

## **Teologiske skrifter Bind 2**

**"Teologiske smuler"**

*til alle som tør tenke teologisk*

## FORORD

Foreliggende essaysamling har fått tittelen "teologiske smuler", noe som ikke er ment å skulle sammenlignes med Kirkegaards filosofiske smuler, hverken i form eller innhold. Tittelen er valgt fordi det dreier seg om mindre skrifter, foredrag, artikler, osv. Igjen har jeg lagt skriftene ut etter et skjema som reflekterer tredelingen: kosmisk teologi (skapelsesteologi) - historisk teologi (global tenkning) - mystisk teologi.

aage hauken  
Voss 2007

# INNHOLD

1. Teologi ved en korsvei
2. Skapelsesteologi
3. Hva er grønn teologi?
4. Før og etter Noah - teologi og dyr
5. Helgener i den kosmiske pakt
6. Parsifal
7. Albert Schweitzer
8. "Katolsk" - et teologisk ord
9. Katolsk eller latinsk?
10. Vaticanum II - den rette tolkningen
11. Kom konsilet for sent?
12. Optatam totius
13. Rettferdiggjørelseslæren
14. Moderne mystikere
15. Platonisme og kristendom
16. Ved mesterens føtter
17. Lagrange
18. Waldemar Humbold

# TEOLOGI VED EN KORSVEI

## - tanker som skal fungere som et preludium til de teologiske smuler som følger

Det tredje årtusen begynner så dramatisk som vel mulig: med to globale kriser.

Den første er en tredje verdenskrig - terror og krigen mot terror.

Den andre er en miljøkrise som langsomt, men sikkert er under oppseiling og som en vakker dag vil innhente de fleste av oss.

Dette er kriser som i lang tid fremover vil prege politikk, økonomi og tenkning. Og fordi de to krisene ikke er lokale, men globale, vil omfanget av problemene bare tilta i omfang og dybde.

Kristen teologisk tenkning kan heller ikke styre unna utfordringer som disse. Tvert imot vil teologer måtte ta dem på alvor, lik alle andre. Dette lar seg ikke gjøre motvillig eller nølende, men må skje med full viten og vilje. For all teologi er en samtidig artikkelasjon av sannheter som er tidløse i sine implikasjoner. Dette gir teologisk tale et dobbelt ansikt: et som vender mot samtid og et som vender mot all tid. Og teologi i vår tid henvender seg nettopp til vår tid, selv om teologenes budskap går ut over denne.

At teologien i vår tid står ved en korsvei, er et resultat av vår tids globale kriser. For det er så mye i dagens situasjon som umuliggjør teologi på den gamle måten. Da var det hele et spørsmål om enkeltmenneskets evige lodd, om frelse, død og fortapelse. Men både den politiske og økologiske situasjonen vi er dumpet opp i umuliggjør en så makelig synsvinkel som "privatlivets fred", enten dette gjelder verdslige eller religiøse perspektiver.

På enkelte områder er det tale om mer enn teologi ved en korsvei - det dreier seg heller om teologiens egen korsvei, fordi den må ta et samtidig oppgjør med noen av de forutsetningene som ligger til grunn for tradisjonell kristen teologi,

særlig dens antropologi og den arrogante form for humanisme som har fulgt i kjølvannet av denne. Tradisjonell teologi må korsfestes av enda flere grunner. For den har gjennom mange hundre år forsømt natur og mystikk til fordel for historie (nødvendig som denne er).

Det er en ny teologi vi søker, for en ny tid med nye problemer. Og denne ser annerledes ut enn den gamle i både struktur og agenda.

Foreliggende refleksjoner er blitt til over lang tid. Det som her har fått form er et resultat av foredrag, debattinnlegg, seminarinnlegg, forelesninger, og lignende. Når jeg har samlet dem her, er det fordi tiden har modnet frem et teologisk skjema og en agenda som vår tid er bedre tjent med enn gamle modeller. Det hele er ment som en utfordring, men enda mer som et konstruktivt bidrag til teologi i en ny tid.

Jeg har derfor gruppert mine smuler på en måte som nettopp gjenspeiler behovet for en ny teologisk balanse, et nytt teologisk paradigme, om man vil. Oppmerksomheten er rettet mot nettopp disse tre: kosmisk teologi - historisk teologi - mystisk teologi. Dersom disse tre får skape en samklang og et samspill som er symfonisk, vil teologiens bidrag kunne bli en kraftig røst i vår samtid.

Enhver samtid trenger en teologi - og enhver teologi trenger en samtid å tale til. Dersom de to ikke er på talefot, vil begge sider tape på dette: samtiden fordi den blir for endimensjonal - teologien fordi den blir for tidløs.

Korsvei betyr bevegelse.

I praksis betyr korsvei fire valg, for det er ikke mulig å bli stående på stedet hvil. Fire valg betyr fire veier å gå. Den første blir å ta veien tilbake dit vi kom fra: en tradisjonell type teologi av rent historisk snitt, slik vi har det gjennom de siste hundre årene. Den andre er å snu mot høyre: det vil si å fortsette å skrive teologi som om det var antropologi (arrogant humanisme), med sekularisme som endelig konklusjon. Den tredje er å ta til venstre: "tilbake til naturen". Den fjerde er å gå videre fremover og gjøre det som eneste reelle mulighet: mot en biosentrisk forståelse av Gud (kosmisk teologi), mot en global tolkning av mennesket (historisk teologi), mot en mystisk opplevelse av kristendommen som

empati.

## KOSMISK TEOLOGI I DAG

Uttrykket "kosmisk teologi" har ikke primært noe med kosmos å gjøre. Det er heller tale om "grønn" teologi i dens mange artikuleringer: økoteologi, miljøteologi, dyreteologi, osv. "Kosmisk teologi" er et moderne uttrykk for naturkunnskap, for naturlig teologi av et samtidig snitt, for alt som går forut for historisk åpenbaring, for alt som hører inn under begrepet "natur" i motsetning til "historie".

Kosmisk teologi er derfor skapelsesteologi, læren om verden og om Guds fotefar i denne. Dette er det som kommer først, den bakgrunn som historien utspiller seg mot, slik vi ser det av Genesis, Skriftens første bok.

Men gjennom teologihistorien er dette første kapitlet aldri blitt viet så stor oppmerksomhet som det burde.. Dette skyldes måten menneskene har levd med skaperverket på - livet på jorden. Livet på jorden er idag truet, takket være menneskene selv, vår måte å forvalte skaperverket på i Guds sted, vår måte å "herske over all skapningen" på.

Teorien om at mennesket er all skapningens mål og at alt er blitt til for menneskets skyld, arter seg idag som ren overtro, i beste fall mytologi. Mennesket er derimot blitt en ensom ape med tiden, er art som selv er truet - fordi den stadig truer andre.

Kosmisk teologi idag er derfor et forsøk på å gjenvinne en følelse av tilhørighet med resten av livet på jorden. Den ensomme apen søker sine artsfrender for første gang siden agrarrevolusjonen.

Men vil det vise seg å være for sent? Er livet på jorden så skadet av menneskene - verdens hersker! - at dette livet må kvitte seg med mennesket for selv å overleve?

Kosmisk teologi idag må ta stilling til disse spørsmålene.

Dette betyr at teologer må vende oppmerksomheten fra rent historisk teologi til naturens domene. Ikke mange har vist seg villige til å gjøre dette. En stadig omsorg for menneskets frelse fra synd og evig død har gjort dem blinde og døve for

det helt primære: menneskets frelse fra misbruk av skaperverket og den død som mennesket på denne måten risikerer å gå imøte. dette gjelder vårt forhold til livet omkring oss, særlig til dyrene. Tradisjonelle historiske ord som "frelse", "forløsning", "synd", "skyld, og "skam" kan få nye og intensivert relevanse i lyset fra kosmisk teologi. De som her har snudd i tide, er forhåpentlig ikke for få til å kunne påvirke de mange.

Kosmisk teologi har gjennom lang tid vært selve teologiens stebarn, langt mer enn mystisk teologi, den har alltid hatt talsmenn og talskvinner. Dette har selvsagt forringet teologien selv, fordi kosmisk teologi kommer først. Et eksempel på dette er: hvor mange teologer har våget å antyde at syndefallshistorien i Skriften (som har form av en myte vi også kjenner fra andre kulturer) faktisk reflekterer historiske omstendigheter: agrarrevolusjonen for 9000 år siden? - Ingen, så langt min kunnskap rekker. - Derfor presenterer jeg teorien her og nå.

Et annet eksempel: hva med å tolke Wagners "Rheingold" som en lignelse om manipulering av naturen - gullet det dreier seg om, er svart gull denne gangen,olje.

Menneskets forhold til naturen omkring seg har kort sagt gått helt galt over lengre tid. Teologene kan selvsagt ikke selv rette opp dette enorme misforholdet. Men de kan i sannhetens og anstendighjetens navn gi et bidrag til å oppklare usannheter og misbruk som mennesket er skyldig i, ikke minst alt det som er påført dyrene i en arrogant humanismes navn.

## HISTORISK TEOLOGI I DAG

"Historisk teologi" har tradisjonelt vært ensbetydende med ordet "teologi", rett og slett. Teologien har begynt der skapelsen slutter og historien begynner: med kapitel 11 av Første Mosebok. Og denne teologien har handlet om en historisk åpenbaring av Gud - gjennom Moses og Kristus - en meddelelse gjennom historiske kanaler som viser oss selve sannheten om denne historien, meningen med den sammenheng vi alle er født inn i. Guds "ord" til menneskene er blitt tolket som historisk tale utelukkende, til fortregelse av andre former for tale fra Huds side, for eksempel



gjennom naturen.

Historisk teologi er derfor historien om det gamle Israel og om Jesus Kristus, som igjen er historien om menneskehetens vandringer med Gud. Den moderne varianten av historisk teologi har vært tvers gjennom antroposentrisk, og har mistet av syne den bakgrunn for historiens religiøse drama som vi kalte "kosmisk teologi". To tusen års teologisk forskning og skaperkraft er i første omgang historien om menneskehetens fremmedgjørelse fra naturen, en enste lang isolasjon fra resten av skapningen, dette er den redselfulle sannhet om historisk teologi i en nøtteskall.

Her er flere isolerende faktorer, for historisk teologi har hatt denne slagsiden på flere fronter underveis.

Menneskehetens religiøse historie har i utgangspunktet er globalt, det vil kollektivt siktemål: den angår alle mennesker, til enhver tid. For den meddelelse fra Guds side som ligger i begrepet "åpenbaring", er hele tiden er forsøk på å forene og forsone en splittet menneskehet, inad som oppad. Men enheten som tilstrebes fra Guds side splittes lett opp av teologenes tendens til isolasjonisme.

Dette ser vi av det sørgelige faktum at teologien utarmes i tråd med kristenhetens historie. Det jeg mener er dette: alle kirkesplittelsene mellom øst og vest, syd og nord, høyt og lavt, forringer teologenes bidrag - som de nå vender mot hverandre i stedet for å henvende seg til alle mennesker. Resultatet er blitt at religionen blir polemisk, dernest at den privatiseres, i den grad at den snart ikke har større med historie å gjøre. Uttrykk som "min Gud" og "min tro" er eksempler på en slik utvikling og selv om de lyder harmløse nok, kan de være av det farligste slaget. For de kan bety at hver lager seg en privat moral og en privat trosbekjennelse.

Ordet "historie" har ofte mistet sitt kollektive siktemål i teologisk perspektiv. Historisk teologi i dag har derfor som oppgave å gjenoppvekke den globale bevissthet som all tro på historisk åpenbaring innebærer. En verden og en Gud - dette er programmet i et nøtteskall.

Historisk teologi i dag er fortsatt historien om menneskehetens dramatiske vandring med Gud, men i et større perspektiv enn det vi lærte hjemme og på søndagsskolen.

Historisk teologi i dag er igjen blitt global tenkning, slik vi finner den i Skriftens mange bøker. Den private sfære er ikke lenger stedet der Gud åpenbarer seg, det skjer på den store og offentlige arena.

Det er nettopp i den teologiske sammenheng at globalisering gir mening. Akkurat som vi langsomt våkner til den sannhet at verden - særlig livet på jorden - ikke tilhører mennesket, men Gud, slik begynner vi å innse at menneskeheten også er Guds, ikke først og fremst som enkeltindivider, men som kollektiv personlig størrelse - den Skriften kalte Adam.

Menneskeheten er lik en stor organisme som dekker hele jordens overflate, skrev Teilhard de Chardin, og mange har sitert ham her, siden det knytter historisk teologi til det kosmiske ("organisme"). Men nettopp derfor er det på den historiske fronten inntrådt en pessimisme som har sin parallell i visse sider ved kosmisk tenkning.

Kristne historiske teologer vil vi alltid trenge, men ikke av det gamle slaget.

Hva med islam, for eksempel? Skal vi fortsette å ignorere profeten Muhammed hver gang vi taler om Gud? Skal historiske teologer virkelig fortsette å tenke darwinistisk og utviklingshistorisk hva Guds åpenbaring angår og nøye oss med bibelhistorien fra Moses til Jesus Kristus? Uansett hvor final åpenbaringen i Kristus er blitt tolket i ettertid - er det virkelig ikke rom for å gi Muhammed status som profet etter Kristus, en som omvender hedenske arabere til troen på den ene Gud? For dem er han noe nytt, selv om han ikke er det for kristne eller for jøder.

En verden og en Gud - dette er teologiens globale program. Isolasjonismens tid er definitivt forbi.

Den ensomme apen må søke tilbake til sine artsfeller i dobbelt forstand, både i natur og historie.

## MYSTISK TEOLOGI I DAG

Mystisk teologi har lidd den samme triste skjebne som de to forrige teologiske moduser. For den er blitt så privatisert og isolert fra nettopp den dens kosmiske

bakgrunn og dens historiske kontekst at den knapt er tilegnelig for andre enn mystikerne selv: uoversettelig og utilegnelig.

Men slik var ikke den opprinnelige meningen med mystikernes budskap. For når de skrev eller diktete sine budskap, var det nettopp i et forsøk på å kommunisere, å meddele andre noe som er av langt mer enn privat interesse.

Dette gjør de, gamle mystikere som nye, i troen på at religiøs erfaring har betydning for andre enn dem selv. For vi er jo avhengige av hverandres erfaringer og opplevelser hele tiden, dette er et enkelt kognitivt faktum. Dersom vi ikke kan stole på andres øyne og ører, kan vi da stole på våre egne? Er det virkelig slik at tvileren Thomas representerer flertallet av oss? Er det ikke heller slik at vi tror kirken og dens tradisjon hva Jesus Kristus angår - og derfor skulle vi også begynne å tro det vitnesbyrd om religiøse erfaringer som mange av kirkens kvinner og menn har etterlatt oss?

For mystisk teologi idag handler langt mer om religiøse erfaringer - om empiri - enn om tro.

Dette må understrekes i denne sammenhengen, fordi vi har overdimansjonert ordet "tro" på bekostning av opplevelse, noe som viser at "tro" er blitt intellektualisert til det ugjenkjennelige. Skriftens forståelse av "tro" er nemlig det samme som "tillit" og "håp", det ser vi på hver side av Skriftens bøker, altså en eksistensiell egenskap. Men hva har vi gjort ordet til - ideer, antagelser, spekulasjoner, fri fantasi?

Idag lar vi ikke slikt passere. For mystikk er altfor verdifull til å behandles på denne måten. Empiri er en felles skatt fra menneskehetens store arsenal av religiøst liv. Å redusere denne til noe teoretisk, er å teoretisere den bort.

En tolkning av mystikk som religiøs empiri krever en ytterligere presisering.

For mystisk teologi idag handler til syvende og sist om empati, et ord som ble et nøkkelbegrep i den kosmiske teologi, og som løper som en rød tråd gjennom all historisk teologi. Empiri som empati - dette er nøkkelen til moderne mystikere. Og de aller fleste av dem ville sikkert anerkjenne en slik definisjon.

## KONKLUSJONER

Når teologien idag står ved en korsvei i mer enn en betydning av ordet, er det av de grunner som er anført ovenfor.

Summa summarum er det er nytt teologisk paradigme vi trenger idag, et som har evnen til å forene kosmisk, historisk og mystisk teologi. Både naturen og mystikken kan forløse teologien idag, som også den nye globale historiske situasjonen kan det. Men det forutsetter selvsagt at vi er villige til å la vår teologi forløses fra vante stengsler. Det forutsetter samtidig at vi ikke bare er villige til å drive teologisk tenkning ved filosofiens hjelp, men også tar vår tids kunnskap i betraktning, på en langt mer radikal måte enn vi hittil har gjort.

En passende avslutning på dette essay er derfor kirkebønnen på festen for Albert den Store:

**Herre, vår Gud,  
all visdoms kilde,  
du gav den salige biskop Albert  
den gave å forene  
sin tids kunnskap  
med troen på deg.  
Hjelp oss, lik ham,  
å vokse i viten og innsikt,  
og derved nå dypere inn i ditt ord,  
og styrkes i vår kjærlighet til deg.  
AMEN**



# ***PER QUEM OMNIA FACTA SUNT***

**- "Ved ham er alt blitt skapt"**

**(den nikensk-konstantinopolitanske bekjennelse)**

## **KLASSISK KRISTOLOGI ER SKAPELSESTELOGI FOR I DAG**

### **INNLEDNING**

Trosbekjennelsen sier at Jesus Kristus er skaperordet i menneskelig form: *Gud av Gud, sant lys av sant lys, født ikke skapt - av samme vesen som Faderen; ved ham er alt blitt skapt.*

Læren om Jesus som Kristus (Guds Ord, Messias) er derfor knyttet til alt som er: til universet - til livet på jorden - til menneskeheten som helhet - til hele mennesket. Det er tale om et guddommelig prinsipp (Ordet, Logos) som er aktivt og formativt i alt: som skaper og som forløser. Og dette prinsippet er en av personene i Gud: Sønnen, ikke Faderen. Det handler om Faderens uttrykte bilde og idé, hans skapende tanke, hans intelligente vilje til liv, hans kraft til fullendelse. For Faderens vilje til liv gjennomføres gjennom Sønnens gjerning, i natur og i historie. Uten en slik artikulering av livsviljen, uten en slik formgivende og pregende personlig handling, vil viljen til liv forbli urealisert.

Skriften knytter disse to sammen: mennesket (skapningen) Jesus fra Nasaret og Ordet (som er uskapt: *født ikke skapt*). Sønnen er han som gjennomfører denne viljen - skapelse og nyskapelse - i natur som i historie. Sønnen er derfor Faderens bilde, hans uttrykte form, for å si det med en annen metafor.

Kristologi kombinerer derfor to aspekter som i gammel teologi hører uløselig sammen: det historiske og det kosmiske - naturen og det som skjer med denne på det menneskelige plan. Kristen kristologi har derfor fellestrekk med mytologi i sin tolkning: den er altomfattende - kosmisk og global, holistisk med et moderne ord. Kristologien vi har mottatt fra oldkirken forhindrer selvsagt ikke at det finnes andre tolkninger av Jesus, av nyere dato (særlig av et politisk snitt). Å ville kalle disse for alternative "kristologier" er strengt tatt ukorrekt, for *kristologi* betyr altså *klassisk kristologi*: bibelsk, oldkirkelig og

ortodoks. Alt annet er Jesustolkninger av et eller annet historisk format. De har alle det til felles at de ikke er *teologiske* tolkninger, men forklarer Jesus fra Nasaret ut fra ikke-guddommelige modeller, altså rent menneskelige (vismann, mystiker, guru, revolusjonær, osv.).

Nyere tids kristologiske fremstøt har latt seg påvirke av slike. Følgelig har disse av og til hatt tendens til å lese Kristus i lys av Jesus mer eller mindre utelukkende. Vi taler derfor om en "lavere" kristologi, i kontrast til tidligere tiders "høyere" kristologi. Og utviklingen henimot en slik teologisk ubalanse har vært å spore i lengre tid.

I latinsk kristendom har konsentrasjonen om det menneskelige som teologisk norm (en *antropologisk* teologi) resultert i en tendens til å gi avkall på de store sammenhenger hva tolkningen av Jesus som Kristus angår. I og for seg har denne tendensen ligget latent i latinsk kristendom fra starten av, slik vi møter det i vestlig tenkere fra Augustin til Luther og videre til våre egne dager. Ved siden av de mange sosiale modeller følger også de psykologiske: det hele dreier seg om en horisontalisering - i beste fall en globalisering - av noe som er et symbol for totalitet, et holistisk uttrykk: Jesus Kristus.

Utviklingen er forståelig og vel så det i lys av vestlig historie og åndshistorie. Spørsmålet er bare om vi derved har gjort Kristusmysteriet mindre enn det egentlig er, og hvorvidt denne tendensen har bidratt til avkristning eller marginalisering av Kristus-tolkningen. Saken er at kristologien i latinsk teologi gradvis flytter ut av naturens sfære, blir rent historisk slik at Jesus til sist "vender tilbake til sin egen tid" (Albert Schweitzer). Han er blitt oss en fremmed - kristologi er overflødig. Jesusforskningen har overtatt, helt i tråd med den pietistiske retningen som endte i det vi kan kalle "Jesusdom" heller enn i kristendom.

Saken står slik: det vi kan kalle "naturen" - til forskjell fra "historien" - har gjennom lengre tid forlatt teologien i den vestelige verden. Dette er skjedd gradvis, ut fra en tendens som ligger latent i latinsk teologi alt fra begynnelsen av. Mennesket er blitt isolert fra sin naturlige sammenheng fra middelalderen og renessansen av, gjennom opplysningstiden, tekniske og politiske revolusjoner, like til situasjonen i dag da vi også er blitt atskilt fra hverandre, dette siste på grunn av velstand og overflod.

I teologisk forstand er situasjonen svært alvorlig. For ordene "Gud" og "Kristus" blir på denne måten skilt fra sin naturlige kontekst - naturen: skaperverket som helhet - og angår derfor mennesket og bare mennesket, i suveren isolasjon fra alt annet. Og takket være sekulariseringen av naturen er denne blitt en kilde til misbruk og utplyndring.

Det som samtidig skjer, har ikke alltid teologene vært klar over (skjønt andre har det): at ordene "Gud" og "Kristus" på denne måten mister mye av sin opprinnelige relevanse. Når det religiøse perspektiv er blitt innskrenket til å gjelde den historiske dimensjon alene, vil relasjoner som menneskets forhold til miljø og dyr falle utenfor. Dette skjer ikke bare til fare for miljø og dyrevern, men like meget for teologien. Ordene "Gud" og "Kristus" blir derved så fattige og utarmet at sekulariseringen av historien kan spre seg like lett som sekulariseringen av naturen gjorde det i det teologiske landskap.

Alt dette handler nemlig om vår måte å leve på. Det vil si: ikke bare leve *sammen på* (den historiske dimensjon, globalt forstått), men leve *sammen med* (naturen, uttrykt ved nøkkelordet "kosmisk": kosmisk teologi - kosmisk kristologi). Ordet "kosmisk" i en teologisk sammenheng handler derfor om flere ting: miljø - dyr - skapelsesteologi - og forløsning holistisk forstått. Altså er ikke ordet en merkelapp for svermeriske og utflytende religiøse følelser og tanker, men for ytterst konkrete anliggender, saker som står på dagsordenen for det internasjonale samfunn.

Det tragikomiske er dette: når det internasjonale samfunn endelig våkner til bevissthet omkring emnet *miljø* - noe som altså er i ferd med å skje rundt oss - så finner vi at teologien har forstøtt dette temaet. Teologene har så og si rensset teologien for naturens dimensjon. I stedet har de fulgt mennesket inn i dets moderne og gudsforlatte bytilværelse (oftest kalt: *den sekulariserte by*) og avskåret oss alle fra den sammenhengen vi er født inn i.

Det finnes i dag tendenser til å rette opp misforholdet, men disse er fortsatt for unntak å regne og hører ikke til dagens orden. Altså kommer teologien haltende etter på dette viktige punkt, og det er underlig all den tid ordene "Gud" og "Kristus" nettopp skulle handle om tilværelsen i sin helhet og ikke bare deler av denne. Det har i lang tid nesten virket som om teologien stilltiende aksepterer at verden og menneskene i sin alminnelighet er gudsforlatte og at Gud er blitt en parentes eller fotnote i det hele.



Så enkel og så alvorlig er saken.

"Gud går her på jorden" - ja, men i mer enn den historiske og horisontale meningen som det siktes til med dette uttrykket. Og dette gir ord som "kosmisk" faretruende overtoner. "Globalt" er også et ord med atskillig sprengkraft, men har ikke monopol på denne egenskapen. "Mystisk" er alltid tryggere - tror vi; mystikerne forsikrer oss at det motsatte er tilfellet.

At mangelen på "kosmisk" bevissthet og tenkning innen teologenes rekke har hatt de alvorligste konsekvenser for den moderne tolkningen av ordet "Gud", sier seg selv. Ordet er blitt mindre og mindre, inntil det nesten ble borte av seg selv. Det mistet på denne måten sitt holistiske potensiale, for Gud handler ikke bare om mennesker. I en situasjon da verdensbildet blir avdekket og erobret fra en vitenskapelig synsvinkel, blir dets metafysiske og religiøse dimensjoner desto mer påkrevende. Fordi det handler om totalitet, må også ordet "Gud" uttrykke dette, men i en enda mer total forstand enn den rent vitenskapelige.

"Gud i verden" eller "verden i Gud": her ligger vårt valg av synsvinkel i dag. For det er tale om helhetsperspektiver, en tenkning preget av "både-og", ikke av "enten-eller". Altså er den størst mulige tolkningsrammen den som må foretrekkes - verden i Gud. Ingenting er i seg selv verdslig nok til å ligge utenfor Guds sfære, siden det er Gud som skaper og opprettholder alt som er. Langsomt dukker det opp tegn på at denne erkjennelsen brer seg også i fagteologenes kretser, om enn meget langsomt, nesten som prøveballonger å regne. Enkelte røster bebuder at dersom vi fortsetter å redusere meningen med ordet Gud, vil vår tro stå i fare for å skrumpe inn til humanetikk.

At den samme reduksjonismen også har rådet på et kristologisk plan, er ikke alltid like åpenbart.

For i det øyeblikket Kristus tolkes som historiens Jesus er skaden skjedd. Derfor er det en dyp sannhet i Schweitzers berømte *dictum*. Historiens Jesus kan nemlig aldri bli det samme som trosbekjennelsens Kristus. Rammen blir for liten - Jesus favner ikke lenger alt og alle (til nød alle, men ikke lenger alt). For hva kristologi angår er både det kosmiske og det globale aspekt like viktige,

## DET SAKEN GJELDER

"Kosmisk" er nemlig ikke et obskurantistisk ord, tåkeprat og mystifisering - ikke lenger.

I lys av moderne vitenskapelig innsikt befinner vi oss i et univers hvor vi inntil nå bare har bevis for livsformer på ett sted: Tellus - jorden. Dessuten er det tale om intelligent liv, intelligent bevissthet, ikke bare planter og dyr. Enkelte har dessuten antydnet at livet på jorden er en organisme i sin egen rett, som regulerer seg selv, og de kaller denne for Gaia - moder Jord.

Men å kalle universet en "organisme" og et "legeme" vil for de fleste av oss kreve litt mer enn dette. I og for seg er det irrelevant om vi er *alene* i universet eller ei. I fall dette virkelig er tilfellet, betyr det at universet må være så stort og så gammelt som det faktisk er *for å kunne frembringe livsformer av den arten vi kjenner*. Selvsagt vil andre former for liv (universer av andre strukturer osv.) kunne sameksistere med vårt, men det er ikke poenget her. Saken gjelder livet i universet og livet på jorden: krever de et univers av et slikt omfang og en slik alder som vi i dag kan iaktta? Dersom vi faktisk er alene i universet: hva rolle spiller egentlig det? Hva sier dette oss i så fall om Gud? Er det ikke uten troen på Gud at vi med ett føler oss alene? Eller mer direkte formulert: uten troen på at Gud og verden er intimt knyttet til hverandre?

Er det forsvarlig å skille så skarpt mellom Skaper og skapning at en sekularisering kan finne sted - og en påfølgende ensomhetsfølelse? Er det ikke religionens knefall for sekulariseringen som har ført så mange fra en kristen til en buddhistisk eller hinduistisk kontekst? For fraværet av kosmisk teologi har bidratt til å gjøre mye kristen teologi irrelevant. Og dette gjelder ikke minst vår tolkning av Jesus Kristus selv, han som er trosbekjennelsens midtpunkt.

## TEISTISK ELLER ATEISTISK

Nå er vi vant til å leve med både teistiske og ateistiske tolkninger av vårt verdensbilde. La oss se på konsekvensene av begge muligheter.

Dersom livet virkelig er resultat av en tilfeldighet, ikke bare biologisk liv, men også intelligent liv: er da vårt ansvar av en annen art enn dersom vi trodde at livet er villet og frembragt av Gud? Vil vi ikke likevel verne om det, tjene det og elske det?

Dersom vi derimot ser livet som uttrykk for Guds vilje med alt som er, vil ikke et slikt kosmisk perspektiv forandre våre holdninger til livet på jorden? For i fall den teistiske tolkningen er den riktige, da er livet Guds og ikke menneskets. Da tilhører jorden Gud og ikke oss. Da er dyrene Guds og ikke våre. Da må vi se oss selv og vår oppgave som forvaltere, ikke som herskere og herrer på jorden. "Kosmisk" blir på denne måten et program som binder til ansvar - en opplagt side ved jødisk, kristen og muslimsk teologi, for ikke å tale om buddhistisk.

Tanken på livet som Guds - og ikke som vårt eget - trenger å gjenoppvekkes blant troende mennesker, fordi vi er blitt vant til å tenke det motsatte. Vitenskapen kan selvsagt aldri bevise at det forholder seg slik. Poenget er heller dette: perspektivet "Gud" utgjør den helt store forskjellen i vårt forhold til livet omkring oss. Nå mens tallet på mennesker på jorden langt overgår det som er naturlig, og ressursene utarmes derefter, kan et teologisk perspektiv på jordens liv hjelpe oss til større ansvarsfølelse og bedre forvaltning (hushold). For det gamle teologiske uttrykket "økonomi" (gr.: *oikonomia*) betyr nettopp hushold - ut fra troens perspektiv (at alt liv tilhører Gud: animalsk som vegetabilsk).

Ordet "kosmisk" blir lett et viktig ord fra et teologisk standpunkt: det kvalifiserer ordene "Gud" og "Kristus". Det er ikke et ord å frykte, men heller å ta alvorlig dersom livet fortsatt skal ha en fremtid på jorden. "Kosmisk" maner oss til besinnelse og ansvar heller enn til svermeri og falsk mystikk. "Kosmisk" garanterer at Gud ikke bare handler om mennesker, men om alt liv.

## **KOSMISK TEOLOGI - VERDEN I GUD**

"Gud" er et katolsk ord: et ord som angår alt som er - et ord som ikke bare angår mennesker - et ord som kun gir mening sett i forhold til verden som omgir oss. "Verden i Gud" er derfor et riktigere uttrykk, teologisk talt, enn det evindelige "Gud i verden". Vi behøver ikke ty til panteistiske modeller og tenke oss verden som "Guds legeme" i bokstavelig forstand - men heller ikke bare overført. "Verden i Gud" er ikke bare naturlig teologi, visjonen er del av den åpenbarte tro vi har mottatt fra Skriften og som Fedrene har tolket på en autoritativ måte.

"Verden i Gud" er ikke en hedensk modell. Det er heller et forsøk på å si noe om forholdet mellom Gud og verden i lys av ordene Skaper og skapning (natur). Det er fremfor alt et uttrykk som ser verden som en eneste stor organisme, villet og elsket av Gud, med livet som mål - slik vi kjenner det fra jorden. "Kosmisk teologi" er derfor ikke tilbakefall til mytiske og antikverte forestillinger fra et statisk og antikvert verdensbilde. Det er heller tale om en ny og moderne synsvinkel, en som blir stadig mer aktuell eftersom universets, fysikkens og biologiens lover blir avdekket.

"Verden i Gud" er tale som sier at Guds nærvær er mer konkret enn det vi er opplært til å tro. Og det er nettopp det konkrete som er innfallsporten til en kosmisk kristologi, slik tilfellet var med kosmisk teologi.

### **KOSMISK KRISTOLOGI - VED HAM ER ALT BLITT SKAPT**

"Kristus" - bekjennelsen av Jesus som Guds Ord: skaperordet - er et uttrykk for viljen til å se Gud på en så konkret måte som tenkes kan, i materien og dens strukturer. For livets mange organismer er i seg selv konkret tale om Gud. Dersom Gud ikke er tilstede i materien, er han ikke tilstede i det hele tatt.

"Kristus i materien" er uttrykket som er blitt brukt om kosmisk kristologi (av Teilhard de Chardin, som dessverre stanser ved materien og ikke taler om dyrene). Her er det ikke tale om antikke forestillinger om fysikk og skapelse, men vår egen tids forestillinger. Og det er hele poenget med kosmisk kristologi. "Kosmisk kristologi" viser oss at Gud i menneskelig form (Jesus Kristus) har åpenbart det som er sannheten om tingenes tilblivelse. Klassisk kristologi er kosmisk kristologi og det er dette vi trenger mer enn noensinne.

Men for å være helt spesifikk: hvordan er dette mulig? Lyder ikke dette med Kristus i materien som ren tankeflukt - fantasifull eller flørting med panteismen?

Nei - ikke i det hele tatt. Saken er at mennesket som livsart har egenskapen til å tenke

de samme strukturer som råder i det fysiske univers - derav muligheten for realvitenskaper. Det er en sammenheng mellom det de gamle kalte "verdensfornuften" og enkeltmennesket tenkeevne. Det eksisterer en fellesnevner for alt som er - en som

blir synliggjort i kosmos' fysiske beskaffenheter (naturlover) og *samtidig* i menneskets rasjonalitet (fysikk og matematikk følger de samme lover). Det er ikke de to hver for seg som muliggjør kosmisk kristologi, men kombinasjonen av begge: dette uforklarlige at verden følger lover som er selve strukturene i vårt intellekt.

Med andre ord er det en rasjonell sammenheng i tilværelsen som ikke bare muliggjør, men direkte tilsier kosmisk kristologi, slik de gamle uttrykte denne. Og dette er det teologiske tilknytningspunktet i antikk kristologi: forholdet mellom mikrokosmos og makrokosmos. Det naturlige grunnlag for en kosmisk kristologi er altså selve fenomenet rasjonalitet hos mennesket: at vi i det hele tatt er i stand til å fatte og begripe verdens forskjellige strukturer fysisk forstått - i hvert fall et stykke på vei.

Det eksisterer ikke bare et naturlig fellesskap mellom alle mennesker, men mellom mennesket og den store sammenhengen, enten vi ser på dette fra en dybdepsykologisk eller biologisk-evolusjonistisk synsvinkel. Mikrokosmos (enkeltdelen) rommer på dette vis makrokosmos (helheten). Og slik blir antropologi en kosmisk disiplin og ikke primært humanistisk, slik vi lenge har forstått det.

Med andre ord er ikke Ordets inkarnasjon så underlig som forestilling betraktet. Den er grensesprengende, sikkert og visst, men ikke umulig. "Inkarnasjon" er et ord vi bør bruke varsomt (det har åpenbare hedenske røtter) men det sier oss *noe* om Gud på en så konkret måte som mulig er for mennesker: på grunn av dets menneskelige form (*kjød*, lat.: *caro*). Logos (fornuft/intellekt) er kort sagt et kosmisk prinsipp, også som personlig form. Det er dette kosmisk kristologi handler om: at verdens rasjonelle struktur har sitt opphav i en guddommelig fornuft, et ufattelig kraftig intellekt, en rasjonalitet som overgår alt vi kan begripe, hvis uttrykksform er en skaperkraft vi bare kan tolke som kjærlighet til livet.

Denne tolkningen av verdens rasjonalitet er en spesifikt kristologisk tolkning: den springer ikke ut av den historiske Jesus' liv. Den er basert på et grunnlag som er meta-historisk og para-historisk: Jesu oppstandelse fra de døde. For det er i kraft av denne dimensjonen ved hans død at meningen med hans liv åpenbares. Og slik lever den videre - som kristologi.

At en Kristustolkning som er basert på oppstandelsestroen i seg selv åpner for

kosmiske perspektiver, sier seg selv (ånd/materie). Dimensjonen som her avdekkes er Guds - men på en grensesprengende og for oss ufattelig måte. Vi vet nemlig ikke hva denne dimensjonen består i ("oppstanden fra de døde"). Det vi vet er at den går ut over, og ikke nødvendigvis imot, våre kjente begreper om det fysiske og det som ordet "person" innebærer. *Meta-*, *para-* (*over*, *hinsides*) dette er de greske preposisjonene vi bruker til å si noe heller enn intet om fenomenet. For jødene tenkte teologisk om emnet på en måte som bare kunne knyttes til endetidsforventninger - oppstandelsen på den ytterste dag, fremtidens dimensjon, den som var det mest grensesprengende de kunne forestille seg.

Ikke underlig at de første kristne trodde at verdens ende var nær.

Og på mange måter har de rett. For endetiden er ikke bare Guds dimensjon, men en kosmisk dimensjon: som konklusjon på det hele. Spørsmålet er bare hvorvidt en allmenn oppstandelse fra de døde hører til denne verden eller fremtidige, eventuelt andre dimensjoner og universer. Forestillinger om en snarlig endetid er vel den av de ingrediensene i kristendommens historie som har bidratt til at kosmisk teologi er kommet i bakgrunnen, på grunn av sin sterkt mytologiske billedbrud. Men hvordan kan vi tale om noe vi ikke skjønner uten å taøe i bilder?

Vi skal merke oss at ikonkunsten taler et kosmisk sprog i sine kristologiske bilder. Særlig kommer dette frem i julens (fødselens) og påskens (oppstandelsens) ikon. Begge bevgivenheter finner sted i jordens indre, dypt inne i materiens verden - i huler eller grotter. Det samme gjelder nedferden til dødsriket som ikke bare er en reise til det menneskelige fellesskap som lever etter livet, men som også finner sted i jordens indre ("ned" til dødsriket er kosmisk tale, skjønt nokså upresist).

## **MODERNE KATOLISISME**

Kosmisk kristologi er altså del av kosmisk teologi - og vice versa. Begge er faste kjennetegn ved kristen teologi i bibelsk og oldkirkelig tid. Bibelen og oldkirkelig teologi tar alt med: historien er intimt knyttet til skapelsen. Natur og historie går hånd i hånd - derfor er begge knyttet til Gud, derfor er begge dimensjoner sted for en åpenbaring av Gud. "Gud" er et stort ord i gammel teologi.

Det er et like stort kjennetegn ved teologien i de siste fem hundre årene at denne universelle, kosmiske dimensjonen mangler både for kristologiens og for teologiens vedkommende: kristendommen er blitt et rent antroposentrisk fenomen, vi er blitt atskilt fra den store sammenhengen, alene i universet - ensomme aper på jorden.

Og her kommer katolsk teologisk tenkning i et underlig lys. For mens global (historisk) kirkelig tenkning har fått en renessanse i katolsk teologi - den som fikk gjennombrudd i Vaticanum II - kan ikke det samme sies om kosmisk teologi. Tvert imot glimrer denne med sitt fravær både fra konsildekretene og fra den nye katekismen.

Konsilet får være unnskyldt: biskopene og deres teologiske rådgivere forfatter sine dekreter før økoteologi kom på den internasjonale teologiske dagsordenen, for ikke å tale om dyreteologi. Men de er bare delvis unnskyldt, for de understreker det viktige ved naturlig teologi, uten å gå inn på dennes praktiske konsekvenser for livets kår på jorden. Tilløp til tradisjonell kosmisk tenkning kan finnes her og der - særlig i tale om skjebnefellesskapet mellom naturen og historien - skjønt disse tilløpene blir stående som uttrykk for teori mer enn som et maktpåliggende praktisk anliggende (eller som er korrekt teistisk lese måte av det vitenskapelige verdensbildet vi lever med). Konsilet kan umulig sies å være forut for sin tid når det kommer til anliggender som disse. Men siden kristen teologi på den internasjonale arena ikke tar opp saken før på 70-tallet, får vi ha dem unnskyldt, skjønt mangelen er beklagelig.

