From "Group Morality" to "World Ethos": The Universality of Morality in the Perspective of Moral Theology") hevder at etikk som vitenskapen om det gode liv bare kan forstås i sin fulle mening dersom friheten med dens forskjellige dimensjoner for det gode liv tas på alvor. Frihet kan bare eksistere i en konkret historisk, sosial og kulturell situasjon, men den har også en objektiv og til og med en universell struktur som kan synliggjøres til tross for stor variasjonsbredde i partikulære og kulturelle konkretiseringer. Merks peker særlig på menneskerettighetene som et møtepunkt mellom en tros moral og en sekulær moral som i det minste innebærer en konvergerende tendens. Menneskerettighetene har affinitet til religiøse forestillinger, for eksempel til dekalogen, men samtidig er de utviklet i en ny begrepsramme som muliggjør en universell rekkevidde.

Anerkjennelsen av at fremmede kulturer har sin verdi og at vår egen kultur dermed er relativ, behøver ifølge Merks ikke innebære at vi setter spørsmålsteget ved en universell moral. Derimot vil en slik innsikt gjøre oss i stand til å se begrensningene i konkrete, kulturelt bestemte

*En utfordring for kristen moralteologi og etikk i dag er dermed å holde fast på spenningen mellom det teonome og det autonome perspektivet, og mellom det universelle og kontekstuelle perspektivet. Bare slik kan den kristne etikk fremstå som en fullverdig, sann og allmenngyldig etikk.*

juridiske og moralske regler og overbevisninger. Menneskerettighetene må ikke føre til at vi undertrykker andre kulturer ved å tvinge på andre våre egne konkretiseringer. Men kravet om å gjøre det menneskelige samfunn mer "humant", er en kulturtranscendent norm. Ut fra slike forutsetninger kan Merks med rette åpne for en kombinasjon av en universell etikk og en pluralitet i konkretiseringene av etikken. Men i viktige spørsmål er denne pluralitet basert på en mer fundamental enhet, på tvers av de religiøse og livssynsmessige grenser, noe de kristne trosfelleskap ikke kan se bort fra, hevder han.

*I et pluralistisk samfunn er det umulig å opprettholde tanken om at all moralsk kunnskap stammer fra religionen, for ikke å si fra én bestemt religion, for eksempel kristendommen.*

En utfordring for kristen moralteologi og etikk i dag er dermed å holde fast på spenningen mellom det teonome og det autonome perspektivet, og mellom det universelle og kontekstuelle perspektivet. Bare slik kan den kristne etikk fremstå som en fullverdig, sann og allmenngyldig etikk.

### Religiøs og moralsk erkjennelse

Mens tanken om en ontologisk sammenheng mellom religion og etikk er omstridt, er det atskillig lettere å vinne forståelse for

at det foreligger en sammenheng mellom religion og etikk på det erkjennelsesteoretiske plan. Når tanken om en universell etikk begrunnet i menneskets rasjonalitet forlates til fordel for en mer kontekstbasert etikk, er det ikke vanskelig å argumentere for at innholdet i de moralske normer, verdier og dyder på en eller annen måte må være influert av den verdensanskuelse den enkelte bærer med seg. Dette er et synspunkt som kan anvendes mot den liberale forestillingen om at det skulle være mulig å skjelve mellom en nøytral, universell rasjonalitetsmoral og en "bredere", personlig forpliktende etikk.

I et pluralistisk samfunn er det umulig å opprettholde tanken om at all moralsk kunnskap stammer fra religionen, for ikke å si fra én bestemt religion, for eksempel kristendommen. Derimot burde det i et slikt samfunn ikke være vanskelig å argumentere for at det er en kunnskaps-teoretisk sammenheng mellom grunnleggende livssynsmessige og trosmessige standpunkter og etiske standpunkter. Det er åpenbart at bestemte religiøse tradisjoner gir et kunnskapsmessig tilfang til forståelsen av etiske normer og idealer som har stor påvirkning på menneskers moralske atferd og etiske tenkning. Religionshistorien er full av slike eksempler: Den gyldne regel i sine ulike utforminger, Dekalogen i jødedommen og kristendommen, de grunnleggende etiske bud i buddhismen, osv.

En av dem som sterkt understreker at det eksisterer en kunnskapsmessig forbindelse mellom religion og etikk, er Hans Küng. På den ene side taler han om at religionen har visse grunnleggende funksjoner som gjør at en religiøst fundert etikk kan tale med absolutt gyldighet. Religionen kan gi en omfattende fortolkningshorisont for

## Religion og samfunn

livet, den kan tjene som garantist for de øverste verdier og for absolutte normer og idealer, den kan skape et åndelig fellesskap og begrunne lengselen etter en bedre verden. Men i tillegg til å være en nødvendig forutsetning for etikk, kan religionen ifølge Küng også gi innholdsmessig veiledning for etikken, til tross for at de ulike religiøse tradisjoner tilsynelatende peker i ulike retninger og inneholder vidt forskjellige etiske krav. I sin bok fra 1991 nevner han seks etiske perspektiver som kan gjenfinnes i de ulike verdensreligioner, og som kan tjene som utgangspunkt for en felles forpliktende global etikk:

1. Menneskets vel
2. Maksimer for elementær menneskelighet
3. Den fornuftige middelvei
4. Den gylne regel
5. Moralske motivasjoner (livsmodeller)
6. Meningshorisont og målbestemmelse

### Religion og gudstro som motiverende kraft for moralen

I forhold til oppfatninger som hevder at religion og gudstro er ontologiske forutsetninger for etikken, er det langt mindre kontroversielt å hevde at religion og gudstro kan fungere som en motiverende kraft for moralen. Flere av de religiøse grunnfunksjoner som nevnes av Hans Küng, har en slik motiverende betydning: Religionen kan gi en omfattende tolkningshorisont som kan gi livsmening også i møte med døden og det tragiske, den kan motivere mennesket til å ta etisk ansvar og tilby et moralsk fellesskap, og gjennom det eskatologiske håp gir den styrke til å protestere mot urettferdighet. Küng legger altså avgjørende vekt på religionens evne som motivasjons-

faktor og kraftkilde. Når Dekalogen gis en religiøs ramme gjennom paktsbegrepet, blir konsekvensene følgende, hevder han: For det første får den moralske atferd en ny motivasjon: takknemlighet, kjærlighet, utsikten til et langt liv og frihetens gave blir avgjørende motiver. For det andre får det moralske liv en ny dynamikk ved at gamle normer settes

inn i en ny sammenheng og får en mer grunnleggende betydning, og for det tredje får de moralske normer et mer avklart preg når de ikles en religiøs ramme

Tilsvarende synspunkter finner vi hos en annen katolsk moralteolog, Richard A. McCormick, som bestemmer den kristne tros innflytelse på etikken på følgende vis: Troen opplyser fornuften ved at den omformer bæreren av fornuften. Dette innebærer for det første et nytt syn på mennesket og personlivets mening, for det andre en ny motivasjon, Kristi etterfølgelse, og for det tredje en ny "stil" i gjennomføringen av felles moralske oppgaver, karakterisert ved stikkord som kommuniter, sakramental, Kristi kors, Den hellige Ånd.

Religionens og gudstroens motiverende funksjon står sentralt også i den kommunitaristiske etikken. Dette har naturligvis sammenheng med at vekten her ligger på dydsetiske og narrative tilnæringsmåter. Fortellinger er viktige og relevante for etikken på mange måter, både

*Selv om kristnes moralske atferd kan være identisk med andre menneskers atferd (for eksempel humanetikere eller muslimer), blir den annerledes fordi den forklares annerledes. Et slikt syn fører også til at en altfor snever forståelse av "kristen etikk" kan unngås, og den åpner for å forklare forskjeller mellom ulike kristne tradisjoner.*

*Denne utfordringen til etisk dialog innebærer et krav til alle deltakere om å trekke fram ressurser fra egen tradisjon, og samtidig være villig til å "oversette" eget standpunkt til et felles moralsk språk og til å underkaste egen tradisjon kritisk vurdering.*

for den moralske læring og utviklingsprosess, og for å få grep om hva som virkelig er moralsk relevant. Fortellinger kan kaste lys på det som er unikt og som ikke kan gjentas i konkrete situasjoner. Mens etiske teorier og prinsipper kan vise oss

likhetstrekk mellom konkrete kasus og tidligere/fremtidige situasjoner, kan fortellingene vise oss det enestående ved nettopp "vårt" tilfelle.

Den narrative etikken gir også en nyttig ramme for en forståelse av moralen som kontekstuell og forbundet med et partikulært fellesskap. Fortellinger har en formende innflytelse på den moralske karakter og identitet og på måten vi mottar moralske inntrykk. En slik forståelse gir også rom for å betone sammenhengen mellom de kristne grunnfortellinger og moralen, i rammen av det kristne fellesskapet. Selv om kristnes moralske atferd kan være identisk med andre menneskers atferd (for eksempel humanetikere eller muslimer), blir den annerledes fordi den forklares annerledes. Et slikt syn fører også til at en altfor snever forståelse av "kristen etikk" kan unngås, og den åpner for å forklare forskjeller mellom ulike kristne tradisjoner.

Men også det universelle perspektivet ved den kristne tro kan tjene som en motivasjon for etisk handling. Betoningen av at alle mennesker er skapt i Guds bilde

og dermed har del i det samme ukrenkelige menneskeverd, er en sterk motivasjon til å handle moralsk. Det samme kan sies om de bibelske formaninger om rettferdighet og vern om den svake, som innebærer en sterk konsentrasjon om "den andre" i forhold til moralske utfordringer.

### **Religion og moral i et pluralistisk samfunn - en konklusjon**

Kristen moralteologi og etikk står i dagens pluralistiske samfunn overfor en dobbel utfordring: For det første bør den arbeide for å skape økt bevissthet om den religiøse dimensjonens betydning for etiske spørsmål, både når det gjelder forankringen i en grunnleggende virkelighetsforståelse, begrunnelsen for og utformingen av de etiske kriterier, og den motiverende kraft som ligger i en religiøs tro. En kristen etikk kan ikke oppgi pretensjoner om allmenngyldighet og universalitet.