Utilgivelig er derimot holdninger som kommer til uttrykk i den nye romerske katekismen fra 1992.

Nå er det gått så mange år og rent så mye vann i havet at vi med god rett kunne forvente en innsats for økologisk tenkning. Men nei - katekismen er opptatt av helt andre spørsmål. Den er klar og fin når det kommer til det globale og det mystiske aspekt ved kristendommen. Men det kosmiske - verden i Gud - er uteblitt, av en eller annen grunn. Tilløp er det mange av, for eksempel understrekningen av naturlig teologi i innledningen, som konsildekretene). Men når denne aldri blir aktualisert ut over det rent intellektuelle og erkjennelsesmessige, får den heller ikke konsekvenser for en kosmisk tenkemåte - hverken som teologisk modell eller praktisk ansvarsfelt.

Tendensen er uheldig gjennom hele dette verket: mennesket er jordens og livets

herskere. Aldri blir det sagt rett frem at livet er Guds, at dyrene er Guds, at jorden og verden er Guds. Slike ord ville forandre perspektivet til en grad som automatisk ville mane til ansvar. I stedet er perspektivet tvers gjennom antroposentrisk: alt dreier seg om menneskers behov. Inntrykket vi får er at verden er skapt for menneskets skyld!

Om dyrene heter det at de er Guds skapninger, som Gud omgir med sitt forsyns omsorg. Men hva *vi* som tror vi ser Gud i dem, skal gjøre for dem, det er en ganske annen sak. Det fremheves som *vakkert* (!) at visse kjente helgener behandlet dyrene særlig godt. Men når det kommer til hva *vi selv* skal gjøre, innskrenker katekismen seg til å si at vi har lov til å spise dem - lov til å bruke dyr til eksperimenter *innenfor rimelighetens grenser* siden slike eksperimenter bidrar til å helbrede eller spare menneskeliv. Det vi ikke får lov til i vårt forhold til dyrene er følgende: bruke på dem penger som kunne vært brukt til det gode for mennesker - overføre på dem en ømhet som bare mennesker har krav på (*sic!*).

Katekismen ligger langt etter utviklingen i internasjonal vitenskapelig erkjennelse og tenkning på dette feltet. Sannheten om slaktehus, transport av dyr, viveseksjon, osv. er daglig stoff i våre media. Er det virkelig slik at romerske teologer ikke har tid til å følge med? Har ikke våre eksperter på Gud oppdaget at ved å avstå fra å spise kjøtt kan hver og en av oss spare mange dyr fra et uverdigg og smertefullt liv, for ikke å tale om en enda uverdiggere død! Har de samme aldri hørt om vegetarianisme? Hva med den gamle europeiske bevegelsen mot vivseksjon?

Det er, får vi vite, i strid med *menneskeverdet* å la dyr lide uten grunn og å sløse med deres liv. Hva med synd mot Gud selv i slike anliggender? Hva med *dyreverdet* som jo er nedlagt i dem av Gud? Skal vi virkelig tro at alt og alle bare handler om mennesket hele tiden? Holdningen som avsløres er ikke bare lunken, uopplyst og ureflektert. Den er direkte selvmotsignede, dersom forfatterne av disse paragrafene virkelig tror det de skriver: at dyrene er Guds skapninger - at Gud overga dyrene i menneskets varetekt.

Om økologiske anliggender generelt er det umulig å finne presise referanser i katekismen. "Verden" er først og fremst underlagt mennesket - uten at vi får høre et ord om hvordan mennesket faktisk har forvaltet dette sitt ansvar på. Dersom sprogbruken



hadde vært litt mer varsom på dette punktet - mennesket forstått som "tjener" og "forvalter" heller enn "hersker" - da hadde det kanskje vært mulig å si at katekismen fremmer økologiske anliggender, og gir troverdighet til de trospåstander den fremfører.

Hvordan kan noe menneske hevde at mennesket har rett til å herske over jorden - naturrikdommene og dyrelivet - på et tidspunkt av menneskenes historie da disse er truet: økologisk ubalanse - hensynsløs tapping av jordens resurser - grov mishandling av dyr til "menneskenes beste"?!

Fra Vaticanum II til Den katolske Kirkes katekisme er det ingen fremgang å spore.

Tvert imot får vi inntrykk av at teologi forblir antropologi og det historiske vinner over det vi har kalt det "kosmiske". At det to henger sammen - miljøtenkning og globale bestrebelser på et historisk plan - burde egentlig si seg selv. Det gjør det jo for så mange ikke-troende i vår tid. Det innslag av kosmisk tenkning vi her etterlyser kunne bidratt til å gi såvel konsildekretene som katekismen (særlig den!) øket betydning.

Som saken står, later katolsk teologi til å ligge lysår etter verdslig tenkning på områder som disse. Og det er pinlig, tatt i betraktning at teologer og biskoper jo bekjenner at verden er skapt av Gud ved Jesus Kristus. På denne måten vil ikke de kristne oppfordres til å ta del i noen av de viktigste bestrebelser i samtiden. De vil heller oppfordres til å leve sitt liv rent antroposentrisk - bare med tanke for menneskenes *rettigheter* på jorden - ikke forpliktelser overfor jorden!

## **KONKLUSJONER**

Vi avrunder med noen sammenfattende synspunkter på det som er blitt hevdet ovenfor.

Det er vår overbevisning at den klassiske og kosmiske kristologi som vi har mottatt fra oldkirken er det beste svar på vår tids utfordringer hva miljøkriser i samtiden angår. Implikasjonene av en slik kristologi må gjenoppvekkes i en tid da livet på jorden er blitt sekularisert til en fareurende grad. Saken gjelder kristendommen kjerne, for miljø og dyr angår vår tro på Gud og hans nærvær i Jesus Kristus.

Kosmisk teologi er forskjellig fra naturlig teologi, dette er viktig å understreke i utgangspunktet.

*Naturlig teologi* er en erkjennelse/gjenkjennelse av Skaperen i det skapte som

fungerer som et forspill til historisk åpenbaring - et syn på verden som er en direkte forutsetning for at vi skal kunne motta den guddommelige åpenbaring. *Kosmisk teologi* er en side ved læren om Treenigheten og kristologien som nesten er gått i glemmeboken. Denne dreier seg om en teologisk kunst: det å se verden i Gud.

Berettigelsen av å tale om kosmisk teologi ved siden av global og mystisk, skulle derfor si seg selv. De tre utgjør hovedaksene i katolsk kristendomsforståelse. Og i Kirkens anstrengelser for å gjenvinne mest mulig katolisitet blir denne av største viktighet. Katolske teologer må derfor lytte til det som våre ortodokse og protestantiske brødre og søstre i noen tid har hevdet, nemlig at omsorg for livet på jorden er en like viktig oppgave for kristne som omsorg for menneskeheten. Kanskje kommer den til og med først.

Kirken må fra offisielt hold møte slike utspill med takk og begeistring, ikke med skepsis og mistenksomhet. Det dreier seg nemlig ikke om farlig nytenkning, men om noe så enkelt som å gå til røttene av vår egen tro. For den katolske visjon av kristendommen kan aldri sies å være fullt og helt katolsk uten den dimensjon vi har kalt den "kosmiske". Andre ord kan sikkert også tjene samme sak, men dette er et gammelt og klassisk uttrykk som fører oss direkte til kristologien og treenighetslæren. Derfor kan det vise seg klokt å beholde dette.

Omsorgen for livet på jorden må ikke bare aksepteres, men aktivt læres og undervises fra høyeste hold. Kirkens ordinære som ekstraordinære magisterium må til enhver tid hevde denne fundamentale trossannheten, særlig i vår tid.

Og her haster det. Kirkens mister troverdighet ved å vente for lenge før så skjer.

# HVA ER GRØNN TEOLOGI?

- foredrag i Voss kirkeakademi

## INNLEDNING

All teologi er en diskusjon av ord, av bilder og begreper, av religiøse forestillinger - enten disse er konkrete eller abstrakte. Vi begynner derfor med å besvare vårt spørsmål: hva er "grønn" teologi?

Svaret lyder: grønn teologi er skapelsesteologi i praksis, konkretisert som økoteologi og dyreteologi.

Det er ikke tale om ennå en gengre i teologiens jungel, men en gammel disiplin (skapelsesteologi) som har fått fornyet aktualitet i vår tid. Skapelsesteologien er svært gammel, for den er bibelsk og oldkirkelig. Samtidig er den ny, for den har dukket opp igjen i ny og moderne form.

Skapelsesteologi handler ikke bare om hvorfor det er en verden, hva vi forstår med ordet "skape" eller hvordan forholdet mellom Gud og verden skal forstås. Skapelsesteologi handler like mye om hvordan vi lever av skaperverket, bruker det, utnytter det, utarmer det, ødelegger det - eller lever med det, forvalter og tjener det. Uttrykket "grønn"/"kosmisk" teologi" blir derfor en moderne variant av den gamle skapelsesteologien, og er fortsatt i sin spede ungdom. Den oppsto ikke først og fremst som resultat av av ny vitenskapelig innsikt, men på grunn av miljøkriser og spørsmålet om dyrenes rettigheter.

Det er derfor ord som *økoteologi* og *dyreteologi* vi først og fremst forbinder med ordet "grønn" ("kosmisk"), ikke så mye de klassiske teoriene som teisme, deisme, panteisme, panenteisme, og andre.

Når grønn teologi er kommet på dagsordenen i dag, er det fordi verden er i ferd med å bli mindre grønn, og fordi verdifulle dyrearter forsvinner i hopetall hvert år. Teologene var dessverre ikke først ute, de har heller kommet haltende efter. Det var miljøvernere og dyrevenner som først slo alarm: vi lever midt i en miljøkrise og våre moderne samfunn er dyrefiendtlige. Grønn teologi oppstår som

resultat av denne innsikten og blir en form for protestteologi, en som gir det protesterende mindretallet religiøs legitimitet. En og annen profet var imidlertid tidlig ute, noe navnet Albert Schweitzer minner oss om (han er tilgodesett med en egen teologisk "smule" i ingressene som følger).

Teologenes bidrag består i å forsvare den tro at verden er skapt av Gud (ikke først og fremst som fortid, men som nåtid), at det vitenskapen kaller "natur" er å forstå som "skapning", altså et vindu inn til et religiøst mysterium. For ordet "natur" er et sekularisert ord, mens "skapning" er et teologisk ord. Og det er dette som gjør all grønn teologi til skapelsesteologi. Den moderne varianten er forskjellig fra den klassiske skapelsesteologien i dette at "grønn teologi" er langt mindre abstrakt, den er rettet til vår tids behov, og de er svært konkrete (et annet ord for grønn teologi er det tradisjonelle uttrykket "kosmisk teologi" som sammen med historisk/global teologi og mystisk teologi utgjør en holistisk lese måte av skapelsen og frelsen; men ordet "kosmisk" kan lett lyde fjernt og svermerisk, derfor bør det alltid presiseres at det er grønn teologi det dreier seg om).

Grønn (kosmisk) teologi er kort sagt skapelsesteologi for vår tid, i den forstand at skapelsen ikke er et stadium i fortiden, men en vedvarende prosess, en slags tilstand vi befinner oss i, sammen med alt som er til. En dynamisk og samtidig forståelse av ordet skapelsesteologi er tilsiktet med uttrykket. Dens aktualitet er påfallende i vår tid, fordi den krisepreget og utgjør en form for protestteologi. Grønn teologi er radikal skapelsesteologi, skapelsesteologi i konkret form.

La oss se på noen av hovedgrunnene til at radikal skapelsesteologi kan kalles ny innenfor vårt teologiske univers.

## NÅR VI HAR KALT GRØNN TEOLOGI EN NYORIENTERING,

skyldes det først og fremst at teologien vanligvis har konsentrert seg om historiske disipliner heller enn alt som har med natur å gjøre.

Vi kjenner alle ordene "bibelhistorie", "frelsheshistorie", "kirkehistorie", "dogmehistorie", osv. En teologisk studieplan ved våre fakulteter vil

gjennomgående ha et historisk preg, selv filosofistudiet koker ofte ned til et filosofihistorisk studium. Historie har vært teologiens toneart i uminnelige tider, på beskostning av interesse for natur, og skapelsesteologi ble et teologiens stebarn (særlig fordi skapelsen ble tolket som fortid mer enn som nåtid og fremtid). Selv bibelteologer og patrologer gled villig inn i denne sammenhengen. Historie var selve teologiens *modus*, dens varemerke, alt annet var forberedende stadier (skapelsesteologi, filosofi, antropologi, og andre).

En slik utvikling illustrerer selvsagt at naturen ikke tidligere har vært truet på den måten vi opplever det i dag - dette er hovedgrunn nummer én.

At verden er skapt av Gud har alltid vært del av trosbekjennelsen, dens fundament, utgangspunktet for det som følger: Gud er kalt "himmelens og jordens skaper", noe som gjelder all tid. Vi har tatt dette for gitt, vi har alltid trodd det, uten at det fikk større konsekvenser for vårt trosliv. Men at skapningen trenger øket oppmerksomhet, at livet med livet på jorden er et viktig religiøst spørsmål, det er relativt nytt. Tidligere var *skapelsen* noe som ble sett på som et preludium til *historien*, i dag får den oppmerksomhet i sin egen rett. Mer enn det: i dag vet vi at ordet "skapelse" ikke er fortid, men nåtid. Vi kjenner bedre den verden vi tror er skapt av Gud enn de gamle teologene gjorde, og ordet "skapning" har fått grensesprengende og overnaturlige fortegn (også i naturvitenskapens verden).

Men nettopp ved å tale om "nytt" og "gammelt" oppstår spørsmålet "*hvor ny eller hvor gammel er den teologien vi taler om?*" Er ikke Skriftens verdensbilde dynamisk og kreativt fra A til Å? Hva med kirkefedrene, særlig de greske - er ikke deres teologi langt mer bibelsk enn latinsk middelalder var det? Men hva har semittisk, gresk eller latinsk med teologiens egenart å gjøre? Kan en og samme trosbekjennelse få såvidt forskjellige uttrykksformer? Tillater den at en dimensjon (den historiske) får dominere over alle andre?

Dette siste spørsmålet fører oss til hovedgrunn nummer to.

Forfordelingen av teologisk oppmerksomhet, kan ikke forklares ut fra en mangel på interesse for begrepet "natur". Den avspeiler en skjevhet som har med kirkelivet å gjøre. For en splittet og spaltet kristenhet har resultatet i en snevrere

teologisk virkelighetsforståelse, et snevrere gudsbilde, om man vil.

Saken er at den balansen vi finner i Skriften og i det første kristne årtusen rokkes gjennom det annet. Dette skjer på grunn av en rekke splittelser av den kristne kirke som eksisterte ved inngangen til år 1000. Disse er kjent nok og krever ikke detaljert omtale her. I sine hovedtrekk ser kristendommens historie ut som følger:

først kom et skisma mellom Roma og Konstantinopel som delte kristenheten i øst og vest; dernest fulgte et skisma mellom nord og syd, et protestantisk og et katolsk Europa på samme tid - Kristi legeme, Kirken, er knust og fragmentert, ødelagt av menneskene; i neste omgang skjer en lagdeling som får like alvorlige konsekvenser for kirkelivet, for teologien og fromhetslivet sier hverandre farvel, noe pietismen vitner om.

I kjølvannet av all denne fragmenteringen skrumper nemlig det teologiske virkelighetsbildet inn til å gjelde den dramatiske situasjonen vi har nevnt, altså historiske dimensjoner - ordet "skapelse" blir fortid, noe som er helt ubibelsk. Men det skulle gå fra galt til verre, for resultatet av all pietismen blir en privatisering av religionen som fører til at folk begynner å tale om "jeg", "meg", "min tro", "min Gud" på en måte som ikke ligner teologien fra det første årtusen, eller Skriftens verden for den saks skyld. I tråd med dette blir teologien sekularisert, den blir universitetsfag i et Europa etter rasjonalismen, opplysningstiden og revolusjonene. "Skapning" blir "natur", som er et verdslig ord, et vitenskapelig ord. - Slik endte historien om teologi som historisk disiplin.

Den efterlot oss teologer uten annen kontekst enn historien, den som hadde sekularisert alt og alle. Tendensen hadde vært der lenge: det var en historisk tenkemåte som skulle virke som motgift til sekulariseringen. Gud ble kalt "historiens Gud", "menneskenes Gud", utelukkende. Selve bakgrunnen for historiens teodrama var blitt borte i alle spørsmålene om synd, skyld og soning, frelse og forløsning, nådelære og rettferdiggjørelse, utvikling og endetid. Den økumeniske dialog forsterket denne slagsiden, all teologisk oppmerksomhet gikk mot kirkelivets historiske dimensjoner. Teologi hadde på denne måten måtte betale

for den fragmentering som en splittet kristenhet utgjorde. Teologien og dens gudsbilde fikk derfor en kraftig oppvekke når miljøvernere og dyrevenner ropte sitt varsko.

At de hadde gjort dette lenge uten å bli hørt i kirkelige kretser, skyldtes ikke kirkelige faktorer. Ironisk nok inntraff et mindre jordskjelv i europeisk teologi i kjølvannet av 2. verdenskrig, et som skulle bidra til å forsterke interessen for historisk teologi ytterligere, ja, på en så tilspisset måte at den egentlig gikk ut over begrepets muligheter - tidenes ende og historiens slutt ble igjen god latin i teologiske kretser. Ikke i den forstand at interessen begynte å gå i retning av naturen, men av frykt for historiens fremtid på jorden.

Dette hadde atskillig med atombomben å gjøre.

For etter 1945 ble det klart for alle at menneskene selv kunne skape dommedag på jord, noe som ellers var forbeholdt høyere makter. En ny apokalyptisk interesse var å registrere utover 60- og 70-tallet. Igjen var den et indre historisk anliggende, og hadde lite eller ingenting med miljøforskning å gjøre. Grønn teologi forble mangelvare. Men emnet hadde i hvert fall noe med livet på jorden å gjøre, skjønt menneskelivet var stadig det sentrale objektet. Sekulariserte varianter av apokalyptikk florerte samtidig i form av UFO- interessen og star-wars. Miljøprofetene ble fortsatt ikke hørt, bare dommedagsprofetene av det tradisjonelle historiske snittet.

Men denne utviklingen tangerer temaet grønn teologi.

Det gjør den fordi livet på jorden trues som resultat av menneskelig galskap. Og det er dette skjebnefellesskapet som langsomt vekker teologenes interesse.

GRØNN TEOLOGI BETYR LIVSSENTRERT/BIOSENTRISK TEOLOGI, biosentrisk tenkning med religiøse fortegn. Straks denne blir gjenstand for seriøs oppmerksomhet, må det gamle historiske mønsteret vike for noe som er langt større enn rent antroposentrisk teologi. For det er dette vi har levd med til dags dato.

Teologi er blitt synonymt med historisk teologi, og denne handler igjen om mennesket. Vår umiddelbare kontekst, skaperverket/naturen, er kommet så langt i

bakgrunnen at vårt gudsbilde er blitt rent menneskesentrert. At Gud handler om mer enn mennesket, om alt liv på jorden, er en sannhet som først nå er begynt å demre for oss, skjønt vi har bekjent dette som trosartikkel gjennom to tusen år (med en slem tendens til å tolke skapelse som fortid). Forskjellen på en biosentrisk og en antroposentrisk teologi er stor, viser det seg.

Grønn teologi er derfor den dimensjonen som utgjør selve forskjellen på teologi og antropologi. Skjønt, det teologene oftest forsto med antropologi, har lite med den vitenskapelige forskningsgren som bærer samme navn. Det var filosofisk eller teologisk antropologi man mente, ikke naturvitenskapelig. Sistnevnte kunne ha hjulpet teologien ut av uføret ved å påpeke at mennesket er del av en større kontekst - livets - og at mennesket har hele 98% felles genmateriale med de andre sjimpansene (forutsatt at teologien svelger den sannhet at mennesket selv er den fjerde sjimpansen).

Den ensomme apen har forlatt sitt naturlige habitat, naturen, og skapt seg en gud i sitt eget bilde. Sistnevnte faktum er ofte blitt hevdet av religionskritikere, men uten den nødvendige referansen til et biosentrisk livssyn. Grønn teologi vil rette på ubalansen og gjenoppta tradisjonen fra Skriften og det første kristne årtusen da Gud ikke bare var menneskets Gud, men hele skapningens. Grønn teologi vil forsøke å gjenskape et biosentrisk kristent univers og et tilsvarende biosentrisk gudsbilde. Det begynner å haste, for miljøforskere og dyrevernere blir stadig oftere hørt i den sekulære sfæren. Teologien er derfor kommet i grov utakt med vår tids mest seriøse utspill.

Forskjellen mellom et antroposentrisk teologisk univers og et biosentrisk er så stor at det er teologiens egen troverdighet som står på spill. Tradisjonell og antroposentrisk teologi er i ferd med å bli irrelevant på grunn av den nye fokuseringen av natur/skapning. Tradisjonelle teologiske problemstillinger kan virke irrelevante når mennesket fremstår som den største trusel mot livet på jorden. Men like lett kan den nye problematikken brukes til å gi nytt liv til den gamle teologien hva ord som "synd" og "syndefall" angår. For dersom disse begrepene også angår vårt forhold til livet på jorden, vil den eldste teologien fremstå med



skarpere konturer.

Grønn teologi vil nemlig kunne lære oss at biovennlig livsstil er et krav til alle kristne og til religiøse mennesker forøvrig. Kjærlighet til livet på jorden skulle nettopp være det som kunne forene alle som tror på Gud. Men grønn teologi vil i utgangspunktet arte seg som en form for protestteologi. Den søker å bevisstgjøre vår livsstil: måten vi bruker ressursene på, hva vi kler oss i, hva vi spiser. Økologisk tenkning, jordbruk og dyrehold er kommet for å bli - men kan det samme sies om grønn teologi?

Den mest biovennlige teologiske tenkningen tar sitt utgangspunkt i paktstenkningen i GT og NT.

Denne viser oss at Guds pakt med livet på jorden ikke bare angår menneskene. Tvert imot er det alt liv som er objekt for den eldste pakt vi kjenner fra Skriften, den kosmiske pakt såkalt, den vi forbinder med de biovennlige og dyrevennlige symbolene Eden og Noahs ark. Førstnevnte er et tapt paradys, det kommer aldri tilbake. Sistnevnte er en redningsaksjon for animalsk liv på jorden og minner mye om dagens forskjellige nødtiltak hva dyr og miljø angår. Syndfloden er et biofiendtlig symbol som igjen minner om realiteter i vår tid (katastrofer som følge av overoppheting). Metafor og realitet går litt om hverandre for den moderne leser av Skriftens gamle beretninger.

Paktstenkningen i GT forbinder vi særlig med kilden P (presteskrevet) i Mosebøkene, men den dukker opp igjen i NT. Det er riktig at vi her sporer en utvikling og en oppdragelse av menneskeheten hva religion angår, sekvensen av paktstenkningens store skikkelser vitner om det: Abraham, Moses, David, Kristus. Men en konstant bakgrunn er den kosmiske pakt, og den er ment å skulle forklare den miljøvennlige og dyrevennlige holdningen vi stadig møter i lovverket i GT (til tross for alle blodige ofringer). At denne gikk i glemmeboken, er et resultat av mer enn sekularisering, som antydnet ovenfor.

Grønn teologi vil med andre ord trekke frem den bakgrunn av biovennlig tenkning som vi forbinder med den første, den kosmiske pakt. Grønn teologi ønsker på ny å fokusere de store biovennlige symbolene i Skriften: Eden - Arken -

Sabbaten og Fredsriket. At vi lever i en historisk pakt (fra Abraham til Kristus) betyr ikke at den første kosmiske pakt er satt ut av spill. Det er her vi har tatt feil. For paktstenkningen medfører at gammelt ikke blir borte straks det kommer noe nytt: muslimer er også Abrahams barn, jødedommen lever i beste velgående, og religioner som buddhisme og hinduisme er hver på sin måte vitner om stadiet før den historiske åpenbaring. Grønn teologi minner oss i første omgang om den kosmiske pakt.

En radikaliserings av denne teologien er selvsagt vårt forhold til dyrene.

DYRETEOLOGI er en av den grønne teologis mest kjente disipliner.

Uttrykket kommer fra engelsk, *Animal Theology*, og vitner om et sørgelig misforhold mellom dyr og mennesker i den moderne verden. Vi lever rett og slett i en dyrefiendtlig kultur. Det tenkes da på storbyer som dyrefiende nummer én og deres avleggere i industrialisert landbruk, pelsdyravl, eksperimentering på levende dyr, kosmetisk utnyttelse, uvettig kjæledyrhold, lange og smertefulle transportertil slaktehus, dårlige avlivingsmetoder. - Vi påfører i dag dyrene et uverdigg liv og en enda uverdiggere død.

Dyreteologien er derfor den siden ved grønn teologi som sterkest apellerer til våre følelser, lettere enn tilfellet er med økologien. For dyrene er og blir et sentimentalt anliggende, et filosofien og teologien med stort hell har søkt å kvitte seg med. Dyr betraktet som "ting" er ikke bare moderne produksjonstenkning, men også opplysningstidens syn på våre fjerne slektninger. Men lenge før det skjedde hadde kristne tenkere inntatt en lignende posisjon hva dyrene angår. Teologien i middelalderen støttet seg på Aristoteles i et forsøk på å kvitte seg med dyrene som menneskelig problem, særlig gjelder dette Thomas Aquinas, noe katolsk teologi fortsatt bærer preg av; samtidig huset også kirken ekstremt dyrevennlige synspunkter, som de vi finner hos Frans av Assisi. Katolsk kristendom har alltid vært et *mixtum compositum*, en verden hvor motsetninger forenes.

For å finne et balansert syn på problematikken må vi igjen gå tilbake til Skriften.

Der finner vi en gjennomgående øko- og dyrevennlig holdning, dette fordi vi her befinner oss i en agrarkultur, lenge før den industrielle revolusjon og alle storbyene. Agrarrevolusjonen selv reflekteres kanskje i beretningen om syndefallet i 1 Mosebok, hvor det sies at mennesket etter utdrivelsen fra Edens have må dyrke jorden; følgelig er de ikke lenger fangstfolk eller nomader, men fastboende. Og dette får de aller største konsekvenser for dyrene som fra nå av er underlagt menneskene. Alt dette skjer for 9.000 - 8.000 år siden.

Skapelsesberetningen viser oss en forskjell på dyr og dyr. For mens fugl og fisk er skapt på den femte dag, er pattedyrene skapt på samme dag som mennesket - på den sjette dag. Dette nære slektskapet er noe moderne genforskning og atferdspsykologi bekrefter: dyrene har tenkeevne, følelser, osv. Alt som vi trodde var spesifikt menneskelige egenskaper - til forskjell fra dyrene - viser seg ved nærmere studium å være felles arvegods. Ikke slik å forstå at dyrene er lik oss, *det er vi som er lik dem*.

Ser vi på lovverket i Mosebøkene, finner vi en gjennomgående dyrevennlig holdning. Lovene er ofte blitt kalt "humane" hva behandlingen av dyr angår. Det som skurrer i moderne ører, er selvsagt alle dyreofringene. Men i seg selv er disse et tegn på at dyrene inngår i vårt forhold til Gud og at det er ved å ofre dem til Skaperen at vi selv har lov til å spise kjøtt. Ofringene representerer en utveksling av liv. Samtidig viser lovverket oss en ekstremt dyrevennlig holdning i sabbatsbudet og ordningen med sabbatsår. Grønn teologi og grønn livsstil har mye å hente fra GT, for her beveger vi oss i et teologisk univers hvor dyr og mennesker hører sammen, lenge før dyrene ble sekularisert sammen med resten av skaperverket.

NT er et tilspisset historisk dokument hvor Jesus fra Nasaret står i sentrum og dyrene blir perifere. Men de har likevel en rolle i dramaet rundt nasareeren, fordi han selv identifiserer seg med dem: som den gode hyrde og som Guds lam. Kanskje en slik utvidet offerttanke kan bli et bidrag til dyrenes rettigheter. Spør vi "spiste Jesus kjøtt?" blir svaret stort sett nei, men det skyldes de kår folk levde under på hans tid. For oss derimot kan hans eksempel bli et viktig bidrag til en

dyrevennlig teologi og en ublodig livsstil. For Bibelen viser oss mennesket som en forvalter av skaperverket, ikke som en vilkårlig tyrann og predator. Menneskets kongelige rolle på jorden er å ivareta dyrenes kår like meget som menneskenes. Mennesket er Gud for dyrene på jorden - likevel er de Guds og ikke våre. Vi er forvaltere ifølge Skriften, på Guds vegne. Å herske blir å tjene også i denne sammenhengen. Bibelen viser oss kort sagt en livssentrert og ikke menneskesentrert verdensanskuelse.

Når verden sekulariseres ved at referansen til Gud blir borte, vil dette gå ut over dyrene. Resultatet er blitt at vi lever i en dyrefiendtlig kultur. Men her har grønn teologi en motgift å by på, for å gjenopprette en naturlig balanse mellom oss og dyrene, mellom oss og miljøet. Og den har tradisjonelle kristne fortegn. Det dreier seg om ord som "faste" og "askese", disse får fornyet aktualitet i vår dyrefiendtlige verden. Samtidig angår de vårt forhold til miljøet (forurensning, f. eks). Den "grønne patriark" Bartholomeos av Konstantinopel har lenge vært en uredd talsmann for slike synspunkter, og vil bli stående som en foregangsmann i arbeidet for bevisstgjøring av kristne idealer verden over.

## EN KOSMISK PAKT: PÅ TROSS AV MENNESKET - UTEN MENNESKET?

Ser vi tilbake på den bibelske paktstenkningen, kan den bli selve innfallsporten til en grønn teologi i dag. Historisk åpenbaring og historisk tenkning avviker ikke den kosmiske pakt. Tvert imot er den med oss på hvert stadium underveis. Nettopp derfor kan den bidra til å samle alle mennesker som tror på Gud til å arbeide for en ny redningsaksjon for livet på jorden, slik vi finner det i historiene om Noah. Guds pakt med livet på jorden er nemlig aldri blitt tilbakekalt fra Guds side. Den er derimot blitt truet fra menneskelig hold.

Men her er andre dimensjoner ved saken som må trekkes frem - alle de som har med interreligiøs kontakt og dialog å gjøre. For omsorgen for jorden er et anliggende som engasjerer buddhister og hinduer såvel som representater for de tre historiske og monoteistiske religionene (jøder, kristne og muslimer). Den kosmiske pakt utgjør en felles menneskelig platform hva religiøse holdninger til

livet angår. Den angår verdensfreden, for dersom religiøse mennesker ville begynne å arbeide sammen for å redde livet på jorden, ville verdensfreden også stå sikrere). Regnbuen, som er denne paktens tegn, er blitt symbol for miljøbevegelser og dyrevernere.

Så langt, så bra.

Men tenk om denne formålsetningen slår feil?

Hva skjer dersom menneskene virkelig ødelegger livsbetingelsene på jorden på en større skala enn den vi kjenner i dag?

Vil den kosmiske pakt bestå til tross for mennesket?

Vil den kanskje overleve uten mennesket?

Det er nettopp dette som er blitt forespeilet oss av den såkalte Gaia-filosofien.

James Lovelock har i en rekke bøker over lengre tid forsøkt å utarbeide en vitenskapelig teori som ser livet på jorden som en biologisk organisme - Gaia. Mennesket er ikke atskilt fra denne, tvert imot er vi så mye del av den at vi kan risikere å bli avvirket til fordel for livet på jorden dersom vi skulle bli for mye av en trusel. For Gaia regulerer seg selv hele tiden, i livets interesse, og er i stand til å forsvare seg mot forskjellige former for trusler, ikke bare sykdommer og katastrofer, men også mot en inntrenger som mennesket. - Vil Gaia velge å fortsette sitt rike og varierte liv uten oss?

Dette er spørsmålet i et nøtteskall.

Hvor langt er vi kommet i en slik utvikling? Ting kan nemlig tyde på at miljøproblemene er så omfattende at utviklingen mot en katastrofe (for menneskene mer enn for Gaia) ikke er til å stanse. Dette er tanker som ikke lenger får folk til å dra på smilebåndet, slik det gjorde for noen få år siden. De aller siste årene har sett tendenser til en global oppvarming som får selv politikere til å engstes. Omsorg for livet på vår planet dukker opp i partiprogrammene ved siden av langt mindre globale anliggender. I det hele tatt er vi kommet på vei inn i en ny tid, later det til - skulle ikke teologene og deres produkter være veivisere i en slik ferd?

## KONKLUSJONER: NY TEOLOGI - ELLER GAMMEL?

Vår tid krever imidlertid mer enn en fornyet skapelsesteologi. Den krever et helt nytt teologisk skjema - et nytt paradigme.

Det er den omtalte sammenstilling av kosmisk, historisk og mystisk teologi som igjen kan få teologien og kristen filosofi tilbake på det spor den fulgte før splittelser og innsnevringer satte inn og reduserte den kristne visjon til privatreligiøsitet og nyttetenkning. I det tredje kristne årtusen må vi arbeide oss bakover til det første, der hvor selve utgangspunktet ligger og hvor visjonen er størst. Vi må gjenvinne en balanse mellom det horisontale og det vertikale som ikke skader naturen og hverandre. Vi må snarest gå tilbake til kristendommens røtter for å finne inspirasjon til å bevege oss videre.

Og der vil vi finne et syn på verden som er holistisk - helhetslig - ikke privat eller fragmentert.

Det er maktpåliggende for teologien i dag å gjenvinne det syn på verden som vi finner i Skriften og i oldkirken. Og i Bibelens bøker som hos kirkefedrene er verden et hele, en helhet, hvor menneskene er satt til å forvalte skaperverket på Guds vegne. Poenget er nemlig dette: historien utspiller seg midt i en kontekst som vi kaller "naturen" med et moderne og verdslig ord, men som de gamle kalte "skapningen", med et teologisk ord. Verden tilhører ikke mennesket, den er Guds, og dersom vi ødelegger livet jorden, da vil dette kanskje svare med å kvitte seg med oss.

At dette vil kunne mobilisere teologiens aller tyngste skyts, sier seg selv.

Men det er opp til oss å gjøre dette.

Helt til slutt: hvorfor kommer våre kirkesamfunn haltende etter i det grønne engasjement? Hvor er ikke dette et hovedtema i all forkynnelse, i hver preken eller andakt? Hvorfor handler ikke moderne salmer om Guds livet på grønne jord? Hvorfor er ikke grønn teologi det store samlingsmerket for kristne enhetsbestrebelse? Hvorfor møtes ikke kristne, jøder og muslimer for her å kjempe skulder ved skulder?

Vi kunne fortsette.

Poenget er heller at vi kan komme godt, om enn sent.

Men det er opp til oss selv.

# FØR OG EFTER NOAH - teologi og dyr

For mine er alle dyr i skogen  
og villdyrene på de tusen fjell.  
Jeg kjenner alle himmelens fugler,  
og kryptet på marken tilhører meg.  
(Salme 50, 11 - 12)

## INNLEDNING - HVORFOR DYR?

De siste tyve årene har sett en fremvekst av teologisk interesse for dyrevennlige emner som er uten sidestykke i teologiens historie. "Dyreteologi" (eng.: *Animal Theology*) er navnet på et tema som hittil har vært forsømt - eller som det ikke har vært nødvendig å påpeke, av den enkle grunn at misbruk og utnyttelse av dyrene først i senere tid har nådd et slikt omfang at det er grunn til kraftige protester. Og protestene kommer, jevnt og sikkert, fra miljøaktivister og dyrevernerne - men også fra teologer. Deres røst blir neppe hørt på linje med andres, men det får så være. Hovedsaken er at det innen teologenes rekke begynner en oppvåkning til omsorg for skaperverket - i dette tilfellet dyrene - som vi lenge har savnet. Den jøde kristne tradisjon har jo i uminnelige tider villet en human behandling av dyr - nettopp fordi de er Guds.

*Moseloven* er et godt utgangspunkt i denne sammenhengen, for den viser oss at det var del av Israels gudsfrykt å ta hensyn til dyrene: ikke misbruke dem - la dem hvile på sabbaten (sammen med jorden!), osv. Når dette nevnes så uttrykkelig i GT, er det fordi man har observert misbruk - lov er samfunnsbeskrivelse, ikke et partiprogram. Moseloven viser oss derfor en religiøs anskuelse hvor mennesket er plassert i sin naturlige sammenheng, med ansvar for både miljø og dyr. Poenget er at Loven ikke bare handler om mennesker: Loven er ikke antroposentrisk - den er biosentrisk, fordi



Gud er biosentrisk. Guds omsorg favner hele hans verk, ikke bare menneskene. Moseloven gir nettopp uttrykk for en balanse mellom mennesket og skapningen forøvrig som kan lære oss at vi ikke er avskåret fra naturen på den måten som vi er vant til fra moderne tid.

For det er under rasjonalismen og opplysningstiden at menneske blir avskåret fra dets sammenheng i naturen, på en måte som er både middelalderen og antikken fremmed. Resultatet blir selvsagt et syn på dyrene som gjør dem til gjenstander, ting - mekanismer (som hos Descartes). Resultatet blir et syn på mennesket som gjør det til en "ensom ape" på jorden, for å bruke et moderne uttrykk. Det har tatt oss flere hundre år å gjenvinne balansen i bildet, slik det var før mennesket opphøyet seg selv til å bli "alle tings målestokk". Moderne fysikk og særlig biologi har endret denne nedarvete og arrogante holdningen til dyrene, fordi biologisk og medisinsk forskning viser med all mulig tydelighet at vi alle er del av samme livskjede: at dyrenes organisme er lik vår, at de har de samme sykdommer og plager, at de får den samme medisinske behandling, osv.

Dette gjør Darwin til viktig lesning for alle som tror på Gud. For her - og i senere biologisk forskning - ser vi hvordan alt liv henger sammen, hvordan dyrene er våre slektninger, rett og slett. Artenes opprinnelse og utvikling er historien om hvordan livet får form (uten at vi vet så meget om selve de formgivende faktorene: de forblir "åpne" og mysteriøse - og derfor gjenstand for mulig religiøs tolkning). Og på denne måten er båndene igjen blitt knyttet tilbake til et verdensbilde hvor mennesket ikke lenger er alene og isolert fra resten av naturen.

Tilbake til det gamle Israel.

Israels eksempel og forbilde er blitt lagt merke til i den moderne diskusjonen. For den gren av teologisk forskning som i løpet av de siste tiår er blitt kalt "dyreteologi" - for ikke å tale om bevegelsen for dyrenes rettigheter - refererer ofte til Det gamle testamente. Det fremste eksemplet her er et økumenisk teologisk arbeide fra Oxford hvor en kristen og en jødisk teolog diskuterer dyrene, deres rettigheter og frigjøring mot en gammeltestamentlig bakgrunn (*After Noah - Animals and the Liberation of Theology*, av Andrew Lizzey og Dan Cohn-Sherbok, London 1997). Dette er et viktig arbeide og

fortjener omtale i vår sammenheng, fordi boken både angår kristendommens (såvel som jødedommens) kosmiske, globale og mystiske dimensjoner.

Først av alt skal vi være klar over at kristendommen har et redselsfullt rulleblad i moderne tid hva holdningen til dyr angår. Og dette har mye med teori - og teologi - å gjøre. Foreninger for dyrenes beskyttelse er bare noe over hundre og femti år gamle (England var først ute), mens lovgivninger er av enda yngre dato.

Det syn at dyrene er til for menneskets skyld (det som jo er skapningens mål og "herre" ... ) og står til deres disposisjon, går egentlig tilbake til Aristoteles og blir forsterket i vestlig tenkning gjennom Thomas Aquinas. De er våre slaver, "ting" nærmest, uten del i vår rasjonalitet, uten krav på kjærlighet og omsorg. De hverken føler eller tenker, de bare er - er til for vår skyld. De er med andre ord våre, slik katekismen fra 1992 uttrykker det: "Gud har villet skapningens mangfold og særegne godhet, deres innbyrdes avhengighet og orden. Han har bestemt hele den materielle skapning til menneskeslektens beste. Mennesket, og gjennom det hele skapningen, er bestemt for Guds ære og herlighet" (§353). Verden tilhører altså ikke Gud, men mennesket - Gud er ikke biosentrert, men antroposentrisk. Selv om denne paragrafen er velment, siden den knytter skapningen og mennesket sammen, er den totalt misvisende hva saksforholdet angår.

Det er dette skillet mellom dyr og mennesker, mellom mennesker og skapningen forøvrig som er roten til ondet: dyremishandling og menneskets fremmedgjørelse i verden. Fremmedgjørelse betyr at vi - ved egen vilje - er tatt ut av det som er vår naturlige sammenheng i naturen. Grunnene til at dette er så alvorlig er flere. For det første gjelder det vårt forhold til økobilansen på jorden, den vi er i ferd med å rukke. For det annet gjelder det vårt forhold til dyrene. For det tredje gjelder det vårt forhold til oss selv.

En opplagt konsekvens av fremmedgjørelsen er at vi har innskrenket religion til å gjelde menneskelige anliggender alene - "Gud" er blitt et snevert begrep. En annen konsekvens - som følger av dette - er at "Gud" er blitt et konservativt ord, et ord som angår fortid heller enn fremtid, begynnelsen heller enn endetiden. For dersom

"skapelse" er noe som ligger i fortiden snarere enn i nåtiden og fremtiden, er verden på mange måter uten håp. Et historisk skjema som tolkning for "skapelse" og "forløsning" er oftest et skjema som er knyttet til ordet "plan" - "frelsesplan", for eksempel. Og da ligger fremtiden fastlåst heller enn som en åpen mulighet. Troen på en fremtid for all skapningen forutsetter at skapelsen ikke er avsluttet eller fastlagt, men pågår hele tiden (trosbekjennelsen sier *himmelens og jordens skaper*, og med dette menes ikke primært fortid, men samtid). Gud er ikke en som på sett og vis "dytter" skapelsen fremover fra fortidens ståsted. Biologisk og fysisk forskning ser det heller slik at Gud er den dimensjon vi kan kalle "fremtid" og som trekker skapningen mot seg - fremover - for å si det enkelt. Derfor er livets historie på jorden noe som angår alle troende mennesker, og all tenkning omkring troen.

La oss gjenta spørsmålet: hvorfor dyr i forbindelse med teologi?

Fordi det er denne del av skaperverket vi vanligvis kommer i nærkontakt med, på en helt annerledes måte enn med planter og såkalt "død" materie (som i virkeligheten er høyst levende). Dyreteologi har derfor hatt den rolle for enkelte teologers vedkommende å forløse teologien selv. Dette gjør den ved å sette ordet "Gud" fri fra mange av de begrensningene vi har pålagt det. I tillegg har dyreteologi noe med omsorgen for dyrene å gjøre, særlig de vi er avhengige av i vårt kosthold, men aller mest de vi lever sammen med, såkalte "kjæledyr". Men det som mest av alt knytter ordet "teologi" til dyrene, er dette at de for mennesker flest er "vinduer" inn til en større virkelighet enn bare vår egen.

Naturen er mysteriøs i sitt liv og sine komponenter, slik både ny fysikk og ny biologi forsikrer oss. Men det i det konkrete møte og samlivet med levende natur (vanligvis dyr) at vi dras ut av vårt eget menneskelige avlukke og på en måte trekkes inn i en virkelighet som er større enn oss selv - Guds. For dyrene tilhører ham. De er der som levende tegn på Guds nærvær. De er med andre ord måter Gud oppsøker oss på såfremt vi er villige til å se.

Dette er særlig blitt aktuelt etter at menneskene gikk over fra fangst og fiske til å bli jorddyrkere og husdyrholdere (den såkalte agrarrevolusjonen, en begivenhet som kan ha noe med beretningen om syndefallet å gjøre!). For det er da forandringen inntreer - på

godt og på ondt - med muligheten for gjennom dyrene å kunne bevare en nær kontakt med Gud. Misbruket og mishandlingen av dyr henger sammen med samlivet med dem, men det gjør også muligheten til vennskap med dyrene. Særlig viktig er dette blitt i vår tid, da vi faktisk vet at dyr og mennesker ikke er så forskjellige som tidligere antatt: de er samme type biologiske organismer som vi selv, de er våre slektninger, brødre og søstre (slik Frans av Assisi kalte dem), fetre og kusiner, de er dessuten oss selv på et tidligere stadium av evolusjonen (dette er en rimelig tolkning av evolusjonen). Genetisk er det svært lite som skiller mennesket fra de andre primatene (sjimpanser), egentlig er det lite som også skiller oss fra hunder og katter.

I vår kulturkrets er det egentlig bare en viktig tenker som har brutt det tradisjonelle vestlige synspunktet, og det er Schopenhauer. Han alene hevdet at forskjellen mellom dyr og mennesker kanskje ikke er så stor som både kristendommen og rasjonalismen hevdet. Dessuten søkte han til Buddhismen for å få kontakt med en annen religiøs tradisjon hva livet på jorden angår. Intet under han hevdet at det vi kaller teologi ikke er teologi, men antropologi, en påstand som er blitt aktuell i mye moderne tenkning.

Dyreteologi er kort sagt en måte vi kan gjenvinne en større forståelse av ordet Gud på - og av vår egen menneskelighet.

## **DEN GAMLE PAKT - "SKAPELSE" ER HELHETSTENKNING**

Det er i Det gamle testamente (GT) at dyreteologene tar sitt utgangspunkt. For her er mennesket del av en større helhet - livet på jorden - som alle har del i Guds velsignelse. All tale om "kosmisk" teologi må ta sitt utgangspunkt i GT, for ordet "kosmisk" betyr "naturlig" - mennesket i kontekst. Derfor følger dyrene oss hele GT igjennom, fra skapelsens morgen, gjennom dom og død, like til håpet om en ny verdensorden for alt som lever (sml. Jes 11 og Job 5: 22-23). Deres nærvær er så selvfølgelig at det ikke forklares: de er del av livets mysterium på jorden, det mysterium vitenskapen fortsatt søker å trenge inn i - et mysterium som er et "sted" hvor vi forstår "noe", men ikke alt.

Et utgangspunkt i GT betyr også at vi bryter den konsentrasjon om antropologi - eller meta-antropologi - som har preget tradisjonell kristendom i så lang tid. En viktig

tysk studie over Første Mosebok kap. 1 - 11 (forhistorien, som den kalles) begynner med å påpeke at roten til ondet i vestlig teologi er den konsentrasjon om frelse/forløsning som oppstår straks forbindelsen med skapelsesteologien blir brutt. Mennesket fokuseres på en måte som isolerer det fra naturen, fra andre mennesker - og til sist fra seg selv (her har vi igjen triaden kosmisk, globalt, mystisk - negativt forstått). Teologi er blitt antropologi (uten referanse til Schopenhauer). "Frelse" blir Kirkens hele budskap. Og slik er "den ensomme ape" blitt et faktum. Intet under at kristendommen er blitt et såre privat og subjektivt anliggende. Men i Skriften er kristendommen en visjon av kosmiske, globale og mystiske implikasjoner: helhetstenkning, en religiøs tolkning av alt som er (som også jødedommen er det). Ordet Gud står for ord som "alt" (kosmisk), "alle" (globalt) og "hel" (mystisk), mens mennesket har hatt en slem tendens til å sette seg selv i høysetet og skape en teoretisk verden med seg selv som sentrum (humanisme).

*Skapelsesberetningen* i 1 Mos kap. 1 viser oss en slags evolusjonsteologi, lest med moderne øyne.

For livet når stadig nye og høyere former i kraft av Guds skapergjerning. Poenget med å kalle skapelsesberetningen i 1 Mosebok evolusjonsteologi, er selvsagt ikke å ville hevde at det her dreier seg om vitenskap. Men de gamle hadde øyne og ører lik oss (skjønt de ikke hadde mikroskoper og teleskoper), og de har sett en større sammenheng i alt som er. Poenget med Skriftens beretning er likevel denne: alt som er, er Guds - det kommer fra Gud og vende tilbake til Gud. GT gir oss ikke en vitenskapelig, men en teologisk

beretning om hvordan alt livet på jorden ble til. Og denne teologiske beretningen er hjørnestein i ethvert forsøk på å skrive dyreteologi (eller teologi overhode, for den saks skyld). Deres tidsskjema er ukens syv dager. Etter dagens målestokk kan vi legge til utallige nullsifre etter hver dag, men det spiller mindre rolle. For i det teologiske perspektiv som de bibelske forfatterne benytter seg av, ser vi en del viktige forskjeller på hver etappe. Og disse er ikke bare av evolusjonistisk art.

Vi skal nevne de to viktigste eksemplene på dette.

*På den femte dag* skapes dyrene i havet og i luften. Disse *velsignes* av Gud, noe

som ikke nevnes i forbindelse med skapelsen av plantelivet. Velsignelsen uttrykker evnen til fruktbarhet, til å formere seg. Men disse dyreartene skiller seg både fra de livsformer som er skapt forut (plantelivet) og de som følger etter. For *på den sjette dag* skapes landdyrene: "fe, kryp og ville dyr, hver etter sitt slag" (v. 24). Det er disse mennesket skal leve sitt liv sammen med, ikke fuglene og fiskene. Dette tydeliggjøres på to måter, og begge er uhyre viktige i vår sammenheng.

For det første skapes landdyrene og mennesket på samme dag - de hører altså sammen.

For det annet ga Gud mennesket et slags *gudgitt* forhold til dyrene: "de (menneskene) skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt krypet som det kryr av på jorden" (v. 26). At dette er meningen med å være "skapt i Guds *bilde*" er det mest sannsynlige: det maner til ansvar heller enn til primitiv maktutfoldelse.

"Herske" er ordet som dessverre brukes i den norske oversettelsen av den moderne katolske liturgien, for eksempel i fjerde kanonbønn. Men her finner vi en sammenblanding av forskjellige uttrykk: *for at han som en tjener for deg, sin Skaper, skulle herske over all skapningen*. Resultatet er i alle fall svært uheldig, for det gir inntrykk av at vår tjeneste for Gud består i å herske over dyr og miljø. Og slik dette har foregått over lang tid kan umulig være forfatterens hensikt med denne beretningen, for i deres teologi er livet Guds, ikke menneskets. Vi bør heller lete etter et annet uttrykk, som for eksempel "forvalte", eller rett og slett "tjene" (noe som ikke er uforenlig med fangst og fiske, men som definitivt er på kollisjonskurs med dyreeksperimenter og lignende uverdigg behandling av dyrene). "I Guds bilde" er uttrykket som det hele dreier seg om. Og det er en *lignendehet med Gud* som her er saken, en Gud som skaper og styrer alt som lever. Derfor kan "i Guds bilde" umulig referere til at livet på jorden er vårt og at vi følgelig kan gjøre med det som vi vil (burhøns, pelsdyravl og moderne slaktehusmetoder er helt sikkert ikke noe som ligner på Guds forhold til dyrene). "Forvaltere" er det beste ordet på norsk. - Dette bekreftes av neste viktige faktor i beretningen.

For det tredje skal dyrene være vegetarianere - og det skal menneskene også

være: "se, jeg gir dere alle planter som setter frø ... og alle trær som bærer frukt med frø i - de skal være til føde for dere. Og til alle dyr på jorden ... alt som har livsånde i seg, gir jeg alle grønne planter til føde" (vv. 29 - 30). Derved er vi kommet til historien om haven i Eden, der all skapningen lever sammen i fred og harmoni, noe som blir til endetidsvisjon i senere jødedom (Jes 11). At dette burde være programmatisk for jøder og kristne (muslimer med) i tiden mellom Eden og Gudsriket, se, det er det få som har vågd å hevde (oftest er disse representanter for den monastiske livsvei, eller moderne dyrevenner).

Syndefallet viser oss så at freden mellom menneskene - og mellom menneskene og dyrene - ble brutt, slik vi opplever det til daglig: "den (Evas ætt) skal knuse ditt (slangens) hode, men du skal hugge den i hælen" (v. 15). Men forhistorien fortsetter. For fallet resulterer i at Gud vil utslette alt liv fra jorden - ved hjelp av en storflom (husk vi befinner oss i Mesopotamia et sted hva bakgrunnen for denne billedbruken angår). Men den rettferdige Noah - den fremste representant for den komiske pakt - redder et par av alle dyr. Slik blir han stamfar til en ny menneskehet, vi er nemlig alle barn av Noah, og alle dyr er avkommere av de par han tok med seg inn i arken. En ny pakt blir resultatet, forskjellig fra den med våre første foreldre. Og nå kommer vi til en dispensasjon ved den noahiske pakten som angår vårt tema - dyrene.

"Frykt og redsel skal de kjenne for dere, alle dyrene på jorden, alle fuglene under himmelen, alt som rører seg på marken, og alle fiskene i havet; dere skal ha makt over dem. Alt som lever og rører seg skal være til føde for dere. Likesom jeg ga dere de grønne planter, gir jeg dere nå alt dette" (9: 2-3). Men pakten med livet på jorden er likevel ikke en pakt med menneskene alene, det understrekes i ordene som følger: "Nå vil jeg opprette en pakt med dere og etterkommerne deres *og med hver levende skapning hos dere, både fugler og fe og alle ville dyr som er hos dere, alle som gikk ut av arken, alle dyr på jorden*" (vv. 9-10).

Altså er pakten mellom Gud og verden en pakt med dyrene like meget som med menneskene, skjønt det er satt et fiendtlig forhold mellom de to (som innledet i Eden). Dette skjer som et resultat av synd og dom. Det var ikke ment slik i utgangspunktet.

Noah står derfor for kontinuitet og det vi kaller en kosmisk pakt, inklusiv teologisk

tenkning.

Og så følger denne paktens betingelser.

At denne finner sted i forhistorien, betyr at den har gyldighet for alle mennesker, til all tid, til tross for at en ny pakt med Abraham avløser denne (i sin tur skal den igjen avløses av pakt med Moses, David og Kristus). Denne "kosmiske pakt" er den pakt hedningene lever i, -og den består i å leve med skapningen på en måte som er riktig etter Guds målestokk, i pakt med Guds vilje (som er uttrykt i den noahiske pakt, ikke i den paradisiske tilstand: den blir til håp, lengsel og fremtid, og til realitet i Kristi liv, som gjengitt i evangeliene). Og brudd på denne noahiske pakt er nettopp noe av det profetene griper fatt i hva hedningene angår (særlig Esekiel).

Den kosmiske pakt har mange varianter i vår tid: religiøse som ikke-religiøse. Men felles for disse er Den "ærefrykt for livet" (Albert Schweitzer) som er basert på at livet på jorden ikke *tilhører* mennesket, selv om mennesket er satt til å forvalte det (ved god økologi, foreksempel, riktig husdyrhold og verdige avlivingsmetoder). Uttrykket "ærefrykt for livet" taler for en biosentrert teologi i motsetning til en rent antroposentrert og har hatt en renessanse i moderne teologisk tenkning omkring vårt emne.

Forhistorien i 1 Mos viser oss kort sagt et enhetlig verdensbilde, hvor alt liv hører sammen. Det skremmende her er selvsagt hvordan livet på jorden - dyr som planter - henger sammen med menneskets atferd (fordi vi forvalter dette). På grunn av menneskets synd er alt liv truet, ikke bare menneskelivet. Det er dette som er poenget med Noah og arken, og med den kosmiske pakt. Inntil nylig har det vært fristende å lese alt dette som en sammenblanding av tingene, etter mytologisk oppskrift. Men i vår verden taler de gamle fortellingene et sprog som er svært realistisk. For med den makt mennesket i dag har over miljøet på jorden, er truselen blitt virkelig igjen. Det er faktisk slik at menneskelig grådighet i dag truer ikke bare mange dyrearter, men den økobiologiske balansen som råder på vår planet (for eksempel ved å hugge ned regnskoger).

Før vi forlater forhistorien skal vi merke oss at vi har to beretninger om menneskets og dyrenes tilblivelse i GT. En eldre skapelsesberetning er å finne i 1 Mos 2: 4a - 3: 25. Her er forholdet til dyrene understreket på en litt annerledes måte enn i



den vi nettopp har sett, en måte som knytter dyr til mennesker på en personlig måte. Dette fremgår av 2: 19: "Og Herren Gud tok jorden og formet alle dyrene på marken og fuglene under himmelen, og han førte dem til mannen for å se hva han ville kalle dem. Det navnet mannen gav hver levende skapning, det skulle den ha". Igjen er det menneskets rolle som dyrenes vokter - i Guds sted - som understrekes (en kongelig rolle). Det at Gud former dyrene er igjen et resultat av at han ville gi dem til mennesket som hjelpere: "Det er ikke godt for mannen å være alene. Jeg vil gi ham en hjælper som er hans like". Og slik ble dyrene til, som menneskets hjælper og venner.

Ser vi på dyrenes konkrete *rolle* i GT, historiene om samlivet mellom dyr og mennesker, deres rolle i menneskenes liv, får vi mange behagelige overraskelser. Det viser seg at dyr blir brukt av Gud og på denne måten er involvert i historiens drama. Det gis en rekke slike historier, som alle sier noe om mennesket i dets naturlige sammenheng.

Det dyr som oftest dukker opp i GT - og i NT - er *eselet*, fordi dette var nyttedyr nummer én (derneft kommer okse og kyr). Eselet er i Skriften et bilde på ydmykhet, på enkelhet og naivitet, og illustrerer derfor hvordan dyr kan hjelpe menneskene. 4 Mos 22 - 24 forteller om en eselhoppe som reddet sin herres liv. Dette er historien om Bileams esel, dyret som fikk øye på Herrens engel som sto foran dem på veien med løftet sverd i sin hånd (22: 23), og som med eselets stahet nektet å gå videre. Historien ender med at Gud gir dyret stemmens bruk og åpner profetens øyne så også han får se det som eselet så. Med andre ord var det dyret som reddet profetens liv.

En annen eselhistorie, som viser at dyr kan tjene Guds vilje med menneskene, finner vi i 1 Sam 9:1- 10, 16, og den handler om ingen ringere enn Saul, sønn av Kisj og Israels vordende konge. Her er noen eselhopper kommet på avveier: Letingen efter disse er det som fører Saul til profeten Samuel. Poenget er at det var slik Saul ble salvet til konge, den første kongen i Israel.

Et tredje esel dukker opp i Gt i en sammenheng som er teologisk - messiansk. Sakarja 9: 9 - 10 viser oss eselet som bilde på ydmykhet og tjeneste: "Rop høyt av glede, Sions datter, bryt ut i jubel, Jerusalem! Se din konge kommer til deg. Rettferdig er han, og seier er gitt ham; ydmyk er han og rir på et esel, på den unge eselfolen". Det

er det messianske kongedømmets karakter som illustreres gjennom eseleets vesen - ikke gjennom krigshester og vogner. Og det er dette bildet vi finner i NT, der Jesus rir inn i Jerusalem på en eselfole: en annerledes Messias - en lidende Messias - en døende Messias - en ydmyk Guds Sønn.

Kontrasten til eselet er nettopp *hester og muldyr*. "Vær ikke lik hest og muldyr som ikke har forstand. Deres villskap må tøyles med tømme og bissel, ellers kommer de ikke til deg" (Sal 32: 9). Likevel viser det seg at Gud kan bruke også disse dyrene til sitt formål. 2 Sam kap. 18 forteller om hvordan Absalom - tronrøveren - blir drept etter at muldyret han rir på løper under et tre og Absaloms lange hår flettet seg inn i grenene. Da dyret bare løper videre, blir rytteren hengende i løse luften og er et lett offer for forfølgerne. At dette blir fremstilt som litt av et mirakel, skyldes at beretningen er del av en tronfølgehistorie som taler Davids sak. Men muldyret er ifølge historien en viktig faktor i tingenes utfall.

Skriften rommer 135 referanser til *løver*, hovedsakelig i GT. Her og der er de brukt som redskap for Guds vrede (1 Kong 13; 2 Kong 17). Leoparden er fjernere fra menneskenes verden og refereres sjelden til. Hunder, rever, sjakaler og hyener er vanligere, men har ingen klar funksjon i fortellingene. Visdomslitteraturen (Ordsprogene, Job, Visdommens bok) gir oss hele dyrekataloger, og i de såkalte "ordspogene" dukker mange dyrearter frem, som kilde til *undring* og som *lærdom*. Her er det tale om de gamles naturkunnskaper, og disse viser oss en stor grad av innsikt i naturens hemmeligheter.

*Fugler* tjener også den gode sak i GT.

Når Noah får vite at syndfloden er i ferd med å vike tilbake og tørt land komme til syne igjen, er det takket være en due som "hadde et friskt oljeblad i nebbet" (1 Mos 8: 11). Dette er selvsagt opphavet til at duen med grenen er blitt symbol for gode nyheter, for frelse og for fred. Ravner hører også med til bibelhistorien, og den mest kjente av disse er de som er knyttet til profeten Elias navn (1 Kong 17). Temaet er at en hellig mann lever med ville dyr i ørkenen. Ravnene bragte ham brød og kjøtt morgen og kveld (ravnen er et åtseldyr): "jeg har sagt fra til ravnene at de skal sørge for mat til deg" (v. 4).

Historier om dyr som hjelper mennesker er utallige, og kommer fra alle etapper av menneskenes historie. Det som er spesielt i vår sammenheng er at denne er *teologisk* - dyr i Bibelen handler om Gud, handler på Guds vegne, handler for Gud. Dyr er på denne måten et møte med Gud, dersom vi lar dem bli det. Selvsagt kan vi frata dem denne egenskapen, men det er til vår egen skade.

Tilbake til fuglene. - I GT er de blitt et bilde på vår avhengighet av Gud og vår nærhet til Gud. "Fuglen har funnet et hjem, svalen har fått seg et rede, hvor de kan legge sine unger, ved dine altere, Herre" (Sal 84: 4). "Han dekker deg med sine fjær, under hans vinger finner du ly" (Sal 91: 4). "Herren fant ham (sitt folk) i ødemarken ... Som en ørn får ungene til å fly fra redet og svever over dem, slik bredte han ut sine vingefjær, tok og bar ham på sine vinger" (5 Mos 32: 11). "Jeg ligner pelikanen i ødemarken, er blitt som uglen på øde steder" (Sal 102: 7). De fugler som våre bibelske forfattere oftest nevner, er gribber, svale, stork, hauk, struts, ugle, pelikan (Jobs bok gir oss en veritabel dyrekatalog i kapitel 39).

Salme 104 passer godt som en foreløpig konklusjon på det gammeltestamentlige verdensbilde: "Herre, hvor mange er dine gjerninger! Og alle har du gjort med visdom; jorden er full av det du har skapt ... Alle sammen venter de på deg, at du skal gi dem føde i rette tid. Du strør ut, og de kan sanke; du åpner hånden og metter dem med gode gaver. Skjuler du ditt ansikt, gripes de av redsel; tar du livsånden fra dem, dør de og blir til jord igjen" (vv. 24 - 29).

Det sterkeste bilde fra GT på forholdet mellom Gud og verden er selvsagt selvsagt beskrivelsen av Gud som "hyrde" (gjeter). For her har vi både Gud, mennesker og dyr i en og samme metafor. Kong David er selvsagt prototypen på den gode hyrde, han som skal være hyrde for sitt folk (noe som i NT blir et messiansk symbol). Menneskets oppgave som hyrde er i bunn og grunn det samme som oppgaven som "gartner". Hyrde og gartner - her er to bilder på menneskets rolle i verden som viser oss en riktig balanse mellom Gud, dyr og mennesker. Og denne balansen er noe vi bare kan misunne de gamle, sett fra vår moderne synsvinkel.

GT viser oss kort sagt et *teologisk univers* - et enhetlig verdensbilde hvor alt liv kommer

fra Guds hånd. Det dreier seg om et ordnet hele, styrt av Gud og med makt delegert til menneskene.

Forfatterne - teologene som skapte GT - ser det hele fra Guds perspektiv, det som jo er teologiens oppgave og teologens nådegave. I 1 Mos 2 så vi at mennesket og dyrene er skapt av samme jord. Dette er talende, for det sier det samme som mye moderne biologisk forskning har lært oss - at dyrene er våre slektninger. Kap 2: 15 lærte oss dessuten at Adam ble skapt *for å dyrke haven i Eden*. Dette var hans oppgave på jorden. Mest talende av alt er kanskje skapelsesberetningens *syvende dag*, dagen da Gud hviler sammen med skapningen - i skapningen, er det kanskje bedre å si. Dette bildet fra en paradisiske fortid er altså blitt et bilde på fremtiden, den profetene dikter om.

Alt i alt kan vi lære fra dette gamle teosentriske og biosentriske verdensbildet at dyrene har liv i sin egen rett - at de tilhører Gud - at de elskes av ham - at de er et element i vår hverdag som åpner for Guds virkelighet - at de er gitt i menneskets varetekt - at vi må sørge for dem - at vi (for våre synders skyld) har lov til å ete dem - skjønt det ikke var villet slik i begynnelsen.

Altså har dyrene sitt eget forhold til Gud og sin egen åndelige status.

For *etter Noah* betyr at alt som lever, lever i en pakt med Gud (1 Mos 9: 17 "Dette (regnbuen) er tegnet på den pakten jeg oppretter mellom meg og alt liv som finnes på jorden"). Vi kan trygt trekke den konklusjon at dyrenes *teologiske* verdi består i dette at Gud ikke får lov til å handle om mennesker utelukkende, ikke *på tross av* at mennesket er skapt i Guds bilde (til å dyrke og passe Edens have), men *på grunn av* samme egenskap.

*Efter Noah* betyr samtidig historien om menneskets utnyttelse av dyrene og av ressursene på jorden - vår situasjon i dag.

## **DEN NYE PAKT - EN NY SKAPELSE**

Straks vi kommer til Det nye testamente, er vi mer på historiens enn naturens arena. Dyrene kommer i bakgrunnen, for det er et menneskelig drama vi primært blir vitner til. Men den bakgrunn av kosmisk teologi som vi fant i GT, dukker likevel opp her og der, og

noen kjente eksempler på dette er verd å ta med.

At Jesus gjenreiser den paradisiske tilstand og i sitt liv gjenoppretter balansen i skaperverket, er illustrert på mange måter. Vi er vant til at det er i omgangen med mennesker at dette manifesterer seg tydeligst: alle minoriteter, utstøtte, syndere, osv. (horer, spedalske, tollere). Men dyrelivet er et viktig tegn på det samme - at Guds rike er "nær" i betydningen "begynt å komme" - og derfor rommer beretningene om Jesu fastetid i ørkenen den detaljen at han "levde med de ville dyr" (Mark 1: 13). Han peker på linjene på marken som eksempel på naturens skjønnhet og prakt (Luk 12: 6). Han kommer med en referanse til revene (Luk 9: 57). Han rir inn i Jerusalem på et esel (Matt 21: 1 - 9). Han utpekes som Guds "lam" av Døperen (Joh 1: 29).

Ligelsen om "den gode hyrde" (Joh 10. 11 - 16) er viktig, fordi den viser oss hvordan sann menneskelighet arter seg i forhold til skaperverket: en god hyrde gir sitt liv for dyrene. Dette gjør han selvsagt ikke bare for dyrene (lignelsen er ment å skulle handle om Jesu forhold til menneskeheten), men eksemplet han velger taler for seg; det er et bilde som bringer oss til en riktig forståelse av hva det innebærer å være "skapt i Guds bilde". Hva Jesus og sabbaten angår, er det interessant at han refererer til det faktum at folk ikke nøler med å redde dyrene sine på sabbaten, noe som igjen fører oss til spørsmålet om menneskets gudlignende egenskaper.

Paulus taler av og til et sprog som er inklusivt, så inklusivt at perspektivene fra forhistorien dukker opp på nytt. Det mest kjente eksempel på dette er hans skapelsesteologiske utbrudd i Romerbrevet 8: 22: "Vi vet at alt som er skapt, stønner og lider som i fødselsveer helt til denne dag". Her er perspektivene skapelse/frelse forenet på en måte som fører tankene mot moderne evolusjonsteologi og dyreteologi. Men Paulus nevner ikke dyrene direkte i sin forkynnelse (han bruker *hund* som skjellsord!).

Det apokryfe NT er derimot fullt av dyrehistorier og naturhistorier. Det ville føre for langt å gjenta disse her, men vi finner i de såkalte barndomsevangeliene og det apokryfe Matteusevangeliet mye bruk av dyr i skildringen av Jesu "skjulte år". De fleste eksemplene på slike historier er hverken historiske (fra Jesu liv) eller særlig teologiske, men de dukker ofte opp i litteraturen og i dyreteologien.

## DEN KRISTNE ARV

De kristnes måte å leve med den bibelske arven på har vært dobbeltsidig: en positiv - og en negativ.

*På den negative siden* finner vi det syn at dyr ikke er intelligente vesener lik oss - følgelig kan vi gjøre med den som vi vil. De er nemlig blitt til for å tjene mennesket, som jo er alle tings mål. At dette synet ikke kommer fra Skriften, er åpenbart, og idehistorikere kan med stor sikkerhet påvise at det er kjærligheten til Aristoteles - og ikke til verden - som er forklaringen. Fra Aristoteles og til Thomas Aquinas går det en tankemessig bro som lett lar seg påvise, og som dyreteologer og dyrerettighetsforkjempere ofte siterer. Endringen i holdningen til dyr består derimot i å se dem som vesener *i sin egen rett* og med *egne rettigheter*, noe som bare har pågått i noen få hundre år. Dyrenes frigjøring fra menneskenes syn på dyr og påfølgende utnyttelse og mishandling av dem, er en imponerende historie. Den begynner i det stille og når langsomt, men sikkert et internasjonalt nivå. Det triste ved denne historien er selvsagt at bevegelser for dyrenes rettigheter møtte mye motstand fra kirkelig, særlig teologisk, hold.

For det vise seg at det antroposentriske gudsbildet fortsetter å prege mye kristen teologi. Det er blitt så vanlig å innskrenke ord som "skapelse" og "forløsning" (alltid skarpt atskilt) til å gjelde menneskene alene, at nesten ingen reagerer på dette. At tendensen er så ubibelsk som vel mulig, får de angjeldende teologene neppe tilbakemeldning om. Særlig dukker de store sveitserne opp i denne sammenhengen. Barth diskuteres av Lindzay, og Hans Küng kommer om mulig enda dårligere fra det hele, all den tid han jo skriver etikk for det tredje millennium, en global etikk sogar, uten å nevne dyrevern. Tendensen fra Aristoteles og Aquinas er årsak til at den nye katolske katekismen er så akterutseilt på dette området. Dyrene har ikke krav på vår kjærlighet - de står til vår disposisjon - de tilhører oss: dette er uvegerlig konklusjonen på den negative siden ved den katolske tradisjon. Og det er ikke bare skuffende, men direkte sjokkerende, for ikke å si irriterende, å finne uttrykk for et slikt syn i en katekisme fra 1992.

Men den kristne tradisjon kjenner også *en positiv holdning* til dyr, og denne er

stor og meget rik.

Det dreier seg primært om helgener og mystikere. Og i hagiografien dukker dyrene flittig opp, slik moderne forfattere har påpekt. Poenget med at dyrene dukker opp hos helgener og mystikere er selvsagt at disse representerer en form for *empati* som er inklusiv: den går ut over det rent menneskelige fellesskap og favner alt som er (sml. Rom 8: 22). Ord som "hel", "alt" og "alle" blir vanlige straks vi åpner mystikernes skrifter, dette fordi mystikken i sitt vesen er ekstatisk: den fører oss *ut av oss selv*, den *transcenderer oss selv*, den gir oss en opplevelse av virkeligheten som er *større enn oss selv*. Derfor er mystikk og teologi så nær bundet til hverandre (mystikk er religiøs empiri). Johannes av korset, for eksempel, er en mystisk teolog som har et holistisk perspektiv på alt som har med Gud å gjøre. Derfor er naturen en viktig del av hans teologiske visjon, dyrene inkludert. Tolstoy nevnes ofte i denne sammenhengen, særlig hans verk om Brødrene Karamasov.

Et lyspunkt i moderne katolisisme er pave Johannes Paul II. Han har i stigende grad utviklet - eller vendt tilbake til - en kosmisk lese måte av skapelsen og frelsen, slik vi finner det i rundskrivet "Redemptor Hominis", og slik han har gitt uttrykk for samme tankegang under de økumeniske møtene i Assisi (særlig 1982). Det er tradisjonen fra den udelte Kirke han gjør seg til talsmann for, i direkte suksessjon fra kirkefedrenes tid, og i enhet med østkirken hva kosmisk og mystisk teologi angår.

## **VÅR SITUASJON I DAG**

Har dyrene sjel? - Har de intellekt? - Har de fri vilje? - Har de udødelig sjel?

Spørsmål som disse dukker stadig opp i all diskusjon om dyr. Spørsmålene er menneskers måte å beskrive forskjell eller likhet på.

Saken er at vi i dag vet langt mer om hva dyrene føler, om deres evner til å tenke rasjonelt (etter vår målestokk), om de kan regne, om de har telepatiske evner, om de kommuniserer med oss over lange strekninger, om de går igjen etter døden, om de er clairvoyante, og så videre. Det som er hevet over tvil er dette at dyr føler smerte og lider ved dårlig behandling, uansett form. Det er også hevet over tvil at de søker kjærlighet og vennskap fra menneskene. De er også våre beskyttere og hjelpere på en aktiv måte.

Vi er også kommet langt videre hva kunnskap om dyrepysykologi angår. For det er bevist over enhver mulig tvil at dyrene føler som oss: kjærlighet, sorg, glede, depresjoner, angst, osv. Det er altså ikke bare slik at vi er av samme biologiske, fysiske stamme, dyrene og vi - vi er samme organisme også hva psykologisk stamina angår. Og alt peker mot at Aristoteles og Aquinas tok grundig feil. Like opplagt er det at helgnene og mystikerne i sin empati sier oss noe som flere og flere selv føler.

Selvsagt er det ikke så mange av de tamme dyreartene vi kommer i kontakt med og lærer å kjenne (det vanligste er hester, hunder, katter og noen fugler, samt delfiner). At disse har del i det vi kaller fri vilje og intellekt, må anses som hevet over tvil, vi vet bare ikke i hvilken grad. Men de aller fleste av oss har gjennom kontakten med husdyr eller kjæledyr fått innblikk i en mysteriøs verden som vi ikke forstår, men som har hjulpet oss til å leve livet bedre. Dyr har evnen til å høyne livskvaliteten hos dem de lever sammen med. Det handler ikke bare om trivsel og helse, men like meget om metafysiske dimensjoner (dyr som "vinduer" inn til en større virkelighet).

Å konkludere, slik noen har gjort, at dyrene og naturen som sådan ikke har del i syndefallet, men er ren og uplettet natur, er velment, om enn litt på siden av saken. Men dyrene er ikke disintegret på vår måte - de har heller ikke våre spenninger og indre kontraster, de som avstedkommer synd og skyld, eller kunst og kultur på den andre siden. Derfor er det mange som har antatt at dyrenes kontakt med Gud er av et mer direkte slag enn vår. Likeledes kan vi ikke utelukke at Gud har åpenbart seg for dem i en form som er deres. At dyrene også har en udødelig sjel, er lenge blitt hevdet fra seriøst teologisk hold. Men spørsmål som disse ligger utenfor det vi kan besvare. Imidlertid vet vi det som er det vesentlige om dyrene: at de som er blitt avhengige av oss har krav på omsorg - at synd mot dyr er synd mot Gud - at kjærlighet til dyr er kjærlighet til Gud - at de representerer Gud for oss på en helt konkret måte - at vi representerer Gud overfor dem på en like konkret måte.

## **DYRENES TEOLOGISKE ROLLE**

Det er trolig på grunn av det store element av *lidelse i dyreriket* at så mange vegrer seg for å ta dyreteologiens tanker på alvor. Dyr forstått i bibelsk og oldkirkelig forstand bli lett



del av problemet *theodis *: hvordan forsvare Guds veier med vår verden?

Menneskelig lidelse er i seg selv nok for tradisjonelle teologiske aktiviteter - vi makter så vidt det er   forene tanken på en en kjærlig Gud med lidelsen i verden (selv om det er mange som ikke makter dette). Ondskapen i verden, uverdigg død, egoismens seier, menneskets begjær - alt dette er nok til   rokke ved troen på en personlig og allmektig Gud for mange mennesker. Men lidelser i dyreriket har for enkelte v rt dråpen som har fått begeret til   flyte over: de tror ikke på Gud på grunn av at dyrene lider til den grad de gjør; - det handler hovedsakelig om dyr i menneskers vold, ikke villdyr - og særlig på grunn av de lidelser *vi* påfører dyrene.

Det som som later til   være saken, er at menneskets synd mot dyrene kommer som et utålelig ekstra til den grad av smerte og lidelse som vi allerede påfører hverandre. Det blir simpelthen for mye faenskap i verden, og særlig i mennesket. Det er v r tro på oss selv som ikke tåler dette - det er vår lesema te av at vi er skapt i Guds bilde som rakner. Derfor vender vi det døve  ret til. Dessuten vil troen på dyrene i en teologisk sammenheng tvinge oss til   ta *lidelsen i Gud* på alvor på en ma te vi hittil ikke har prøvd. For tar vi dyrene på alvor, da er Gud tilstede i gasskamrene i v re slaktehus som han var det i Auschwitz. - Og det blir litt for mye for oss.

Menneskets synd er blitt for stor til at vi tåler tanken. Derfor skyver vi den fra oss.

Dyreteologi setter nemlig *Guds empati* på dagsordenen på en ny og uventet ma te. Alle forestillinger om Gud som ikke tar dyrenes lidelser på alvor, er falske - et avgudsbilde (i menneskelig form). For selv om dyrene er del av den falne verden (på grunn av skjebnefellesskapet mellom mennesker og naturen, tradisjonelt forstått), så er de ikke syndere lik oss. Guds empati - "Guds dårskap" som Paulus kalte det - er med andre ord blitt hele skapningen til del (sml. Rom 8, 22). Forestillingen om en fjern og distansert guddom som skaper det hele og skyver skapningen foran seg mot et eller annet mål etter en eller annen "plan", vil derfor måtte komme til kort. Et nytt og mer realistisk gudsbilde er nettopp Jesus Kristus: en korsfestet Messias - en oppstanden Messias.

Lik evolusjonsteologien vil dyreteologi kunne befri oss fra et falskt gudsbilde og føre oss nærmere en bibelsk virkelighetsforståelse, med dennes kosmiske og globale

overtoner. Dyreteologi er derfor noe av det mest moderne som finnes, fordi den knytter vårt gudsbilde til moderne vitenskap: forskningen innen fysikk og biologi. Og poenget med en slikt nytt gudsbilde er at Gud er mye mer involvert i skapningen (som hele tiden er i tilstanden skapelse/forløsning) enn tidligere antatt. "Ikke en spurv faller til jorden uten at deres himmelske Far tillater det".

Den gamle, men litt perifere læren om *lidelse i Gud* har fått renessanse i tiden etter annen verdenskrig, ikke helt uventet. Det er ikke lenger bare tale om en korsfestet Messias, men en korsfestet *Gud*. Slik har etterkrigstiden (som slett ikke har vært uten kriger) maktet å leve videre med det som skjedde i årene 1935 - 45: ved å integrere hendelsene i Gud. Gud er med dette blitt langt intimere knyttet til historien - men også til naturen. Dette siste er altså evolusjonsteologiens og dyreteologiens fortjeneste.

Historie og natur fremstår av og til som to sider av samme sak i moderne tenkning. Begge er full av handling og mening. Men meningen med dette er alvorligere enn tidligere antatt.

For Guds kjærlighet til verden er av en slik art at han lar verden vokse og formeres på sin egen måte. Gud trekker seg tilbake (*kenosis*) for å la verden få være og bli seg selv. Derved representerer han en kjærlighet som lider i og med skapningen. Universets historie - biologiens historie: dette er en sammenhengende historie om Guds kjærlighet. Men det er en korsfestet kjærlighet. For livet har en smertefull historie, akkurat som historien lever et smertefullt liv.

Dette er selvsagt tung kost for mange. Men fra kristent hold blir det ofte påpekt at vi umulig kan slå oss tilfredes med tingenes nåværende tilstand dersom vi bekjenner at Jesus er Kristus. Troen på at Jesus er Kristus tilsier - i kraft av oppstandelsen fra de døde - at vi håper på en felles fremtid for hele skapningen.