For det andre må denne bevisstgjøringen ikke føre til isolasjonisme og fundamentalistiske oppfatninger om den egne religionens overlegenhet i moralske spørsmål, men drive den kristne etikk inn i en åpen dialog og samtale med representanter for andre religiøse og ikke-religiøse livssyn om de grunnleggende moralske utfordringer vi står overfor i dagens verden. Denne utfordringen til etisk dialog innebærer et krav til alle deltakere om å trekke fram ressurser fra egen tradisjon, og samtidig være villig til å "oversette" eget standpunkt til et felles moralsk språk og til å underkaste egen tradisjon kritisk vurdering. ■



# Kristne fellesskap og postmodernisme – lar det seg forene?<sup>1</sup>

AV SVEIN RISE

*Professor i systematisk teologi ved Norsk Lærerakademi i Bergen*

Mange vil forbinde ordet “postmoderne” med noe negativt, med noe som ikke harmoniserer med kristen tro og kristent liv. Det kristne og det postmoderne lar seg ikke forene. Tenker ikke postmodernistene at alt er relativt, at tolkning av tekster er opp til den enkelte som tolker, og at det ikke finnes noen virkelighet utenfor tekstene som tolkes? Hvis det er alt som kan sies om postmodernismen er jeg enig i at en vanskelig kan kombinere kristne fellesskap med postmoderne ideologi. Men ordet “postmodernisme” må ikke tolkes for snevert. Begrepet er åpent; det er mer å forstå som et paraplybegrep som rommer forskjellige tankestrømninger og ideer. Dessuten sier begrepet noe om epoken før det postmoderne – moderniteten - og inneholder slik forstått også en diagnose av den tid vi lever i, vår egen samtid. Et hovedpoeng blir således fra et kristent ståsted å finne sannhetskornene i postmodernismen. De finner vi etter min mening

best ved å se på hva postmodernismen kritiserer ved moderniteten. Her er ikke plass til mer enn antydninger.

Er virkeligheten så entydig at den lar seg gripe av fornuften alene og av drøftinger innenfor språkets rammer? Postmodernismens polemikk dreier seg blant annet om modernitetens nærmest naive dyrking av den logiske og rasjonelle virkeligheten, og av modernitetens tro på at virkeligheten lar seg fange inn av definisjoner og logiske formuleringer. I tillegg problematiseres modernitetens forståelse av det menneskelige subjekt, etter som subjektet i opplysningens tidsalder grovt formulert blir tenkt uavhengig av de kontekster subjektet blir formet av. Dermed blir subjektet

*Postmodernismens polemikk dreier seg blant annet om modernitetens nærmest naive dyrking av den logiske og rasjonelle virkeligheten, og av modernitetens tro på at virkeligheten lar seg fange inn av definisjoner og logiske formuleringer.*

<sup>1</sup> Artikkelen er et bearbejdet utdrag fra et foredrag holdt under *Korsveiforum*, Framnes, i juli 2008. Jeg har valgt å beholde den noe muntlige formen. Foredraget stod først i Kirke og fornyelse. Med takknemlighet har St. Olav tidsskrift fått lov til å trykke det.

gjennomgående en forestilling om et “jeg” overfor et “du”, hvor “du-et” blir objektet for “jeg-et”. Tenkt slik blir “jeg-et” stående overfor den Andre, i en dualisme - to-delning - som er så karakteristisk for det moderne vitenskapsprosjektet.

*Det kristne fellesskapet er en refleks av, eller en frukt av å delta i Guds energier.*

En fanger ikke inn virkeligheten, sier postmodernistene, ved å betrakte den som et værende *utenfor* en selv, som om kunnskap bare er noe rasjonelt, kognitivt, noe definerbart *ved siden av* ens egen selvforståelse. Polemikken rammer også dualismen i andre kontekster, ved for eksempel to-delningen av kropp og sjel, ånd og materie, teori og praksis. I lys av dette er det interessant at postmodernister i dag finner ammunisjon for sin kritikk i ortodoks teologi, som har en annen tilnærming til virkeligheten enn moderniteten hadde. Tilnærmingen ligger nærmere det førmoderne, som posmodernister tiltrekkes av.

## Postmodernismen og den ortodokse teologi

I boken *On the Absence and Unknowability of God*<sup>2</sup> framholder *Christos Yannaras*, tidligere professor i ortodoks teologi ved universitetet i Athen, at å *forstå* er å delta! Bare en deltager kan begripe. For Yannaras dreier deg seg selvfølgelig i første rekke om å forstå Gud, - som for alvor leder oss inn i temaet “det kristne fellesskap og postmodernismen”, for i det kristne fellesskapet dreier seg dypest sett om å være deltager, ikke tilskuer, ikke om å være et subjekt overfor et objekt. Yannaras bruker et bilde for å illustrerer hva han mener. Han framholder at vi bare kan lærer å kjenne

den personlige karakter hos et mennesket ved å være i nærheten av det, ved å ta del i det denne personen gir av seg selv i form av ord som sies, tanker som tenkes, ved å ta del i evnen til å skape og til å elske. En kan kalle disse evnene personens *energier*, sier Yannaras, som er personens måte å være på (engelsk: personens *mode of existence*). Disse energiene er felles for alle mennesker; de gjør det mulig å vite hva et menneske *er*; de gir tilgang til menneskets vesen eller natur. Det til tross er det jo slik at ethvert menneske også uttrykker seg på *særskilt* vis ved måten å snakke på, viljen til å gjøre noe spesielt, eller ved noe som er originalt for denne personen. Ved å lytte til musikk for eksempel, blir vi kjent med den kreativ-poetiske side ved menneskets natur. Men det er bare ved å delta i Mozarts skapende musikalitet vi lærer å skjelve hans personlige uttrykksform fra Bachs og Beethovens. Vi gjenkjenner det som er annerledes ved Mozarts karakter som musiker ved å lytte til hans komposisjoner, som betyr at enhver objektiv språklig definisjon ikke hjelper oss det minste hvis vi virkelig vil *forstå* det unike ved Mozart til forskjell fra andre. Vi lærer helt og fullt å kjenne annerledesheten ved Mozart ved å la fargeklangen i hans musikk synke ned i oss.

Vi kan ikke sidestille Gud og menneske fordi Gud er så annerledes, på tross av parallellene. Guds måte å eksistere på ligner vår; hans måte å være person på korresponderer med den menneskelige eksistens, og det gjør det nå mulig å si at vi lærer Guds annerledeshet å kjenne ved å lytte til “lyden av hans trinn” som det så fint heter i en sangstrofe. Han lar seg ikke forklare og vi vil aldri komme til å forstå eller begripe Gud gjennom objektive beskriv-

<sup>2</sup> Se Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. Edited and with an Introduction by Andrew Louth. Translated by Haralambos Ventis. T&T Clark – London – New York 2005.

## Teologi

elser, men som vi kan lære å skjelne Mozart fra Beethoven, kan vi fornemme Guds hjerte og pulsslag ved å høre hva han sier, ved å lyde hans vilje og ved å delta der han er nær oss, i lovsangen, i tilbedelsen, ved bildene og symbolene, i lignelsene og i fortellingene. Der er Guds energier! Der er hans unike karakter til forskjell fra alle andres. Vi *forstår* ham ved å delta, ved å praktisere, ved å leve sammen med.

Det kristne fellesskapet er en refleks av, eller en frukt av å delta i Guds energier. Den kristne kirke er også skapt i Guds bilde, sier Yannaras. Ikke bare mennesket. Derfor er den kristne kirke – de helliges samfunn – en første inngang til Guds pulsslag, for fellesskapet oss imellom reflekterer fellesskapet i Gud. Ved å delta i hverandres lovprisning lovpriser vi også Skaperen. Da er vi ikke “subjekt-objekt” overfor hverandre, ved siden av hverandre, eller overfor hverandre, men vi er på sett og vis i hverandre når vi deltar i hverandres energier, i hverandres særegne liv, eller i hverandres *mode of existence*.

### Fellesskapet i Gud

Hva er det da ved Gud som er så annerledes at vi må bruke bilder, symboler, musikk og ikoner for å bli kjent med ham? Det er det unike fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Det som ikke lar seg definere og forklare er at Gud *er* ved å være tre. Det er det ubegripelige mysteriet. Selve kilden i Gud er ikke hans *vesen* eller hans *væren*, som den vestlige teologi har hatt for vane å tenke, for kilden er Faderen, personen, som de andre personene utgår fra. Ved Sønnen blir Gud menneske, som formidler kilden til oss. Gud går ut fra seg selv når det skjer, men Han forblir den samme, han er i *beveg-*

*else* fra himmelen til jorden, men er likevel uforanderlig, inkarnert er han *nær* oss i personen og mennesket Jesus, som vi kan høre, som vi kan høre musikken fra Mozart, men Gud er samtidig utilnærmelig, for hans innerste vesen forblir ukjent for oss, uerkjennelig og skjult. Det er energiene vi får del i, som Sønnen har del i Faderen, som Ånden har del i Faderen og Sønnen, i det alle har del i hverandre, for personene i Gud er slynget inn i hverandre, flettet sammen i en gjensidig hengivenhet hvor de gir til hverandre og får av hverandre. Det er mulig fordi de er annerledes for hverandre, de har forskjellig “sound of music” for å bruke Yannaras’ bilde, og nettopp derfor er de også hverandres enhet og hverandres fellesskap. Der, i relasjonene mellom annerledeshet og enhet blir livet til. Der er livets kilde. I forskjellene er enheten begrunnet, for bare ved å være forskjellige kan de delta i hverandres liv. Det er *modellen* for det kristne fellesskapet, mønsteret for den troende menighet.

Det er et fantastisk utgangspunkt! Det er et fantastisk utgangspunkt fordi Han i den konteksten lar oss leve på hans (egne) premisser, som er sanne, skjønne og gode, og som i alle sammenhenger inkluderer, gir liv, trøster, holder oppe, særlig de som er annerledes. Har vi forsøkt å lytte etter lyden av deres trinn? Hos de som faller utenfor? Ja, men de er jo så forskjellige fra oss, sier vi ofte. Det er ingenting å hente der. Ingenting å lære. Hvis det er kunnskaper og rasjonalitet vi er ute etter er det kanskje ikke det. Men er det mindre

*Det blir ingen deltagelse – sann forståelse – om vi ikke deltar i det som er annerledes. Det blir heller ikke et sant kristent fellesskap om vi ikke inkluderer de som blir oversett.*

berikende om det er andre dimensjoner ved livet vi får del i? Andre tonearter. Kanskje er de like fine, like sanne, like skjønne. En ting er i alle fall sikkert: Det blir ingen deltagelse – sann forståelse – om vi ikke

*En lider en stille død når relasjonene opphører, for det er liv i relasjonene, det er både godt, sant og vakkert å være en deltager.*

deltar i det som er annerledes. Det blir heller ikke et sant kristent fellesskap om vi ikke inkluderer de som blir oversett.