Og det involverer dyrene.

## **DYRETEOLOGI**

Kampen for dyrenes rettigheter bør støttes av teologiske krefter. For dyrene er et teologisk anliggende: de er skapt av Gud - de er Guds - de er gitt oss i varetekt.

Derfor er det viktig å se dyrene som skapninger i sin egen rett, med sin

egenverdi. De er ikke ganske enkelt forstadier eller forstudier til mennesket - de er seg selv: dyr.

Derfor er de en transcenderende faktor i våre liv: de utgjør noe mysteriøst og ukjent, noe "annet" som vi ikke skjønner - akkurat som med andre mennesker.

Derfor er dyrenes ufattelige skjønnhet et av Guds attributter - de ligner Gud på sin egen måte.

Derfor sørger Gud for dem - de eksisterer til Guds ære, ikke til vår nytte.

Derfor er mennesket skapt i Guds bilde - for å tjene og forvalte skaperverket på Guds vegne, ikke for å ødelegge og dominere.

Derfor er dyremishandling synd mot Gud såvel som mot dyrene.

Derfor kan dyrene hjelpe teologien på en avgjørende måte - ved å ta mennesket ut av den isolasjon det har pålagt seg selv, ved å ta teologien ut av den samme isolasjonen, ved å ta naturen på alvor, ved å ta dyrene på alvor - ved å gjøre Gud til et stort begrep.

Derfor kan interessen for dyrenes sak hjelpe oss til å bryte den antroposentriske og antropomorfe form for teologi som fikk Schopenhauer til å hevde at teologi ikke er teologi, men antropologi - og til å forstå at ordet "skapelse" ikke er forbeholdt mennesket.

Derfor kan dyrene hjelpe oss til å tre ut av våre private og subjektive universer og bli del av Guds større virkelighet - dyrene hjelper oss til å bli ekstatiske (gr.: *ek-stasis*: å tre ut av seg selv ).

Derfor kan dyreteologien hjelpe oss til å se Gud i skapningen - lidende, døende, men også oppstanden.

Derfor kan dyreteologi bidra til å bygge bro mellom humanistiske disipliner og naturvitenskap - ved å fri oss fra humanismens tyranni.

Derfor kan dyreteologi bli et økumenisk bidrag - ikke minst i dialogen med ikke-abrahamiske religioner, særlig buddhismen.

Skjebnefellesskapet mellom mennesker og naturen har gjennom lang tid - flere hundre år - vært sett på som levning fra et antikvert verdensbilde, et mytisk sådant. Vi vet i dag at dette ikke er sant: mennesket er faktisk i stand til å ødelegge livet på jorden -

det som det tok Gud ufattelig lang tid å etablere betingelsene for.

I en tid da det verdslige og internasjonale samfunn i stigende grad tar naturen og dyrene alvorlig - skulle da ikke Kirken og teologien gå foran heller enn å komme haltende etter i en så viktig sak? Er det ikke en plikt for alle som tror på Gud å vitne om menneskets forpliktelser overfor dyrene, deres rettigheter og teologiske verdi?

## KONKLUSJONER

Efter Noah - hva nå?

Det hver og en av oss *kan* gjøre - med umiddelbar virkning - er å innføre en dyrevennlig livsstil. Vi kan unngå mat og klær som vi vet medfører at dyr påføres store lidelser (altså: kjøtt, fugl, pels, lærsko - listen er uendelig straks vi begynner å tenke etter). Vi kan la være å bruke kosmetikk. Vi kan spise økologisk frukt og grønnsaker. Vi kan i det hele tatt gjøre et forsøk på å bryte den onde sirkelen vi er havnet i. Vi kan også skrive til paven - gjennom den lokale biskop - og be ham endre de paragrafer i katekismen som omhandler dyrene, og som er omtalt ovenfor (det er i hvert fall forsøket verd).

For skal vi ta dyrene på alvor, da blir Paulus' tale om verden befinner seg i "synd" langt mer troverdig og realistisk enn vi kanskje hadde forestilt oss. "Synd" er den *tilstand eller holdning* vi vanligvis befinner oss i - slik vår livsstil avslører i forhold til dyrene. Vi som lever i en moderne bykultur er blitt slaver av en dyrefiendtlig livsform. Vi lever sløve og ubevisste på dette punkt. Vi handler uten å tenke - kjøper uten å reflektere over hva vi derved gjør oss skyld i. Vi føler ingenting lenger fordi vi møter ikke dyrene direkte, men nettopp gjennom mat, klær, kosmetikk og medisiner.

Livet "i Kristus" skulle være en enestående frigjørelse fra alt dette. Jesu liv var livsbejaende fordi han nettopp tok de svakes part: • viste empati • levde empati • døde av det.

# **HELGENER I DEN KOSMISKE PAKT - nye perspektiver**

**Pakten med Noah står ved lag  
så lenge hedningenes tid varer ...**

**Bibelen holder i ære noen av "folkeslagenes" store menn,  
slik som "den rettferdige Abel",  
prestekongen Melkisedek  
som er et bilde på Kristus,  
eller de rettferdige  
"Noah, Daniel og Job" ...**

**Slik viser Skriften hvilken hellighet de er i stand til å nå,  
de som lever etter pakten med Noah  
i påvente av at Kristus  
"samler til ett alle de Guds barn  
som var spredt omkring" (Joh 11, 52).  
(KKK § 58)**

Den kosmiske pakt - pakten med Noah - er en side ved bibelsk tankegang som er tatt opp igjen i nyere katolsk teologi, fordi dette er universalistisk tale, holistisk tenkning, om man vil. Det dreier seg om en religiøs dispensasjon for alle folkeslag, av en art som går forut for pakten med Abraham og Moses (ifølge GT: kilden P). Den favner alt og alle og er hedningenes forhold til Gud. I denne sammenhengen er det at senere tiders systematisering (P, samt moderne teologi) vil plassere hedningenes hellige og vismenn, slik sitatet fra katekismen (1992) vitner om.

Det dreier seg om følgende navn:

- Abel (sønn av Adam og Eva, bror til Kain),

- Noah,
- Enok (en gammel babylonsk vismann som skal ha lært menneskene skrivekunsten),
- Daniel (en kanaanittisk vismann),
- Job (en gammel idumeisk patriark)
- Milkisedek (prestekonge av Salem, Jerusalem),
- Dronningen av Saba.

Disse er alle eksempler på universaltenkning hos Israels gamle teologer.

For jødene i gammel tid vet at de utgjør en minoritet i verden - derfor er det så viktig å få med seg "verden" (folkeslagene), fordi troen på Israels Gud gjør dem i stand til å se Guds fotefar overalt, også utenfor Israel (derfor behovet for en "annen" pakt). At Gud virker gjennom andre kanaler enn jødedommen, det vet de godt, for i Fororienten verserte det mange minner om hellige kvinner og menn, og det er disse vi får et aldri så lite gløtt av i de historiene som GT har levnet oss. Israel hadde mye internasjonal kultur i sitt religiøse arsenal.

For å si alt dette på en moderne måte: det handler ikke om naturlig teologi som sådan (tanken om at Gud kan erkjennes gjennom det som er), heller ikke det vi i dag kaller "kosmisk teologi" (fordi denne involverer det fysiske univers), men heller en tidligere variant av begge, en "kosmisk pakt". Våre begreper er jo preget av en annen åndshistorisk situasjon enn den som var de gamles, og det er ikke alltid helt lett å oversette ord og begreper. Dessuten er antikk hedendom noe litt annet enn vår tids hedninger, som vi primært forbinder med buddhister og hinduer (som omtalt i konsildekretene).

Poenget er likevel ikke definisjonen av hva som er hedendom, men *hva som er god eller dårlig hedendom*. Og den kosmiske pakts hellige er representanter for god hedendom, sann hedendom, rettferdig hedendom - en "annen" pakt som også heliggjør.

Følgelig gis det en måte å leve med naturlig religiøsitet på som er riktig - og følgelig en annen som er feilaktig. GT mangler ikke eksempler på hvordan antikk jødedom refser feilaktig gudsyndyrkelse: avguderi, trolldom, magi, menneskeofringer (alt

slikt hører sammen). Det som skal understrekes her er eksemplene på det motsatte: en riktig gudsyndyrkelse ut fra naturlige forutsetninger.

Og det er flere sider ved saken som umiddelbart slår oss som viktige.

*For det første:* selve det universalistiske ved Israels tro, dette at en form for åpenbaring sameksisterer med en annen, en som er mer alminnelig fordi den er mer utbredt. Det er dette "paktstenkningen" dreier seg om. En "annen", universell, "anonym", åpenbaring i en "kosmisk" pakt er altså tegnet på at Gud er tilstede overalt og for alle mennesker. Det gjelder bare å dyrke ham på den riktige måten: den som er ekte uttrykksform for en universell og naturlig åpenbaring, til forskjell fra alle de uekte og falske (hedendom i negativ forstand). Det kan lett hevdes at dette sier mer om Israels gudsfrykt enn om gudsfrykten hos deres naboer, men slik er altså det bilde vi har mottatt fra GT.

*For det annet:* selve valget av personer. Det er kjente og kjære skikkelser, ingen tvil om det, hentet frem fra det store forråd av navn som den gamle Fororienten huser i sin lange hukommelse. De nevnes som eksempler på Guds allmektige kjærlighet - hans ufattelige evne til å trekke alle til seg. Det er ikke mulig å gå i for stor detalj hva disse navnene angår, de understreker forskjellige aspekter ved hedensk gudsfrykt: martyren, vismannen, prestekongen, sannhetssøkeren, den moralsk rettferdige, osv. Det som er av interesse for oss i dag er hvordan denne listen av navn og hellige egenskaper kan forlenges.

*For det tredje:* dersom vi beveger oss til den kristne antikk, vil listen over slike navn se ganske annerledes ut. Dette skyldes selvsagt at det er en ny kultur med nye folkeslag som skal innlemmes, "døpes" for å bruke et annet uttrykk. Og denne kulturen er den gresk-romerske. Det nye testamentes bøker kommer til oss fra middelhavsverdenen, ikke fra Mesopotamia, Kanaan, Egypt og Libanon. NT er et gresk dokument som reflekterer de første kristnes liv i det østlige middelhavsbasenget. Og disse første kristne var stort sett jøder. Derfor holder de ved like minnet om Fororientens hellige: de navn vi nevnte ovenfor er alle å finne i NT. Det som er viktig i vår sammenheng er imidlertid hvordan nye navn fra en ny verdenskultur (gresk-romersk) kommer til i oldkirken, slik vi finner det i kirkefedrenes skrifter. Igjen er det tale om

vismenn, herskere, sannhetssøkere, osv., helt i den bibelske tradisjon. Navnene som dukker opp kommer derfor ikke helt overraskende: Epiktet, Sokrates, Heraklit, gode keisere (Trajan, for eksempel), osv. Det er en optimistisk kristendom som møter oss i forfattere som Justin Martyr, Clemens av Alexandria og flere andre. De er optimister fordi de er arvtagere til en bibelsk tradisjon som så hele verden (les: "alle folkeslag") i Guds perspektiv.

Og det er i denne bibelske tradisjonens forlengelse at mye katolsk tenkning stadig opererer med "hellige hedninger", slik sitatet fra katekismen vitner om.

Derfor må vi stille spørsmålet: hvem er *vår* tids hellige hedninger?

Hvem vil vi i våre dager se som eksempler på hellighet innenfor en naturlig, kosmisk pakt mellom Gud og jorden, et uttrykk for at vi er barn av Noah, uten unntak? Her der det ikke tale om jødiske eller muslimske helgener - og de er mange - men "hedninger" i en eller annen betydning av ordet. I et tidligere arbeide foreslo vi Ghandi, Dalai Lama, for ikke å tale om Buddha selv (for å gå tilbake i tiden, men utenfor det bibelske verdensbildet).

Skal vi kanskje se oss om i flere retninger samtidig? For den noaiske, kosmiske pakt har fremfor alt noe med riktig holdning til skaperverket å gjøre, og derav en riktig holdning til Skaperen. Vi må med andre ord ned på jorden i konkret forstand - fordi *Noah* handler om livsvilkårene på jorden.

Derfor spør vi om de som kjemper for livet på jorden uten å være kristne, jøder eller muslimer:

- hva med miljøaktivister?
- hva med vegetarianerne blant oss?
- hva med alle som kjemper mot atomkraft?
- hva med dyrevernere og antiviviseksjonister?

Kanskje tør vi gå lenger enn dette, Noah er ikke den eneste modell for hellighet blant jordens hedninger - de andre representerer andre former for hellighet, som nettopp nevnt. Vår verden er så mangfoldig at vi må se oss om i mange retninger etter svar. Spørsmålet om hedningenes hellige kan med fordel tøyes til å favne nye former for



hellighet.

Derfor spør vi igjen:

- hva med alle som søker sannheten for sannhetens skyld - og lever etter den - sannhet som praktisk livsprogram (altså ikke bare studerende, men dialogerende og praktiserende vismenn/kvinner)?

- hva med politikere som heroisk søker å bedre kårene for sitt land og sitt folk, oftest med risiko for sitt eget liv?

- hva med våre mange martyrer for samvittighetssaker?

- hva med alle dem som har et åpent sinn og alltid er villige til å lytte til andre?

- hva med dem som oppsøker andre for å bli beriket av deres visdom?

- hva med dem som utrettelig forsker i skaperverkets dybder for der å finne fysikkens og biologiens hemmeligheter?

- hva med våre matematikere som finner spor av et guddommelig intellekt i de strukturer vi er i stand til å erkjenne?

Alle disse behøver selvsagt ikke være hedninger, men mange av dem er det i vår tid: almenreligiøse, hinduer, buddhister, såkalte agnostikere, humanetikere - eller ikke-religiøse, a-religiøse idealister. "Folkeslagene" er blitt et tøyelig begrep med tiden, og mange av disse lever heroiske liv.

Paktstenkningen kan med fordel benyttes i enhver tid, kanskje særlig i vår egen. Den er de gamles forsøk på å se verden i Gud og er stadig like aktuell.

Det kristne bidraget vil bestå i å se menneskeheten "i Kristus", uten å glemme den kosmiske pakt (hvilket vi lett gjør). For Kristuslikheten er det som helliger og forener alle mennesker. Alle er vi skapt i han bilde, akkurat som vi alle er født som barn av Noah. Kort sagt presiserer kristen tro og tenkning den gamle teologien ytterligere.

Vi kan altså med full rett forlenge den gamle listen med stadig nye navn, navn som alle på en eller annen måte vitner om at vår verden ikke er så gudsforlatt som vi ofte liker å tro.

"Hellige hedninger" omgir oss også i en sekularisert og postkristen verden, dette er min tese. De er der som vitnesbyrd om at troens fornuft (*intellectus fidei*) ser Gud og

Kristus overalt - i skapningen som i historien.

Pakten med hedningene varer så lenge hedningenes tid varer. Og denne er blitt forlenget inn i vår egen tid, til en grad som gjør at vi må ta denne på alvor. Avkristning og sekularisering medfører ikke at Gud er slått på retrett i alvorligste forstand. For verden hviler stadig i Gud, og menneskeheten er stadig i Kristus - på mange forskjellige vis.

# PARSIFAL

## - Buddha, Kristus og Wagner

"Du siehst, mein Sohn,  
zur Raum wird hier die Zeit"

\*

"Sind die Tiere hier nicht heilig?"

\*

"Die heilige Natur"

\*

"Durch Mitleid wissend der reine Tor"

\*

"Erlösung dem Erlöser"

Parsifal, Wagners svanesang, er en syntese av buddhisme og kristendom, en oppsummering av alt hva Wagner står for, en konklusjon på et usedvanlig rikt livsverk - et musikkdrama av stor skjønnhet og iderikdom. Det er Wagner etter et langt liv i strid på mange fronter som her kommer til orde, teoretisk som musikalsk og politisk. Noe avklart hviler over dette musikkdramaet; han kalte det *Ein Bühnenweihfestspiel* (et sceneinnvielsesfestspill).

Parsifal handler om *empati* - for mennesker som lider, for dyrene, for hele naturen under ett - og ordet for empati er *Mitleid* (medlidenhet). Parsifal er derfor et mystisk-religiøst drama, sammensatt og mangfoldig som Wagner selv er det, en kompleks kunstnernatur. Men fordi Parsifal handler om empati, er det blitt stadig mer aktuelt, bedre kjent og langt mer elsket av musikkelskere.

Opprinnelig var dette verket forbeholdt Bayreuth mange år etter mesterens død, og det tok tid før det ble kjent over verden. Men i dag - takket være nye former for media - er det blitt hver manns eie, noe musikkhandlere vitner om: inspillingene er mange og varierte. Og dette er et godt tegn i tiden, for Parsifal er fremfor alt det kunstverk vi trenger i det tredje årtusen: fordi det handler om medlidenhet med alt som lever og fordi det på denne måten gir håp for fremtiden.

Den siste etappen av Wagners liv står nemlig i syntesens tegn, og han når i Parsifal et mål han satte seg som ung musikkdramatiker og som han hadde forberedt gjennom lange og vanskelige arbeidsår. Han visste samtidig at dette ble hans siste verk for scenen - Wagner dør i Venezia året etter uroppførelsen (1883). Med andre ord kom han "i mål", som det heter, reddet av både guder og mennesker. Og Parsifal handler om nettopp finalen i mesterens liv, en avklaring av et kunstnerisk livsløp, et dramatisk livsløp og et vakkert livsløp.

Det forholder seg nemlig ikke slik at mesteren fossileres eller disintegrerer i sine siste levår, slik enkelte har villet ha det til. Når denne mistanken dukker opp igjen og igjen, henger det sammen med det faktum at han ble mer frittalende i sine siste år. Men vi skal være klar over hva det er han blir frittalende om: det gjelder temaer som har vært vesentlige for mesteren gjennom et langt liv - akkurat som i tilfellet Parsifal. Og de anliggender saken gjelder, og som brukes som bevis mot ham, er: vegetarianisme - antiviviseksjonskampanje - antisemittisme.

Å betrakte en person som gått i moralsk og intellektuell oppløsning fordi han eller hun forfekter synspunkter til fordel for vegetarianisme og kjemper mot viviseksjon, er så håpløst gammeldags og hinsides all seriøsitet at vi i vår tid neppe vil bruke krefter på å gjenvinne slike påstander. Vegetarianisme handler ikke bare om helse: det handler om å spare dyrene for de uhyrlige lidelsene vi påfører dem. Dersom det hele handler om Wagner selv: hvorfor kampen mot eksperimenter på dyr? Saken er at slike temaer løper som en rød tråd gjennom hele komponistens liv.

For hva Wagner angår, kan vi med stor grad av sikkerhet si at vi kjenner hans liv. Han er nemlig en av de personer fra fortiden som er mest utlevert til vår samtid. Dette skyldes det enkle faktum at han hele livet igjennom skrev mye - og andre skrev mye om

og til ham. Kildemateriale er med andre ord svært omfattende, og det vokser stadig eftersom nytt materiale dukker opp. Richard Wagner er med andre ord en særdeles utlevert person, i en grad vi sjelden møter fra fortiden. Folk nøler derfor sjelden med å angripe ham: kritisere åpenbare svakheter i hans personlige psykologi, eller inkonsekvenser i hans handlemåte. Dette kan de trygt gjøre all den tid de selv lever beskyttet og utenfor rekkevidde. Det som i ettertid er blitt komisk er dette: de anliggender hos Wagner som anføres mot ham er blant de viktigste på dagens agenda for dyrevernere og miljøforkjempere! At man i fullt alvor kan anføre mot en persons integritet at han kjemper for dyrenes rettigheter og mot eksperimentering på dyr, viser hvor vi befinner oss straks vi kommer inn i såkalte "kritikeres" verden. Det forholder seg nemlig ikke slik at Parsifal er et resultat av et forvirret sinn. Parsifal oppsummerer et langt liv i empati - for dyrene og for alle som lider.

At Wagner er en av historiens store dyreelskere, tør være kjent ut over operavennenes kretser. Dette kommer vanligvis til uttrykk i form av alle de hunder som ledsaget ham i et barnløst liv (det vil si, inntil forholdet til Cosima var et faktum - skjønt hunder fortsatte å følge ham hele veien). Vi kjenner navnet på mange av dem, takket være våre mange kilder. Vi har sogar foto av noen (Newfoundlendere eller Berner Sennen, som da het Dürrbachler). De siste ligger begravet i haven til Haus Wahnfried i Bayreuth.

Dyrene fulgte Wagner på hans enslige og anstrengende ferd mot sitt mål - og etter at han hadde nådd dette. Han kvitterte for deres trofaste kjærlighet med å engasjere seg mot viviseksjon. Dette er et tema som går igjen i Cosimas dagbøker og som opptok mesteren meget. Hans propaganda for vegetarianisme bør leses i lys av hans dyrekjærlighet, og ikke bare som en mirakelkur for dårlig helse (noe den også kan fungere som). Også her finner vi tydelige paralleller til moderne dyrerettsforkjempere. Dersom vi alle ble vegetarianere, ville vårt forhold til dyrene bli et ganske annet - og jakt bli en umulighet. Wagners poeng i alt dette er at i motsetning til tidligere tiders mennesker, så kan vi - uten fare for liv og helse - bli vegetarianere i dag. Vi er ikke avhengige av jakt og fiske eller husdyrhold for å overleve. Tilbake står altså ville dyr og kjæledyr, og det var den siste kategorien man eksperimenterte på (som man fortsatt

gjør).

Disse to aspektene - vegetarianisme og antiviviseksjon, for ikke å tale om motstand mot jakt - er imponerende egenskaper ved komponisten og bidrar bare til å bekrefte det inntrykk vi får fra Parsifal: at hans siste leveår utgjør en avklaring og en slags forklarelse av hele hans livshistorie. Argumentene til det motsatte er av en så verdensfjern art at de best bør lates uomtalt. Wagner holder seg på høyden, helt til det siste. Han dør knapt 70 år gammel som en av de mest markante kunstnere Europa har kjent.

Men her er et hår i suppen.

Nå hundre og femti år etter at Wagner utkjempet sitt livs store kamp i Sentraleuropa, ser vi ikke lenger på de to omtalte sidene ved hans liv som eksentrisiteter og tegn på svekkelse, men på det motsatte - Wagner var ganske enkelt forut for sin tid: som i musikken så også hva naturen og dyrene angår. Dette forbauser sikkert mange, men vi skal være klar over at Wagner var en meget intellektuelt engasjert komponist, for ikke å si sosialt engasjert, og som sådan helt enestående blant de store komponistene; noen parallell er ikke å finne til dags dato. Han har alltid et sort og godt bibliotek til veie, han leser, og studere, skriver og diskuterer.

Men her er en tredje faktor - den allerede nevnte antisemittismen.

Også her var han forut for sin tid - og dette er forferdelig.

For nazistene (Hitler i særdeleshet) utnyttet denne siden ved hans verk (det vil si: hans skrivelser om raseteorier og om jøder og musikk). Dette gjorde de på en måte som har vendt søkelyset mot sider ved Wagner som hans poesi (libretti) og musikk ikke taler om. Det forferdelige er altså dette: et av de største geniene i vår kulturkrets var antisemitt på en måte som nazistene kunne utnytte. Og dette lar seg hverken unnskyldes eller bortforklare.

Når det er sagt, kan vi tilføye at antisemittismen på hans tid ikke var det samme som i Hitlers dager. Men det er dessverre tale om mer enn kulturfilosofi - Europa og jødene - nettopp fordi Wagner på den tid da Parsifal endelig ble til, lot seg rive med av raseteorier og ikke bare av kulturfilosofi. Hva Wagners musikalske verk angår, er det ingen fare for at vi skal bli antisemitter ved å nyte dette, heller ikke hva hans prosaverk

angår. Det kritikkverdige dreier seg om nytgivelsen av boken om jødedommen i musikken, utbrudd i dagspressen og utallige private bemerkninger (som Cosima i stor beundring krev ned, til stor skade for mesterens senere rykte).

Wagners antisemitisme var i alle fall ikke av samme slaget som Hitlers, for mange av hans nære medarbeidere var jøder: Mottle, Seidl, Levi (sønn av en rabbiner), Neumann, for å nevne de mest kjente. Ingen av disse fant mesterens holdninger og utbrudd av en slik art at de ikke kunne tjene ham ("tjene" er det eneste ord som passer i denne sammenhengen). Listen kan forlenges betraktelig dersom vi beveger oss inn i vår egen tid (hva med kunstnere som Walter, Melchior, osv? - hva med moderne Bayreuthdirigenter som Barenboim, Maazel og Levine?)

Hva Cosima angår, er situasjonen en annen, verre faktisk.

For hun - datter av Liszt - var mer aksentuert i sin antisemittisme enn Richard. Hun kan ikke gis skylden for hans syn på jødernes plass i musikkhistorien, men hennes eftermæle må tåle kritikk hva det sene og rasistiske innslaget angår. I det hele tatt er hennes rolle som Wagners "reddende engel" diskutabel. Hun var en meget viljesterk og ambisiøs kvinne, og ikke lite forfengelig: som datter av Liszt kunne hun bare akseptere den største komponisten i samtiden som sin ektemann, og det er Cosima, ikke Richard som stadig kommer tilbake til "stakkars Hans", altså von Bülow. En beklemmet samvittighet plager henne resten av livet, i hvert fall så lenge Hans lever. Dessuten er det Cosima som tar livet av Richard til slutt. Hun fortsetter sitt liv som yppersteprestinne i Bayreuth like til sin død i 1930.

Tilbake til Parsifal.

Wagner samler i dette musikkdramatiske verket inspirasjonen fra buddhismen og kristendommen til en enhetlig visjon.

Den ser slik ut:

Naturen - dyrene - menneskene: alt og alle skal forløses og åndelig fornyes gjennom *empati* (*Mitleid*). Vi møter en skapning som "sukker i fødselsveer" (Rom 8, 22), mennesker som lider under syndens og dødens lodd, et broderskap som dør, en Gral som er falt i vanhellige hender. Og forløseren er "den rene dåre" - *der reine Tor* - han

som forløser dem alle ved sin empati ("*durch Mitleid wissend der reine Tor*").

Forløseren er denne gang en ung mann, og ikke en kvinne, som jo er det vanlige hos Wagner (Senta, Elisabeth, Isolde, Brynhilde), og på denne måten er dramaet en slags forlengelse av Lohengrin (skjønt Parsifal blir Lohengrins far). Mens gralsridderen Lohengrin fungerer dårlig som Forløser, kan ikke det samme sies om Parsifal. Kontrasten består nettopp i *empati*, egenskapen som Lohengrin mangler (han fremstår som vilje og intellekt) men som Parsifal har overflod av når vi er kommet ut i annen akt.

Men han begynner ikke slik - han begynner slik som vi alle gjør det. For i første akt er han en blanding av sympatisk uskyld og usympatisk uvørenhet, ungdommelig hensynsløshet og undring, ubeskrivelig naivitet og på samme tid evnen til å modnes, naturlig råhet knyttet til finere følelser, uvitenhet koblet til en betagende lærevillighet.

Parsifal blir således historien om et ungt sinn som slipper verden inn over seg i all sin gru - som ikke ødelegges av det han ser og opplever - som ved medlidenhet og medfølelse blir en forløsende figur, en Forløser, som selv forløses ved nettopp å forløse andre. Parsifal er en skikkelse som ligner Siegfried i sin uskyld og denne uskyldens kompleksitet, men som har atskillig mer dybde, det vil si: han får det eftersom dramaet skrider frem og hans rolle blir mer lik Brynhildes. Likheten med Lohengrin er av forbigående art, heldigvis. Han angrer drapet på svanen i første akt, døper Kundry i annen (og frir henne fra den forbannelsen hun har levd med), han forløser Amfortas og broderskapet i tredje akt.

Men dramaet går lenger enn til den historiske og horisontale dimensjon. Her er en vertikal dimensjon som favner naturen og dyrene, slik det kommer til uttrykk i forspillet til tredje akt, hele den lidelsen som all natur befiner seg i. Og dette fører oss til spørsmålet om Wagners forhold til Schopenhauer, og gjennom ham til buddhismen.

Hvorfor buddhisme i et verk som overveiende bæres av kristne motiver?

Wagner er den som besvarer spørsmålet best, for i sitt essay om "Kunst og religion" fra 1880 kommer han noe nær en forklaring på dette forholdet. Han opplevde samtidens institusjonelle religion som åndelig død - særlig hva den vertikale dimensjon angår. Det er i 1854 at en mindre konvensjonell og mer personlig artikulering av hans dype religiøsitet begynner å få konturer, en som peker frem mot Parsifal; tidligere har



han vært influert av Feuerbach og Bakunin (slik vi ser det reflektert i Ringen), uten at disse maktet å tilfredsstille hans religiøse behov.

Veien mot en slags kunsterisk trosbekjennelse går via Schopenhauer og dukker opp i komponistens liv i året 1854. Men det er i 1857 at disse ideene slår rot i ham på en ny måte, og resulterer i et buddhistisk dramatisk prosjekt (*Die Sieger*) som aldri ble realisert i egen form, men som dukker opp igjen nettopp i Parsifal (skjønt i hybrid form). Og det er i forbindelse med dette møtet med neo-buddhismen hos Schopenhauer at Parsifal blir til som dramatisk konsept. Så lever det sitt eget liv i komponistens indre i mange år, inntil det begynner å ta endelig form, skjønt også dette stadiet varer i årevis.

Før Schopenhauer var det Feuerbach som opptok komponisten, og lesningen av *Das Wesens des Christentums* hadde atskillig innflytelse på den intellektuelt hungrige komponisten. Men dette er en verden av antroposentrisk snitt, og det viser seg at den lett lar seg avløse av noe dypere og bredere. Men vi finner spor av innflytelsen fra Feuerbach i Ringen: kjærligheten som den forløsende faktor i verden - kjærligheten mennesker i mellom. Feuerbach avstedkom i Wagner ønsket om å skrive et fem akters drama med titelen *Jesus von Nazareth*, noe som aldri ble materialisert, takket være innflytelsen fra Schopenhauer. Derved er idéen om dramaet *Jesus von Nazareth* blitt uaktuelt - Parsifal er mer vesentlig.

Det humanistiske stadiet avløses helt naturlig av naturmystikk og læren om kosmisk empati. Endelig hadde Wagner funnet en filosofi hvor han gjenkjente seg selv. Og det mest rendyrkede uttrykk for hans møte med Schopenhauer er selvsagt Tristan.

*Die Sieger* er basert på episoder fra Buddhas liv, ikke på episoder fra evangeliene. Årsaken til dette er selvsagt å finne i Parsifal. Her ligger også årsaken til at Wagner i senere år antok at Jesus ikke var semitt, men arisk - fra India, lik Buddha. Egentlig mener han at kristendommen opprinnelig kommer fra en mer primitiv religion i India. Takket være Alexander den store og hans erobringer i Østen, kom altså buddhismen til Vesten. Og slik kan tilknytningen forklares, noe som faktisk ikke er så fantastisk som det kan høres ut (det at buddhister kom til middelhavsverdenen i hellenistisk tid). Poenget er at kristendommen ikke skal kunne knyttes til rase, nasjon og kultur - ulikt jødedommen - men være universell. Og her viser han seg som en god

teolog.

Alt dette skjer ikke i form av et brudd med den kristendom han var vokst opp med og som vi finner så mange spor av i alle tidligere musikkdramatiske arbeider, fra Hollenderen til Lohengrin. Parsifal er nettopp et hybrid opus, med elementer fra forskjellige åndelige tradisjoner: hedendom - kristendom - buddhisme. Hovedtyngden må likevel sies å ligge *i den kristne arv*, men i en utvidet form. Og det er poenget her.

For med *utvidet form* mener vi en kristendom som har mer enn et antroposentrisk budskap - som har den vertikale dimensjon som forener natur og historie - som viser empati (*Mitleid*) overfor alt som lever. Med *utvidet form* menes kristendommen sett i kontrast til den form den hadde i Wagners samtid, ikke i tidligere stadier. Hadde han kjent flere katolske mystikere og østkirkens teologi ville han kanskje sett annerledes på det han kjente som den kristne tradisjon. I alle fall er det den lutherske arv han stort sett forholder seg til (samt jesuitter og papister). Kanskje er det derfor han alltid ønsker seg noe *mer* av kristendommen, slik han gir uttrykk for i Parsifal. Kristendom i *full forstand* er kanskje et bedre uttrykk for komponistens intensjoner, for kristendommen rommer den kosmiske dimensjon i tillegg til den historiske og mystiske. Og alle disse er ivaretatt i Parsifal.

Kristendom *i egentlig forstand* ville sikkert Wagner sagt, for Kristi Kors er selve skjæringspunktet for det horisontale og vertikale i Parsifal. Men dette må gjøres på en kunstnerisk og ikke kirkelig måte. Derfor er det ingen kirkelig trosbekjennelse vi her overhører. Det er heller en kunstnerisk form for trosbekjennelse - og den går ut over det rent kirkelige, men ikke helt på tvers av denne. Wagner brøt aldri med institusjonell kristendom som sådan, men han så kristendommen annerledes enn tidens teologer og kirkegjengere, fordi han var kunstner - det vil si: han så det på sin egen måte. Og den var altså kunstnerens.

Wagners natur var nemlig ytterst følsom, slik han selv sier det i brev til sine nærmeste. Empati er det ordet som best uttrykker hans egenart - derfor *Mitleid*, derfor Schopenhauer.

Parsifal blir historien om denne siden ved Wagner, slik alle kunstverk handler om kunstneren. Wagner-Parsifal er forskjellig fra Wagner-Lohengrin eller Wagner-

Siegfried. Vi kan kanskje se det slik at kunstneren endelig er blitt det han hele tiden har villet være. For i hvert av sine musikkdramatiske verk er det en side ved komponistens religiøse "jeg" som kommer til uttrykk. Og utviklingen i Wagners verk er selvsagt intimt knyttet til utviklingen i ham selv. Det er ofte blitt kommentert at Wagners verk utelukkende handler om helgener. Med andre ord er det fristende å se det slik at det hele veien er helgenen i Wagner som søker å komme til uttrykk. Eller sagt på en litt annen måte: hans empati får stadig mer personlig og konkret form.

Parsifal blir derfor en svanesang for denne medlidenhetens og forløsningens ypperste dikter. Vi møtte forløsningstanken første gang hos Senta i Den flyvende hollender. Der nest dukker den opp igjen med Elisabeth i Tannhäuser. Lohengrin kan godt sees som en forstudie til Parsifal, mens Brünhilde (om enn ikke Siegfried) representerer et noe annerledes forsøk på å si det samme. Tristan og Isolde faller begge innenfor samme kategori, men her er tendensen fra Schopenhauer sterkere og den kristne arv i bakgrunnen (Mestersangerne er en verden for seg, selv om spor av Schopenhauer også er fremtredende). Forløsningen i Parsifal er nettopp empati som helbreder, som leger, som gjenskaper, mens forløsningen i Tristan er døden (i den schopenhauerske betydningen *ingen ting*).

Wagner ble som nevnt aldri anti-kristen i løpet av denne utviklingen, og under arbeidet med Parsifal er han jevn mottager av alterets sakramente (det er hele tiden dåp og nattverd han ønsker for sine jødiske medarbeidere). Humanisten Siegfried og den kristne buddhisten Parsifal bor under samme tak. Og her er det vår tolkning av dramaet kommer til sin rett. For det den intellektuelt alltid hungrige komponisten gjør, er å utvide og supplere kristendommen, ikke avvise den. Dette skjer nettopp gjennom de kanaler vi antydte ovenfor: vertikale (kosmiske og mystiske) dimensjoner. Det han egentlig ønsker er å presentere kristendommen som en universell og universalistisk religion, og dertil trenger han buddhismens hjelp. I vår tid virker ikke dette så nytt og fremmed som i hans dager. I alle fall er dåp og nattverd de konkrete uttrykk for hva denne intellektuelle visjonen innebærer, slik musikkdramaet viser oss.

Slik faller sitatene fra librettoen på plass, de vi oppga innledningsvis: naturens hellighet - dyrenes hellighet - verden som en sakral romfølelse - følelse som

forløsningsmodus. Parsifal er resultat av 25 års bevisst arbeid på et intellektuelt og kunstnerisk konsept som til sist lot seg realisere i et nytt musikkdrama. Hvorvidt Wagner lyktes, er noe han selv var svært opptatt av, like til sin død.

Lest i lys av en slik utvikling hen mot Parsifal - på personlig religiøst grunnlag - blir Wagners verk en eneste lang reise gjennom menneskeliggjørelse, gjennom empati. Men det er i Parsifal at denne reisen når sitt mål, og derved gir Wagners verk et helhetlig preg.

Parsifal forløser Wagner - og vice versa.

I hvert fall er det tale om Forløserens Forløsning - Erlösung dem Erlöser.

Hva kan en kunstners credo som dette si oss i dag?

Hva mener vi egentlig med å hevde at Parsifal er det vår tid trenger - at dette er visjonen for en felles menneskelig fremtid på jorden?

Må vi virkelig ta Parsifal på alvor?

Spørsmålet kan med fordel snus på hodet: må kristne virkelig til Østen for å gjenvinne en del av den kristne visjon, nemlig kosmisk empati?

Wagner måtte gå denne veien - må vi gjøre det samme?

Gis det ikke i den kristne arv en visjon av empatisk kristentro som kan forløse mennesker og dyr og som kan forene alle troende og bygge bro til ikke-troende?

Å ville hevde at vår tid trenger Parsifal, er det samme som å uttrykke et håp om at Parsifal finnes i hver og en av oss, slik han vitterlig fantes i den Wagner som kjempet for dyrenes liv, som var motstander av jakt, som gikk inn for vegetarisk kosthold. Dette er kanskje ikke *hele* Wagner, han var en sammensatt person. Men det er lov til å tro at dette er den *egentlige* Wagner, sann mot sitt eget jeg - tro mot den rike empati som strømmet fra kunstnerens indre. Og bare de som er virkelig sann mot sitt eget jeg har lov til å kritisere ham.

Når katolske teologer - eller reformerte for den saks skyld - skal fremheve musikere som har teologisk relevanse, taler de gjerne om musikkens *transcenderende* egenskaper (altså i form av de gamle transcendentale: væren, godhet, sannhet, skjønnhet osv.).

Både Barth, von Balthasar og Küng taler gjerne om "spor av transcendens" hos visse komponister. I all hovedsakelig koker disse komponistene ned til å være Mozart.

Hvorfor ikke Bach og Wagner - de burde være et mer opplagt valg?

Formodentlig fordi disse var protestanter, så enkelt.

Men Mozart var ikke det vi kaller en praktiserende katolikk. Heller ikke var han særlig sympatisk eller sosialt stueren som person (spillegal, for eksempel). Filmen Mozart ga oss et godt bilde av denne uansvarlige villstyringen - og likevel øker den hans popularitet. Wagner er til enhver tid utsatt for en bakvaskelskampanje, fra prektige menneskers side, fra moralister, fra besservitere, særlig fra "kritikere" (hva nå det måtte menes med denne titelen), skjønt hans liv blir borgerlig og pyntelig i sammenligning med Mozarts.

Hvordan forklare denne inkongruensen?

Formodentlig er den konfesjonelt betinget, skjønt ikke i tilfellet Barth.

Men det kunne jo også tenkes at Wagners Parsifal er ukjent terreng?

Eller er det kristen buddhisme som avskrekker?

Er det kanskje kristendommens kosmiske og mystiske sider som gir avsmak?

Dette siste kan i hvert fall ikke innvendes mot von Balthasar.

Kort sagt: teologien - og *teologene* i særdeleshet - trenger Parsifal. Der finner de det de forgyves leter etter hos Mozart.

# **ALBERT SCHWEITZER**

## **- en profet for det tredje årtusen**

*"Vår tids Frans av Assisi"*

**Nikos Kazantzakis**

Albert Schweitzer er ikke lenger det fyrtårn han var i sin samtid, det som fikk Kazantzakis til å dedikere sin roman om Frans av Assisi til nettopp ham. Dette skyldes ikke at han, i likhet med mange andre tenkere, er blitt foreldet. Tvert imot: det er det faktum at så mange har tatt opp hans tanker, som gjør at han ikke lenger er førstesidestoff. Schweitzer var først ute, for å si det slik. Hans etterfølgere er så tallrike at vi ikke lenger behøver å søke ly under mesterens vinger. De som forfekter han hjertesaker i dag, er i stand til å stå på egne ben.