### Jesus og kvinnen ved brønnen

Jeg blir aldri ferdig med forellingen om Jesus og kvinnen ved brønnen. Kvinnen var *samaritaner*, Jesus var jøde, og jødene hadde vanligvis ingenting med samaritanerne å gjøre. Av den grunn var Jesus overrasket over kvinnens opptreden. “Hun sier: Hvordan kan du som er jøde, be meg, en samaritansk kvinne, om å få drikke? Jødene omgås nemlig ikke samaritanerne” (Joh 4,9). Hva var det med Jesus som gjorde at han kunne overskride denne grense mellom ham selv og en samaritansk kvinne? Svaret er at Jesus kom fra det grenseoverskridende fellesskapet han hadde med Faderen og Ånden i det evige. Når Jesus tilbyr kvinnen “levende vann” innbyr han i realiteten kvinnen inn i de samme relasjonene, inn i den evige, varige samhørighet hvor grensen mellom jøder og samaritanere oppheves, og hvor tørsten etter hengivenhet, omsorg og varme slukkes. Det betyr at kvinnens ensomhet – hun tilhørte altså ikke det gode selskap – ble erstattet av en tilhørighet som gav kraft og mot til å leve med løftet hode, til å leve sant og ekte. Det levende vann Jesus tilbød ble for kvinnen legedom både på det menneskelige og det åndelige plan. Ånd og

materie, sjel og legeme kan ikke skilles! Akseptert av Jesus kunne kvinnen nå legge de flyktige bekjentskapene bak seg og gå framtiden i møte sammen med Han som kunne fortelle henne alt (Joh 4,25). De nye relasjonene Jesus inviterte kvinnen inn i ble den kraft hun trengte for å leve et nytt og annerledes liv. Det er i ordets rette forstand ei vakker fortelling, vakker fordi den gjenspeiler Gud. Slik er Han! Vi skjønner ikke Guds *vesen*. Vi forstår oss lite på hans *natur*. Kvinnen ved brønnen gjorde heller ikke det. Hun hadde god grunn til å være overrasket over Jesu handlemåte. For det var Gud som var der og innbød til fellesskap, det var Guds energier hun fikk delta i, det levende vann, og det ble hennes forståelse av hvem Gud er og av hvem Jesus er. Vi forstår heller ikke mer enn det, men det er nok, for hva er mer enn *å få del i* det han forteller? Hva er større enn å bli tatt på alvor når du er samaritaner og blir uglesett? Det er ei vakker historie, og det er ei *sann* historie, for stemmer den ikke overens med det vi erfarer?

Så er det et poeng til jeg vil stanse ved, og det er at det til Jesu invitasjon var knyttet et løfte om *varig* og *sammenhengende* liv med Jesus. Om vi tenker at postmodernismen betegner tiden vi lever i, vil mange hevde at den står for det motsatte, det flyktige, det fragmentariske, det usammenhengende og det utydelige. Hvis det er riktig vil den kristne tro og det kristne fellesskap være et alternativ. Kvinnen ved brønnen fikk hver dag - kontinuerlig – leve det nye livet sammen med Jesus, på tross av at hun fremdeles var en synder. Det var ingen andre betingelser knyttet til det samværet enn at hun, sammen med de som etter hvert kom til tro, repeterte bekjennelsen: “Vi har selv hørt ham, og vi vet at han

## Teologi

virkelig er verdens frelser” (Joh 4, 42). Vi kan ikke som kvinnen ved brønnen tale med Jesus ansikt til ansikt. Men vi kan fortelle fortellingene om alle som møtte ham, om de som ble inkludert og som fikk sine liv forandret i møte med Ham. Det er et poeng i den troende menighet å leve i fortellingene, i tradisjonene og minnene, ved å praktisere de. Den praksis som veves inn i våre liv og blir varig, former og danner livene.

Det er ondt å falle utenfor det gode selskap, det er sårt å bli satt på sidelinjen. Det vet alle som er blitt utsatt for det. Det skjer på så mange vis, også i dag, også i de fellesskap som synes å være så vel-fungerende. Det skjer ved å bli oversett, tiet i hjel, ved ikke å bli snakket med, ikke å bli regnet med, for de med felles interesser snakker sammen, finner sammen, finner hverandre i homogene grupper, så blir noen glemt. Det er sårt og det er ondt; en lider en stille død når relasjonene opphører, for det er liv i relasjonene, det er både godt, sant og vakkert å være en deltager. Slik er det også i det kristne fellesskapet en sammenheng mellom det gode, det vakre og det skjønne. Det er en beskrivelse som går langt ut over idealene i modernitetens kjølige rasjonalisme. Postmodernistene har pekt på det: Å forstå er å delta, som gir verdi til andre dimensjoner ved mennesket enn kunnskaper og teori. Det er praksis som teller! Det er de gode gjerningene som betyr mest for mine medmennesker.

### De gode gjerningene

Salme 8 rammer spørsmålet om hvem mennesket er inn i en poetisk beskrivelse av Gud og naturens skjønnhet.

*“Herre, vår Gud, hvor herlig ditt navn*

*er over hele jorden, du som har utbredt din prakt over himmelen” (...)* *“Når jeg ser din himmel, et verk av dine fingrer, månen og stjernene som du har satt der, hva er da et menneske, siden du kommer det i hu, et menneskebarn, siden du tar deg av det? Du gjorde ham lite ringere enn Gud og kronet ham med ære og herlighet.”* (v 4-5).

Når Salme 8 forteller at mennesket er gjort lite ringere enn Gud, og at det er

kronet med ære og herlighet, er det ikke menneskets prestasjoner og ytelser som fokuseres. Gudbilledligheten innebærer heller ikke å være overlegen i forhold til noe, til medmennesket, skaperverket eller til naturen, men å være i tjeneste *for* noe, slik Jesus var det i hele sitt liv fra vugge til grav. Hva innebærer det i praksis? En ting er sikkert: Det er ikke bare det tilsynelatende sterke og fullkomne ved Gud og hans skaperverk som er vakkert og skjønt. Det vakre og skjønne er også til stede i det foraktede, og i handlinger for de som ikke er sterke og vakre i det ytre. Av den grunn kommer Guds skjønnhet til syne i fullt monn i kjærligheten til de som bærer tunge byrder, i tålmodigheten og i overbærenheten overfor de mindre vellykkede, som Guds skjønnhet også kommer til syne i de som blir vist kjærlighet og omsorg, om de i det ytre er vakre eller ikke. Slik må vi forbinde Guds skjønnhet med hans lidenskapelige hengivenhet for sine skapninger, uavhengig av ytre omstendigheter. Det har sin grunn i at egenskapene i Gud forteller oss hvem Gud er i sitt *indre*, slik Guds

*Å forstå er å delta, som gir verdi til andre dimensjoner ved mennesket enn kunnskaper og teori. Det er praksis som teller! Det er de gode gjerningene som betyr mest for mine medmennesker.*

herlighet er en utstråling av Guds vesen, poetisk gjengitt i Salme 50,2: “Gud stråler fram fra Sion, skjønnhetens krone”. Hvis det skjønnne ved mennesket er at det bærer bilde av den skjønnne Gud, må vi tenke at menneskets handlinger ikke kan være prestasjoner til beste for en selv, men til det gode for den Andre. Skapt i Guds bilde former Guds godhet mennesket til å se bort fra egne interesser, så det lærer å se seg selv i forhold til hva som tjener nesten i en større sammenheng. Det kan bety å gjøre handlinger også når en møter motstand og fortvilelse. Det vakre og gode i ens gjerninger kan være å identifisere seg med det fremmede og det en ikke umiddelbart liker. Ser en avgrunnene i menneskets liv ligger skjønnheten i å ikke vende seg bort i forakt.

Å dekonstruere betyr her å rive ned absoluttene, som ofte ender i vold og urett.

men

### Derrida, dekonstruksjonen og fellesskapet

Det er en sak jeg er blitt mer og mer opptatt av i det siste, og det er menneskets vilje til makt, også i kristne sammenhenger, dessverre. Tendensen til å ville opp og fram på bekostning av andre. Det å strebe etter posisjoner og verv og fine plasseringer. I denne sammenheng har jeg lært en del av den kanskje mest profilerte postmodernistiske tenkeren, Jacques Derrida, kjent for sitt dekonstruksjonsprosjekt. Å dekonstruere betyr å avsløre, å bryte ned eller å rive fra hverandre, og det kan selvfølgelig i mange sammenhenger være destruktivt og ødeleggende. Det er mange sider ved dekonstruksjonsprosjektet som er proble-

matisk, for eksempel når det anvendes i sammenheng med tolkning av tekster. Men Derridas prosjekt dreier seg ikke bare om det. Derrida hevder at dekonstruksjon også handler om rettferdighet, i religion, i etikk og i politikk.<sup>3</sup> Derfor har Derrida engasjert seg mot dødsstraff, mot krig, mot diktatur og mot undertrykkelse av minoriteter. Å dekonstruere betyr her å rive ned absoluttene, som ofte ender i vold og urett.

Mye kan sies om det, men her er ikke Derridas prosjekt hovedpoenget. Poenget er å tenke gjennom hva vi kan lære av det, hva vi eventuelt bør “bryte ned” av urettferdige maktforhold i de fellesskapet vi er en del av. La meg her minne om det jeg har kalt mønsteret for det kristne fellesskapet, nemlig livet i Gud. Personene i Gud har sine særegenheter fordi de er forskjellige, men ingen av personene står *over* hverandre i rang og verdighet, fordi de meddeler særegenhetene til hverandre og er avhengige av hverandre. Bare ett eksempel: Når Jesus i Joh 11 vekker Lazarus opp fra de døde, ber Jesus først til Faderen og takker fordi han allerede er hørt, som betyr at han demonstrerer for tilhørerne hvor han har kraften fra til å reise Lazarus opp. Jesus er avhengig av kilden han kommer fra, som han har livet fra, og derfor kan Jesus vekke Lazarus opp. Men Faderen er der og da og i alle andre sammenhenger også avhengig av Jesus, for bare den inkarnerte Sønnen av Gud, *mennesket* Jesus kan vekke mennesket Lazarus opp fra de døde! Slik er det alltid Jesus som realiserer Faderens herredømme i verden, i deres gjensidige avhengighet. Tilsvarende med Ånden, for Ånden forherliger Jesus og minner om alt Jesus har sagt. Ånden er til stede når Faderen skaper verden og

<sup>3</sup> Se for eksempel Jacques Derrida, *Lovens makt. "Autoritetens mystiske grunnlag"*. Oversatt av Bjørn C. Ekeland. Etterord av Arild Linneberg og Bjørn C. Ekeland. Oslo: Spartakus Forlag A/S 2002.

## Teologi

når Jesus frelser den. Alle personene er medvirkende i alt Gud gjør. Det er ingen rangordning og intet hierarki i Gud. Ingen av personene står over de andre i rang og verdighet.

Slik synes Paulus også å tegne fellesskapet i den troende menighet, uten eksplisitt å nevne person-relasjonene som modell, selv om de er en klar parallell. Når Paulus i 1 Kor 12 beskriver menigheten og nådegavene, er det et hovedpoeng hos ham at de troende, med den enkeltes særskilte gaver, skal vokse sammen til en enhet, slik Gud er en. "Det er forskjellige nådegaver, men Ånden er den samme. Det er forskjellige tjenester, men Herren er den samme. Det er forskjellige kraftige virkninger, men Gud er den samme, han som virker alt i alle" (1 Kor 12, 4-6). Parallellen til person-relasjonene er slående: Det er særegenhetene som muliggjør fellesskapet og helheten. Slik er det også i det kristne fellesskapet. At nådegavene er forskjellige gjør det mulig å tjene hverandre. Sann enhet blir det bare der livsutfoldelsen muliggjøres av den enkeltes forhold til fellesskapet.

Paulus' beskrivelse av menigheten er et tydelig kritisk korrektiv til andre former for fellesskap, for eksempel fellesskap der den sterkeste rett gjelder, hvor en bruker sine egenskaper til å erobre, til å herske over, og til å holde andre nede. Da blir stikkordet *makt* som er motbegrepet til stikkordet *kjærlighet*. Ifølge Paulus søker ikke kjærligheten makt, for den søker ikke "sitt eget" (1 Kor 13,6). Å søke "sitt eget" er egentlig et uttrykk for menneskets forsøk på å konstituere seg selv, eller rettere: menneskets ønske om å være som Gud, som er syndens opprinnelse. Derifra kommer ego-

ismen, selv-sentreringen og alle mulige forsøk på å sette betingelsene for sitt eget og for andres liv. Det paradoksale er at en med det utgangspunktet avskjærer enhver mulighet til å være seg selv på en sann og ekte måte, for det er ved å anerkjenne den andres særkjenne og egenart ens egen selvstendighet blir bevart. Det innebærer å betrakte den andre som et reelt "du" i den mening at en ikke ser den andres interesser og prosjekter som en forlengelse av sine egne. Samtidig innebærer det å se den andres interesser som mulighet for sin egen modning og livsutfoldelse, som betyr å få sitt *livsinnhold* formidlet gjennom forholdet til den andre. Bare slik kan "subjekt-objekt"-forholdet opphøre. Det gir rom for å tenke at det i det kristne fellesskapet dreier seg om et "før" og et "etter", slik Paulus uttrykker det i den flotte teksten i 2 Kor 5, 17-21:

*Det innebærer å betrakte den andre som et reelt "du" i den mening at en ikke ser den andres interesser og prosjekter som en forlengelse av sine egne.*

*Nei, den som er i Kristus, er en ny skapning. Det gamle er borte, se, det nye er blitt til. Men alt er av Gud, han som ved Kristus forsonte oss med seg selv og ga oss forsoningens tjeneste. For det var Gud som i Kristus forsonte verden med seg selv, slik at han ikke stiller dem til regnskap for deres misgjerninger, og han betrodde budskapet om forsoningen til oss. Så er vi da utsendinger for Kristus, og det er Gud som selv formaner gjennom oss. Vi ber dere på Kristi vegne: La dere forsones med Gud! Han som ikke visste om synd, har han gjort til synd for oss, for at vi i ham skulle få Guds rettferdighet. ■*

# Eutanasi

## Et verdig liv, en verdig død - innlegg i eutanasidebatten<sup>1</sup>

AV P. ARNE MARCO KIRSEBOM SS.CC. KHS.

*Generalvikar i Oslo Katolske Bispedømme*

### Innledende refleksjon

Jeg har valgt å la mitt innlegg ha sitt fundament i teologien og i troen. Jeg vil holde mitt innlegg som en troende. I troen er det en sentral tanke at mennesket ikke kan tenkes autonomt, men i avhengighet av Gud, sin skaper. For å forstå min argumentasjon, vil det være nødvendig å akseptere denne forutsetningen. Uten at det her vil være mulig å fremføre en uttømmende argumentasjon for dette argumentet, tror jeg det er viktig å understreke at menneskets avhengighet av Gud, ikke frarøver det dets frihet, men tvertimot øker friheten, fordi vi frigjøres fra begrensninger i oss selv. Med friheten følger ansvarligheten for handlingene. Det at mennesket står i relasjon til Gud gir det samtidig verdighet

fordi Gud tiltror mennesket å handle i tråd med Guds vilje, noe som tilsier en verdighet vi mennesker ikke kan innrømme hverandre. Det vil si: Når vi snakker om verdighet i dag, må det settes i sammenheng med noe over oss, noe utenfor oss. Hvis ikke blir det vi sier relativt uten et absolutt fundament. Kun den absolutte, Gud, kan gi oss et slikt fundament.

### Skapt i Guds bilde

Helt sentralt står den bibelske overbevisning om at vi er skapt i Guds bilde. Allerede de første ordene om mennesket i Bibelen gir oss et helt sentralt perspektiv på den bibelske forståelsen av det. Der står det bl.a.: *“Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, ...”* (1 Mos

<sup>1</sup> Foredrag ved Fransiskushjelpens fagdag • Oslo • 23. mars 2009. Den muntlige formen er beholdt ved.



## Eutanasi

1,27). Dette må bety at der er noe i mennesket som viser Gud, det blir til et av-bilde av Guds ur-billedlighet. Gud blir til menneskets for-bilde. Derfor bør vi tenke over hvordan Gud må være for bedre å forstå hva tanken med mennesket er. Samtidig forteller det hvilken plass mennesket er tiltenkt i skaperverket. Å være skapt i Guds bilde betyr at man kan "se" noe av Gud i mennesket. Dette bør ikke bare være synlig for menneskene seg imellom, men også for hele skaperverket. Allerede her kan man ane storheten som egentlig ligger i mennesket og hvori kallet til å være bilde kan bestå. Samtidig gir det et utgangspunkt for å bedømme menneskets liv og handling i lys av bildeoppdraget.

### Skapt som person

Det andre teologiske elementet jeg vil trekke frem i dette innlegget, er at vi er skapt som person, vi er person. Denne virkeligheten kommer fra Gud, i hvis bilde vi er skapt. Selv om Gud er én, har Han åpenbart at der er tre personer i Gud og disse tre personene, Fader, Sønn og Hellig Ånd, er ikke like. I trosbekjennelsen sies det om Sønnen at han er født, ikke skapt, dvs. forholdet mellom Fader og Sønn er slik at Sønnen mottar seg fra Faderen, uten at man kan si at der nødvendigvis skal ha vært en tid hvor Faderen har vært alene. Heller ikke at den Hellige Ånd springer ut av forholdet mellom Fader og Sønn, betyr tidsforskjell. Det hele er mer et forsøk på å beskrive treenighetens indre virkelighet og forhold, men samtidig å holde fast på troen om at Gud er treenig fra evighet av.

Mennesket er altså et vesen, et individ, som er skapt som person og som er

skapt i Guds bilde. Dette er en sannhet om mennesket som gjelder fra og med unnfangelsens øyeblikk.

Det er ikke noe som kommer til på et eller annet tidspunkt i menneskets utvikling. Derfor er det absolutt beskyttelsesverdig fra dette første øyeblikk og enhver er en person. Når ikke den ufødte personen bæres frem til fødselen, får det bare skjje ved Guds hånd. Hvordan skal en menneskehet ha det ringeste håp om humanitet dersom den svakeste eksistens fjernes? Hvordan kan vi la være å respektere det ufødte liv uten den største frykt og beven?

De samme spørsmål gjelder mennesket gjennom hele livets vei, gjennom smerte, sykdom og inn i døden. Livet må respekteres til ett tidspunkt av menneskets eksistens. Hvis ikke respekterer man det ikke som person.

At mennesket er person, opphører ikke ved dødens inntreden. Nei, mennesker går som person inn i evigheten og møter der sin Skaper. Døden kan teologisk sett ikke ansees som en avslutning av menneskets billedlighet eller personlighet, men som en overgang i en ny og annerledes eksistens som er løst fra tid og rom, som er evig.

I grunnen har jeg vel allerede med dette avvist eutanasi som et mulig middel for noe som helst. Men jeg vil gjerne benytte muligheten til å utdype noen punkter rundt dette spørsmålet.

*Mennesket er altså et vesen, et individ, som er skapt som person og som er skapt i Guds bilde.*

*Livet må respekteres til ett tidspunkt av menneskets eksistens. Hvis ikke respekterer man det ikke som person.*

*En verdig død vil bare være å forstå som den død som har åpnet og forberedt mennesket til dets definitive møte med Gud så godt det overhodet lar seg gjøre.*

### **Fordypende tanker**

Kan vi definere hva som er et verdig liv eller en verdig død slik tittelen er oss gitt for dette innlegget?