Slik kan det synes.

Men et gjensyn med mesteren kan kanskje korrigere et slikt inntrykk.

Han viser seg nemlig å være forut for sin tid også i dag, på mange avgjørende punkter.

Det er ikke lett å skrive om Schweitzer på noen få sider. Han er så mangesidig at ordet "universalgeni" melder seg straks vi skal finne en fellesnevner for dette fenomenet. Ordet "geni" bør brukes varsomt. Vi anvender det uten å nøle om menn som Einstein og Schönberg, men kan vi bruke det om en mann som Albert Schweitzer? Er ikke genialitet noe som består i enkelhet, mens Schweitzers særtrekk er mangfoldigheten?

Det er to måter å nærme seg dette spørsmålet på.

Vi kan behandle ham ut fra et breddeperspektiv - se på de forskjellige facetter som kjennetegner hans person. Vi kan derefter gå i dybden - for å se om disse facettene hører sammen. For gjør de det, da er hans posisjon innen europeisk åndsliv ganske enestående.

La oss se på disse fremgangsmåtene i tur og orden.

Bredden hos Schweitzer er av en slik art at vi må se oss om i mange forskjellige retninger på samme tid dersom vi ønsker å iaktta ham.

*For det første er han teolog.*

Og teologen i ham er orientert mot kristendommens røtter - kristendommens opphavsmann. Interessen for Paulus kommer som et nødvendig supplement til, eller konsekvens av interessen for spørsmålet "hvem var Jesus?". For rekonstruksjonen av historiens Jesus er det som gjør Schweitzer verdensberømt i en fart. Han blir selvsagt også kontroversiell i en fart. For hans Jesusbilde er så nytt at det blir en trusel for mye - svært mye - etablert religiøsitet. Nasareeren fremtrer i Schweitzers bøker som en fullblods galileisk apokalyptiker, en endetidsprofet av dramatisk snitt. Denne profeten er forskjellig fra andre profeter, fordi han velger å gjøre sitt liv til Guds rikes instrument i final forstand : Schweitzers Jesus ønsker å erobre himmelen (lik alle profeter) ved selv å gå i døden for å fremtvinge en intervensjon fra himmelsk hold (ulik de aller fleste profeter). Dette resulterer i død og desillusjon.

På denne måten har Schweitzer snudd opp-ned på hele vestens Jesusbilde, som i stor grad støttet seg til troen på at Guds Rike enten var Kirken eller staten (en kristen stat), helst et åndelig rike, kanskje Jesus selv. Rekonstruksjonen forutsetter at det fantes et slags "apokalyptisk (endetidsteologisk) miljø" på Jesu tid, og at Jesus hører til her. At dette er usikkert og vel så det, spiller ingen rolle i vår sammenheng, for poenget er at vi hos Schweitzer møter en Jesus som er grensesprengende i enhver forstand: som sprenger samtid - som bringer inn fremtid (om enn ikke på den måten han selv hadde håpet).

Siden rammen om Jesu liv tilhører fortiden - praktisk som teoretisk - blir det en viktig oppgave å utforske hvordan Paulus så sitt forhold til Nasareeren. Og Paulus gjør det ved en teologi som er mystisk tvers igjennom. Det er en personlig, direkte Kristustilknytning som preger brevene (sml. uttrykket "i Kristus"). Og dette er vår mulige tilknytning til Mesteren, all den tid andre tilknytningspunkter må kunne sies å falle bort som mulighet gitt den rekonstruksjon av historiens Jesus som allerede er foretatt.

Jesus og Paulus - Jesus og Schweitzer: her er atskillige likhetspunkter.

At teologen tar sin tilflukt til Paulus heller enn til Jesus selv, er helt forståelig, siden galileeren til de grader er barn av sin tid, tilhører denne og ikke passer inn i vår. Tilbake står etikk og mystikk. Og med dette har Schweitzer etablert seg som den helt store liberalteolog i sin tid, for hans eget verdensbilde er vesensforskjellig fra Jesu: det er like preget av naturvitenskapelig realisme og objektivitet som galileerens var mirakuløst og personlig orientert. Og nettopp det mystiske er verd å understreke, fordi det hos Schweitzer er en av kristendommens hovedaspekter og ikke en bisak. I alle fall er både Jesu og Paulus' tilfeller tale om praktisk konsekvens, ikke akademiske sysler.

*For det annet er han musiker.*

Og dette er en side ved hans vesen som er like naturlig som det å tenke. Teologen og musikeren i Schweitzer er uttrykk for samme personlige søken, på to forskjellige plan. En intellektuell avklaring (erkjennelse) går hånd i hånd med en følelsesmessig avklaring av musiklask art (teoretisk sett kunne dette også ha skjedd gjennom andre kunstformer). Og musikeren i ham gjenkjenner seg i to ruvende skikkelser fra musikkhistorien - Bach er den første av disse. Begge betyr like meget for ham, men siden han spiller og ikke synger, blir det Bach som får største del av oppmerksomheten (også i teori). Og musikeren Schweitzer søker til orgelgalleriene. Her finner han uttrykk for sin teologiske tro: kontrapunkt - dette er en dybdepsykologisk verden, den søker å si noe om menneskets innerste vesen, det som ligner Gud, fordi det er skapt av Gud og innrettet mot ham. Gud er nemlig medfødt i tilfellet Schweitzer - derfor Bach.

Det er Bach han skriver om og som han utgir orgelkomposisjoner av, sammen med organisten i Saint Sulpice i Paris, ingen ringere enn Charles Marie Widor. At Cavallé-Colls orgel ikke er det perfekte Bachorgel, det visste han ikke, skjønt vi vet det i dag; men han kjente jo Silbermanns orgler i Strasbourg, så han var, så og si, vokst opp like ved røttene til Bachs verden. At de to mestrenes Bachutgave heller ikke er basert på de beste manuskriptene, vet vi også. Likevel: innsatsen er betydelig, og hans bøker om Bachs koralpreludier er stadig klassikere. Hans spill er, etter opptakene å dømme, uromantisk og virilt: rett frem, stilsikkert og uavhengig av tidens senromantiske smak.



Inspillingene taler fortsatt til oss i dag med et sterkt og klart budskap. Bach som musikalsk fossefall - Bach som teologisk kraft. Schweitzers Bach er en forløper for den Bach-renessansen som skulle komme.

Men vi er ikke ferdig med musikken i Schweitzers liv. Og nå kommer vi til hans musikalske kjærlighet nummer to, en kjærlighet som går tilbake til barndommen og derfor er like "opprinnelig" i hans liv som Bach var det.

*For det tredje er han like meget Wagnerkjenner og Wagnerelsker som han er Bachekspert og orgelspiller.*

Dette kjente faktum ruver ikke i hans produksjon på samme måte som forholdet til Bach - naturlig nok, all den tid han var instrumentalist. Men ser vi etter, vil personnavnet Wagner og stedsnavnet Bayreuth dukke opp igjen og igjen i hans memoarer, både i selvbiografien og i bøkene fra urskogen, men underlig nok ikke i hans kulturfilosofi.

Som lytter og tilskuer finner han ofte veien til festspillhuset i Bayreuth. Faktisk var han en av tidens fremste kjennere av festspilltradisjonen, og han kjente den nesten like tilbake til mesterens egen tid (husk: Schweitzer var født i 1875 - Wagner døde i 1883). Han var tilstede under festivalen i 1896, dirigert av Hans Richter og helt i ånden fra den første festivalen i 1876. I festspillenes reetableringsfase etter annen verdenskrig var Schweitzer brødrene Wieland og Wolfgang behjelpelig med ekspertise (han skrev til dem fra Lambarene).

Dessverre har vi ikke fra hans hånd et arbeide om Wagner og Bayreuth - dessverre, fordi det kunne bidra til å utdype mange aspekter ved den opprinnelige Bayreuthtradisjonen. Schweitzers forhold tilsier derimot at Wagners verk må tas på alvor av alle musikere og teologer, fordi dets budskap er et som befester og bygger opp, psykisk som åndelig. Dette er poenget med Schweitzers forhold til Wagner, selv om han ikke formulerer det med disse ordene.

Bach og Wagner - en fabelaktig kombinasjon, og ikke så uvanlig som synes kan (dette kommer vi straks tilbake til). For det dreier seg om musikkens to største teologer.

*For det fjerde er han lege - doktor Schweitzer.*

Han er dertil "legen i urskogen" - nærmere bestemt i Lambarene i dagens Gabon

(dengang fransk Ekvatorial-Afrika). Og han har i flere mindre bøker gitt oss gløtt av hva livet der medførte. Andre har også bidratt med portretter.

Han var ikke i Lambarene sammenhengende, men periodevis. Han bodde jevnlig i Europa, eller forlot "stasjonen" i Afrika for å forelese eller spille. Venner hjemmefra hadde kjøpt et slags harmonium/klaver til tropebruk som han fikk installert i Lambarene og hvor han kunne øve. Oppholdene fant sted 1913-19, annen periode 1924-27, tredje 1929-31, fjerde 1933-34 - osv. De ble lengre mot slutten av hans liv, og han dør i Afrika. Hans egne beretninger - og andres - av oppholdene der er så velkjente at vi ikke trenger å gå inn på dem her. Doktoren praktiserer den humane etikk som teologisk forskning hadde ført ham mot, og setter et eksempel og forbilde for all ettertid.

*For det femte er dr. Schweitzer dyrevenn - dyregod.*

Og her kommer vi til hans berømte etikk for en europeisk fremtid - "ærefrykt (*Ehrfucht*) for livet". Ikke bare finner vi ham omgitt av hunder og katter (de dukker opp i bøkene om urskogen, en og annen katt er også med på fotoer), dessuten skriver han om pelikanen sin. I sitt hovedverk om kultur og etikk finner vi utsagn om dyrevern, hans aversjon mot dyresport og jakt, hans fortvilelse over eksperimentering på levende dyr, hans observasjoner om dyretransport og slaktehusmetoder - alt sammen er som sakset fra Dyrebeskyttelsens tidsskrift eller dyreteologenes bøker.

Selvfølgelig forholder det seg slik, for ærefrykt for livet går i første omgang til våre nærmeste slektninger på joden - dyrene. Typisk er det at denne form for empati går tilbake til barndomsopplevelser, som for de fleste av oss. Forskjellen på de mange og dr. Schweitzer er at han ikke lot seg avslepe og bli blasert med årene. Livets opprinnelige inntrykk - de vi så lett mister underveis - ble ikke borte, uansett hvor travelt opptatt han ble, uansett hvor mye tid og krefter det gikk til orgelspill og til teologiske sysler.

Han er imidlertid ikke fanatisk på en måte som gjør at vi kan avskrive ham.

Selvsagt dreper han horder av parasitter og billioner av bakterier som lege. Selvsagt jager han bort slanger og stopper igjen termittenes innganger. Selvsagt er han på vakt mot malariamyggen. Men det er ikke her saken ligger, ikke i et enten-eller. Ærefrykt for livet - i tilfellet dyrene - betyr nettopp det uttrykket sier oss: en

grunnholdning, en basisinnstilling, en religiøs helligholden av livets mysterium. Og denne holdningen lar seg ikke redusere til hvor få eller hvor mange eksemplarer av en dyreart vi har måttet beskytte oss mot. I prinsippet har han plass til dem alle.

Som eksempel på etisk livsform understreker han at vårt mål må være å skade livet minst mulig: ikke tråkk på sneglen - skyv den ut av veien, ikke ødelegg maurtuen du går forbi, jag mygg og klegg bort - ikke drep dem, osv. Han gir oss mange innsiktfulle eksempler på en slik holdning i sin etikk. Og poenget er at han sitter i urskogen og skriver en global etikk - en etikk for det 20. og 21. århundre. Folk som har forsøkt å gjøre det samme etter ham, har ikke alltid lyktes - kanskje har de ikke prøvd iherdig nok. Dernest følger ærefrykt for liv som ikke er dyrelivsformer i vanlig forstand.

*For det sjette er han nemlig miljøforkjemper.*

Ærefrykt for livet betyr ærefrykt for alt liv: planteliv og andre former. Dette følger av det forrige - ærefrykt for livet i en forstand som er et absolutt moralsk imperativ (for å tale med Kant). Når han bryter den antroposentriske sirkelen de fleste teologer - eller leger - er fanget i, så stanser han ikke ved dyrene. Dette sier seg selv i hans etiske perspektiv. Han stanser ikke ved noe - teologen og kunstneren i ham tillater ikke det. Altså er han ingen filantrop ganske enkelt, til tross for at han er lege i urskogen. Han er heller ikke bare global teolog og tror på en universell etikk. Han er kosmisk teolog i oldkristen forstand - og tror på en kristen etikk som favner alt (og ikke bare alle). Hans etikk er det mange i dag ville kalle holistisk - den er i hvert fall ikke dualistisk, ikke snevert antroposentrisk og filantropisk.

*For det syvende er han motstander av atomkraft og særlig av atomvåpen, noe som helt opplagt følger av de to foregående aspektene ved hans etikk.*

Derfor kjemper doktoren og teologen - for ikke å tale om kunstneren - mot atomkraftens mulige herjinger. Han vier atskillig tid og krefter til dette arbeidet i tiden etter 1945. Og det er på dette stedet viktig å minne om at den norske Nobelkomite tildelte doktoren fredsprisen i 1954. Han ser klart problemer som vi sliter med i dag: prøvesprengningenes miljøtrusel, atomavfall som miljøbombe, osv.

Alt i alt kan disse syv aspektene ved hans liv illustrere hva vi mente med betegnelsen "universalgeni".

Går vi den motsatte veien - i dybden - er det avgjørende å se hvorvidt de samme aspektene henger sammen og vil vise seg å være sider av samme sak. Genialitetens prøve vil være å se hvorvidt disse aspektene lar seg redusere til noe enkelt og genialt. Vi tar derfor fatt på ny.

*For det første:* hans Jesus- og Paulusforskning

Det som gjør at han søker til Paulus for å finne en Kristusmystikk som han trenger i sitt liv som kristen, er selvsagt at hans rekonstruksjon av historiens Jesus ikke gir ham den teologiske tolkningen i en forstand vi kan bruke i dag; og dette skyldes selvsagt alt det apokalyptiske innslaget. "Mannen uten myten" er hans credo - og slik havner han hos Paulus, som nevnt overfor. Dersom han hadde operert med en mer tradisjonell historiens Jesus - mer vertikal og mytstisk - da ville ikke mystikken hos Paulus vært så avgjørende. For da ville Gudsriket vært Jesus selv.

Men for en verden som ligger "i synd", vil livet "i Kristus" bli motgift mot synden. Og for doktoren og miljøforkjemperen er det ingen tvil om at de to måtene å leve på handler om livet med eller uten Kristus. Det kan heller ikke være tvil om at de to livsmåtene - eller holdningene - tilsvarer doktorens egen situasjon i verden. For en verden med store forskjeller, med dyremishandling og miljøbomber, er nettopp en verden som befinner seg "i synd". Livet "i Kristus" er det motsatte, alt det som doktoren selv står for. Tilfellet dyrene illustrerer godt det som er dybden i disse to uttrykkene - likeså miljøtruselen. "Fra Jesus til Paulus" blir på denne måten et handlingsprogram. For Gudsrikets etikk - Jesu interimsetikk - blir innholdet i Paulus' etikk.

*For det annet* er interessen for Bach knyttet til det religiøse i ham, troen på Gudsriket i mer enn etisk forstand.

Musikk og teologi er vesensforskjellige uttrykks- og erkjennelsesformer. Og likevel hører de sammen. Dette at store teologer har hatt en lidenskap for musikk - praktisk utøvende eller teoretisk lyttende og reflekterende - er noe som straks slår oss ved møtet med teologenes verden. Navn som Newman (violinist), Barth (lytter), von Balthasar (pianist) og andre dukker ofte opp i en slik sammenheng. Når de to henger sammen, er det selvsagt fordi det rasjonelt erkjennede og følelsesmessige avklarende er to sider av

samme sak, uansett emnevalg. To forskjellige sprog - det ene rasjonelt det andre mysteriøst - hører sammen og beriker hverandre gjensidig, for teologiens sprog også er mysteriøst i sitt vesen.

Akkurat som teologien krevde konkrete uttrykksformer hos Schweitzer, så gjør også musikken dette - hele doktorens liv er konkretisering av det åndelige. Og av alle kunstarter er musikken betraktet som den mest "åndelige", det vil si: den mest abstrakte, ikke-materielle, den mest sjelelige, om man vil, kanskje kan vi kalle den for den mest personlige kunstarten. Dens lover og normer er imidlertid av matematisk art, slik pythagoreerne hadde påpekt ved vår sivilisasjons fødsel. Her ligger kanskje kimen til en forklaring på det intime forholdet mellom teologer og musikere, slik vi finner de to i en og samme person. For tenkning omkring det absolutte og utsigelige finner lett en abstrakt uttrykksform, slik tonenes verden viser oss.

*For det tredje* - Wagner, Bachs eneste sidestykke i musikkhistorien, om enn på helt andre premisser: musikkdramaets.

Schweitzers kjærlighet til Wagners kunst (ikke bare hans musikk) er altså en vesentlig side ved hele hans liv. Men den finner aldri de teoretiske uttrykksformer som i tilfellet Bach, noe som henger sammen med at Schweitzer er tilhører og tilskuer, ikke aktiv deltager, som når han spiller orgel. Likevel, de to er sider ved samme sak. Wagner uttrykker for doktoren noe helt vesentlig ved vår sivilisasjon. Og dette vesentlige har med hans musikkdramatiske verker å gjøre, deres idé og funksjon å gjøre.

Dersom vi skulle finne uttrykk for det som gjør Wagner så sentral i Schweitzers liv, må vi ikke bare se på teaterets og festspillenes funksjon, men særlig de verk som har den klareste tilknytning til doktorens egen verdensanskuelse. Og da må vi søke til Ringen og Parsifal (Tristan blir litt fjernere: litt for schopenhauersk i passiv og negativ forstand). En verden hvor Siegfried og Brynhildes kjærlighet er håpet og fremtiden, hvor Parsifal uttrykker en form for kristendom som er mer komplett enn den offisielle (fordi den omfatter alt, og derved har fellestrekk med helgnene og mystikerne), dette er den kunst som tangerer doktorens egen filosofi. I hvilken grad Wagner kan ha vært med på å bevisstgjøre Schweitzers egen forståelse av *Mitleid* (som aktiv og kristen), skal være

usagt. Men tanken medler seg straks man blir kjent med Scwietzers verk.

Han sammenligner de to mestrene i sine arbeider. For forholdet mellom tekst og melodi hos Bach (i behandlingen av koralene) og hos Wagner er et tema han stadig kommer tilbake til. Forskjellige som de to er, får vi av og til inntrykk av at de blir sider av samme sak. Og det angår ikke bare det kunstneriske, men også det innholdsmessige. Men vi mangler altså en utredning fra doktoren om nettopp dette interessante forholdet.

Bach - Wagner - Schweitzer: her har vi tre representanter for noe felles. Det er dette som er saken. Saken er ikke at Bach og Wagner er vesentlige talsmenn for samme verdier, men at de tre er det - hver for seg og sammenlagt.

*For det fjerde* er legen i ham en konsekvens av det første.

Dette er igjen et eksempel på teologi i praksis, men ikke i form av musikk. Her er det etikk - filantropi - som blir tonesproget. Og det to er svært forskjellige (som musikk og teologi er det), men likevel hører de sammen (som også teologi og musikk gjør det). Guds rike består blant annet i å anvende moderne vitenskap til menneskehetens beste, i første omgang de fattigste og svake. Her er et sammenligningsledd med Jesus fra Nasaret, og en kontrast. For doktor Schweitzer kom med medisiner og vitenskap, mens Jesus øvet mirakler (noe doktoren tvilte på) og lovet en ny fremtid for oss alle på Guds vegne.

Etikk og musikk hører også sammen, akkurat som musikken og teologien gjør det. Hvordan de gjør dette, er ikke så lett å forklare, men begge er utoverrettet i Schweitzers tilfelle, begge er kommunikasjon av verdier, begge er tro i handling, på helt forskjellige plan. Blir musikken og troen rent introspektive, kan vi høre ham si, tjener de ikke Guds Rikes sak.

*For det femte* går altså hans etikk ut over det rent filantropiske, fordi det dreier seg om Guds Rikes etikk.

Hadde Schweitzer vært systematisk teolog (og ikke historiker eller kulturfilosof), hadde han sikkert operert med de kategorier vi kjenner fra urkristendom og oldkirke: kosmisk, global og mystisk teologi. Som saken står, konsentrerer han seg om etikk. Men det er en etikk med kosmiske fortegn - ærefrykt for alt liv - og den er global. Hans etikk er ikke antroposentrisk utelukkende, for den angår alt som lever. Og dette får

konsekvenser for alt liv som ikke er dyreliv.

*For det sjette og syvende* finner vi ham involvert i etikk for miljø, i kamp mot atomprøver og alt dette fører med seg.

Dette burde ikke overraske noen som leser hans bøker og studerer hans mangfoldige liv. For disse to siste aspektene er bare en forlengelse av det grunnsyn som ligger i doktorens kjærlighetserklæring til tilværelsen: ærefrykt for livet. Etikk er hos ham utvidet til å gjelde hele livet, gjennom en religiøs mystikk som er etisk i sitt vesen.

Så langt har kristendommens aktive empati ført ham. Og det er et enhetlig program han står for.

Alt i alt er Schweitzer ett av de mest konsekvente mennesker i vår kulturkrets, både som teolog, som tenker, som musiker, som dyrevenn og som naturverner - ikke minst som lege.

Vi trenger ham i dag: fordi en rent sekularisert kjærlighet til dyr og natur mangler noe vesentlig - fordi etikk uten mystikk bare er en halvkvedet vise - fordi hans anliggender er blitt enda vesentligere i årene etter doktorens død.

Vi trenger ham mer enn noensinne: fordi kristne har en slem tendens til å falle tilbake i antroposentrisk teologi og filantropisk etikk.

Vi trenger ham i fremtiden: fordi hans verk er praktisk - et livsløp, et handlingsmønster, en konsekvent vilje til liv - et liv med offerets fortegn.

For Schweitzers genialitet består i konsekvens - og enkelthet.

# "KATOLSK"

## et teologisk ord - et kirkelig ord

Min bok "*Om det katolske - tanker på terskelen til det tredje årtusen*" (St. Olav Forlag 1999) var et forsøk på å forene det historiske og det ekklesiologiske (det horisontale og det vertikale) med ordet "katolsk" som tolkningsnøkkel ("katolsk" er gresk og betyr *allmenn*; latin: *universalis, generalis*). Hensikten med boken var å belyse ordet som teologisk begrep, historisk som systematisk: Gud er et katolsk ord - katolsk er et teologisk ord, dette var vår første tese. Følgelig vil all god teologi være katolsk i sitt vesen. De greske uttrykkene *kat'holou/kat'holon* (av *holos*: hel, total) er opphavet til adjektivet "katolsk" (*gr.: katholikos*). Følgelig er katolsk og holistisk uttrykk for det samme, slik vi benyttet dem som synonymer i boken.

Det skjedde i form av en kort oversikt som beskrev hvordan kristendommen oppstår som en katolsk idé - for å tale med Newman (se min *Moderne kirkefedre* kap. 1 og *Om det katolske* kap. 6) - et program for å forene alle mennesker med Kristi fortegn (åpenbaringen som globalt program er fremstilt i boken *Den guddommelige åpenbaring*). Denne får sin klassiske utforming i det første årtusen, for så å disintegre i det annet (se *Om det katolske*, kap. 5). På terskelen til det tredje årtusen er det selvsagt fristende å foreta slike skjematiseringer, men i tilfellet kristendommen er det ikke uberettiget, all den tid det første og det annet kristne årtusen skiller seg ad både hva kristendommens form og innhold angår. Selve oversikten er ikke det vesentlige her - dvs. historien om hvordan en visjon disintegrerer og fragmenteres i forskjellige kirkesamfunn - men idéen selv: Gud som det absolutt katolske og Jesus Kristus som det konkret katolske (det konkret universelle, for å tale med von Balthasar). Saken gjelder dybdene i ordet "katolsk" - og dets mange varianter.



*Teologi for det tredje årtusen* - en essaysamling - handlet om en videre utdypning av nettopp disse dybdene, sett fra forskjellige synsvinkler. I denne forstand var samlingen for en Del II av *Om det katolske* å regne, som ytterligere dokumentasjon av argumentet i Del I. Mine foreliggende "teologiske smuler" på denne hjemmesiden kan med fordel leses som Del III av en trilogi om det katolske.

### **"KATOLSK" ER ET TEOLOGISK ORD**

Del I søkte å vende oppmerksomheten mot den teologiske dimensjonen ved ordet "katolsk". Dette gjorde vi ved å avgrense den teologiske dybden mot andre former for katolisitet: den historiske - den geografiske - den rettroende (ortodokse) - den juridiske. Ordets teologiske potensiale ligger nettopp i det teo-logiske: en Guds logikk - at Gud er nærværende alltid og overalt (teologikk). Dette gjelder for skapningen som helhet, for menneskeheten som helhet, for kristenheten som helhet og for Den katolske kirke i særdeleshet. Ved å gjøre ordet "katolsk" til et nøkkelbegrep i forståelsen av ordet "Gud", vil vi sikre oss mot den avgrensning - for ikke å si privatisering - som har vært sterkt medvirkende til at ordet "Gud" i sin tradisjonelle forstand har mistet mye av sin relevanse i nyere tid ("min Gud" - "Gud og jeg" osv.).

Dersom vi i vår iver over å være kristne glemmer at alt og alle tilhører Gud - fordi han er alle tings Skaper - risikerer vi å skulle "redde" Gud, "verne", "beskytte" ham, mens det jo er slik at det er han som skal verne, beskytte og redde oss alle. Det er ikke vi som skal berge kristendommen - det er den som skal opplyse, lede og helliggjøre oss.

Denne innsikten har imidlertid mange dimensjoner - naturlige som historiske - og den blir til trinnvis, teoretisk forstått.

### **"KATOLSK" ER ET NATURLIG ORD**

I utgangspunktet må vi innse at Gud foreligger i sitt skaperverk på en måte som er gjenkjennelig for alle mennesker, i kraft av deres fornuft.

Det er dette Kirken forstår med sin tale om "naturlig teologi": en kunnskap om Skaperen som utledes fra skapningen, ved fornuftens hjelp alene, uten bistand av historisk Åpenbaring. At den er "naturlig" betyr at den er allmenmenneskelig,

tilgjengelig for alle, uten unntak. Og Guds katolisitet - ordets teo-logiske berettigelse - finner og tar sitt utgangspunkt nettopp her. Skriften bekrefter at en slik erkjennelse er mulig (ved å betrakte skapningen føres vi til Skaperen), samtidig som den understreker dens feil og mangler (ved å forveksle de to: tendensen til panteisme eller avgudsdyrkelse). Like fullt foreligger denne erkjennelsen ikke bare som mulighet, men også som filosofisk og teologisk faktum (mye moderne filosofi kan godt leses som innlegg i en teologisk debatt, for Gud har stått på filosofiens dagsorden helt siden kritisk refleksjon oppstod).

Poenget med Kirkens magistrale understrekning av naturlig teologi er ikke bare antropologisk (at menneskets fornuft i sin struktur er i harmoni med den sammenheng og ytre virkelighet vi lever i), men også kosmologisk og biologisk (at verden er villet og preget av Gud). Gud er med andre ord gjenkjennelig i det som foreligger.

Det er, med stor rett, blitt hevdet (fortrinnsvis fra filosofisk hold) at det vi normalt kaller teologi ikke er annet enn antropologi: mennesket er i en reell forstand blitt teologiens objekt, også hva naturlig teologi angår (kristen antropologi, meta-antropologi, for eksempel). Dette betyr at teologien altfor snevert har konsentrert seg om de historiske dimensjoner ved troen. Men like fullt er det et faktum at dersom ordet "Gud" ikke skal bli meningsløst i vår tid, er det viktig å begynne med begynnelsen - at verden ikke kan forklare seg selv slik vi iakttar den, og at vår fornuft sier oss dette.

Selvsagt er det innebygget en stor grad av det teologien kaller "nåde" i selve begrepet "natur" - naturen peker videre og lenger enn seg selv, den rommer det middelalderfilosofene kalte "transcendentale" egenskaper (væren, sannhet, godhet, skjønnhet). Med andre ord er ikke naturen helt "naturlig", sett fra troens synspunkt - den er mysteriøs: har del i Guds mysterium og peker derved mot Gud (både som Skaper og opprettholder). Men idéen om Gud er medfødt, innebygget i vår menneskenatur, og det er ikke bare tale om å erkjenne, men like meget gjenkjenne (fornuften som en *tabula rasa* er en ren abstraksjon).

Det er vel den brutale avsakraliseringen av naturen vi kan takke for at ordet "Gud" er blitt så snevert definert i teologi fra nyere tid. "Gud i verden" har gjennom lange tider vært et slags smutthull som filosofer og teologer har lett etter, høyt som lavt, og som ofte

har fått karakter av å være en slags parentes eller fotnote i en tilværelsen som i hovedsaken er verdslig. Resultatet av denne prosessen er å se i den brutale utnyttelsen av natur og dyreliv som har ført oss opp i økologiske kriser. Poenget med all naturlig teologi er at den skulle lære oss å innse en enkel sannhet: at verden er Guds - ikke menneskets. Dette skulle forhindre oss fra å tro at vi kan fare frem som vi vil.

Derfor er det ikke å undre seg over at vestlige søkende mennesker i lengre tid har vendt seg til andre religioner (Østens) når det gjelder å få åpnet øynene for den dimensjon ved verden - og ved Gud - som vi litt unøyaktig kaller "naturlig". Dersom deres vandring ikke faller i teologenes smak, så har disse bare seg selv å takke for det. For det er dårlig forkynnelse (dårlig i betydningen *snever, privat*) og de kristnes like dårlige eksempel (overfor den økologiske balansen, dyrene i særdeleshet) som oftest har avstedkommet den såkalte "flukten til Østen".

Vi får stadig høre fra kristent hold at "Gud handler om mennesket". Slik innledes mange teologiske bøker, for ikke å tale om vanlig forkynnelse. Dette er ikke teologisk katolisitet - Gud handler nettopp om alt som er, fordi han er i alt og alt tilhører ham(derfor blir ordene *katolsk* og *holistisk* synonyme). All tale om Gud som katolsk ord - det absolutt katolske - må derfor begynne med begynnelsen: i opphavet, for å si det med en bibelsk vending.

Og det er nettopp dette all "naturlig" tale om Gud søker å gjøre, talen om Gud ut fra de skapte ting. Heri ligger selvsagt også kimen til en atopologi (læren om at vi er født med evnen til å se Gud gjennom tingene), men i utgangspunktet handler dette om noe langt mer enn det å gi en beskrivelse av menneskets evner. Naturlig teologi er del av teologien av den enkle grunn at den søker å spare oss fra det marerittet det er å leve atskilt fra skapningen forøvrig (for ikke å tale om det marerittet vi påfører den samme skapningen).

Ved å insistere på at "katolsk" er et teologisk ord, beveger vi oss derfor langt i retning av å avvise tendensen til å se oss selv som "den ensomme apen". Og dette er noe som haster.

Guds katolisitet i naturlig forstand er nemlig blitt et globalt program, av økologiske grunner. Skal de kristne virkelig være de siste til å innse dette? Må de troendes flokk

være de siste i vår tid som gjenvinner troen på at verden ikke tilhører mennesket men Gud, av helt nødvendige grunner (for at artene skal overleve og livsbetingelsene på jorden fortsette å bestå)?

Saken er denne: dersom vår tro på en Skaper skiller for skarpt mellom Skaper og skapning, havner vi i det uføret vi for tiden befinner oss i, praktisk som teoretisk. Balansen mellom natur og historie i teologisk tenkning vil kanskje måtte bli en litt annen for at livet på jorden skal overleve.

"Verden i Gud" er derfor et bedre uttrykk (teologisk talt) enn det evindelige "Gud i verden". Frykten for alle slags former for panteisme (indentitetstegn mellom Skaper og skapning) har skremt rettroende mennesker fra å tale på denne måten, men frykten har oftest vært overdrevet. Mange har akseptert en slags pan-en-teistisk tolkning av forholdet mellom Gud og verden: at verden er i Gud uten at de to ganske enkelt er identiske (Gud er alltid noe større og mer enn verden, slik arkitekten og komponisten er det i forhold til sitt verk).

Uansett tankemodeller (og her er preferansene like mange som det er tenkere) vil en ny forståelse av forholdet mellom Skaper og skapning være en forutsetning for teologien i det tredje kristne årtusen. Dette er noe som *må* skje, fordi det internasjonale samfunn i stigende grad vil *måtte* konsentrere seg om denne problematikken, av opplagte grunner.

Naturlig teologi er derfor ikke noe vi bedriver for vår intellektuelle bekvemmelighets skyld, men fordi den så og si er grenen vi alle sitter på. Katolsk som "naturlig" ord danner på denne måten fundamentet i det teologiske hus. Vi har kalt denne dimensjonen "kosmisk" i det som følger. - Nøkkelordene er "alt" og "helt".

### **"KATOLSK" ER ET HISTORISK ORD**

Neste etappe i erkjennelsen av Guds katolisitet - "katolsk" som et teo-logisk ord - er historisk og global. Denne går i all enkelthet ut på at Gud er kjent for alle mennesker - at alle mennesker lever i en eller annen form for forhold til Gud. Nøkkelordet er "alle".

Skriften opererer med ordet "pakt" når den taler om menneskeheten på globalt vis.

Både Det gamle og Det nye testamente er fulle av referanser til en form for tenkning som er kollektiv og global, og som følgelig kommer alle mennesker til gode. Dette følger egentlig av naturlig teologisk tenkning, skjønt vi befinner oss på historisk grunn. Gud tilkjennegir seg for menneskeheten - "åpenbarer" seg er det vanligste uttrykket - ved suksessive handlinger. Men disse sameksisterer alle - til enhver tid - med det resultat at hele menneskeheten befinner seg innenfor Guds virkelighet, i et eller annet forhold til ham, i en eller annen form for pakt. Nøkkelordene her er kjente og kjære navn fra bibelhistorien: Noah - Abraham - Moses - Jesus Kristus.

Pakten med Noah er en ny pakt med hele menneskeheten etter synd og dom. Det er i denne pakten hedningefolkene lever, og den er en høyverdig form for gudsdyrkelse, og som har sterke etiske implikasjoner: Skriften kjenner mange hellige hedninger. I denne såkalte kosmiske pakt vil vi i dag kunne gjenkjenne trekk både fra buddhisme og hinduisme. Denne åpenbaringen viser på sin måte hvordan verden "er i Gud". Det er en balanse og harmoni mellom Gud og jorden, mellom jorden og menneskene, og menneskene imellom, som her kommer til uttrykk. Det er derfor fristende å se alle moderne og såkalt "verdslige" fremstøt for å redde livet selv, som uttrykk for en slik religiøsitet, en pakt mellom Gud og verden. Poenget er samtidig at vi *alle* er barn av Noah, uansett hvilken form for pakt vi måtte leve i og med.

Pakten med Abraham er mer avgrenset: den angår primært de semittiske folkeslagene. Og i moderne talemåte vil dette si jødedommen og islam. Disse lever med en mindre generell kunnskap om Gud, mer spesifikk, ikke-hedensk - samtidig som pakten med Noah står ved lag for alle andre. En ny pakt avskaffer ikke den gamle, de sameksisterer i utfoldelsen av Guds åpenbaring på jorden.

Pakten med Moses angår det jødiske folk på en særlig måte, men denne virker i utgangspunktet lite final, skjønt den er for fremskritt å regne i sammenligning med foregående paktslutninger. Den er for all tid knyttet til begreper som "hellig land" og "folk", og har derfor et foreløpig preg sett i retrospekt (samt en del svært uheldige politiske overtoner).

Kristendommen - en universell pakt mellom verden og Gud i Jesus Kristus - kommer som den siste ifølge Skriften, og utgjør en form for åpenbaring som både er mer

konkret (enn menneskehet, semitter, land og folk) og samtidig mer universell enn de foregående (Adam og Noah blir logiske tilknytningspunkter etter denne regnemåten, noe Det nye testamente bevitner). Det universelle ved åpenbaringen i Kristus er selvsagt noe som avhenger av denne åpenbarings *form*: den er så direkte (personlig) og allmenn (katolsk) som vel mulig - fordi den har menneskelig form (Jesus Kristus). Siden all tale fra Guds side er indirekte, er dette den mest direkte form for indirektetale som er mulig. Derav berettigelsen av å tale om Jesus Kristus som "det konkret katolske": Gud og mann - én og samtidig alle - partikulær og universell.

Skriften opererer på denne måten med en global forståelse av Gud - en Guds katolisitet. Denne favner all verden (skapelsen) og hele menneskeheten (Noah). Paktstenkningen kan kort sagt hjelpe oss til å forstå Guds katolisitet - det var for å uttrykke denne at de bibelske teologene introduserte begrepet "pakt". Paktstekningen er progressiv - den utvikler seg kronologisk, historisk - men siktepunktet er først og fremst universelt: paktstenkning er en global modell, den favner alt og alle.

Paktstenkningen har fått øket betydning i våre dager, takket være bibelstudier. Det opptrer vanligvis under navnet "frelsehistorie" - *historia salutis* - og har vært svært fremtredende i det 20. århundres teologi, på pensumlister og i lærebøker. Men dette skjedde uten at det globale perspektivet fikk større oppmerksomhet: som oftest var det selve den historiske utviklingen man la vekt på, dette at alt munner ut i kristendom og kirkeliv, noenlunde som hele skapelsesberetningen i 1 Mos 2 munner ut i menneskets tilblivelse, med en underforstått forutsetning: "nå er skapelsen slutt - her begynner historien". I begge tilfeller er helhetsperspektivet gått i glemmeboken: tidligere paktstrinn og tidligere artsformer mister interesse.

Bibelens paktstenkning burde heller anspore oss til å se begge - skapelsens og åpenbarings historie, som en vedvarende og sammenhengende historie. Da blir det straks uhistorisk å konsentrere all oppmerksomhet om sluttfasen alene: mennesket og Kirken. Poenget med skapelsesberetningen og med paktstenkningen er nemlig den store konteksten: helhetsperspektivet, sammenhengen på en global og kosmisk måte.

At begrepet "frelsehistorie" er blitt så populært i moderne teologi, kan synes som litt av et tankekors all den tid dette skjer på et tidspunkt da islam for lengst er kommet for

å bli i vår kulturkrets. "Frelshistorie" er et temmelig darwinistisk begrep: evolusjonistisk og fremadgående - en bevegelse fra lavere til høyere former for åpenbaring. At denne samtidig - og hele tiden - har et globalt siktemål (at *alle* lever i pakt med Gud på en eller annen måte) fremgår ikke ofte klart nok. Katolisiteten ofres stilltiende ved at oppmerksomheten hele tiden rettes mot de "høyere" former for åpenbaring.

Når dette skjemaet bryter sammen, skyldes det selvsagt islam.

For her har vi en profet *etter* Kristus, en som ikke er innlemmet i det gode selskap (av historiske grunner). Guds åpenbarings historie er ikke linjær, viser det seg, men går heller litt frem og tilbake. En global tenkemåte blir nok en gang en utfordring for kristen selvtilfredshet. Men nå er det slik at realiteten bak ordet *globalt* er blitt til felles historiske virkelighet: den foreligger nesten overalt i vår del av den moderne verden (som for eksempel i dagens Norge).

Følgelig vil Guds katolisitet tvinge seg på oss i stadig stigende grad - akkurat som tilfellet er med truselen mot livet på jorden. De to hører selvsagt sammen, for i hver pakt med Gud er ansvar overfor skaperverket understreket. Men "ansvar" er noe annet enn "retten til å herske", slik det vanligvis fremstilles ("Gud handler om mennesket" ...). For tradisjonell kristen antropologi har villet ha det til at mennesket ikke bare er skapningens hode, men også *herre*. Og det er her vi har sporet av og virkelig gjort oss selv til "ensomme aper", forlatt vår naturlige kontekst (ved blant annet å ødelegge selve konteksten).