Spørsmålet tilspisser seg når vi spør etter hva som er ment med begrepet "verdig". Jeg mener dette ordet kun kan gis innhold knyttet opp mot Gud slik jeg gjorde det innledningsvis. Et verdig liv er det liv mennesket lever i tråd med Guds vilje for dette mennesket. Jo mer et menneske lever det Gud vil for det, jo mer blir mennesket seg selv, ja, jo mer blir det person. Enhver lov, enhver samfunnsinstitusjon må bygge opp under dette, ellers blir det umenneskelig, hverken mer eller mindre. Å ansvarliggjøre mennesket for dets handlinger, gir det verdighet. Å ta bort ansvaret, tar også bort verdigheten.

En verdig død vil bare være å forstå som den død som har åpnet og forberedt mennesket til dets definitive møte med Gud så godt det overhodet lar seg gjøre. Hvis ikke det er mulig, kan man ikke snakke om en verdig død. Det er i så fall kun snakk om et bedrag som ikke tar mennesket alvorlig.

### **Smerten**

En av problemstillingene rundt eutanasi-spørsmålet er spørsmålet om smertene som enkelte virkelig kan oppleve som et helvete og som nok rører oss som mennesker på en spesiell og dyp måte. La oss forsøke å tenke teologisk rundt smerte.

Smerte er selvfølgelig noe som hver enkelt kan oppleve på svært individuelt og forskjellig vis. Men er smerten noe man

skal forhindre, eller noe man skal holde ut, eller kanskje vi heller bør forstå den i en kombinasjon av begge deler? Smerten er i grunnen en del av livet som er vanskelig for oss å begripe, men som er en side av livet og som tilhører livet.

Det er ganske så tankevekkende at vår tro på Jesus Kristus som verdens frelser er uløselig knyttet til smerte. Den grufulle lidelse og død Guds menneskevordene Sønn måtte gjennomgå, overgår nok det de fleste vil måtte oppleve av smerte. Den som har sett Mel Gibsons "The Passion of the Christ" får en svært visuell opplevelse av denne smerten. Men i grunnen fremstilles først og fremst den fysiske smerten i legemets kjød.

Den dype, åndelige smerten Herren gjennomlidelte samtidig, er vanskeligere å uttrykke. Vi møter den i det fortvilte ropet fra korset "*Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?*" (Matt 27,46) Det mørket som Sønnen her må ha sunket ned i, må være så omfattende og innelukkende, at han ikke lenger enser Faderens nærvær. Samtidig opplever han den hele og fulle smerte av all menneskelige ondskap og perversjon, både før, under og etter hans jordiske tid. Antageligvis er denne smerten langt større enn all fysisk smerte han blir utsatt for. Følelsen av å ha mistet Faderen, må ha vært så overveldende, at ingen annen menneskelig person noen gang vil komme til å kunne lide en tilsvarende dyp smerte som Guds Sønn møtte.

For oss mennesker betyr det noe helt sentralt at Sønnen gjennomgikk dette smertehelvete. Han led mer enn det vi kan frykte å måtte lide. Slik kan vi forstå vår egen lidelse som omsluttet av hans større lidelse.

Dette er nok vanskelig å fordøye. Men måtte ikke det være slik for at frelsen

## Eutanasi

virkelig skulle kunne bli reell og fornye den skadete menneskelige natur? Naturen er her selvfølgelig ikke ment biologisk, men teologisk. Heldigvis stopper ikke Sønnen der, men går gjennom dødsrikets mørkeste kroker inn til oppstandelsens herlighet. Gjennom smertens mørke kan oppstandelsens lys, Guds lys, skimtes.

Jeg dveler ved dette for at vi skal begripe at Kristus på ingen måte opphevet lidelsen og smerten, eller tok den fra oss. Nei, han gikk gjennom den, langt dypere enn vi må, for å åpne det evige livs dør for oss. Vi kan bære vår egen lidelse og smerte uten angst og frykt, fordi han er oss nærmere jo verre vi har det. Hva unngår vi, ved å flykte fra vår egen lidelse og smerte? Er ikke en av vårt moderne samfunns grunnleggende problemer at det vil ta fra oss smerten?

Jeg sier ikke dette for å ønske meg eller noen noe vondt eller tungt. Men det må være lov til å spørre under troens lys, hva sykdom, lidelse, smerte og død kan bety i vår eksistens som personer på vei mot Gud. Hvis ikke tror jeg ikke det vil være mulig å finne en riktig holdning i forhold til eutanasi.

### Eutanasiens problem

På bakgrunn av refleksjonen så langt, mener jeg at ønsket om å avkorte et menneskes lidelse og smerte ved f.eks. en terminal sykdom, kan være forståelig utifra en mangel på en tilstrekkelig innsikt i den menneskelige eksistens teologisk sett, men er en umulighet i lys av troen.

Hver enkelt har en rett til å møte døden med et åpent sinn. Selvfølgelig er det mange sykdomssituasjoner som gjør det umulig eller ulykker som kommer helt

uventet. Men det bør være et ideal, dersom mennesket virkelig er skapt og villet av Gud og kallet til å vende tilbake til Gud, at det får gå mest mulig forberedt og bevisst inn i døden. Med forberedelse tenker jeg her på den endelige forsoning med Gud i Kirkens sakramenter. Døden er å slippe det siste taket jeg har i livet her og overgi meg i Guds miskunnsrike hender. Hele livet er faktisk en forberedelse til dette, å slippe taket i seg selv. Det er en del av tilværelsens mysterium.

Døden er et øyeblikk som kommer meg i møte. Jeg har ikke lov til å fremskynde dette møtet, hverken ved egen eller fremmed innvirkning. Som kristne er vi kallet til alltid å gi liv, aldri å ta liv. Eutanasi er å ta liv, enten det er selvmord eller mord. Hvordan kan det være snakk om en verdig død i så måte? Er ikke det, det motsatte av å slippe taket i seg selv og overlate seg til sin skaper? En siste egoistisk handling i livet?

Og spurt i troen: dersom den siste delen av vår eksistens er preget av smerte og lidelse, kan ikke det være ment som en renselse? Enten for en selv eller andre? Den kristne spiritualiteten har alltid visst at vår egen lidelse og smerte kan ofres/bæres for noe godt som bare Gud vet hva er. Kun Gud har oversikt over helheten, vi ser bare stykkevis og delt. Dessuten har det alltid vært sagt at ingen får et større kors å bære enn det man faktisk klarer å

*Er ikke en av vårt moderne samfunns grunnleggende problemer at det vil ta fra oss smerten?*

*Døden er et øyeblikk som kommer meg i møte. Jeg har ikke lov til å fremskynde dette møtet, hverken ved egen eller fremmed innvirkning. Som kristne er vi kallet til alltid å gi liv, aldri å ta liv.*

*Abort og eutanasi er to sider av den samme forakten for mennesket som brer seg stadig sterkere utover i våre moderne samfunn.*

bære. Hva gjør det med vår verden, med vår menneskehet at vi flykter fra smertene? Selvfølgelig er ikke alle like sterke og selvfølgelig kan smertene bli for sterke for oss. Slikt sett har vi lov til å bruke smertestillende. Men samtidig lurar en fare her. Vi kan dope et menneske så ned med smertestillende, at den lutrende prosessen ved livets avslutning ikke kan gjennomlevs. Dessuten kan man gi så meget smertestillende at det blir til eutanasi. Jeg undres i hvilken grad dette allerede skjer i vårt samfunn.

*Døden er det eneste sikre vi alle har foran oss, vi skal alle dø og bør derfor respektere døden; vi skal ikke trosse den.*

mange områder går vi langt utover det som er i samsvar med Guds vilje. Spesielt gjelder det vår omgang med mennesket der det er mest sårbart: ved livets begynnelse og ved livets slutt. Disse to sidene ved menneskets eksistens henger nøye sammen. Respekteres ikke begge helt og fullt, har vi allerede forlatt menneskeligheten og er blitt inhumane. Abort og eutanasi er to sider av den samme forakten for mennesket som brer seg stadig sterkere utover i våre moderne samfunn.

Ikke uten grunn advarte Pave Johannes Paul II menneskeheten på det

bære. Hva gjør det med vår verden, med vår menneskehet at vi flykter fra smertene?

Selvfølgelig er ikke alle like sterke og selvfølgelig kan

sterkeste mot dødens kultur, som vi dessverre stadig fører videre. Dersom vi ikke stopper opp og virkelig stiller oss de sentrale spørsmålene som må stilles om liv og død, kommer forrælsen vi er vitne til i dag, til å bli stadig verre.

Det er harde ord, jeg vet det. Men har vi lov som kristne til å si noe annet? Vi blir så ofte parkert i debattene fordi vi jo liksom skal se alt det gode menneskene gjør. Selvfølgelig ser vi det, og vi verdsetter det. Men det finnes likefullt øyeblikk hvor man må si fra om det motsatte. Ved selv den minste tanke som kan true mennesket i dets egentlige verdighet som skapt i Guds bilde, må det sies klart fra. Eutanasi er forkastelig uansett begrunnelse og innhold.

I de siste dager har det vært en debatt om å avslutte livsforlengende behandling som blir for kostbar. En slik behandling kan vi se på som en motsetning til eutanasi. Vil det derfor bety at jeg som troende må forsvare enhver forlengelse av livet? Nei, her møter vi i grunnen også en problematisk holdning til døden. Døden er det eneste sikre vi alle har foran oss, vi skal alle dø og bør derfor respektere døden; vi skal ikke trosse den. Den moderne medisinen gjør det mulig å flytte grensene noen meter til. Å trekke opp grenser mot hva som blir å trosse døden blir stadig vanskeligere. Vi bør derfor respektere at det settes grenser for livsforlengende behandling. Gjør vi ikke det, tar vi paradoksalt nok også bort noe av grunnlaget for respekten for livet. Likesom det ikke er vi som skal styre over når vi skal leve, skal vi heller ikke tillate oss rett til å bestemme når vi skal dø. ■

## Bokanmeldelser

**VAR JESUS  
TOLERANT?**

**SILVIA PELLEGRINI,  
WAR JESUS TOLERANT?  
ANTWORTEN AUS  
DER FRÜHEN  
JESUSÜBERLIEFERUNG.  
STUTTGARTER  
BIBELSTUDIEN 212.  
KATHOLISCHES  
BIBELWERK,  
STUTTGART, 2007**

Det er et aktuelt tema Silvia Pellegrini tar opp i en liten bok med tittelen: *War Jesus tolerant?* Der viser hun den store bredden i betydninger av toleranse. I utgangspunkt peker hun på hva som gjør det påkrevet nå å arbeide teologisk med dette temaet. Europa er i en situasjon der det er helt nødvendig for å kunne leve sammen med kulturelt og religiøst mangfold å finne fredelige og tolerante løsninger. Alternativet er de utslagene av intoleranse som det er mange av. Kirkene har et ansvar i denne situasjonen. Derfor er det en oppgave å finne en teologisk begrunnelse for toler-



anse. Men toleranse er et moderne begrep som har hatt en marginal plass i teologien. Det er nødvendig å begrunne det i Jesus-overleveringen i Det nye testamente, som er den grunnleggende tekst for kirken.

Pellegrini starter med en viktig observasjon. Siden toleranse er et moderne begrep som ikke uten videre finnes i antikken, må en ta utgangspunkt i aktuelle spørsmål og problemer, og gå til Det nye testamente uten å være sikker på hva slags svar en kan finne. "Toleranse" er ikke et enkelt begrep, men et ord som kan forstås og brukes på mange forskjellige måter. Pellegrini bruker nyere forskning og peker på hvordan en historisk har snakket om fire hovedgrupper for å betegne toleranse. Den første innebærer at et flertall gir et mindretall en tillatelse til å leve etter sin overbevisning, for eksempel med hensyn til religion. Den andre kan kalles "sameksistens," når det dreier seg forholdet mellom to like sterke grupper. En tredje form for toleranse bygger på respekt, og forutsetter gjensidig anerkjennelse, selv om partene er svært forskjellige fra hverandre. Den fjerde

formen går lenger enn til respekt, til å anerkjenne verdien av den andres standpunkt. Her finnes grunnlaget for en verdipluralisme.

I den aktuelle situasjonen i Europa er det imidlertid et annet perspektiv som er mer påtrengende. Det gjelder hvordan et flertall kan leve sammen med et mindretall ut fra rase, etnisitet, språk, eller simpelthen med en stor rad av forskjellighet, for eksempel når det gjelder seksualitet og funksjonsdyktighet. Mye av diskusjonen om toleranse er knyttet til politikk og lover. Pellegrini vil først og fremst ta opp det personlige og holdningsmessige og den enkeltes ansvar. Hun trekker også opp hva hun vil forstå med toleranse. Hun legger til grunn at toleranse gjelder mennesker, og at den bygger på deres menneskeverd, og ikke innebærer en verdipluralisme, dvs. en anerkjennelse av meninger og handlinger. Og mens ytre utslag av toleranse (mangel på sanksjoner) forutsetter makt over dem som skal tolereres, kan "indre" toleranse også utøves av dem som ikke har makt. Det er toleranse som blir mest drøftet. Pellegrini finner årsakene til intoleranse i angst for å miste identitet og makt, og dette gjør at også minoriteter står i fare for å bli intolerante.

Det viser seg ganske riktig som Pellegrini forutså at det er ikke lett å gjenfinne begrepet toleranse og heller ikke

tilsvarende i antikke språk og kulturer. På gresk område kan dødsdommen over Sokrates in Aten sees som et eksempel på intoleranse. I Romerriket kan en kanskje se romernes tillatelse til at dominerte folk og bystater kunne beholde styreform og religion som uttrykk for toleranse. Situasjonen i Det gamle testaments skrifter er den samme, ingen bruk av et begrep om toleranse/intoleranse, men en kan finne eksempler på holdninger og handlinger som en kan sette betegnelsen på.

Målet for undersøkelsen er Det nye testamente, ikke den historiske Jesus selv, men det Pellegrini kaller "den tidlige Jesus-overleveringen," dvs. evangelienes framstillinger av Jesu ord. I presentasjonen av materialet viser det seg at det er andre temaer enn toleranse/intoleranse som spiller hovedrollen i Det nye Testamente, som kjærlighet og tilgivelse. Likevel er det en god del materiale som er relevant for en moderne drøfting av kristen begrunnelse for toleranse. Pellegrini velger ut noen tekster som særlig viktige, først lignelsen om ugresset i hveteåkeren (Matteus 13:24-30). Dette er den merkelige historien om en fiende som kom og sådde ugress i åkeren til en bonde, og tjenestefolkene som ville luke bort ugresset da de oppdaget det. Men bonden stanset dem, fordi da ville de også rykke opp hveten. Hvete og ugress skulle vokse sammen inntil høsten, da skulle

## Bokanmeldelser

---

ugresset brennes og hveten samles inn. Pellegrini ser dette som bilde på en situasjon i en menighet, der en gruppe ville skille ut andre, dvs. en intolerant handling. Det er husbondens, dvs. Guds inngripen, som hindrer dette og som dermed begrunner toleranse. Ordene fra Bergprekenen om ikke å sette seg imot dem som gjør en ondt (Matteus 5:38-42), tolker Pellegrini som en oppfordring til dem som ikke har makt, til å vise toleranse, dvs det er en oppfordring til en radikal holdningsendring. Dette er uttrykk for en holdning som minner om Jesu ord på korset, "tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør," der Jesus som viser sin toleranse er beredt til å gjennomgå den absolutte lidelse.

Når det gjelder intoleranse forbundet med Jesus, er eksemplet utdrivelsen av pengevekslere i templet. Men Pellegrini mener at det er så sterkt knyttet til Jesu spesielle rolle at det ikke er et eksempel til etterfølgelse for mennesker.

Pellegrini finner at Jesu ord og holdninger er en enestående modell for toleranse, og at den springer direkte ut av kjernen i evangeliets budskap, kjærlighet til Gud og nesten. Det er dette som gir en spesiell kristen begrunnelse for toleranse, som atskiller seg fra mer filosofiske eller politiske begrunnelser i respekt eller frihet. Hun peker også på at dette er en form for toleranse som kan praktiseres av alle,

uavhengig av posisjon eller makt.

Denne siste konklusjonen viser samtidig svakheten i presentasjonen av Jesus-materialet i forhold til det store perspektiv hun startet med: sameksistens i Europa mellom majoritetssamfunn og minoritetsgrupper, og kirkenes og teologiens ansvar. I denne sammenhengen er maktforskjellene avgjørende. I en situasjon der kristendommen, både i ortodoks, katolsk og protestantisk variant, blir brukt og misbrukt for å styrke majoritetenes definisjoner av nasjon, kultur, identitet, er det denne flertallsmakten som først og fremst må utfordres. Derfor er det en stor mangel at Pellegrini så ensidig konsentrerer seg om enkelte Jesus-ord, og ikke ser på Jesu handlinger. Ut fra hennes egen påpekning av at toleranse gjelder mennesker som en er uenig med eller kritisk til, burde hun ha tatt opp fortellinger om Jesu møter med mennesker som var marginalisert eller utstøtt i samfunnet. Disse fortellingene er ikke bare eksempler på Jesu forhold til enkeltmennesker, men viser hvordan Jesus bryter med strukturer av intoleranse og utstøtelse, samtidig som han kaller mennesker til nytt liv.

Å kalle Jesus tolerant er historisk sett et anakronistisk uttrykk, men i dagens situasjon i Europa – og i Norge – gir det god mening, ja, er det nødvendig å si. ■

*Halvor Moxnes*

**GIORGIO AGAMBEN MIDLER  
UTEN MÅL – NOTATER OM  
POLITIKK, OVERSATT AV  
KRISTIN GJERPE,  
CAPPELENS UPOPULÆRE  
SKRIFTER 2008.**

Giorgio Agamben er en italiensk filosof hvis popularitet og innflytelse allerede en tid har vært oppadstigende. Agamben er italiener, født i 1942 og utdannet i Roma hvor han skrev sin avhandling om Simone Weils politiske filosofi. Under siste halvdel av 1960-tallet deltok han ved Martin Heideggers seminarer over Heraklit og Hegel. Møtet med Heidegger har satt dype spor i Agamben. Han fører ofte en umiskjennelig heideggersk begrepsbruk, og hans tenkning, særlig i konklusjonene, står filosofihistorisk i et avhengighetsforhold til denne lærefaderen. Men også størrelser som Walter Benjamin, Michel Foucault, Hannah Arendt og Aristoteles er viktige referanser for Agamben.

Men det er slett ikke bare fra filosofien Agamben utvikler sine idéer. Eksempler fra rettslæren og rettshistorien danner ofte bakteppet for konsepter han søker å utvikle. Han har kompetanse innenfor klassisk gresk og romersk rett og er også involvert i misjnahfortolkning. En merker hvordan Agamben har den fortroligheten med de antikke greske og romerske tekstene man ofte finner blant tenkere hjemmehørende syd for Alpene.

Agamben har også dyptgående estetiske og litterære interesser, mest kjent



er kanskje hans medvirkning i Pier Paolo Pasolinis filmatisering av Matteusevangeliet i 1964, der han spilte Filip. Agamben har også stått i nær kontakt med skikkelser som Italo Calvino og Elsa Morante, og for videre å understreke hans vidtfavnende interesser, og kanskje av særlig interesse for

mange av leserne av dette bladet, må det også nevnes at han har forelest over Paulus brev til Romerne – forelesninger som er trykket og utgitt i bokform.

*Midler uten mål er*, som det norske etterordet også fremhever, et blick inn i Giorgio Agambens tenkning i en viktig overgangsperiode i hans liv. Boken er en samling av essays skrevet mellom 1990 og 1995. Det er i denne perioden han begynner på sitt store politisk-filosofiske prosjekt om Homo sacer – mennesket i unntakstillstanden. Dette prosjektet får vi også stifte bekjentskap med i den foreliggende boken. Samtidig får vi rikt innblikk i hans tidligere studier over det estetiske. Når det ikke foreligger andre oversettelser av Agamben til norsk, så er denne essaysamlingen et skjønnsomt valg å presentere for norske lesere i det den gir et tverrsnitt av mye av det han har arbeidet med.