"Katolsk" er derfor et ord som kan hjelpe teologien til den grad ordet brukes *teologisk*.

Ved innledningen til det tredje kristne årtusen synes det maktpåliggende å gjenvinne en kristen visjon som er katolsk: en visjon av Guds nærvær i verden ("verden i Gud") - av alle menneskers nærvær i Gud (paktstenkningen) - av vår solidaritet med skapningen forøvrig. Naturlig teologi og religionshistorie hører derfor sammen - begge har med Guds katolisitet å gjøre. Dessuten har de begge med miljø og verdensfreden å gjøre. Om ikke annet så kan kanskje dette siste hjelpe teologer og kirkeledere til å innse dagens behov.

## **"KATOLSK" ER ET INKLUSIVT OG SAMTIDIG EKSKLUSIVT ORD**

Poenget med boken *Om det katolske* var å understreke det teologiske potensiale ved begrepet katolisitet. Med tanke på et norsk publikum var det derfor ønskelig å understreke det universalistiske, av opplagte grunner. Dette perspektivet er mangelvare her til lands og kan ikke anbefales ofte nok.

Men Guds katolisitet er ikke ubetinget inklusiv tale - "Gud" betyr samtidig en sensurerende faktor i verden. Når dette ikke ble viet større oppmerksomhet i boken, skyldes det at vi er blitt så vant til de kristnes eksklusive tale om Gud - og om hverandre! - at dette neppe trenger å utdypes ytterligere.

Men det ekskluderende, som ikke-katolsk tale, må også fokuseres, ikke bare som uvilje mot Gud (det vi kaller "synd"). For Guds katolisitet umuliggjør det som ordene *dualisme, rasisme, nasjonalisme* uttrykker. Dette er vi vant til å høre. Men det vi ikke er vant til å høre, er at Guds katolisitet også utelukker dyrplageri og ødeleggelse av jordens resurser. Verden er Guds, ikke menneskets! Gud handler ikke om mennesker utelukkende, men om alt som lever.

"Katolsk" er med andre ord et teologisk ord med atskillig sprengkraft. Det er langt fra et akademisk ord, tvert om er det realpolitikk fra A til Å. Kristendommen er kort sagt en katolsk visjon av skapelsen og frelsen. Når den er blitt mindre enn dette, er det fordi de kristne selv har vært så flittige til å avkristne ved dårlig teologi og forkynnelse, for ikke å tale om deres slette eksempel (for eksempel de kristne imellom).

Det inkluderende og ekskluderende ved ordet "katolsk" gir det kort sagt en programmatisk kraft som vi gjenkjenner fra bibelsk teologi.

## **"KATOLSK" ER ET KIRKELIG ORD**

Guds katolisitet er ikke primært generell, men konkret - derfor Kirken (her menes Den katolske kirke, fordi det er her katolisiteten er tilstede - "forefinnes" - i full forstand). "Katolsk" blir på denne måten et kirkelig ord, fordi det er historisk betinget. Historisk åpenbaring er derfor forskjellig fra naturlig åpenbaring både hva form og innhold angår, og den er mye lettere å definere. Kirkens katolisitet er derfor et tegn på Guds katolisitet.



Og det er den på mange vis.

"Jeg tror på en, hellig, katolsk og apostolisk Kirke".

Her er det tale om en kirke av internasjonalt, supernasjonalt og multinasjonalt snitt - et uttrykk for nettopp det globale ved ordet "Gud". Katolisitet og nasjonalisme går dårlig sammen, siden åpenbaringen i Kristus er et forsøk fra Guds side på å forene alle mennesker i Kristus, forene ved å forsones. Dette er noe som følger av åpenbaringens form: den er menneskelig på en måte som nettopp evner å samle, fordi den er noe vi alle har felles - vår egen menneskelighet.

Kirkens katolisitet skal på denne måten vitne om Guds katolisitet - den skal være hans sakrament i verden. Og det er slik vi møter Kirken i Det nye testamente, i begynnerstadiet. Pinsedagen viser oss at representanter for alle folkeslagene forenes ved Den Hellige Ånd: Lukas lekser opp for oss hvor de kommer fra, alle disse som er tilstede i Jerusalem på høytiden. Paulusbrevene viser oss hva dette medfører i lokalsamfunnene rundt omkring langs middelhavets strender: her ikke er hellener eller barbar, ikke trell eller fri, ikke kvinne eller mann, ikke rik eller fattig - fordi alle er ett i Kristus. På denne måten kan vi iaktta en bevegelse som går på tvers av nasjonale og kulturelle skillelinjer: her er en tverrsosial bevegelse som makter å samle et samfunn som er splittet på tusen forskjellige vis, og som derfor også splitter enkeltmennesket.

Makrosamfunnet og mikrosamfunnet har begge med Kirkens katolisitet å gjøre, fordi det er på disse to plan Kirken evner å virke til menneskenes beste. Her er katolisitet noe som gir Kirken de aller største muligheter i dagens samfunn. For i vår tid er vi vitne til en blanding av verdens mennesker som får folkevandringene til å se ut som en hyggelig feriereise i sammenligning. I en tid da menneskeheten er i ferd med å oppdage sin globale eksistensform, er Kirken det "sted" i verden som kan tilføre denne en ny identitet som menneskehet: en nyskapelse, en gjenfødelse, en forsonet og forenet menneskehet - fremfor alt en mer menneskelig menneskehet. Og det evner den kun i kraft av sin katolisitet - Guds og Kristi katolisitet har fått kirkelig form, så konkret som mulig.

Denne er historisk betinget på mange vis.

Kirken er der, alltid og overalt: katolisitet er intimt knyttet til geografi og kronologi.

Det er nemlig ikke slik at det katolske kan oppstå eller forsvinne etter vekslende omstendigheter. Katolisitet kan svekkes og kartet kan endres, men Kirkens universelle natur er der like fullt. Reformasjonen skyter derfor utenfor målskiven når den - i hvert fall på tysk grunn - vil gjenopplive urkristendommen samtidig som den tar sin tilflukt til lokale fyrster. Politisk uavhengighet er nemlig ett av kjennetegnene ved urkristendommen. Dessuten har NT et ambivalent forhold til Staten: den kan være til velsignelse ("be for keiseren" - "all øvrighet er fra Gud") - eller til forbannelse ("Staten er satanisk", som i Åpenbaringsboken).

Brudd og gjenopplivelse: dette er et mønster som ikke lar seg forene med katolisitet - fordi det opererer utfra en ahistorisk modell. Det som derimot lar seg forene med katolisitet er skillet mer/mindre. Kirken kan være *mer eller mindre* katolsk, men kan aldri opphøre å være det. Katolisitet er en normativ dimensjon, et mønster, et program, en indre dynamikk, en trossannhet. Den har alltid foreligget gjennom Kirkens historie, men altså til vekslende grad. Det normative ved det katolske er gitt i utgangspunktet. Dette ser vi tydelig av de første kristne århundrer, ikke bare i Det nye testaments bøker, men også i århundrene som følger.

Kirken får sin katolske form i det første årtusen, en form som er konkret, men med svært forskjellige uttrykk for en og samme tro. Det er her den kristne visjon fremtrer med fortegn som er katolisitetens. Gjenkjennelige trekk er kirkelige strukturer, et sakramentalt system (eller pluralitet), Skriftens autoritet, misjon, klosterliv, trosformularer, dogmatisk teologi, mystisk teologi, teologisk kunst, og så videre. Dette er en form som har forskjellig preg fra folk til folk (etiopisk kristendom er, for eksempel, litt annerledes enn gresk og latinsk), men inventarlisten er den samme.

Kirkens form har mye med budskapets katolisitet å gjøre. For her er både horisontale og vertikale dimensjoner. Tilsammen dekker de både det kollektive og det personlige, makrokosmos som mikrokosmos. Igjen er det en tverrsosial bevegelse vi iakttar, en som makter å sementere et folk på en langt mer direkte måte enn for eksempel hedensk religion maktet å gjøre det, eller selve statsapparatet. Det var derfor realpolitikk som fikk keiser Konstantin til å tillate kristen tro og praksis på begynnelsen av 300-tallet.

Kristendommens katolske visjon utbygges samtidig på det teologiske plan, på tre måter: *kosmisk*, *globalt* og *mystisk*. For Guds katolske (universelle og konkrete) Ord rommer alle disse dimensjonene.

*For det første* er Jesus Kristus et ord til hele menneskeheten på et globalt plan - et budskap om Guds katolisitet, ikke bare til Israel. Adam - ny og gammel - er kollektiv tale. Det Gud søker å frelse er alle mennesker, intet mindre.

*For det annet* har dette ordet kosmiske implikasjoner - fordi det eksisterer et skjebnefellesskap mellom menneskenes historie og skaperverket forøvrig. I dag ville vi kalle denne dimensjonen økologisk og økoteologisk. De gamle talte også om økologi, men kalte det økonomi (gr.: *oikonomia*) - hushold - fordi de så det slik at vårt forhold til skapningen rundt oss ikke var å herske, men å tjene.

*For det tredje* har kristendommens katolske visjon også mystiske dimensjoner. Det betyr i første omgang at vi omgås troens sannheter som mysterier (mystisk kommer fra gresk - *myein* - og betyr å lukke øynene; sml. det norske *myse*). Men i utgangspunktet er denne tolkningsvinkelen erfaringspreget, et uttrykk for troens empiri. For det erfaringsmessige rekker ikke bare til globale og kosmiske dimensjoner ved troslivet, men like meget til opplevelsen av Guds nærvær på det indre, personlige og direkte mysteriøse plan.

De tre er derfor uttrykk for ett og det samme - det konkret katolske, Jesus Kristus selv, Guds evige Ord, talt i tid og rom, rettet til alle mennesker.

### **"KATOLSK" ER ET NORMATIVT ORD**

Det første kristne årtusen blir derfor norm for kristen tro og praksis. Teologien, trosformularene, liturgien, kunsten, arkitekturen, klosterlivet - alle er de uttrykk for ett og det samme: at kristendommen er en visjon av mennesket som menneskehet, som global organisme, som del av et større hele, i kontekst, som helhet og helbredet menneskehet og enkeltperson.

Katolisitet er blitt gjenkjennelig - fordi den har fått en definerbar form. Og form er avgjørende, uansett hvilket aspekt vi har med å gjøre. Det er ikke det lokale eller tidspregete som siktes til når vi understreker form, men det historiske og teologiske

faktum at kristendommens katolisitet er gjenkjennelig, fordi den har ytre så vel som indre dimensjoner. Tro og kirkeliv hører sammen, nettopp på grunn av denne troens sosiale dimensjoner. Troens katolisitet har konkret form - kirkelig form.

Det er samhörigheten mellom tro og uttrykk det her dreier seg om. Det spiller for så vidt ingen rolle hvor på kloden vi befinner oss eller når. Det som teller er at den kristne visjon har fått et sett uttrykksformer som er normative: Skriften, kirkemøtene, embeter, sakramenter, trosformularer, liturgiske formler, teologi, klosterliv, mystikk, kunsten ikke minst. Katolsk kristendom fremtrer ikke som en fossil, men som noe nyskapende og forløsende. Troens mysterier er uuttømmelige og dens uttrykksformer utallige. Men tid og sted får likevel ikke relativisere innholdet. Oldkirkelig kristendom er normativ i selve dens forutsetning. For Ordet, som er Guds helt konkrete åpenbaringsform, krever like konkrete former hos mottagerne.

Og det er en normativ form vi iakttar gjennom de første tusen årene, det vil si: en kirkelig form. Den kristne tro (teologisk og kristen katolisitet) kan nemlig ikke eksistere som en fri åndelig bevegelse. Dette skyldes ikke bare kontinuiteten i tid og rom, men like meget troens forskjellige uttrykksformer. Antikk kristendom er derfor bundet og fri på samme tid: den er en klart identifiserbar størrelse som har uttrykksformer som evner å føre denne videre til stadig nye land og folkeslag.

Det normative garanterer at det er en forbløffende stor grad av enhet og enighet inad i denne kristne organismen. Slik finner vi kristendommen i det første årtusen. Regionale og politiske forskjeller til tross står vi overfor en global organisme. Denne har kirkelig fellesskap som kjennetegn, for de troende kunne ferdes fritt på det kirkelige kartet og delta i de feiringen av de samme mysterier. Aquileia, Torcello, Ravenna, Milano, Roma, Alexandria, Antiokia, Konstantinopel og Athen - alle gjenkjenner de den samme tro og de samme uttrykksformer for denne (med lokale varianter).

Fremfor alt er det den samme globale og kosmiske tros- og tenkemåten de har felles. For kristendommens katolisitet bevarer dem for subjektiv individualisme, for nasjonalisme og rasisme.

Katolsk tro gjør dem alle til ett i troen: til brødre og søstre, til en Guds familie på jorden. Kirkens katolske form garanterer at ordet Gud ikke får bli privatisert, at Gud

nettopp er det vi alle har felles, fordi han er vårt felles opphav. Guds konkrete og katolske Ord - Jesus Kristus - relativiserer på denne måten tid og sted heller enn det omvendte: dette er selve kriteriet på en katolsk norm. For menneskehetens felles bestemmelse og troens sosiale dimensjoner tillater ikke at det relative ved lokalkirkene får ødelegge det absolutte og konkrete ved det katolske.

Det er av grunner som disse at det første kristne årtusen har normativ status for all senere kristendom. Her er ikke tale om gullalderdrøm i fortiden (en slags tilbakevenden til forestillingen om et tapt paradisi) men en målestokk, en *kanon*, ikke bare for Skriften, men like meget for kirkelivet. *Kirkelig* katolisitet betyr derfor *normativ* katolisitet.

Men slik skulle det ikke fortsette.

For det annet kristne årtusen ble et splittelsesenes årtusen, både hva form og innhold angår. Det er ikke slik at det bare er kartet som endrer seg og at formen består. Det er selve kristendommens katolisitet som reduseres på en hittil ukjent måte. Riktignok kan oldkirken oppvise eksempler på avvik fra normen, men ikke på en slik skala som det annet årtusen handler om. For nå er det hele den kristne verden som splittes - og visjonen blir mindre katolsk (ordet *mindre* er viktig her, for det katolske ved kristendommen forsvinner ikke, da ville kristendommen selv forsvinne eller bli forvandlet til noe ugjenkjennelig).

Splittelsesenes årtusen innledes med pavens bannbulle i Konstantinopel i 1004. I Vesten følger så et skille mellom akademisk og monastisk teologi, i det universitetene begynner å ta form. Så blir Nordeuropa hjemsøkt av reformasjonen, og en ny splittelse følger noen hundre år senere da pietismen innfører en slags lagdeling blant de troende. Endelig kommer mange mindre kirkedannelser, og til sist det vi forstår med ordet "sekte" (av lat.: *sectare*, å skjære eller kutte av).

Det er en fragmentering vi her bli vitner til som ikke har noen parallell i det første kristne årtusen, til tross for de konsekvenser politikken fikk for kirkelivet. Kartet er ikke bare blitt ugjenkjennelig - det er den kristne helhetsvisjonen som disintegrerer. Øst og Vest har skilt lag: derfor blir teologi og kirkeliv fattigere. Nord og Syd har sagt hverandre farvel: global og kosmisk kristendomsforståelse erstattes av en privat og subjektiv

introspeksjon. Dogmatisk og populær religionsforståelse konkurrerer om sinnene: her har følelsene tatt overhånd over fornuften. Utallige nye varianter (alle sektene) søker å finne tilbake til en urkristen religionsform, men utelukkende basert på Skriften og den subjektive vurderingsevnen.

Sammenligner vi med det første kristne årtusen, blir dette en eneste lang lekse i hvordan en gammel visjon og en gammel kirkestruktur disintegrerer. Stridighetene i antikkens kirkehistorie er for en stor del stridigheter om den riktige forståelsen av evangeliet og av Kirken selv. Her er mye strid, men resultatet blir likevel en avklaring og en avgrensning. Det er selvsagt menneskets naturlige og historiske kontekst som forsvinner av syne straks splittelsene tar overhånd. Mennesket som global organisme - mennesket i en kosmisk sammenheng - blir borte som teologisk perspektiv. Tilbake står mennesket alene - den ensomme apen - med en kristendomsforståelse hvor han eller hun er fanget i sin egen subjektivitet. Det kirkelige fellesskap koker ned til det som menes med uttrykket "min Gud".

Visjonen disintegrerer derfor sammen med kristenheten - selvsagt gjør den det, for Gud og Kirken hører uløselig sammen i tilfellet historisk åpenbaring.

Sammen med denne utviklingen skjer det at mennesker i Vesten blir hjemsøkt av en sekulariseringsprosess (som følge av opplysningstiden og vitenskapen) som gjør mennesket til "alle tings mål" - renessansens program - og som ytterligere skiller oss fra hverandre og fra naturen. Ikke mysteriet, men rasjonalisme blir daglig kost. Fremmedgjøring setter inn på mange plan samtidig. - Uttrykket "den ensomme apen" lodder dypere enn som så.

Kontrasten til det første årtusen er derfor så stor som mulig, ikke minst på grunn av tidsgap og kultursprang. Men mot slutten av det 20. århundre er det mye som tyder på at kristne fra svært forskjellig kirkelig hold er begynt å innse hvor vi er havnet og søker tilbake til en katolsk kristendomsforståelse, både hva skriftsforståelse, liturgi og doktrine angår. Hva mer er: det er selve den globale og kosmiske kristendomsforståelsen fra antikken som skal hjelpe oss ut av uføret. En teologisk renessanse ser dagens lys, ledet av biblister, patrologer, liturger og kirkehistorikere. Samtidig begynner den økumeniske bevegelsen å gjøre seg gjeldende.

## **"KATOLSK" ER ET DYNAMISK ORD**

Ikke *enten/eller*, men *mer/mindre* er modeller for å måle katolisitet.

Og dette blir vi pent nødt til å gjøre all den tid Kirkens historie avslører en dramatisk veksling på dette feltet: åpenhet og ekspansjon - innkapsling og tilbakegang. Katolisitet er ikke statisk, viser det seg, men heller dynamisk av vesen.

For mange tør dette være en uvant, kanskje litt provoserende synsvinkel. Mange - altfor mange - katolikker er dessverre blitt flasket opp med den overbevisning at det katolske ved kristendommen nesten utelukkende er å finne i Den katolske kirke (med et opplagt unntak for de ortodokse, som også hører med). Men kirkehistorien lærer oss noe annet. Moderne kirkelig tenkning, nedfelt i dokumenter av nyere årgang, forsikrer oss fortsatt om at det katolske ved kristendommen primært er å finne i Den katolske kirke. Men skal dette forstås riktig, må vi legge til at uttrykket "forefinnes i" (lat.: *subsistit in*, brukt av Vaticanum II) ikke gir katolikker enerett på den katolske visjon av kristentroen. I det store og det hele har det forholdt seg slik at den globale, kosmiske og mystiske visjon som troen gir oss, har vært et kjennetegn for katolikker (katolikker og katolske kristne blir på denne måten synonyme, ortodokse inkludert).

Men situasjonen er i ferd med å endre seg.

For katolikker har en stygg tendens til å bli mindre katolske nettopp på grunn av sin eksklusive forståelse av deres egen katolisitet. Og andre kristne har en motsatt tendens til å bli mer katolske på grunn av en draging mot kildene (lat.: *ad fontes*). Her oppstår en ny situasjon på verdensbasis - den situasjonen vi lever med i dag - der katolisitet virkelig er blitt et spørsmål om *mer eller mindre* heller enn *enten/eller* (slik den gamle kirkemodellen lærte oss). At full katolisitet kun er mulig i full enhet med den romerske kirke, trekkes ikke i tvil - det er troen på Guds og Kristi katolisitet vi taler om: denne troens kosmiske (naturlige), globale (kirkelige) og mystiske (personlige) implikaskjoner, det vil si *dens katolske form*.

I det annet kristne årtusen står striden nettopp om en visjon som er *større* (dvs. katolsk) eller *mindre* (protestantisk eller reformert). Mer eller mindre *katolsk* er nettopp en synsvinkel som kan hjelpe oss i å lese dette tragiske kapitlet av kirkehistorien. Det

tragiske består selvsagt i at dette *mer eller mindre* i forholdet til troen på kristendommens katolisitet også rammer katolikker. Det som gjør det ekstra tragisk er at de selv ikke ser - eller vil innse - dette.

For å forstå hvordan vi er havnet i en slik situasjon, må vi bevege oss bakover i tiden: fra atomalderen og revolusjonenes tid, gjennom opplysningstid og renessanse, via middelalderen - tilbake til oldkirken. Vi er derved havnet i det første kristne årtusen og alt som er skjedd i de siste tusen årene kommer i et annet lys på denne måten.

For det annet kristne årtusen står i skarp kontrast til det første, som nevnt ovenfor. Vårt poeng er at det er selve kristendommens katolisitet - som idé og som organisme - som lider under den serie av splittelser som rammer det som tidligere var en kristenhet. For skillet mellom Øst og Vest, mellom Syd og Nord går på kristendommens katolisitet løs, ikke bare rent kirkepolitisk og organisatorisk, men like meget innholdsmessig. Den katolske visjon er blitt redusert til en faretruende grad.

Det som skjer er i all korthet dette.

En kosmisk, global og mystisk kristendomsforståelse blir langsomt men sikkert erstattet av en antroposentrisk, subjektiv og pietistisk religiøsitet. Det skjer gradvis, og er i virkeligheten et brudd med oldkirkens tro og tenkning. Helhetstenkningen opphører samtidig som kirkelig helhet blir ødelagt. Til sist sitter vi tilbake med en så individualisert form for religion at den rett og slett er blitt privat. Mange navn kunne nevnes i løpet av denne triste historien - katolisismens oppløsning - men det er selve fragmenteringens faktum som interesserer oss her, ikke selve prosessen.

For vi ser tydelig hvordan det katolske fremtrer som en dynamisk størrelse gjennom alt dette. Og etterhvert begynner Den Katolske Kirke selv å innse dette.

Det er mot slutten av det annet årtusen at en slik dynamisk katolsk modell kommer til syne i offentlige dokumenter. Dekretene fra Vaticanum II er det tydeligste tegn på dette. Her er det ikke lenger slik at det katolske (les *kristendommen*) bare er gjenkjennelig innenfor den romerske Kirke. Det er heller slik å forstå at katolisiteten er fordelt etter nettopp et *mer eller mindre* mønster. Og dette er selvsagt forpliktende for Kirken selv. "Katolsk" er et normativt ord, men det er det på en *dynamisk måte*. Alle kristne kan i prinsippet være mer eller mindre katolske, ikke bare katolikkene.



Det avgjørende vitnesbyrd om denne innsikten - som er en selvinnsikt! - er selvsagt de seksten dekretene som fulgte som resultat av Vaticanum II. For her er målsetningen å tilbakeføre det katolske til dets røtter i Skriften og oldkirken, fra en tunnellvandring og en ghettopreget eksistens (innkapslingen som fulgte i kjølvannet av reformasjonen, opplysningstiden, revolusjonene, osv.). Det katolske fremstår i disse dokumentene som en normativ - og derfor dynamisk - størrelse: en visjon som Kirken er forpliktet til å lære og leve etter, og samtidig bestrebe seg på å arbeide for i dialogen med andre kristne. For i disse dekretene er Guds og Kristi katolisitet like fullt understreket som Kirkens egen katolisitet - de to hører uløselig sammen. Synet på ikke-kristne religioner, på muslimer og jøder, på ikke-katolske kristne er ikke preget av en modell som er den gamle enten/eller-tenkningen. Her er heller tale om gradering. Dessuten: full katolisitet slik den "forefinnes" i Den Katolske Kirke er heller ikke noe automatisk, men dynamisk. Kirken er alltid i fare for å falle for fristelsen til å tenke i enten/eller-modeller mens den selv er del av mer/mindre dynamikken.

Mer eller mindre katolisitet inad i Kirken blir en naturlig forutsetning for neste etappe av dette ordets mange meninger.

### **"KATOLSK" ER ET ØKUMENISK ORD**

Det ligger i dynamikken mer/mindre at katolisitet i dag er et økumenisk ord: de sentrifugale krefter er ikke lenger så sterke som de lenge har vært. Flere kirkesamfunn søker å gjenvinne kristendommens katolisitet. Dette er følbart på en rekke områder samtidig. En gryende oppvåkning til kristendommens kosmiske aspekter medfører at økologisk tekning vinner gjenklang hos kristne av forskjellige konfesjoner. Likeledes både det globale og det mystiske siktepunktet i ferd med å bevisstgjøres. Liturgisk fornyelse og patristiske studier tyder mange steder på den samme orientering hen mot kildene - *ad fontes* - som kjennetegnet den katolske fornyelsen i siste halvdel av det 20. århundre.

Teologi og ekklesiologi viser oss altså et variert bilde av dagens kirkesituasjon på verdensbasis. Utenfor Den katolske Kirke er ofte katolisiteten i ferd med å gjenoppdages. Innenfor Den Katolske Kirke er den av og til på vikende front til fordel for

en litt sur og gammeldags fundamentalisme. Full katolisitet er bare mulig i full enhet med Kirken, men her er likevel stor variasjon i bildet, mange grader av katolisitet.

Forutsetningen for all økumenisk holdning fra katolsk hold er å unngå falske modeller - enten/eller-tenkningen i særdeleshet. "Katolsk" som økumenisk ord betyr at alle kristne har del i Den katolske Kirke i en eller annen grad, på en eller annen måte. Graderingen er godt illustrert i tilfellet lutherske kristne, som har del i prestedømmet, bispedømmet, sakramentene, osv. - men ikke i full forstand. Å ville hevde at slike ikke er del av Kirken (Den Katolske) er derfor direkte misvisende: de er det kanskje ikke i fulleste forstand, men de er det i den forstand at alle døpte er del av Kirken og har derfor del i Kirkens katolisitet, og lutheranere er arvtagere til kristendommens katolske form på alle vesentlige punkter.

Forholdet mellom Kirken og kirkene blir derfor dynamisk heller enn statisk.

Veien fremad består selvsagt i en gjenoppdagelse og felles erkjennelse av det katolske - dybdene i ordet "katolsk", dets mange meninger, slik vi har søkt å fremstille dette i boken om det katolske og i sammendraget ovenfor. Det dynamiske og det økumeniske er derfor sider av samme sak. For Kirkens streben etter å gjenvinne *størst mulig* katolisitet - teologisk som praktisk - er en oppgave for alle kristne i fellesskap.

Slik forstått blir ordet "katolsk" teologisk tale på alle plan.

For Kirkens misjon i verden er nettopp å gjøre Guds katolisitet - teologisk katolisitet - tilgjengelig for alle mennesker.

## **KONKLUSJONER**

Boken *Om det katolske* bar undertitelen "tanker på terskelen til det tredje årtusen". Boken oppsummerte en kirkehistorisk og teologihistorisk utvikling som til tider er halsebrekkende i sitt tempo og sin dramatik. Boken var et kritisk oppgjør med det annet kristne årtusen og et ønske om en tilbakevenden - for alle kristne - til den udelte Kirke, det første årtusens Kirke. Dette var ønsket ved en historisk terskel og en milepæl.

Nå mens denne terskelen er passert, er det maktpåliggende for alle kristne å søke Gud sammen, i troen på ham som det absolutt katolske og Jesus Kristus som det konkrete katolske. Veien frem fører oss først tilbake - til kildene. Og det som preger

kristendommens første årtusen er nettopp de dybder i ordet katolsk som vi altfor lett har tapt i løpet av det annet. Fragmenteringen av kristenheten førte til fragmentering av den katolske visjon, privatisering av religionen og uhemmet subjektivisme. Historiske skillelinjer og teologisk innsnevring går hånd i hånd. Ved å gjenvinne tradisjonen fra det første årtusen gjenvinner samtidig kirken sin egen katolisitet, den som ble redusert og fragmentert av alle splittelsene.

Veien frem mot en virkelig teologisk tolkning av ordet "katolsk" må vi derfor gå sammen.

Vi må alle gå til kildene, til kristendommens normative start. Og dette er ikke det som universitetene i Nord-Europa har døpt "urkristendommen", en høyst hypotetisk rekonstruksjon av et begynnerstadium vi ikke vet større om. Tvert imot er det oldkirken vi må vende blikket mot. Her finner vi den kirkelige form som hører til ordet "katolsk". Her finner vi en felles platform for alle kristne. Her ser vi en kirke som ennå ikke er vansiret og fragmentert på den måten vi kjenner kristenheten idag.

"Tilbake til fremtiden" er derfor et godt slagord for de oppgave som venter oss, særlig for katolske kristne.

# KATOLSK ELLER LATINSK? - refleksjoner i anledning 2000 års jubileet

At "katolsk" betyr "latinsk" er noe som er blitt tatt for gitt, i hvert fall i vår del av verden.

En katolsk kirke i nordvesteuropa har hatt en tendens til å ligne på en katolsk kirke i Sydeuropa. Dette gjelder ikke bare arkitektur, men også inventar. Fremfor alt har dette noe med latinen å gjøre, det vil si: den latinske ritus. Latinsk ritus medfører gregoriansk sang og dertil egnet orgelmusikk. Selv om morsmålet er blitt populært og latinen mindre anvendt enn før, så er det likevel tale om latinsk ritus, og endringene er ikke så store at vi på en måte er kommet bort fra denne ritus (noen germansk eller angelsaksisk ritus eksisterer ikke, heller ikke tilsvarende liturgi).

Over 90% av romerske katolikker følger denne latinske tradisjon. Med andre ord: romersk-katolsk betyr *romersk*-katolsk heller enn *romersk-katolsk*, og forskjellen på de to er stor. For Roma og det romerske har preget hele Den katolske kirke på en måte som har gjort den mer romersk og mindre katolsk. ritusspørsmålet er bare et symptom på dette. For spørsmålet om katolsk og/eller latinsk går langt dypere enn dette med ritus, skjønt nettopp ritus artikulere spørsmålet på en konkret måte.

"Det latinske" ligger nemlig i en hel kulturkrets' tolkning av kristendommen, i utgangspunktet ut fra latinske/romerske modeller. "Det latinske" er en like kulturbetinget tolkning av kristendommen som det greske, syriske, koptiske, slaviske, osv. For den latinske tolkningen går tilbake til kristendommens første århundrer, nærmere bestemt dens fremstøt i den latinsktalende del av middelhavsverdenen: Nordafrika, Italia, Spania, Gallia (Frankrike). Den østlige del av romerriket var gresktalende, men jo lenger øst og syd man kom, desto flere kulturer og sprog finner vi

(syrisk/aramaisk, etiopisk, koptisk, georgisk, armensk, osv.). Østen er atomisk i sammenligning med vesten, hvor en uniformering og sentralisering er hovedprinsippet (gallisk og keltisk kristendom blir jevnt og sikkert erstattet av den latinske).

Den latinske versjon av det kristne budskap ser vi bli til med biskopteologene Kyprian, Tertullian og Augustin i særdeleshet. Ambrosius må regnes med, skjønt han er midre formativ enn de tre førstnevnte. Det vi møter hos disse teologene er en versjon av kristendommen som har ett sett klare kjennetegn: en *interpretatio latina*. Disse atskiller seg på mange måter fra en *interpretatio graeca*, likeledes fra orientalsk kristendom (etiokisk, koptisk, syrisk, georgisk, armensk, osv.). Øst-vest er med dette blitt to akser i kristendomsforståelsen: den ene mangfoldig og variert - den andre konform og romersk. Øst er hovedsakelig gresk (men har mange andre varianter, som nevnt ovenfor). Vest er romersk, for andre former oppslukes med tiden i det latinsk, særlig i tiden etter middelalderen.

La oss vende tilbake til den latinske teologis start, de teologer og biskoper vi nevnte ovenfor.

*For det første* er de jurister og eksperter i retorikk. Men det er det juridiske innslaget som for all tid har gitt latinsk teologi dets hovedpreg, til forskjell fra det greske som er mer filosofisk orientert. En fortsettelse av det latinske er protestantismen - som for eksempel lutheranisme og kalvinisme - som har bevart dette juridiske preget. Det gir seg utslag av forskjellig art, men vi merker det tydeligst i all lære om soning, forsoning, rettferdiggjørelse, osv. En konsekvens av dette siste er konsentrasjonen om det rent historiske på bekostning av natur og menneskets sammenheng. Spørsmålet om "en nådig Gud" - som var så viktig for Luther - er bare en ytterste konsekvens av den orientering som latinsk teologi fikk fra starten av og som ble sterkere i senmiddelalderen, særlig i senmiddelalderen. Det juridiske og antroposentriske er en slags undertone i latinsk kristendom og avskjærer denne langsomt men sikkert fra både kosmisk og global tenkning. Samtidig blir det mystiske nedtonet eftersom monastisk teologi frigjør seg fra akademisk teologi og det oppstår et skille som resulterer i at teologi og "spiritualitet" følger hver sin vei.

Fragmentering og privatisering av religionen blir den ytterste konsekvens av denne orienteringen. Å assosiere alt dette med ordet "juridisk" er et forsøk på å si hvorfor og hvordan vestlig teologi utvikler seg som den gjør. Og "vestlig" og "latinsk" blir således synonymmer. Kulturelt forstått er det mønstre fra middelhavsverdenens vestlige halvdel som forplanter seg nordover (til Sentraleuropa og Skandinavia) og vestover (til England, Irland og Amerika). Det som i utgangspunktet hadde regionale preg blir - ikke minst takket være reformasjon og motreformasjon - stadig mer latinisert, det vil si: romersk. Ensretting har preget moderne katolisisme til en forbausende grad (med unntak av de orientalske kristne, de unierte).

*For det annet* er de latinske fedrene representanter for det romerske sentraliseringsprinsippet. Dette er uhyre viktig for å forstå latinsk kristendom: den romerske kirke er romersk fordi den har sitt sete i Roma. Med tiden blir ikke dette et spørsmål om primat, men jurisdiksjon, og da er vi tilbake til utgangspunktet. Hele det annet kristne årtusen er historien om denne overgangen, og den innskrenkning den medfører. I ettertid er det fristende å se det slik at en mindre juridisk aksentuering av det katolske - det vil si: andre modeller for primat - kunne ha hindret all den fragmenteringen vi iakttar i kristendommens annen epoke.

*For det tredje* er de latinske fedrene mindre filosofisk begavet enn sine kolleger i øst. Dette er svært iøynefallende straks vi begynner å se nærmere på kristendommens første tusen år. "Mindre filosofisk begavet" betyr ikke annet enn at orienteringen på latinsk grunn har en mer praktisk og mindre spekulativ tendens enn hos for eksempel grekerne. Tertullian virker lite imponert over den greske intellektuelle arv, noe som ofte tilkjennegis ved å sitere hans berømt utsagn "hva har vel Jerusalem med Athen å gjøre?", skjønt saken kanskje handler om hvorvidt han egentlig kjente denne intellektuelle tradisjonen. Augustin var som kjent avhengig av latinske oversettelse av greske tekster (for eksempel Marius Victorinus' oversettelse av Plotin) for å ha tilgang til disse. Hva nettopp det intellektuelle angår, er latinerne avhengige av et mindre abstrakt og langt mindre fleksibelt sprog (latin). Pave Leo den store gikk inn for keiserens

"henotikon" under striden som omga kirkemøtet i Kalkedon, men mange har reist tvil om han egentlig forsto så mye av striden selv, på grunn av sprogproblemer (dette er en ulempe som følger latinsk kristendom i all dialog med grekerne, like til vår tid).

*For det fjerde* er latinerne temmelig pessimistiske hva menneskenaturen angår, kanskje endatil manikeisk (for Augustins vedkommende: en gjennomlesning av hans berømte "Bekjennelser" etterlater alltid et inntrykk av at han aldri helt klarte å frigjøre seg fra sin dualistiske fortid, hvor materien er ond og legemet ikke en integrert del av menneskenaturen). Dette lyder som en grov forenkling, men noe av det som moderne mennesker har reagert på i den latinske tradisjon, er nettopp pessimismen i menneskesynet. Å tro at dette er et særpreg for protestantisk kristendom er å misforstå poenget: det misantropiske er et trekk ved latinsk kristendom som sådan, et trekk som skiller denne fra for eksempel gresk kristendomsforståelse, fordi denne er mer platonsk, mindre avhengig av bidraget fra Aristoteles og ikke påvirket av Augustin.

Inntrykket man får er at mennesket er ondt fordi verden er ond. En snikende dualisme er noe som latinsk kristendom hele tiden strever med, til forskjell fra grekerne, som tenker mer holistisk. Derfor står grekerne bedre filosofisk rustet til å løse theodiseens floker. Til tross for at vesten er mindre platonsk enn østen, er seksualfiendtligheten mer typisk for latinsk kristendom (katolsk og protestantisk) enn for gresk og orientalsk. Med dette menneskesynet følger et tilsvarende pessimistisk historiesyn og natursyn (apokalyptisk eskatologi: verdens ende - man leser fra apokalypsen i liturgien!).

*For det femte* ser den latinske tradisjon mennesket som suverene herrer på jorden, noe som fortsatt preget offisielle katolske dokumenter. Egentlig er det jo slik at det er mennesket som påfører verden de største lidelser, enten det gjelder planter eller dyr (for eksempel tillot ikke Pius IX at det ble dannet foreninger til dyrenes beskyttelse i pavestaten, fordi dyrene er skapt for menneskets skyld og vi derfor ikke har spesielle forpliktelser overfor disse). Det ondes mysterium og det ondes problem ble nemlig aldri løst på latinsk grunn, fordi man her ser mennesket i isolasjon fra skapningen forøvrig.

Latinsk kristendomsforståelse har hatt sin styrke i nettopp det juridiske og det administratoriske (sentraliseringsprinsippet). Men medaljens bakside har vært en slem tendens til enten/eller heller enn mer/mindre tankemodeller. Følgelig er gresk og orientalsk kristendom lang mer holistisk av snitt: de har bevart bibelsk og kosmisk teologi, de har unngått den ekstreme form for overindividualisering som førte til at religionen ble en privatsak, de har bevart mystisk teologi som element i teologiens hjerte (og ikke som et ekstra plus), de er økumeniske ut fra en annen modell enn den latinsk-romerske, de er langt mindre pessimistiske i sitt menneske- og historiesyn. - Man kunne fortsette.

En sammenligning med gresk og orientalsk kristendomsforståelse bidrar til å klargjøre særtrekkene ved det latinske, og det er ikke uten grunn at ortodoksien og de orientalske kirkesamfunn i lengre tid har fungert som en vitaminsprøyte for katolske kristne. Dette gjelder ikke bare filosofisk-teologisk tenkning, men like meget kirkekunst og fromhetslivet. På sett og vis kan vi si det slik at ett av trekkene ved moderne katolisisme har vært å gjenvinne sin egen tapte katolisitet. Dette gjør den ved å slutte å tenke i bastante juridiske baner (all enten/eller-tenkningen) eller i dualistiske forestillinger hva forskjellige forhold angår (antropologi, kosmologi, kristologi, osv.).

"Katolsk" er nemlig ikke det samme som "latinsk" - dette er noe Vaticanum II forsøkte å lære oss, for konsilet tenkte globalt (men ikke kosmisk).

I dagens situasjon er selvsagt det latinske blitt redusert i vår nordvestlige del av verden, fordi en annerledes kultur er i ferd med å vokse frem: en teknokratisk og informasjonsorientert kultur som bryter med det gamle på en måte som gjør de overfor nevnte forholdene til fortid. Det er vel også dette som er en av hovedgrunnene til at kirkesøkningen i den katolske del av verden er synkende - et kulturskifte, en manglende tilhørighetsfølelse.

Ser vi tilbake på åpningen av kristendommens 2000-års jubileum slik det ble feiret i Vatikanet, er det påfallende at representanter for den tredje verden var mer iøynefallende enn vi er vant til. Det virket som om det tredje kristne årtusen tilhører de kristne fra Afrika, Asia og Latinamerika. I hvert fall ble det understreket på forskjellig vis



at disse er livskraftige og fremtidssvangre representanter for den katolske tradisjon. Men da er det ikke lenger tale om latinsk katolisisme.