Agambens store politiske prosjekt innebefatter en grunnkritikk av den liberale nasjonalstat og et forsøk på å formulere idéer som kan benyttes i oppbygningen av et alternativ. Han begynner i



## Bokanmeldelser

sitt første essay med å presentere to greske termer, *zoe* og *bios*. Disse to termene danner bakteppet for å forklare hva som etter Agambens mening har gått galt i vesterlandene og for hans idé om politisk oppbrudd. Både *zoe* og *bios* kan oversettes med ordet *liv*. Men hos grekerne skilte man mellom menneskets biologiske liv, det nakne liv – gr. *zoé*, og måten man lever på, livet i polis – gr. *bios*. Bare menneskets *bios* hørte til det politiske rom. Tilsvarende i det romerske rettssystemet der ordet *vita* kun forekommer én gang. I dag er skillet mellom *zoe* og *bios* blitt utvisket, og for nasjonalstatene har det ført til at det som tidligere var det nakne livet, *zoe*, nå er blitt grunnlaget for politisk makt. Kropp, sykdom og helse har da etterhvert overtatt som politiske kontrollmidler, skriver Agamben. Selv avlyste Agamben en foredragsreise til USA da myndighetene krevde en biometrisk identifikasjon av ham for å kunne gi ham innreisestillatelse. Agamben så det som et politisk inngrep i hans *zoe*, i hans nakne liv.

Agamben fører denne innskrivningen av *zoe*, det nakne liv, i det politiske tilbake til overgangen til de moderne nasjonalstater under og etter den franske revolusjon. Og i den forbindelse trekker han frem menneskerettighetserklæringen av 1789. Agamben mener at det er en illusjon å se på menneskerettighetene som evige, meta-rettslige verdier. Han henviser til overskriften fra 1789: *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Her skal man ikke, slik det er vanlig å gjøre, forstå *l'Homme*, menneske, og *Citoyen*, borger, som to adskilte begreper, men som et

hendiadys – et litterært grep der man uttrykker den samme realiteten ved to begreper. Menneskerettighetene er i realiteten borgerrettigheter i den nye nasjonalstaten. I fremveksten av den moderne nasjonalstaten har de tatt den plassen Gud hadde i *l'Ancient régime*. De er innskrivningen av det nakne livet, *zoe*, i nasjonalstatens juridisk-politiske liv. Et domene var overlatt til Gud/Kirken før revolusjonen. Og han henviser til at ordet nasjon nettopp kommer av *natio* – fødsel.

Dette avsløres når vi står overfor flyktningene, mennesker som i utgangspunktet er avkledd relasjoner og egenskaper. Nettopp slike skulle menneskerettighetene ha fanget opp. Men det skjer ikke. Isteden henvises de til politimyndigheten og til leirer der de skal håndteres. Og deres velferd blir for en stor del ivaretatt av humanitære organisasjoner.

Agamben påpeker at første gang man stod overfor dette i stor skala var etter Første verdenskrig. Da kom også de første lovene om avnasjonalisering av borgere som man anså ikke var til å stole på, som ikke var patriotiske nok el. Fra disse lovene går det en linje frem til Nürnberglovene av 1935 der jøder ble fratatt alminnelige borgerrettigheter. Først ved at borgerrettighetene ble fratatt dem, kunne man begynne å samle jødene inn i leirer der de ikke var tilstede som annet enn *zoe*, nakent liv. De er blitt *Homo sacer*: mennesker som i følge Romerretten er dømt fredløse, men ikke kan ofres til en guddom.

Agamben ser at nasjonalstatene reagerer på samme måte i dag i forbindelse med asylproblematikken, og han ser det

som nødvendig at vi foretar et oppbrudd fra den treenighet som definerer den moderne nasjonalstaten: stat, nasjon (med vekt på fødsel) og territorium.

Det er ikke helt enkelt å få tak i Agambens politiske visjon og den antropologi som er knyttet til den. Begrepene han bruker veksler mellom klassiske, slik som “menneskets potensialitet” og “lykke”, og typisk heideggeriske slik som hans egenkonstruerte begrep *forma-di-vita*, livs-form (med bindestrek). Han har ingen plass for metafysikk og dermed ikke for teleologi. Mennesket har i følge ham ikke bestemte mål, hverken biologisk eller i form av nødvendighet. Vekten legger han på menneskets muligheter i dets valg, her ligger muligheten for lykke eller ulykke. Han introduserer i den forbindelse begrepet *forma-di-vita*, livs-form – en oppfatning av livet der det ikke er mulig å skille ut noe som zoe, nakent liv.

Agamben vil løse opp kategoriene stat – nasjon – territorium. Han vil at vår identitet skal tas fra flyktningens. Vi skal alle bevege oss på fremmed territorium, og hvorvidt han ser for seg noen form for myndighetsutøvelse fremgår ikke. Det er en radikal individualisme i Agambens tenkning, og sammen med hans kritikk av nasjonalstaten kan det hele ligne en form for anarkisme, men det er tvilsomt om Agamben selv ville godtatt en slik konklusjon. Han mener å formulere en helt ny politisk idé.

I den midterste delen av boken (boken har tre hoveddeler), finner vi fire artikler som tar utgangspunkt i estetiske

fenomener, men som alle har en politisk filosofisk siktemål. I det første får vi en analyse av *gesten*, der gesten, slik den særlig fremtrer for oss i filmmediet, av Agamben gjøres til utgangspunkt for etisk refleksjon. I det andre av disse fire essayene skriver Agamben om språk, som i bunn og grunn er sjargong. Her møter vi på ny hans angrep på nasjonalstaten. Det tredje essayet er *Ranbemerkinger* til Guy Debords bok om *Skuespillersamfunnet*, og det fjerde et essay om *Ansiktet*.

## Konklusjon

Midler uten mål er etter denne anmelders mening først og fremst en interessant bok. Interessant fordi tanker og fenomener fra vår kulturkrets liv og historie fortolkes og kritiseres på nye og friske måter utfra en ikke helt vanlig kryssning av fagdisipliner. Men om Agamben får knyttet de knuter han løser er et annet spørsmål. Hans visjoner er vage og blir ikke mer håndgripelige av de heideggerske tankene og språket som preger dem. Vi kan allerede i vårt eget samfunn se hvordan mangelen på en teleologi for enkeltmennesket og i samfunnet ikke akkurat bærer frukt i skjønnhet, nestekjærlighet og offervilje for menneskehetens foredling, men tvert imot avler større forbruk og hensynsløshet. Man savner også hos Agamben positive tanker om mennesket i fellesskapet. Men en absolutt leseverdig bok som kan åpne oss for refleksjoner over fenomener vi tar for gitt i vår sivilisasjon. ■

*Torvild Oftestad*

# St. Pius X-broderskapet og utviklingen innenfor Den katolske Kirke

*Artikkelen har vi med tillatelse fått fra Morgenbladet,  
der den stod den på trykk 13.03.09.*

AV OLA TJØRHOM

---

**B**ølgene omkring Vatikanets forsonings-utspill overfor det ultrakonservative St. Pius X-broderskapet og den Holocaust-fornektende biskopen Richard Williamson har lagt seg. Denne saken aktualiserer imidlertid betenkelige sider ved utviklingen innenfor verdens klart største kirkesamfunn. Det gjelder også situasjonen her til lands.

La oss først se nærmere på hva som faktisk skjedde i forhold til SSPX. Pave Benedikt XVI begrunnet den beslutningen som ble fattet, med å vise til behovet for å lege kirkelig splittelse. Det er en begrunnelse jeg har stor forståelse for. Jeg vil likevel

hevde at den måten dette ble gjort på, gir grunn til en rekke kritiske spørsmål.

Biskop Williamsons forsøk på å benekte Holocaust er dypt tragisk. Samtidig er knapt noe av dette overraskende. Hans syn på nazismen har lenge vært kjent. Det gjelder også insisteringen på at kvinner ikke bør ha adgang til universitetsutdannelse osv. SSPX har dessuten flere ganger fraternisert med fascistoide strømninger. Broderskapets grunnlegger, den franske erkebiskopen Marcel Lefebvre, pleiet kontakt med Jean-Marie Le Pen og hans Front National. I Italia har SSPX-prester feiret minnemesse på Mussolinis

*Som katolikk, har jeg respekt for vår nåværende paves lederskap. Men både Benedikt og hans forgjenger, Johannes Paul II, har skapt stort rom for førmoderne og til dels antimoderne strømninger innenfor kirken. Begge disse pavene bejubles på nykonservativt hold og av hærskarer med ukritiske katolske ungdommer. Viljen til dialog med den moderne verden synes imidlertid å være begrenset. Utbredt nostalgi bidrar dessuten til at Den katolske kirke tildeles rollen som raritetskabinett i samfunnet. Dermed skiller de to nevnte pavene seg klart fra både Johannes XXIII – som innkalte Det annet Vatikankonsil – og Paul VI – den første og så langt eneste “moderne pave”.*

kirkelig lære som ikke kan avvises etter forgodtbefinnende. Det må videre understrekes at Den katolske kirke ville ha vært i en håpløs situasjon uten konsilet og dets vedtak. Etter et hundreår med bastant antimodernisme, var kirken i ferd med å degenerere til dens absolutte motsetning – nemlig en verdens- og kulturfornektende sekt. I denne situasjonen la Vaticanum II

dødsdag. Og nylig rykket en av dem ut og forsvarte Wiliams holdninger.

Det forundrer meg at Vatikanet synes å ha vært uforberedt på at dette ville ende opp med en veritabel mediestorm. Behovet for en ny kirkelig kommunikasjonsstrategi er i hvert fall akutt. Måten saken har vært håndtert på internt, gir også grunn til kritisk ettertanke. Det har blant annet blitt kjent at kardinal Walter Kasper, som er ansvarlig for kirkens dialog med det jødiske folk, aldri ble konsultert.

St. Pius X-broderskapets innbitte motstand mot Det annet Vatikankonsil (1962-65) er et stort problem. Her dreier det seg i utgangspunktet om offisiell

grunnen for en mye mer åpen tilnærming til den moderne verden.

Pave Benedikt har slått fast at fullt fellesskap med St. Pius X-broderskapet forutsetter at avvisningen av Det annet Vatikankonsil trekkes tilbake. Men det finnes ingen tegn på at en slik endring er nær forestående. Representanter for SSPX har tvert imot gitt uttrykk for håp om at samtalene med Rom vil føre til at kirkens ledelse innser at flere av konsilets vedtak må justeres. Sett på denne bakgrunn er det besynderlig at forsoningsutspillet overfor broderskapet kom dagen før 50års-minnet for kunngjøringen av Vaticanum II. Dette gir feil signaler i en situasjon hvor konsilet i mange kretser har blitt en rød klut og andre mangler kunnskap om dets avgjørende betydning.

Jeg deler pavens ønske om forsoning med SSPX. Kirkeledelsen har imidlertid også tidligere imøtekommet krav fra broderskapet og andre konservative grupper. Det gjelder ikke minst tillatelsen til at 1500-tallets tridentiske messe på ny kan benyttes. Samtidig står ettergivenheten overfor “høyreavvikere” i grell kontrast til den kontante behandlingen “venstresiden” har blitt utsatt for i flere tiår. Det finnes en rekke saker hvor radikale katolske teologer har fått læreforbud eller endog blitt ekskommunisert. Her har Joseph Ratzinger stått sentralt, spesielt i hans periode som leder for Troskongregasjonen. På dette feltet er det behov for bedre balanse innenfor kirken.

Som katolikk, har jeg respekt for vår nåværende paves lederskap. Men både Benedikt og hans forgjenger, Johannes Paul II, har skapt stort rom for førmoderne og til dels antimoderne strømninger innenfor kirken. Begge disse pavene bejubles på

## Økumene

---

nykonservativt hold og av hærskarer med ukritiske katolske ungdommer. Viljen til dialog med den moderne verden synes imidlertid å være begrenset. Utbredt nostalgi bidrar dessuten til at Den katolske kirke tildeles rollen som raritetskabinett i samfunnet. Dermed skiller de to nevnte pavene seg klart fra både Johannes XXIII – som innkalte Det annet Vatikankonsil – og Paul VI – den første og så langt eneste “moderne pave”.

Benedikt XVI kan definitivt ikke anklages for antisemittisme. Han har dessuten tatt avstand fra biskop Williamsons utrolige påstander. Samtidig aktualiserer initiativet overfor SSPX en problematikk som i sin konsekvens kan være like alvorlig for kirken: Her aner vi konturene av et katolsk lederskap som ikke helt ser ut til å begripe hvordan dagens verden er skrudd sammen. Dette kom også til uttrykk i en tale pave Benedikt holdt i Regensburg i september 2006, hvor han – uten klare reserverasjoner – siterte en bysantinsk keisers utsagn om at Islam kun hadde ført med seg “onde og umenneskelige ting”.

Den konservative dreiningen innenfor kirken har resultert i et økende antall allianser med konservative evangelikale. Disse grupperingene har ofte en massivt antikatolsk fortid. Teologisk befinner de seg milevis borte fra den katolske tradisjonen, for eksempel i synet på sakramentene. I denne sammenheng dreier det seg altså primært om politiske koalisjoner eller en form for politisk økumenikk. Til grunn for det hele ligger en såkalt *one issue*-tilnærming – det vil si en sosialetisk enøydheth, hvor holdningen til abort og andre *pro life*-saker får overskygge alle andre utfordringer.

Også på våre breddegrader merkes den katolske nykonservatismen, særlig innenfor enkelte konvertittmiljøer. Sist høst proklamerte reklamemannen Arne Berggren at biskop Gunnar Stålsett knapt kan regnes som kristen. I tilknytning til Dagbladets oppslag akket kirkelige representanter seg over antikatolsk agitering. Men ingen av dem gjorde det de burde ha gjort, nemlig beklage Berggrens utfall.

Dagbladets artikler avdekket videre eksempler på det jeg vil betegne som en slags ungpikerkatolisisme. På dette hold svermes det for plastikkstatuer av Den hellige jomfru og annen religiøs kitsch. Jeg trodde knapt det jeg hørte da en fersk konvertitt uttalte at hun kunne tenke seg å “smake litt” på lidelsen. Disse merkverdighetene framstilles gjerne som hippe og kule. Men i sin grenseløse naivitet, er det snarere snakk om strømninger som indirekte bidrar til nykonservatismens frammarsj.

Dette korresponderer et stykke på vei med en praksis som innebærer at messefeiringen står i fare for å degenerere til gymnastiske øvelser med høy røkelsesfaktor, på bekostning av gudstjenestens fellesskapsdimensjon.

Tre ting bør stå sentralt i våre forsøk på å motvirke den konservative og førmoderne dreiningen innenfor kirken: For det første må vi tviholde på idealene fra Det annet Vatikankonsil. Dernest må det delvis paranoide fiendebildet av det moderne samfunn endres i lys av det teologiske faktum at Gud skaperen åpenbarer seg i verden. Til sist må den katolske tradisjonens sunne jordnærhet gjenoppdages. Alt i alt: Nostalgisk betongkatolisisme er et klart blindspor i vårt møte med framtiden. ■

# Hijab

*Noen ganger tar politikken påfallende rundkast.*

AV MSGR. TORBJØRN OLSEN

**F**ørst skulle politifolk kunne bruke hijab som del av uniformen, og like etter kunne de absolutt ikke gjøre det. Noen dager hadde Senterpartiet “tvunget” det politiske flertall til å erstatte den gamle blasfemiparagraf med en ny, og så hadde de absolutt ikke gjort det.

Det politiske mulige må i hvert fall være noe annet enn det prinsipielt korrekte.

Siden jeg står utenfor politikernes rekker og ikke har særlig stor personlig interesse i de to saker, tillater jeg meg å ha en mening om dem begge, men nøyer meg med hijaben i denne omgang.

Men aller først har jeg en mening om adgangen til å bruke hijab, *helt generelt*.

For det er nemlig ingen selvfølge at det tillates. I vårt norske “tolerante” samfunn er det rett nok i orden. Men vi skal ikke langt ut i verden for å se at det er

annerledes, spesielt om man vil inn på visse offentlige steder, som f.eks. komme inn som elev på offentlig skole, foruten utøve læreryrke der. Hva folk ellers kler seg i, er visst en rent privatsak.

En alminnelig redsel for hijab må ha noe med redsel for religion å gjøre, spesielt for islam. Formelt vil man naturligvis beskytte kvinnene mot undertrykkende klær. Men samtidig er man åpenbart redd for et samfunn der religion har en posisjon utover det å være en uforpliktende del av “kulturarven” og eventuelt “bidragsyter” til allmenne målsetninger som fred og rettferdighet.

Denne redsel er ikke helt ubegrunnet. For selvsagt velger man ikke å skille ut fra det normale ved å kle seg i hijab, uten at det betyr noe. Og den identitet hijaben uttrykker er mer enn en tekstilær identitet.

## Blikk på tiden

---

Det er selvfølgelig en identitet der religionen betyr noe. Hijaben er uttrykk for det. Og det er farlig...

Hva er så svaret på den "fare"? I hvert fall ikke å forby at folk offentlig vedkjenner seg sin religion. Et slikt forbud er uttrykk for en "fundamentalistisk" sekularisme. Den form fundamentalisme vil jeg ha meg frabedt fra styresmaktene, uansett form! Og for oss som gjerne vil beholde vår kristne "kulturarv", finnes det ingen annen måte gjør det på, enn å ta den seriøst. Den største trussel mot kristendommens samfunnsposisjon er ikke at muslimske kvinner bærer hijab, men at vi som kaller oss kristne, ikke lar kristendommen spille noen rolle i våre liv!

Men derved er det ingen selvfølge at uniformer skal kunne utstyres med hijab. Ordet "uniform" betyr bokstavlig talt *enhetlig form*, og uniform brukes som uttrykk for at man representerer noe annet enn seg selv, enten man nå bærer "Kongens klær", Kirkens klær, politiantrekk noe annet tilsvarende. At uniformen så skal modifieres ut fra individuelt ståsted, bryter med uniformens vesen. Uniformen er uttrykk for at man går inn i en annen rolle enn sin egen, derved blir det egentlig selv-motsigende etter eget forgodtbefinnende å utstyre en politiuniform med hijab.

At britiske kolonitradisjoner har gjort at man har bygd opp egne militære enheter av f.eks. sikher og så utstyrte dem med uniform som inkluderte særskilt hodeplagg, er intet argument mot at uniformen er uttrykk for at man går inn i en rolle etablert av andre enn seg selv.

Derfor er jeg glad for at hijaben til politiuniform falt.

Må man si det samme om hijab til alle andre uniformer? - Det gir seg ikke uten videre. Det ene grunnleggende spørsmål vil være hvilken funksjon uniformen har. Har uniformen den nevnte funksjon, å vise at man fullt og helt opptrer i rollen som noe annet enn seg selv, er svaret ja. Men skulle man komme til at uniformen har en mye mer begrenset funksjon, nærmest å fungere som "legitimasjonskort" eller å skape en høytidelig stemning, kan svaret like godt bli det motsatte.

Hva da med hijab til dommerkappe? Formelt kan man si at dommerkappen ikke skjuler individuelle kledspreferanser, som f.eks. slipsvalg. Da skulle den heller ikke være til hinder for bruk av hijab. Men det andre grunnleggende spørsmål blir egentlig hva hijaben er uttrykk for? - Er den kun uttrykk for kulturell, etnisk eller religiøs bakgrunn? Eller er uttrykk for en gjennom-gripende tenkning og holdning? - For å si det rett ut: Hvilken rettsnorm er i virkeligheten den øverste? Norsk rett eller sharia? - Spørsmålet er ikke retorisk ment. Som kanonist er jeg meg fullt bevisst at guddommelig rett rangerer over menneskelig rett. Og norsk rett hører til det siste. Derfor ville jeg nok fått problem i norsk dommerrolle. De fleste katolske jurister finner imidlertid en annen tilnærming enn jeg. Men det gir seg ikke automatisk. Da må det i det minste være tillatt å spørre den dommer som vil bruke hijab, hvilken rettstenkning hun har. ■

Porto betalt ved innlevering P.P. Norge / Norvège
---

## Katolsk tidsskrift for religion og kultur

---

Da Jesus hadde sagt dette, løftet han blikket mot himmelen og sa: “Far, timen er kommet. La din Sønn bli herliggjort, så Sønnen kan ære deg. For du har gitt ham makt over alt som heter menneske, for at han skal gi evig liv til alle som du har gitt ham. Og dette er det evige liv, at de kjenner deg, den eneste sanne Gud, og ham du har sendt, Jesus Kristus. Jeg æret deg på jorden da jeg fullførte den gjerning du ga meg å gjøre. Far, gi meg nå din herlighet og ære, som jeg hadde hos deg før verden ble til.”

*Joh 17, 1-5*