Den katolske kirke er nemlig ikke latinsk i sitt vesen, uansett hvor romersk den måtte være (kristendommen er en fororientalsk religion i utgangspunktet). Vi skal også huske at den romerske kirke begynner blant innvandrere (les: jøder) i Trastevere, og at dens hyrder i lang tid har greske navn. Romas primat er på ingen måte avhengig av latinsk kristendom. En forskyvning i retning av andre kultursfærer tilsier at det latinske er på retur.

Vi spør: vil Kirken bli mer katolsk eftersom den blir mindre latinsk?

Det vil tiden vise. Det vil blant annet avhenge av om det vi kaller den tredje verden får utvikle en teologi som ikke er asiatsk, afrikansk eller latinamerikansk i sin form (kulturelle egenart).

Katolisitet vil i alle fall ha mye med økumenikk å gjøre, i første omgang med de ortodokse og orientalske kristne. Disse kommer først, fordi de direkte angår Den katolske kirkes katolisitet slik den faktisk foreligger i vår tid. For ser vi nok en gang på ritusspørsmålet, vil vi straks oppdage at Kirken har andre riter enn den latinske, de vi refererte til ovenfor: bysantinsk, syrisk, koptisk, etiopisk, armensk, slavisk, osv. Dette medfører mer enn det rent rituelle, for teologi (spiritualitet) og kirkerett følger med en ritus, for ikke å tale om kunst og musikk. Altså er Kirkens katolisitet tilstede i en forstand som spenner langt videre enn det snevert latinske. Kirken vil - dersom den er katolsk - gjenspeile det katolske ved kristendommen.

Vil gjenforening fortsatt måtte medføre latinisering? Neppe - den tiden er forbi.

Hva med våre orientalske søsken? Er ikke de unierte kirkene en modell for kristen enhet hva protestanter og særlig reformerte angår? Dette siste har vært antydning mange ganger, men har ennå ikke fått konkret resultat (vi har stadig konvertert til en latinsk kirke når vi i vår del av verden søker å bli del av Kirkens fulle fellesskap). Men det behøver ikke fortsette slik. Kirken kan i fremtiden bli mer katolsk ved å bli mindre latinsk. Og det må den faktisk gjøre dersom den skal bli det instrument som gjenforener alle kristne. Dette er et økumenisk faktum.

Vaticanum II ga opptakten til en slik tankemodell ved å forkusere Kirkens

katolisitet på en måte som er mer/mindre heller enn enten/eller. Konsilet tenker i katolisitet, fordi kristendom er en katolsk religion, fordi Jesus Kristus er det konkret katolske.

Det blir opp til oss selv å føre denne arven videre.

Og skal vi klare det, må vi besinne oss på at den latinske kristendomsformen vil måtte sameksistere med andre former for kristendom, gamle som nye. Latinske uttrykks- og tankeformer vil måtte begrense seg til den latinske kultursfære, dersom denne da overlever inn i en global kultur som i stigende grad er angloamerikansk og dataorientert. Kanskje vil vi se alle de gamle formene bli borte - og den latinske med dem? *Exit* latinsk kristendom? Gammelt innhold (troen) i nye (kultur)former kan bli resultatet heller enn gjenoppliving og kunstig åndedrett.

De som fyller Petersplassen neste jubelår, vil kanskje være en pekepinn for en felles fremtid for alle kristne.

Underlig nok var det i Roma at Kirkens katolisitet - og det latinskes relativitet - gikk opp for meg med full kraft.

Først kommer begravelsen til pave Johannes Paulus I - papa Luciani - som døde etter et pontifikat på bare 34 dager (i september-oktober 1978). Det var da jeg for første gang hørte evangeliet sunget på gresk i en romersk liturgi. Likeledes ble de unierte patriarkene tildelt en rolle som det var umulig ikke å legge merke til. Disse understreket på sin meget farverike måte Kirkens katolisitet, i ord som i drakter. De utgjorde dessuten en kjærkommen kontrast til alle de latinske prelatene (eggformete som disse er) - ved å se ut som menn heller enn evnukker.

Dernest kommer årene ved Angelicum på 80-tallet.

Søndagen var vi alle fri til å praktisere som vi ønsket, noe som uvegerlig førte en nordboer ut på kirkevandring i Byen. Det viste seg snart at av alle Romas kirker, var det et ikke lite antall som hadde ikke-latinsk ritus og teologi: bysantinsk (Sta Maria in Cosmedin og en annen i Via del Corso), syrisk (på Campo Marzo), koptisk (like ved Sta Maria in Trastevere), slavisk (Russicum), osv. Roma var i virkeligheten et katolsk fenomen hva gudstjenesteliv et angår, og Roma viste seg ved eftersyn å være mer enn

bare latinsk. Kirkens metropol er nemlig såre økumenisk hva ritus og teologi angår. Kirkens ansikt i Roma har ikke bare latinske trekk, slik vi tror ved første øyekast. Livet i Roma kan lett bli en skole i katolisitet, i oldkirkelig "økumenisk" forstand. Og dette forutsettes før vi kan tale om økumenikk i moderne forstand. For Kirken katolisitet - dens universalitet - må først bli et gjenkjennelig trekk ved romersk katolisisme før økumenikk kan bli innfridd i sine forventninger.

Kort og drastisk sagt kan Kirkens identifisering med det latinske holde tilbake i økumenisk sammenheng. Ved å bli mer katolske og mindre latinske kan vi samtidig bli mer økumeniske.

Et slikt skille mellom form og innhold som vi her har anvendt, behøver ikke uroe noen.

For kristendommen er i seg selv en fororientalsk religion, en slags messiansk jødedom. Våre trosbekjennelser er i utgangspunktet formulert på gresk, først i annen omgang oversatt til latin (mer eller mindre vellykket). De unierte kirkene vitner stadig om skillet form/innhold - noe selvsagt de ortodokse og orientalske kirkene har gjort hele tiden; det latinske har aldri nådd særlig langt østover i Europa og Asia, eller sydover i i middelhavsverdenen (Afrika) - pavedømmet har heller ikke rukket hit.

Kulturellt mangfold vil prege morgendagens Kirke, mer enn hittil.

Derved vil den også kunne bidra sterkere til Kristi bønn om at "de alle må bli ett".

# VATICANUM II

## - den rette tolkningen

Undertegnede har flere ganger hittil behandlet spørsmålet om hvilken tolkning av Vaticanum II som er den riktige (se min *Moderne kirkefedre* og *Om det katolske kap 6*). Dette fordi det hersker atskillig uklarhet på dette punktet. Stort sett kan vi dele tolkningene inn to grupper: praktiske betraktninger - teoretisk-teologiske.

Første gruppe er den største, det vil si den vanligste.

Vi finner denne tolkningen som et uttrykk for det syn at konsilet i alt vesentlig handler om *aggiornamento* - en oppdatering, en modernisering, en utlufting, et storstilet forsøk på å få Kirken i takt med vår moderne (les: nord-vesteuropiske verden). Her er det tale om å lese de seksten konsildekretene som forsøk på å modernisere. På utallige vis leses konsiltekstene som et tiltak for å fjerne tidens slagg og beholde kjernen, i nyere form. Dette angår så forskjellige ting som teologiutdannelse, liturgien (nytt missale og lektionarium), ordenslivet, forholdet til moderne rettbevissthet (religionsfriheten), media, kirkemusikken, misjonen, holdningen til andre religioner (monoteistiske og andre), innstillingen til vår tids kultur, osv.

Tolkningen er riktig nok. Feilen med den er heller en mangel - den er for kort, for lite omfattende. Den unnlater nemlig å fokusere det spesifikt teologiske i alt det praktiske. Faktisk viser det seg igjen og igjen at denne *praktiske* eller *pragmatiske* tolkningen bare er en halvkvadet vise. Underbyggingen, fundamentet den hviler på, er en teologisk visjon som altfor sjelden kommer til orde.

Derfor gruppe nummer to - den teologiske tolkningen.

Denne utelukker langt fra de praktiske tiltakene, men setter dem i perspektiv - teologisk perspektiv. Og dette må komme først, for å kunne forstå alt det praktiske. Mer enn det: for at de praktiske formål skal kunne fungere riktig (det vil si: i konsilets ånd) bør det teologiske grunnlaget fremheves først.

Og dette er det vi har søkt å påpeke i tidligere arbeider. Det er tale om et

teologisk grunnsyn som med rette kan kalles å "gjenvinne katolisitet". For konsilet ønsker å bryte ut av den isolasjon som katolsk lære og liv lenge har befunnet seg i. Dersom man ønsker å oppspore hva som menes med denne lesemåten - isolasjon - er det nødvendig å gå bakover i kirkehistorien. Det er konsilet gjør, er å gå tilbake til tiden før all isolasjon og splittelse. Derfor alle referansene til Skriften og Fedrene.

Hva konsilets teologiske odysse angår, er det vesentlig å vite hvordan det annet kristne årtusen ser ut - i kontrast til det første årtusen. Dette er den nødvendige teologihistoriske bakgrunnen. Og kontrasten er ikke vanskelig å få øye på.

Splittelsenes årtusen innledes med skillet mellom Øst og Vest: ortodoks og katolsk kristendom går herefter hver sin vei (skjønt de i virkeligheten var blitt atskilt gjennom historiske og politiske omstendigheter en tid). Dernest følger - i reformasjonen - et skille mellom Nord og Syd; dette deler den såkalte latinske kristenhet i to deler (skjønt det ikke er tale om latinsk kristenhet i bokstavelig forstand). Derefter følger en litt annerledes lagdeling: mellom det "høyere" og "lavere": det doktrinære og det fromme - gjennom en slags pietistisk reform i det stille. Og i kjølvannet av dette følger en utrolig oppsplitting av den protestantiske kristenhet.

Resultatet er blitt det kristne kartet vi kjenner i dag.

Poenget med å nevne disse faktorene er at alle parter tror seg å leve med den sanne kristendom, mens de i virkeligheten representerer deler, fragmenter, sider ved saken. Det er en visjon som er blitt fragmentert og som resultat av dette har skrumpet inn - for alles vedkommende, ikke bare for protestanter og reformerte, men både for katolikker og protestanter. For den kristne visjon består ikke av fragmenter, men som en helhet: kosmisk - global og mystisk religiøsitet. Retroende, kirketro, bibeltro, åndstro, døpt og gjendøpt: alle delene formår ikke å gjengi kristendommens opprinnelige potensiale. Alle er blitt spesialister i en side ved saken. Den vanligste tolkningen ved begynnelsen av det 20. århundre var denne: en petrinsk kirke (den romersk-katolske) - en johanneisk (de ortodokse) - en paulinsk (de protestantiske). Men meningen har aldri vært at disse skal være atskilt fra hverandre på den måten vi er blitt vant til.

Alle anser seg selv for å være retroende og de andre som feilende på en eller

flere måter, mens det i virkeligheten er slik at vi alle mangler mer eller mindre - som resultat av denne triste historien. For det begynte etterhvert å gå opp for stadig flere at dette kartet på ingen måte tilsvarer det som er hensikten med oldkristen tro og tenkning.

Samtidig med denne isolasjonen fra hverandre opplever de kristne, sett under ett, en isolasjon fra det de kaller "verden".

Her er det tale om direkte fremmedgjørelse ettersom utviklingen i den samme del av verden så de åndshistoriske etapper vi kjenner som opplysningstid, rasjonalisme, vitenskapelig og politisk revolusjon, osv. Man avgrenser seg ikke bare fra andre kristne, men fra de toneangivende i tiden. I farten glemte man at den jødekristne tradisjon faktisk utgjør grunnlaget for både moderne vitenskap og sosial rettferdighet: det første på grunn av et natursyn vi er blitt vant til å kalle "avmytologisert" (ikke-sakralt i betydningen "ikke-guddommelig", forskjellig fra "sekularisert/verdslig") - det andre på grunn av tanken om alle menneskers likhet og broderskap.

Ved å hevde at Vaticanum II søker å gå bak denne tingenes tilstand, hevder vi at det i første omgang er tale om å gjenvinne "global katolisitet".

Dette gjør konsilet ved å henvende seg til alle mennesker, ikke bare til katolikker eller kristne. Dernest tas ikke-abrahamiske (semittiske) religioner på alvor, særlig buddhisme og hinduisme. Så ser man med nye øyne på både jødedommen og islam. Endelig tar man det kristne flerfold på alvor og søker å tolke det kristne verdenskartet etter en katolsk modell som ikke lenger er enten-eller, men både-og, rettere sagt: mer- eller mindre (katolisitet). Økumenikk er med dette blitt et faktum i katolsk tenkning. Så ser konsilfedrene ut over en verden som ikke bare er kristen, men også ikke-religiøs: den ateistiske humanismens verden - vår verden av i dag.

Dette er resultatet av lang tids reorientering hen imot tidligere tiders kristendomsforståelse, nærmere bestemt Skriftens og Fedrenes. Og historien om hvordan dette skjedde, er fascinerende lesning. For det er gjennom arbeidet med gamle kilder - Tradisjonen - at horisontene utvides. Samtidig er det krefter i samtiden som sørger for at de kristne søker sammen. Fortid og samtid møtes med andre ord i denne bestrebelsen på å gjenvinne en katolisitet av globalt snitt. "Globalt" er et godt ord hva selve denne prosessen angår, for det hele dreier seg om en nyorientering: bort fra bare

seg og sitt - hen imot en menneskehet som er en enhet, uansett tro og tenkning. Og det imponerende ved Vaticanum II ligger i dette globale siktepunktet.

Vender vi tilbake til skillet mellom praktiske og teoretiske kriterier i en vurdering av konsilet, er det selvsagt ikke tale om enten-eller. For de to hører sammen. Poenget er heller at den teologiske visjonen som ligger til grunn for alle de praktiske justeringene skal tas for det den er: en utvidet horisont, et globalt perspektiv, en økumenisk ånd, en bibelsk og patristisk lese måte av åpenbaringen og dens konsekvenser.

En tolkning som er rent praktisk orientert mister lett helhetsperspektivet av syne - en tolkning som er rent teoretisk (teologisk) går glipp av hva dette programmet egentlig innebærer.

Opplagte eksempler er reformen av liturgien og av teologistudiet. De to henger sammen, for begge søker å gi uttrykk for en og samme realitet (den katolske tro), men på forskjellig vis. Begge søker tilbake til bibelske og oldkirkelige modeller for der å finne en normativ form for livet med åpenbaringen. Det samme kan sies om dogmatiske anliggender som dekretene om åpenbaringen og Kirken. Det er tale om et teologisk grunnlag for alt som skal følge i konsilets kjølvann. Visjonen må utvides før vi kan bevege oss videre innover i vår tids terreng, enten dette er kristent eller ikke. Denne balansen mellom de to - teori og praksis - skulle ikke være problematisk når vi leser konsilets dekret i ettertid.

Vi savner imidlertid visse aspekter på konsilets agenda - fremfor alt det "kosmiske" perspektivet, som er blitt viktigere i tiden som er gått. Tredve år etter slår det oss at den globale justeringen av den kristne visjon virker underlig ukomplett i den grad denne ikke er orientert mot nettopp problemene som angår planetens liv. Dette er ikke tale om etterpåklokskap. Det er heller slik at livsviktige anliggender som økologisk tenkning og dyrevern er blitt mer aksentuert i tiden etter konsilet. Det er også Kirkens tale om livets rett (for eksempel hva det ufødte livs rett til liv angår) - her er det ingen svikt å spore.

Men anliggendet fører oss videre inn i naturens verden.

Og der gjenstår det å se hvordan våre kirkesamfunn - særlig den romerske kirke - vil følge opp konsilets globale engasjement på en måte vi best kan beskrive som

"kosmisk". Forskjellen i bruken av disse ordene ligger i dette at "globalt" er blitt forstått som et rent menneskelig anliggende, mens det i virkeligheten angår Jorden som organisme (populært kalt Gaia). Derfor ordet "kosmisk", som i bunn og grunn er en viktig side ved det globale perspektiv, men fortjener et eget ord, siden det angår forholdet til miljø, dyr og planter. Katekismen av 1992 er ikke et godt tegn i tiden: perspektivet er antroposentrisk, gudsbildet antropomorft, og den aristotelisk-thomistiske holdningen til dyr gjentas (forhåpentlig for siste gang).

Ett er sikkert: et nytt konsil vil ikke bare kunne tenke i en menneskehet, prisverdig som dette er. En nyorientering henimot en mindre humanistisk (antroposentrisk og specieistisk) og mer universell teologi vil måtte komme høyt på dagsordenen. Det er nemlig tale om *fortsatt å gjenvinne katolisitet*. For denne er universell på mer enn en global måte.

Kristendommens katolisitet har både en global og en kosmisk akse. Arbeidet som ble påbegynt før Vaticanum II og som i dette konsilet fikk sitt viktige gjennombrudd, krever en fortsettelse. For et teologisk riktig og ansvarlig syn på naturen kan befri oss fra snever humanistisk teologi, fra farlig utnyttelse av jordens ressurser og fra det å fortsatt påføre dyrene unødige lidelser.

Dialogen med vår tids vitenskaplige tenkning vil fremmes gjennom dette. For situasjonen i dag er ikke som dengang tro og viten var et minfelt (noe som aldri burde vært tilfelle). Kirken har hele tiden hatt ledende vitenskapsmenn blant sine prester og ordensfolk, så også i dag. Dessuten vil et slikt globalt-kosmisk anliggende bli et bånd mellom mennesker av faglig orientering. Dialogen mellom tro og viten vil på denne måten kunne føres langt videre.

Det vil også dialogen med de ikke-abrahamiske religionene. For vår felles virkelighet vil kunne bringe oss nærmere hverandre. Kanskje vil det da vise seg at religioner som er forankret i natur heller enn i historie kan hjelpe oss med å gjenvinne større katolisitet på dette området.

Kosmisk teologi vil også kunne hjelpe i dialogen mellom kristne. Dette fordi kristne i den nordlige del av verden er kommet så mye lenger enn de i katolske land i synet på dyr i særdeleshet. Kanskje vil nye utgaver av katekismen kunne forbedres på



dette punktet, om ikke som resultat av hjelp fra andre religioner (for eksempel buddhismen), så muligens ved hjelp av kristne fra andre kirkesamfunn.

Det vesentlige i alt dette er at Vaticanum II blir en vei fremover - en åpning og en begynnelse, ikke en slutt og et punktum.

Et Vaticanum III kan lett bli en videre reise innover i kristendommens katolisitet, på mange plan.

John Henry Newman har lært oss at det hele tiden skjer en slags utvikling hva doktrine angår: at kristendommen ikke er fullt ut forstått og grepet - men at det dreier seg om uttømmelige skatter. Vi kan øse av denne åndelige kilden i det uendelige. Lik et kunstverk som er uttømmelig for mening og dybde vil Kristus være en kraft til å erobre stadig nye horisonter hva globale og kosmiske perspektiver angår: for menneskeheten, for miljøet, for dyrelivet.

Vi skal ikke glemme hvor lang tid det tok Kirken å innse at dyrekamper, slaveri og kvinneundertrykkelse er uforenlig med kristendommen. I disse tilfellene dreier det seg nettopp om å innse noe som ligger der i åpenbaringsinnholdet (GT/NT), som venter på oss bare vi vil strekke oss etter det. Uttrykket "primitiv" kristendom (om begynnerstadiet i NT) er i så henseende svært treffende. For vi ser alt i en kime - kristendommen som katolsk visjon - slik den foreligger i Skriften. Senere får Kirken innsikt til å ta konsekvensene av det katolske i kristendommen, slik vi har sett i tiden som fulgte (i lære, kirkestrukturer, menneskesyn, osv.). "Åpenbaringsens fylde" er noe vi hele tiden beveger oss mot, noe som tilhører dimensjonen "fremtid", Guds dimensjon. Men det vesentlige er at vi drages mot denne uavbrutt. Poenget med katolisitet er ikke hva vi har, kan eller vet, men hva vi kan bli, lære og få til.

Vaticanum II viste oss hvilke muligheter som åpnet seg for kirkelivet etter at kristendommens globale (horisontale) aspekter fikk tak i oss på ny. Kanskje vil en lignende vårløsning følge dersom vi lot oss gripe av de kosmiske aspektene. Omsorg for jorden er jo bare en videreføring av kristendommens globale potensiale. I tillegg er det noe vi alle kan samles om: teister - ateister - jøder - muslimer - hedninger. - Det er et program som forener.

Det er derfor fristende å se Vaticanum II som et springbrett inn til det som kanskje vil bli det viktigste anliggendet for en global fremtid - ikke bare for menneskeheten, men for alt som lever. Vi har gjenvunnet mye katolisitet - hva hindrer oss i å ta spranget fullt ut og se de kosmiske implikasjonene i troen på Jesu guddom og Guds treenighet?

# KOM KONSILET FOR SENT?

## - frimodige tanker førti år etter

Vaticanum II søkte å modernisere Kirken ved å gå tilbake til kildene - *ad fontes*.

Veien fremad ble staket ut ved først å gå tilbake til begynnelsen: til Skriften - til Fedrene - til konsilenes Kirke - til et normativt begynnerstadium i det første kristne årtusen. Dette tør være kjent nok, og vi behøver ikke dokumentere denne prosessen her. Meningen med den var i alle fall å gjøre Kirken i stand til bedre å møte den moderne verden med dens mange utfordringer.

Og det løft saken dreier seg om er imponerende både som konsept og som handlingsmønster betraktet. Konsilfedrene og deres teologiske rådgivere maktet faktisk å ajourføre Kirken på en ansvarlig måte - fordi de gikk tilbake til kildene. En rask gjennomlesning av konsildekretene vil bekrefte dette. Vi er kommet ut i åpnere farvann - i dialog med andre kristne - med ikke-kristne - med ateister - med politikere, vitenskap og kunstnere.

Efter konsilets avslutning råder det følgelig en optimistisk ånd inad i Kirken, bortsett fra det grann av frustrasjon og fortvilelse som alltid følger i forandringenes kjølvann, særlig når det er noe tidløst som forandres, slik som gudstjenestelivet fikk oppleve (morsmål, nytt missale, nytt breviar, nytt lectionarium, revidert helgenkalender, osv.).

Frustrasjonen er forståelig nok: mange av reformene som fulgte berørte noe så personlig og privat at det ville vært klokt å gå forsiktigere frem. Dessuten ble den liturgiske reform gjennomført med klerikal brutalitet. En nivåsenkning ble ofte resultatet. For eksempel ble det slik at morsmålet *skulle* benyttes, mens jo konsilet sa at det *kunne* benyttes. Pipeorglet skulle holdes høyt i ære, sa konsiltekstene - likevel kom gitarene frem. Gregoriansk sang ble i praksis avvirket i lang tid, skjønt dette på ingen måte var del av konsilets målsetning. - Dette som eksempel på et felt hvor frustrasjonene var betydelige.

Men sett under ett gikk hele denne prosessen forbausende fredelig for seg - for konsilet avstedkom ikke noen alvorlig form for *skisma*, noe som kunne blitt følgen, tatt i betraktning hvor omfattende omstillingen faktisk var. Det var tendenser til selvstendighetstrang fra kretser i Holland og senere i Amerika. Men dyktig vaticansk manøvreringskunst sørget for at dette forble med tilløp. Akkurat det liturgiske anliggendet avstedkom et mindre skisma, men uten større konsekvenser for Kirkens liv som sådan. Paul VI må få æren for å ha halt hele denne omstillingsprosessen i land. Men han fikk også oppleve tegnene på det som skulle komme.

For bare noen få år etter konsilets avslutning begynner noe uventet å skje, noe som ikke egentlig har større med de overfor nevnte aspektene å gjøre.

Først av alt setter det inn en autoritetskrise som blir svært synlig i året 1968. For da skjer flere ting samtidig. Først er det studentopprør i Europa. Dernest kommer enkyklikaen "Humanae Vitae" som ikke ble akseptert av de troende i den grad som var forventet. Så følger en slags tautrekking mellom sentrum (Roma) og periferi (lokalkirkene) - i hvert fall i teori - fordi dette var et punkt på konsilets dagsorden som aldri ble satt ut i livet (dvs. biskopenes kollegialitet: altså en annen form for primattenkning, en som tilhører det første kristne årtusen heller enn det annet).

Dernest begynner teologer å dissentere - 70-tallet er fullt av historier om slike. Disse er utilfreds med svært meget, også rent teologiske anliggender (for eksempel innenfor dogmatikk og moralteologi).

Under Johannes Paul II seirer Roma og ortodoksien (forstått på romersk vis). - Samtidig skjer det uforklarlige. For i skrivende stund er kirkesøkningen i Europa så synkende at tallene er vanskelig å tro.

Først ble vi oppmerksomme på dette i forbindelse med Frankrike. Så dukker fenomenet opp i Tyskland. Dernest ser vi ansporinger til det samme i Nederland, Spania, Irland og England.

Samtidig som forholdene begynner å falle til ro etter konsilet, slutter folk å gå i kirken i det som tradisjonelt har vært svært kirkelige strøk. I tillegg blir selve det kirkelige apparat vanskelig å leve med, ikke bare på grunn av dets lite tidsmessige strukturer, men også fordi aldersfordelingen avspeiler en "omvendt pyramidal" struktur (60 % av

prester og ordensfolk er over 60 år gamle, med de følger dette får for de yngre).

Dette var ikke forutsett av konsilfedrene - de ønsket å åpne Kirkens porter for flest mulige: de tenkte globalt, økumenisk, humanistisk, optimistisk. De ønsket å verve de unge og ikke gjøre Kirken til en vernet arbeidsplass for gamle.

Vi sitter igjen med kirkehistoriens hittil største spørsmål - hva er gått galt? Det er ingen overdrivelse å kalle dagens situasjon et spørsmålstegn, for ingen later til å være enige om hverken *hva* som skjer, *hvorfor* og *hvordan*.

Noen forsøksvise forklaringer lever vi alle med.

Ved første øyekast kan det virke som om det er oppstått en kultur i vår del av verden hvor religion er blitt en privatsak i en grad som utelukker autoritet og all form for ytre innblanding. Det er ikke slik at folk ikke er religiøse lenger: de tror bare ikke at Kirken har svarene de selv leter etter. Eller enda enklerte: de foretrekker å lete seg frem selv. Og dette bunner i det enkle faktum at for første gang i Kirkens totusenårige historie kan de troende både lese, skrive og tenke *selv* - uten geistlig hjelp. Dette er noe konsilfedrene ikke tok i betraktning. I de fleste kirkerom som fortsatt fylles til gudstjeneste, er det neppe presten som vet mest. Ofte viser det motsatte seg å være tilfelle: kompetansen og ekspertisen sitter nede i salen. Dette berører direkte autoritetsspørsmålet.

Dessuten: hva er det folk får i våre kirker i dag? Undertegnede har gjennomlevd redselsfulle seremonier i kirker i såkalte katolske land: liturgier og forkynnelse av et så slett kaliber at det aldri inviterte til mer kirkegang (behovet for det grensesprengende ble i stedet møtt av kunst i mange former). Undertegnede har da heller ikke problemer med å forstå hvorfor moderne franskmenn, for eksempel, ikke går i kirken på samme måten som før. En sekularisert liturgi imøtekommer ikke sekulariserte menneskers religiøse behov, mange og sterke som disse er.

I neste omgang spør vi oss hva tradisjonelle moralteologiske holdninger i visse spørsmål har hatt å si for en slik utvikling. For i en sterkt overbefolket verden er det for mange ubegripelig at pavene fortsetter - i tide og utide - å slå ned på kunstige prevensjonsmetoder. Pavene har sine grunner, men verdens befolkning øker i den grad som langt på vei oppveier de sosiale fremskritt som gjøres på en global basis.

I tillegg til dette med kunstig prevensjon - som konsilet ikke tok opp - kommer holdninger til minoriteter, spørsmål som Vaticanum II heller ikke berørte. Våre samfunn er kommet langt i å akseptere og integrere slike. Dette er i bunn og grunn et spørsmål om menneskerettighetene, ifølge mange observatører, for alle mennesker har en naturgitt rett til kjærlighetsliv. Men en katolske kirke har ikke undertegnet menneskerettighetene.

La oss bevege oss over fra menneskeriket til dyreriket og planteverdenen.

Alle som elsker livet på vår jord ville vente at våre kirkesamfunn engasjerte seg i første rekke hva dyrevern og miljøkamp angår. Men nei - katolsk tale er stadig antroposentrisk og specieistisk (mennesket som størst og best, med alle rettigheter). Dette vekker anstøt. For saken handler om menneskets religiøse forhold til skapningen såvel som til Skaperen.

Det er godt og vakkert at Kirken kjemper for det ufødte livs rettigheter. Men hva med andre livsformer? Hva hjelpe det å kjempe mot abort dersom vi er i ferd med å redusere livsbetingelsene på jorden ved vårt levesett? Hva hjelper det med moralfilosofi og moralteologi når dyrenes kår i tradisjonelt katolske land er mye verre enn i sekulariserte, nordeuropeiske trakter (som i USA og England). Dyrevernere i katolske land møter ofte skepsis eller direkte hån fra kirkelig hold, likeså vegetarianere og miljøaktivister.

Vi kunne fortsette.

Alle har vi våre egne tanker om hvorfor kirkesøkningen er synkende i en tid da menneskenes religiøse behov åpenbart er større enn noensinne, nettopp som resultat av overflod, velstand, lede, osv. Straks vi har alt, opppdager vi at egentlig har vi ingenting.

La oss heller se denne utviklingen i et litt annet perspektiv.

La oss se det slik at konsilet kom for sent for å avverge denne utviklingen.

For konsilet er på mange måter svaret på de problemer vi har levd med siden reformasjonen, opplysningstiden og revolusjonene. Vaticanum II skulle ha kommet for 400 år siden!

Dette er etterpåklokskap - selvsagt er det det. Men ting kan tyde på at utviklingen

har løpt fra oss - noe vi innser på det tidspunkt da vi selv trodde omsider å ha innhentet denne. Ytringsfrihet, menneskeverd, religionsfrihet og alt det andre - hva hjelper det dersom vi ikke ser spor av det innenfor Kirken selv?

Dialog med andre - er det mulig så lenge vi vet oss å besitte sannheten og i tillegg forstå denne? Dersom konsilet kom for sent: kom det virkelig 400 år for sent? Er ikke 100 nok?

Jubileumsfeiringen ved 2000-årsskiftet talte om alle disse forholdene, på sin egen måte.

Åpningseremonien bar preg av at fremtiden for katolsk kristendom ligger i den tredje verden: Latinamerika, Afrika, Asia. Det var deres representanter som preget bildet. Og mange var de observatører som prøvde å tenke seg sammensetningen på Petersplassen i 2025, for ikke å tale om år 3000!.

Er dette å flykte fra utfordringen, fra problemene Kirken møter i vår kulturkrets?

Botsseremonien hvor paven ba Gud om tilgivelse for Kirkens tidligere synder mot menneskeheten klarte heller ikke å overbevise. Ville det ikke vært bedre om be menneskeheten om tilgivelse for det som Kirken måtte påføre denne i vår egen tid?

Kom konsilet altså for sent?

Eller er det egentlig ikke kommet enda - er det heller der problemet ligger?

Må ikke et tredje Vatikankonsil til?

Det tok Kirken lang tid før den innså konsekvensene av kristendommen i en del saker. Oftest nevnt er avviklingen av slaveriet og erkjennelsen av at kvinner også har en rasjonell sjel og følgelig fortjener stemmerett. I tillegg kan nevnes at dyrekamper som underholdningsform omsider ble forbudt engang langt ute i den kristne senantikken.

Vil det - med disse eksemplene i mente - ta Kirken like lang tid å innse at menneskerettigheter og dyrerettigheter vil seire til sist: fordi dette er opplagte konsekvenser av troen på en skapergud og på åpenbaringen i Kristus?

Det er gjort mange nok forsøk på å sette opp en agenda for et tredje Vatikankonsil. Vi nevner noen av de mest kjente her:

- et nytt pavedømme som alle kristne kan samles om, særlig katoliker og ortodokse

- en ny liturgi hvor som ikke er akademisk, professorisk og forelesende, men religiøs: mystisk og tilbedende
- en radikal besinnelse på hva menneskerettighetene innebærer
- dialog med verdensreligionene på et dypere plan enn det som hittil er forsøkt
- en vilje til å ta skapelsesteologien på alvor: ikke lenger le av dyrevernere, miljøaktivister og vegetarianere (som i praksis er ensbetydende med å le av buddhister).

Dette er bare noen punkter på en slik tenkt og villet dagsorden. Listen kunne forlenges betraktelig. Egentlig handler det om en videreføring og utdypning av det som Vaticanum II påbegynte. I så fall er det tale om en slags redningsaksjon. - Kanskje er det ikke en slik aksjon som skal til?

La oss gjøre enda et forsøk.

La oss forsøke å se det fra følgende synsvinkel: Er det ganske enkelt latinsk kristendom som er i ferd med å dø? *Latinsk* kristendomsforståelse er ikke identisk med *katolsk* kristendomsforståelse (skjønt denne alltid må ha en form, altså være kulturbetinget). Kjennetegnene er de vi ser fra Kyprian via Tertullian til Augustin og Thomas Aquinas: autoritetstrang - juridisk tenkesett i teologiske anliggender - kroppsfientlighet (en manikeisk tendens som sitter igjen, særlig hos Augustin) - patriarkalske holdninger - seksualfientlighet (en dualistisk tendens) - eksklusivistiske holdninger (utenfor Kirken ingen frelse, tradisjonelt forstått) - pessimistisk på skapningens vegne (derav negative holdninger til dyr og miljø) - pessimistisk på historiens vegne (og elsker apokalyptikk). - Dette synderegisteret er ganske langt, når vi begynner å se etter.

Nå vi til sist stiller spørsmålet om latinsk kristendom er i ferd med å dø, og om dette overhode har noe med avkristningen av tradisjonelt katolske land å gjøre, er det ikke bare fordi vi selv misliker slike kjennetegn - og fordi vi ikke ganske enkelt er villig til å sette likhetstegn mellom det latinske og det katolske - men fordi vår tid ikke lenger tolererer slike tankebaner. Sett i lys av det katolske og det oldkirkelige uttrykk som dette har etterlatt seg, er det mange nok som er villige til å vinke latinsk kristendom farvel, et



siste farvel: adjø - adjø - adjø.

Efter det latinske kommer kanskje det katolske?

# OPTATAM TOTIUS

- konsildekretet om teologiens fornyelse

**Herre, vår Gud,  
all visdoms kilde,  
du gav den salige biskop Albert  
den gave  
å forene sin tids kunnskap  
med troen på deg.  
Hjelp oss lik ham  
å vokse i viten og innsikt  
og derved nå dypere inn i ditt ord.**

**(Kirkebønn på minnedagen for Albert den store,  
biskop og kirkelærer; Messeboken, no. overs. s. 775)**

Vaticanum II har gitt oss seksten dekretter til Kirkens fornyelse i vår tid. Ett av disse handler om prestenes "formasjon" (som det kalles), og i dokumentets kapitel fem trekkes det opp nye retningslinjer for de studier som er involvert i dette fornyelsestiltaket.

Det er selvsagt et åpent spørsmål hvor mye prester må tilegne seg av teologisk kultur. *Prest* og *teolog* er synonyme på norsk, men det er ikke tilfellet i den katolske verden. Her har de aller fleste teologer gjennom tidene vært prester (særlig klosterfolk, for disse har tid og anledning til å studere), men teologen kan også være leg. I alle fall går forskjellen ut på at en teolog i den katolske del av kristenheten er fagmann/kvinne, enten han er prest eller ikke. Prester i sin alminnelighet er derfor ikke for teologer å

regne, og spørsmålet om hvor mye eller lite teologi en må kunne for å bli prest, er alltid aktuelt. Svaret avhenger litt av tid og sted, men generelt kan man si at for Den katolske kirkes vedkommende er det ikke så svært store kunnskaper som skal til for å kunne bli ordinert - det er andre sider ved saken som er viktigere.

At en moderne geistlighet *burde* kunne mest mulig teologi, det er noe annet. Men slik situasjonen er blitt, med prestemangel og det hele, er tendensen bort fra de store teologikunnskapene åpenbar. Det vordne prester *må* kunne, er med andre ord et minimum. Tiden er forbi da katolske geistlige kunne regnes for høyt kultiverte og opplyste mennesker, med doktorgrader i dette eller hint. Dagens arbeidspress tilsier at andre egenskaper enn de studiøse kommer i høysetet og at kunnskapene i alle fall må fordeles, fordi vi lever i en svært sammensatt og overspesialisert verden.

Dette er ikke ment som kritikk av tingenes tilstand - vi nøyer oss med å konstatere.

Men problemet vi skal fokusere her er et litt annet: hvordan ser en teologisk utdanning ut i dag for dem som virkelig vil vie sitt liv til teologiske studier? Når konsildekretet om teologistudiets fornyelse skal kommenteres, er det imidlertid ikke den utvidete og spesialiserte bruken av teologi saken gjelder, men det nødvendige minimum som gjelder prestenes generelle formasjon, "innføring i teologien" er det riktige uttrykket.

Vaticanum II forsøkte å formulere et slags svar, og dette kommer i dekretet om *prestenes formasjon* (*Optatam totius*, promulgert 28/10, 1965 av pave Paul VI), fordi teolog og prest fortsatt er to sider av samme sak, skjønt færre og færre prester er teologer.

For å skjønne rekkevidden av denne reformen - for det er reform den er ment å skulle være - må man kjenne litt til hvordan teologutdannelsen så ut tidligere. Men det er ikke nødvendig i vår sammenheng, for det er selve det tidsmessige ved reformen vi ønsker å rette oppmerksomheten mot. Reformen ville modernisere ned å oppdatere en utdanning, slik at den ikke bare fungerte bedre i vår tid, men slik at den også *utgjorde et bedre teologistudium*. - Og det er dette siste vi skal fokusere her.

Det er i kapitel fem vi finner det som interesserer oss.

For her fastslås det innledningsvis at prestekandidater må være utstyrt med den *humanistiske og vitenskapelige* bakgrunn som hvert land krever for at noen skal kunne få del i høyere utdanning - dette som en forutsetning. Presten må altså tilhøre sin egen tid, og ikke åndshistorien i sin alminnelighet. Likeledes må prestekandidatene skaffe seg tilstrekkelig med latinkunnskaper til at de vil kunne være i stand til å studere kildeskrifter. I tillegg kommer hebraisk- og greskkunnskaper, med tanke på studiet av Skriften. - At alt dette skyter over mål, er velkjent fra dagens katolskelæresteder.

I § 14 av dette dokumentet fastslås at *filosofi og teologi* må integreres i studiet på en bedre måte. § 15 sier at det er nødvendig med moderne filosofikunnskaper *og med kunnskaper om vitenskapens fremskritt*. § 16 er like hyggelig lesning: teologistudenter i dag må under studiet av Skriften lære å bruke nye vitenskapelige metoder. Dessuten må studiet av dogmatikk ta i betraktning kirkefedrenes skrifter, både de greske og de latinske. Slik skal teologistudiet være med på å fremme enheten blant alle kristne (særlig gjennom studiet av Skriften og Fedrene).

Dette er et godt program. Spørsmålet er bare: hvordan fungerer det i praksis?

Den foreliggende tekst er klar på to punkter: det forutsettes humanistiske og vitenskapelige kunnskaper i utgangspunktet (som forutsetning). At naturvitenskap går hånd i hånd med filosofistudiet er ikke noe å stanse ved, for dette er tradisjonell fremgangsmåte på katolsk mark: filosofi først - teologi så. I alle fall er dette svært positivt: teologistudiet skal ikke være studiet av historisk åpenbaring alene (Skriften og Fedrene), men også av naturlig åpenbart sannhet (filosofi og vitenskap).

Her får vi inntrykk av at teologi er tro *pluss* filosofi *pluss* realkunnskaper, for å si det enkelt, og ikke bare tro pluss filosofi. - Altså står vi overfor et fremskritt og en viktig reform. For idag ser verdensbildet annerledes ut enn da de store teologene og filosofene fra antikk og middelalder skapte sine verk.

Efter et langt teologistudium på 70-tallet, efter mange år som universitetslærer i teologi (bibelfag) i Roma og i Oslo er det ingen tvil i undertegnades sinn om at dette beundringsverdige programmet *på ingen måte* er blitt til virkelighet (på enkelte måter er

det jo det, men ikke på et par vesentlige områder - altså ikke som helhetsvisjon for et teologistudium). *Optatam totius* er fortsatt et godt program - men lite mer.

Et teologistudium i Oxford på 70-tallet forutsatte sprogene (latin, gresk og hebraisk) - de som kom til studiet uten slike, måtte snarest skaffe seg kunnskapene som krevdes, noe som var fort gjort. Tre års pre-teologi dekket det som kalles *filosofi* og var altså mer enn filosofi, men også dette.

Og her oppstår problem nummer én. I hvilken grad fikk vi her bruk for all den samtidskunnskap som både *forutsettes* (§ 15) og som skal *videreutvikles* i filosofistudiet (§ 16) ? Den ble forutsatt - men som død cargo! For et moderne verdensbilde ble bare referert til, aldri gjennomgått eller studert. Det filosofene våre var opptatt av, var rent filosofiske anliggender (erkjennelseslære, for eksempel, samt innføringer i Heidegger og Wittgenstein). At vi sammen gjennomlevde noen av de mest spennede år hva naturvitenskapelig forskning og erkjennelse angår - 70-tallet - var det ingen som lot til å være klar over. Humanistisk forskning, filosofisk tenkning, litteratur og musikk - ja, alt dette kom med. Men hva med nye landvinninger innen biologi og fysikk/kosmologi? Hva med global biologisk tenkning, for ikke å tale om kvantefysikk? At slike kunnskaper *forutsettes* er ren bløff, all den tid de aldri ble anvendt.

At vi levde med en nytt verdensbilde - fysisk som biologisk - var ingen synderlig opptatt av (eller klar over ...). Navnet Darwin dukket sjelden eller aldri opp. Gud var stadig en som skapte og styrte ved å dytte universet foran seg *bakfra* (fra en slags paradisiske fortid) og ikke *forfra* (fra en åpen fremtid). Plan, orden - lover: alt dette ga oss et bilde av et lukket univers, uten den frie eller åpne fremtid som vitenskapen i dag muliggjør. Det vi drev med kunne for så vidt ha vært bedrevet på hvilket som helst tidspunkt de siste tusen årene. Skapelsesteologien hang håpløst fast i fortiden: Gud er den som skapte mer enn en som skaper.

Så kommer vi til problem nummer to - som selvsagt følger av det første: teologistudiet, som i første omgang dreide seg om studiet av Skriften, fedrene og skolastikerne (middelalderske akademikere). Dette var eksemplarisk og forbilledlig i måten å studere og anvende gamle kildeskrifter på. Men det ble aldri korrelert til vår

egen tid og vår egen situasjon. Rent bortsett fra dette med ny biologisk innsikt og ny fysikk: 70-tallet står for en oppvåkning av miljøbevisst art, samt en gryende dyreteologi basert på bioteologisk tenkning; slike spørsmål berører bibelteologien direkte.

Alt dette gikk oss også hus forbi. Jeg gjentar: det vi drev med kunne for så vidt vært bedrevet når som helt gjennom Kirkens lang historie (bortsett fra at vi hadde tekstutgaver og kristiske metoder som fortiden ville misunt oss). Vi hørte om "verden", men fikk aldri vite hvordan denne så ut. Vi hørte om "historie", men det var høyden 5-4000 års historie - alle større perspektiver manglet. Vi hørte om "fremtid", men bare for mennesket. Ord som "kosmisk" og "global" ble smilt av. Var det tale om "menneskehet", hadde denne ingenting med natur å gjøre.

Teologien var antroposentrisk - til forveksling lik antropologi!

Aldri dukket samtiden opp - hverken i preteologisk eller teologisk sammenheng - unntatt når det kom til den evindelige kranglingen om politikk. Alt ble stilltiende forutsatt - så stilltiende at det faktisk ikke var noe å nevne i det hele tatt. Teologistudiet kunne like gjerne ha funnet sted på månen som på jorden.

Med andre ord var teologien et tidløst fenomen - akkurat slik konsildekretet ville at det *ikke* skulle være.

På grunn av en fortid som klassiskstuderende var Oxfordprogrammet (Skriften og Fedrene) som skreddersydd i mitt tilfelle. Først på et langt senere tidspunkt begynte det å bli problematisk dette at bakgrunnen måtte være av en slik art for å lykkes i teologistudiet. Praktisk talt ingen av oss kom til studiene fra en bakgrunn av naturvitenskap, og de som gjorde dette, talte aldri om det de visste fra før. Bibelsk og patristisk teologi er dessuten kosmisk og global på en måte som ny vitenskap burde kunne gjøre oss i stand til å aktualisere. Men, nei - enkeltmenneskets situasjon, individets rettigheter, erkjennelsesteoretiske problemer osv. var mer i den humanistiske linjen som preget filosofostudiet og som har vært kjennetegnet for europesik tenkning i århundrer: mennesket atskilt fra natur.

Med andre ord gikk vi i Oxford på 70-tallet glipp av en unik teologisk mulighet: det å på ny kunne realisere global og kosmisk tenkning, den vi studerte så flittig i dens antikke form (Skriften og Fedrene). At teologi også forutsetter "vår tids kunnskap", ble

stilltiende forutsatt, men aldri tatt opp i undervisningen. Ingen kurs i naturfag fikk forstyrre den filologiske og filosofiske fred som rådet i universitetsbyens teologiske hjørner og kroker. Dokumentene fra Vaticanum II ble studert, sikkert og visst, men vi ble så beruset av tanken på alt det moderne at vi simpelthen glemte å sette oss inn i hva dette nye besto i, enten saken gjalt kosmologi eller biologi.

En ny biologi og en ny fysikk oppsto på 70-tallet. Men disse gikk oss hus forbi siden vi var levende opptatt av nye landevinninger innen kirkehistorie, dogmehistorie, bibelhistorie, filosofihistorie, osv. At hele denne historieorienterte mentaliteten tangerte - og direkte berørte - vår samtids naturforståelse, se det oppdaget vi aldri. Det var som to parallelle tog som raser avsted uten kjennskap til hverandre, selv om begge beveger seg i samme retning; "parallellkjøring" er et godt ord her, skjønt beklagelig.

I en viktig forstand lærte vi ingen verdens ting.

I en annen forstand lærte vi faktisk noe: hvordan teologi *ikke* skal studeres. Vel ferdig med all historie, filologi og filosofi gjensto ett viktig kapittel: å rekapitulere det hele - ta igjen det forsømte - lese populærvitenskapelige bøker - finne ut hva forskjellen er på 1477 og 1977 - gjennomtenke på ny hva vi egentlig forstår med en skapertro, en korsfestet Gud, med eskatologi og forløsning for hele verden.

Slik var 70-tallet.

Nå kommer vi til 80-tallet.

Og da er undertegnede universitetslærer i bibelfag vekselvis i Oslo og Roma. Her blir det tale om spesialisering i stigende grad. Min tid som lærer i NT ved det teologiske fakultet på universitetet i Oslo førte derfor ikke inn i vår samtid - det var for mye fortid som skulle dekkes. Men tiden i Roma - 1985-90 - førte meg, for første gang, til et gammelt *kato/isk* lærested i teologi, midt i pavens Roma: Angelicum.

Bibelseksjonen hadde meget dyktige biblister, ingen tvil om det, og det var en fornøyelse å få arbeide sammen med disse. Men hva selve vårt *studium generale* angikk, var situasjonen om mulig enda verre enn i Oxford på 70-tallet. Her nede fikk man først inntrykk av at studentene var kommet av helt andre grunner enn intellektuell motivering. For det annet hadde de, hva nettopp intellektualitet angår, åpenbart foretatt et grundig studium av muldvarper i alle fasonger og varianter før de ankom Byen. For

Roma lot til å være like lite del av universet som Oxford hadde vært det. Teologiutdannelsen vi tilbød var ikke særlig tidsmessig hva realkunnskper angår: naturen hadde stadig en stygg tendens til å fremstå som statisk (en "tingenes *orden*") i en teologisk sammenheng, mens historien jo fikk beholde sine dynamiske fortegn. Gud kunne oversettes med "plan" eller "vilje" - ikke med "håp", "løfte", "lengsel" eller "fremtid". "Historie" ble for planmessig til at begrepet kunne knyttes til ord som "frihet" og "nyskapelse". "Mål" ble viktigere enn "håp".

Igjen spriket bildet.

Men det fantes tegn til at ting var under endring.

For teologer som hadde tatt naturen i betraktning, var begynt å dukke opp på leselister og pensumplaner her og der. Jürgens Moltmanns skapelsesteologi og lidende gudsbilde var begynt å bli populær lesning, takket være oversettelser til mange sprog. Hans Urs von Balthasar (hvis stjerne var stigende på denne tiden) hadde gitt oss en viktig pekepinn i sin magistrale "Mysterium Paschale", hvor lidelsen på et kosmisk og historisk plan begge er integrert i vårt gudsbilde. Evolusjonsteologiske bøker og prosessteologers navn begynte å dukke opp i enkelte sammenhenger. Kvanteteologi forelå i visse hjørner av det teologiske univers, dyreteologi ikke.

Da min undervisningsperiode var slutt, forlot jeg det teologiske Roma med følesen av at det overveldende element av *bevegelse* som preger vårt bilde av den kosmiske og biologiske virkelighet, på en eller annen måte var i ferd med å innhente de romerske læresteder. Men vi hadde langt igjen før de programmatiskke ordene i "Optatam Totius" var blitt til realitet. Vårt nye verdensbilde - basert på ny fysikk, antropologi og biologi - burde kanskje heller integreres i det teologiske *curriculum*? Kunne ikke bibelteologer, teologihistorikere, fysikere og biologer *sammen* kunne hjelpe de teologistuderende til å se at den kristne tro ikke er død etter Darwin, men kanskje har fått øket aktualitet?

Guds "dårskap" og "korsets gåte" kan kanskje på denne måten få hjelp fra naturlig teologi og kosmisk tenkning? Kanskje kunne også katolske teologer gå sammen med våre ortodokse og perotestantiske søsken om å vende oppmerksomheten om mijøspørsmål og dyrevern?



Teologistudiet står derfor tilbake som en utfordring den dag idag, som da konsilfedrene utarbeidet sitt dekret.

Det er opp til oss selv å realisere visjonen.

# **RETTFERDIGGJØRELSESLÆREN - er den nådelære?**

**Rettferdiggjørelse innebærer  
syndenes forlatelse,  
helliggjørelse og fornyelse  
av det indre menneske.  
(DS 1529; KKK § 1989)**

Felleserklæringen mellom lutheranere og katolikker om begrepet "rettferdiggjørelse" har vært en kirkehistorisk begivenhet som med rette fikk stor plass i media, skjønt disse hadde store problemer med å skjønne hva saken gjalt.

Erklæringen har en lang historie, ettersom den ble sendt fra Herodes til Pilatus og så tilbake igjen før den omsider fikk en form som alle kunne enes om. I utgangspunktet dreier det seg om et måtelig godt dokument: dårlig komponert, dårlig skrevet, anonymt, til dels uklart i sitt budskap. Men det lyktes likevel å enes om en tekst - om enn med noen revisjoner - og den gjensidige undertegnelsen i Augsburg ble hyldet som en begivenhet.

Før så skjedde ble undertegnede bedt om gi et katolsk syn på teksten for et luthersk publikum. Og det er dette bidraget som skal gjengis her. Det hadde muntlig form, noe som preger teksten. Formen vekslet dessuten mellom det tekniske og det populære.

## **ET STÅSTED I TEOLOGIENS JUNGEL**

Undertegnades teologiske tilhørighetssted er nytestamentlig eksegesi (mot en bakgrunn som klassiker), noe som tør være kjent for et norsk publikum - men med avstikkere til gammeltestamentlig litteratur. Etter fem års studier av klassisk filologi (i Norge) fulgte seks års teologistudier (i England), med påfølgende undervisning i NT ved Det teologiske fakultet (Universitetet i Oslo), og det pavelige universitet Angelicum i

Roma. En rekke populærvitenskapelige arbeider har fulgt i kjølvannet av disse aktivitetene. For tiden er det slutt med undervisning og undertegnede er forfatter og musiker på heltid.

En diskusjon av temaet "rettferdiggjørelse" vil ha to kontekster - en gammel og en ny - og vi må forholde oss til begge. Dette skjer mot følgende bakgrunn.

NT er selvsagt den viktigste bakgrunn for en kommentar til dokumentet. For begrepet "rettferdiggjørelse" møter vi i NT, hovedsakelig hos Paulus (han benytter det hyppig). Og det er den paulinske bruk av ordet som er utgangspunkt for all senere debatt, fordi reformatorene, særlig Luther, satte denne på dagsordenen. NT er altså begrepets *kontekst nummer én*. Og NT trenger en klassisk bakgrunn å leses mot, i tillegg til den jødiske. Det dreier seg tross alt om et dokument skrevet på gresk.

Neste etappe, som ikke er nytestamentlig, er like viktig i denne sammenhengen som de nytestamentlige tekstene.

Tradisjonsdannelser er begrepets *kontekst nummer to*. Denne må også tas i betraktning. Den handler om teologisk kunnskap ut over det spesialiserte, altså det vi vil kalle "generell teologisk kultur". Her vil enhver spesialist i hvilken som helst gren av teologien raskt komme ut på tynn is, all den tid alle felt innenfor fagområdet teologi er blitt spesialisert i våre dager, for ikke å si overspesialisert. Likevel er det viktig å fastholde verdien av uttrykket "generell teologisk kultur", for enhver spesialisert diskusjon (om NT, for eksempel) finner sted mot en bakgrunn som er vår - altså kirkesituasjonen to tusen år senere. Og teologi som fag har tendens til å henge nøye sammen med den kirkesituasjon den finner sted i.

Altså har undertegnede også måttet tilegne seg mest mulig "generell teologisk kultur" i tillegg til all aktiviteten innenfor NT-faget. Og denne kulturen er først og fremst et resultat av en generell teologisk utdanning ("formasjon" på katolsk norsk), samt den oppfølging denne fikk i årene etter. En del av denne kulturen går dessuten tilbake til tiden før all teologien ble fag, selve begynnerstadiet.

Når en kommentar til et så stort tema som "rettferdiggjørelsen" skal utformes, sier det seg selv at begge parter - det spesielle og det generelle - spiller inn. Men personlige faktorer blir viktige i en slik sammenheng, for både den spesielle (NT) konteksten og den

generelle (teologien) er begge preget av personlige faktorer som det er vanskelig å komme utenom.

Et tema som "rettferdiggjørelsen" blir med andre ord en pendling mellom de to: fortid og samtid - NT og moderne teologi.

De to er vanskelig å holde fra hverandre: Paulus, Luther og vi selv henger sammen. Det gjør vi fordi teologi til syvende og sist er en kirkelig disiplin, og fordi tradisjonsdannelser er en form for kontinuitet som kjennetegner kirkeliv, også på det teoretiske plan. Med andre ord står vi overfor et problemkompleks som ikke er så lett å takle, fordi tingene her er viklet inn i hverandre, enten vi ser saken fra et luthersk eller et katolsk ståsted.

Våre to kontekster - NT og reformasjonsdiskusjonene (dengang og i dag) - henger altså sammen. En forespørsel om en katolsk kommentar til dokumentet vil følgelig ha flere aspekter.

Denne blir *i første omgang* en kommentar til den bruk av ordet som vi finner i teologihistorien og som er opphav til selve dokumentets tilblivelse: altså diskusjonen omkring begrepet "rettferdiggjørelse" i vår tid. *I annen omgang* blir det nødvendig å konsultere de gamle tekstene for om mulig å finne en klargjøring der.

"Rettferdiggjørelse" er nemlig et syvhodet uhyre: ikke før kartlegger vi en mening med ordet før mange andre dukker frem.

La oss gi konklusjonen først.

Det er vår overbevisning at det lett kan bli enighet om hva ordene "rettferdiggjørelse" og "rettferdiggjøre" betyr i en samlet kristen kontekst - en forståelse som er felles for katolikker, ortodokse og protestanter. Her må ordet *betyr* understrekes, fordi det er moderne behov det hele handler om og ikke teologisk arkeologi. Hva ordene *betød* - i NT eller på Luthers tid - får være sin egen sak. Vi trenger ordene i dag: for å komme videre i enhetsbestrebelsene som er et tegn i tiden. Dokumentet er i seg selv et tegn i tiden: et tegn på god vilje - og på dette at vi trenger hverandre.

DOKUMENTETS HISTORIE

er nettopp en klar indikasjon på hva fellesbstrebelsene går ut på. Disse bør imidlertid settes inn i en større kontekst for Den katolske kirkes vedkommende.

For som jubileumsåret 2000 nærmer seg, blir det tydelig for alle og enhver at pave Johannes Paul II gjerne vil bruke anledningen til å markere et veiskille: vi skal legge bak oss de problemer og episoder som har vansiret Kirkens ansikt gjennom lang tid og heller se fremover, noe vi bør gjøre i fellesskap. Derfor ser vi i de senere årene en tiltagende tendens til å oppklare og glatte over.

Galileo-episoden er blitt beklaget fra høyeste hold, likeså inkvisisjonens overdrivelser (den spanske inkvisisjon langt mer enn den romerske). Kirken har gjennom paven bedt jødene om tilgivelse for de forfølgelser disse er blitt utsatt for fra kristent hold, og for unnlatelser i naziperioden, uten at man derved har villet Pius XII til livs. Darwin har fått en slags uoffisiell anerkjennelse, og forholdet til naturvitenskapene i sin alminnelighet er blitt bedret gjennom mange kongresser.

Det er med andre ord maktpåliggende å føre Kirken skriftet og botferdig frem til tusenårsskiftet. Ikke minst gjelder dette økumeniske relasjoner, hvor forholdet til de ortodokse står først på dagsordenen. Men dette viser seg igjen og igjen å være det vanskeligste av alt, for selv om forskjellene er små, så er de avgjørende, sett med ortodokse øyne. Pavens håp om å se en full gjenforening mellom de to kirkesamfunnene (full sakramentalt fellesskap) før jubileet, synes å være ønsketenkning.

Men det ser ikke fullt så mørkt ut i forholdet til de protestantiske og reformerte kristne. For her er det hele tiden bevegelse. Og foreliggende dokument er bevis på dette. Ved å utarbeide en felles erklæring om "rettferdiggjørelsen" følger man opp forskjellige felleserklæringer som har handlet om kirkebegrepet, sakramentene, embeder, osv. På en måte blir dette siste bidraget en passende opptakt til jubileet. I alle fall er det gledelig at turen omsider er kommet til noe som har vært kirkesplittende i så lang tid. Og dersom det finnes ett område hvor lutheranere og katolikker har klart å opprettholde distanse til hverandre, så er det i all tale om "rettferdiggjørelse".

Egentlig er det tendensen til å se mot den "udelte Kirke" som her dukker opp på en viktig måte. For Kirken før alle splittelsene, det første årtusens Kirke, er blitt en viktig påminnelse i forbindelse med jubileet. Tusenårsskiftet maner til besinnelse og

ettertanke. Fremfor alt maner det til å se fremover ved først å se seg tilbake. Alle disse bestrebelsene er egentlig en videreførelse av det som Vaticanum II sto for. Ved disse forsonende og botferdige handlingene vil paven på sin måte fortsette arbeidet for de kristnes gjenforening i konsilets ånd.

Og da kommer vi ikke utenom det abstrakte begrepet "rettferdiggjørelse" og det aktive verbet "rettferdiggjøre".

## KILDEN NT

er stedet hvor vi møter disse ordene for første gang på kristen grunn. De hører til det rike forråd av metaforer som de første kristne benyttet seg av i forsøket på å beskrive det som var skjedd med dem - årsaken til at de var kristne, kristne jøder. Straks vi begynner å se på billedtalen i NT, er det flere ting som slår oss, og noen viktige aspekter er det vi skal trekke frem her.

For det første - hvilke bilder bruker våre nytestamentlige teologer når de skal beskrive det kristne livs mysterium: forløsningen, frelsen, osv.?

Metaforen "rettferdiggjøre" er bare en av mange bilder på menneskets forløsning, og før vi går inn på denne, skal vi kort nevne noen av de andre, for sammenhengens skyld, men også som hjelp til å oppklare hva den enkelte metafor kan si oss om det de alle prøver å beskrive. Det faller naturlig å inndele disse i kategorier som: guddommelige - Kristus-mystiske - menneskelige og kirkelige.

- De metaforene vi kan kalle "guddommelige" er uttrykk som "guddommeliggjørelse", "helliggjørelse", "å se Gud", "bli ham (Gud) lik", "metamorfose" (forvandling), og de forekommer hos de forskjelligste forfattere (Paulus, Johannes, de såkalte katolske brev, osv.). Dette er en sprogbruk som knytter forvandlingen i Kristus så nær et guddommelig vokabular som mulig. Alle disse ordene gjør de kristne Gud-like eller Gud-lignende gjennom Kristus. Sterkere kan det ikke sies, for menneskets forhold til Gud er på denne måten blitt endret: fra en *lignendehet* ("skapt i Guds bilde") til en Gud-likhet (som senere teologi beskrev som en *likhet* med dette bildet). Altså dreier det seg om et forsøk på å si at Jesus Kristus - Gud og mann - tilbakefører mennesket til en enhet med Gud som er gått tapt og som bare et initiativ fra Guds side kan gjenreise.

Underliggende er tanken om at den nye Adam gir oss en ny identitet som overgår det den gamle fikk erfare. "Guddommeliggjørelse" må derfor forstås mot en bibelsk bakgrunn - 1. Mos 1-2 - og ikke mot senere gresk metafysikk. Det er ikke tale om åndens frigjøring fra materien, men hele menneskets forvandling, kropp og sjel, slik det vil komme til uttrykk i oppstandelsen fra de døde, for det er dette Jesu oppstandelse fra de døde har innvarslet og som er og blir utgangspunktet for all kristen tro - fremtiden begynte da Jesus sto opp. "Å se Gud", "å bli ham lik" er billedlig tale, men forståelig ut fra troen på Jesus Kristus som Guds "bilde", Guds "form", Guds "menneskelighet", Guds "ansikt".

- De metaforene vi kan kalle "Kristus-mystiske" er derfor en annen måte å si det samme på. Det dreier seg om å "likedannes med Kristus", om sprogbruken "legeme/lemmer", om "vintre/grenene", om det mystiske "i Kristus". Igjen er det tale om menneskets forvandling fra et selv-orientert vesen til en Gud-orientert skapning i Kristus. Det er tale om å gjenvinne en identitet som Gud har lagt ned i oss, men som synd har ødelagt. Denne "Kristus-likheten" er der fra opphavet av, ikke bare som orientering og mulighet, men også som reell og ontologisk kapasitet: mennesket er *capax Dei* - mottagelig for Gud. Dette er til syvende og sist også et "guddommelig" vokabular for frelsen, men av en mer indirekte art enn de foregående: gjennom og i Kristus.

- De metaforene for frelsen vi kan kalle "menneskelige" er tatt fra det historiske samfunn og har alle noe med frigjørelse å gjøre: det å settes fri fra en orientering og å innrettes mot en annen og større. Her finner vi ord og uttrykk som er svært populære i kristen forkynnelse: "frikjøpt", "løskjøpt", "forløst", "forsonet" - "rettferdiggjort". Lest mot en bakgrunn av slaveri og krig blir ordene lett forståelige. "Frigivne" utgjør en stor del av det antikke samfunn, og mange slike kunne nå høyt i det sosiale hierarki, slik vi ser det i romersk historie.

- De metaforene vi kan kalle "kirkelige" henger nøye sammen med sistnevnte kategori. For ord som "hus", "familie", "brødre og søstre", "venner" sier oss noe om den nye virkelighet som de kristne opplevde i sitt fellesskap, til forskjell fra det de var vant til fra et samfunn som satte skarpe skillelinjer mellom mann og kvinne, greker og barbar, fattig og rik, trell og fri. Her er det som om alle tidligere metaforer samles i et forsøk på

konkret sosialt nærvær.

Så langt ordrikdommen hva menneskets fornyelse i Kristus angår.

Det vi iakttar i NT er en veksling mellom disse forskjellige uttrykkene. Ingen av dem kan sies å være enerådende, men de er heller forskjellige uttrykk for en og samme realitet, beskrevet på forskjellig vis, alt etter sammenheng og forfatterens hensikt. Intet tyder på at vi i NT finner en kodifisert eller standardisert bruk av disse ordene. NT har intet opplagt sentrum i sitt vokabular. Tvert imot er det mangfoldet som møter oss, viljen til hele tiden å uttrykke samme mening på forskjellige måter. For eksempel er det galt å si at Paulus bruker ett sett uttrykk til forskjell fra Johannes. Begge veksler, og begge varierer. Men alle har de det til felles at de på forskjellig vis forsøker å si ett og det samme, gjerne sett fra forskjellige synsvinkler.

En annen skillelinje er å klassifisere dem under skillet *positive/negative* eller *aktive/passive*. Denne fremgangsmåten fører til et litt annerledes resultat enn den rent leksografiske, som var hierarkisk: ovenfra-og-ned (dvs. fra Gud til mennesket).

For ser vi på metaforer som uttrykker skapelsesteologiske tanker, er det nettopp de *aktive* og *positive* aspektene som blir de dominerende: Gud *gjør* noe med mennesket - og verden som helhet - i og gjennom Kristus. Dette er de "guddommelige" og "Kristuslike" metaforene, de er uttrykk for aktivitet fra Guds side, i Kristus, som er skapende av karakter: "frelse" som en ny "skapelse". Det er en klar forbindelse mellom disse metaforene og teologien hos de store eksilprofetene Jeremia, Esekiel og Deutero-Jesaja. Skapelsesteologi er nettopp nøkkelen til fremtiden, noe Jesu forkynnelse av "Guds Rike" medfører. Dette er aktiv og positiv tale. Det nye verdensbildet som i og med Kristus er begynt å bli virkelighet på jorde, er nettopp en skapelsesakt fra Guds side. Her er noe mer enn en *creatio continua* - her er en *creatio nova* og fremfor alt en *resurrectio ex vetere* (og ikke *ex nihilo*). Menneskets "guddommeliggjørelse" er nettopp skapelsesteologi.

De *passive* eller *negative* aspektene kommer til orde gjennom uttrykk som "frelse" (dvs. fra død, sykdom, fare, osv.), "frigiving" (av slaver), "løskjøpelse" (også av slaver eller krigsfanger), "forsoning/soning" (religiøst eller juridisk forstått), "rettferdiggjort" (= frikjent i juridisk tale). Og nå nærmer vi oss det saken gjelder - substantivet



"rettferdiggjørelse" og verbet "rettferdiggjøre".

Hva betyr selve metaforen "rettferdiggjøre" (gr.: dikaioo; "rettferdiggjørelse": dikaiosyne)?

Den hører til den gruppen vi har kalt "menneskelige" (dvs. historiske) bilder: bilder fra den sosiale virkelighet. Den skriver seg fra en rettslig sammenheng, som går tilbake til GT og domspraksis i det gamle Israel. Der ble en anklaget person erkjent skyldig eller uskyldig ("rettferdig"), avhengig av vitners utsagn. Og det er denne jødiske praksis, ikke samtidens gresk-romeske, som Paulus anvender i sine brev. Det hersker liten tvil om dette opphavet til metaforen: den er juridisk. Spørsmålet er bare hvordan juridisk tale kan uttrykke guddommelige og Kristus-sentriske realiteter. Slik arter problemet seg i et nøtteskall.

Vanligvis finner vi derfor to tolkninger av dette billedsproget: en snevert juridisk (forensisk) - og en utvidet (juridisk i overført og religiøs forstan). Den snevre tolkningen betyr nemlig at ordet "rettferdiggjørelse", og andre negative/passive uttrykk for realiteten "helliggjørelse", er perifere i den sammenheng vi finner dem i iNT, altså som frelsesmetafor. Denne negative/passive tolkningen kan derfor ikke bety annet enn at "rettferdiggjort" betyr "erklært uskyldig" - når synderen utmerket vel vet at hun eller han ikke er dette. "Erklært OK" fra Guds side - er det dette nyskapelsen i Kristus koker ned til? Moderne protestantiske tolkninger som følger en slik tolkning, kommer da også med underlige forslag om hvordan en som er "erklært OK" får det i det hinsidige: Gud "dekker oss med Kristus" - Gud "ser ikke på oss i himmelen, han ser på Kristus". Hva slike tolkninger enn bunner i, så kan det umulig være bibelsk teologi. For der tales det om Kristus-likhet og til og med om Gud-likhet: om "å få del i den guddommelige natur" (altså "guddommeliggjørelse").

Dersom den juridisk/forensiske betydningen av ordet "rettferdiggjørelse" skal kunne dekke den realitet som ordene helliggjørelse, Kristusgjørelse ("likedannet med ham") og guddommeliggjørelse ("se Gud" - "bli ham lik") innebærer, da kan ikke uttrykket lenger bety *erklært* rettferdig, men *gjort* rettferdig - hvilket unektelig er noe annet. For da er ordet blitt ladet med positiv og aktiv, kreativ mening. Da kan "rettferdiggjort" brukes som metafor ved siden av de guddommelige og Kristus-like

metaforene.

Spørsmålet er derfor i første omgang hvorvidt begrepet "rettferdiggjort" uttrykker det NT forstå med det vi pleier å kalle "frelse" i sin alminnelighet. Er uttrykket dekkende for forløsning, osv.? Er det sentralt eller perifert? Det avgjørende her blir hvorvidt meningen med ordet defineres snevert eller utvidet.

Men her kommer et spørsmål nummer to: hva tenkte Paulus? Hvordan bruker *han* ordet? Tenker han seg denne metaforen som uttømmende eller bare partiell? Han bruker jo vitterlig andre frelsesmetaforer ved siden av denne.

For å få svar på dette spørsmålet må vi søke til Pauluseksperter, og av dem alle velger vi Joseph Fitzmeyer og hans kommentar til Romerbrevet, hvor han i innledningen tar opp problemet i en sammenheng som dekker bruken hos Paulus generelt. Han kommer til at Paulus bruker dette billedet fra GT i begge meninger av ordet: *erklært* og *gjort rettferdig* - altså både den snevre (juridiske) og den utvidete (teologiske) meningen. Her blir diskusjonen såpass lærd og tungt tilgjengelig at vi nøyer oss med å konstatere at Fitzmeyer ikke finner den passive/negative tollkningen uttømmende.

Hvorvidt metaforen sprenses straks vi innfører en aktiv/dynamisk tolkning av verbet "rettferdiggjøre", er et annet spørsmål. Man kan nemlig ikke *gjøres uskyldig* ("rettferdig") i en juridisk sammenheng - enten er man det eller ikke. Og da står vi tilbake med spørsmålet om hvorvidt denne metaforen egentlig hjelper oss til å skjønne virkningene av Kristusbegivenheten.

Albert Schweitzer antok at den passive tolkningen var den riktige, og kalte rettferdiggjørelseslæren for et "bikrater" i paulinsk tenkning ("Nebenkrater").

Men eksegetiske betraktninger er ikke tilstrekkelig.

## TRADISJONENS SVAR

er nemlig klarere enn diskusjonen ovenfor. For i katolsk teologi har rettferdiggjørelseslæren nesten utelukkende blitt tolket i lys av de positive/aktive metaforene.

Vi finner at fra og med kirkefedrene av er "rettferdiggjort" blitt utlagt som

"helliggjort" og/eller "guddommeliggjort". Det er denne tendensen som preger teologien i middelalderen: "rettferdiggjort" assimileres til det guddommelige og Kristuslike vokabularet. Det blir derved et viktig uttrykk for det vi kaller "nådelære": læren om Guds virke til menneskenes helliggjørelse gjennom "nåden", forstått skapelsesteologisk, det vil si som et aktivt og dynamisk prinsipp. "Nåde" er en overnaturlig (men ikke unaturlig) kvalitet som sier noe vesentlig om Guds virke i oss. De passive/negative uttrykkene som "frelse" (fra), "forløsning", "forsoning", osv. blir på denne måten transponert opp på et aktivt/dynamisk plan. For "nåde" er et skapelsesteologisk uttrykk, uttrykk for Guds transformering av mennesket til likhet med det bilde det er skapt i (det vi har kalt "guddommeliggjørelse": *theosis* på gresk, *deificatio* på latin).

Nådelæren blir fra Augustin via Thomas Aquinas og til Luther et av de mest sentrale spørsmål i kristen teologi - og et område hvor Luther skilte lag med den patristiske og middelalderske forståelsen av rettferdiggjørelsen. Nå er det den passive/negative tolkningen (den juridiske, forensiske) som skal fremheves, fordi denne understreker nåde som gave heller enn som en form for synergisme (samarbeid mellom mennesker og Gud) - dette fordi katolsk praksis (heller enn teori) hadde avsporet i retning av å understreke menneskets gode gjerninger som fortjenestefulle. All tale om "gjeningene" dreier seg om dette.

Og Luther protesterte med rette - mot en forkastelig praksis.

Samtidig ble han for ivrig - og forandret teorien - som det ikke var noe galt med.

Dette er noenlunde slik Tridentinerkonsilet så saken en tid etter at bruddet var et faktum. Konsilets berømte dekret om rettferdiggjørelsen fastslår at det her er tale om nådelære i tradisjonell katolsk forstand, og at den lutherske lære om rettferdiggjørelsen ikke lenger er det vi kaller nådelære. Med andre ord har ikke protestanter en frelseslære i strengeste forstand, sett fra et katolsk ståsted.

Og slik ble nådelæren og diskusjonen om rettferdiggjørelsen en fast ingrediens i det teologiske skjema i århundrene som fulgte. Nådelæren ble med tiden et så ømtålig tema at nesten ingen vågde å uttale seg om den. Og de som gjorde dette, ble overvåket av de høyeste læreorganer.

## FELLESERKLÆRINGEN

er egentlig ikke klar nok sett fra et katolsk standpunkt. Derfor var det behov for ytterligere klargjørelser, og de fulgte. Vårt spørsmål til teksten er derfor dette: er den felles forståelsen av "rettferdiggjørelse" uttrykk for nådelære eller ikke?

Dersom svaret er "ja", da må teksten si oss at "rettferdiggjort" betyr *gjort* rettferdig, og ikke bare *erklært* sådan.

Dersom svaret er "nei", vil metaforen til syvende og sist bli uinteressant som bilde på frelsens realitet.

Erklæringen er faktisk både/og - dersom man ser godt etter. Men dette er ikke tydeliggjort på en slik måte at man straks ser hvor det hele bærer hen (mot enighet). I stedet er dokumentet en innføring i diskusjonen slik den tok seg ut i den klassiske protestantismes og motreformasjonens dager. Her er mye konsentrasjon om temaer som "tro alene", "frelsesvisshet", "lov og evangelium", "gjerninger", osv.

Dette er nyttig all den tid vi her får en påminnelse om noe som er berettiget i den lutherske protest mot sin samtids katolisisme: at nåden er Guds frie gave til menneskene, den kan vi ikke gjøre oss fortjent til. Her får vi en alltid betimelig påminnelse om at det katolske "system" (embeter, sakramenter) ikke kan erstatte Guds frie handling. Gud er stadig "Herren" i en Kirke som forvalter hans nåde. Glemmer vi dette, har vi fjernet oss fra de første kristnes tro.

Men hva vårt spørsmål angår (er rettferdiggjørelseslæren nådelære?), fremgår ikke svaret på et helt tilfredsstillende måte.

Vi får vite i § 22 at Gud "tilgir synd ... og gir dem nytt liv i Kristus", og i § 26 tales det om "rettferdiggjørelse og fornyelse". Men klare utsagn om hvorvidt metaforen betyr *gjort* rettferdig eller *erklært* rettferdig får vi ikke.

Dette skyldes selvsagt at diskusjonen ikke er et eksegetisk bidrag, men en teologisk diskusjon ut fra en problematikk som ble fastlagt på et senere tidspunkt. Felleserklæringen er ikke et stykke nytestamentlig forskning, men et økumenisk dokument fra slutten av det 20. århundre. Likevel bør vi alltid ha vårt spørsmål for øye hver gang temaet/metaforen "rettferdiggjørelse" kommer på tale - er det nådelære saken dreier seg om? Hvis ikke: hva er det da?

For all tale om rettferdiggjørelse har med karistendommens katolisitet å gjøre: menneskets integrering og helliggjørelse (positivt forstått) - *hele* menneskets forløsning (negativt forstått).

Dersom Kristi verk ikke fortjener oss en plass som fullendte skapninger fra Guds hånd, da vil vår fremtid se mørk ut i lys av den tradisjonelle nådelæren (*erklært* "rettferdige", dvs. "akseptert", "OK", o.l. - uten å være *gjort* rettferdige). Da vil også en del underlige forestillinger om vår eskatologiske status få fritt løp: forestillinger om at mennesket ikke fornyes og forvandles av nåden, men bare aksepteres og tillates.

Spørsmålet "er rettferdiggjørelseslæren nådelære?" er derfor viktig.

Fra vårt hjemlige hold - forkynnelse og skriverier - får man lett inntrykk av at det er felleserklæringen som har eskatologisk status.

Teologer kan underskrive så mye de vil, men hva hjelper det så lenge enigheten ikke når frem?

## KONKLUSJONER

Det er bare å glede seg over fellesbstrebelser og enighetserklæringer. Det samme gjelder pavens ønske om "klart skip" før år 2000 kommer over oss.

Men det kan kanskje være en hjelp i all diskusjon om rettferdiggjørelseslæren å se på det nytestamentlige stadiet, selv om det er et senere kapittel som skal avklares.

I NT finner vi at nådelæren er knyttet til mange metaforer, og at ingen av disse derfor kan bli monopolisert som uttrykk for hva ord som helliggjørelse, guddommeliggjørelse eller frelse skal dekke som realitet betraktet. Det er dessuten viktig at vanskelige eller uheldige stadier av teologiens og Kirkens historie ikke får en fossilerende effekt i ettertid - at vi fortsatt klarer å bevege oss videre: fremover etter å ha beveget oss bakover.

Dersom vi ved hjelp av økumeniske studier kunne bevege oss ut av det annet kristne årtusen og tilbake til urkristendom og oldkirke, ville vi stå mye sterkere til å møte fremtiden sammen.



# MODERNE MYSTIKERE

## - hva er deres bidrag til dagens kirkeliv?

Uten mystisk teologi vil enhver teologisk konstruksjon være mangelfull dersom denne forsøker å tolke tilværelsen ut fra en kristen synsvinkel. Det handler om en fundamental ingrediens i det kristne univers, en hel etasje i det kristne hus, for å si det populært. For mystikk handler om religiøs empiri, om det erfaringsmessige, om et totalt og eksistensielt engasjement, i motsetning til det rent intellektuelle og dogmatiske.

At religiøs empiri er kommet i bakgrunnen i det meste av moderne teologisk tenkning, er et faktum. For teologien har i uminnelige tider konsentrert seg om det historiske aspektet, den dimensjon som har opptatt oss mest i nyere tid.

Det har ikke alltid forholdt seg slik.

For i Skriften og i oldkirkens teologiske tenkning er mystikk - erfaringen av troens sannheter - en like fast ingrediens som dogmatikken og kirkehistorien.

Som i tilfellet kosmisk (grønn) teologi, er det tale om en side ved troen og troslivet som er like selvfølgelig som trosbekjennelsens artikler. Det har aldri vært meningen at ordet "tro" skal være en intellektuell eller moralsk dimensjon utelukkende. Det erfaringspregete, det personlige og eksistensielle har vært del av kristenlivet fra begynnelsen av.

Med tiden har det utviklet seg en tendens til at mystikere og helgener er blitt en verden for seg ved siden av filosofer og dogmatikere (teologer). Den gamle innsikten om at teologi er født av bønn og kontemplasjon er blitt erstattet av en ny og akademisk retning hvor teologi kan bedrives i et slags vakuum, i isolasjon fra kirkeliv og bønneliv. "Dersom du ber, er du en teolog", sa de gamle, "er du en teologi, så ber du".

Teologi, som opprinnelig var en kirkelig disiplin, er blitt omformet til en moderne og sekularisert vitenskap; den kan omhandle hva som helst fra kirkehistorie til eksegesi og allmenn kirkekritiske anliggender. Men derved har vi beveget oss bort fra det som var teologiens utspring, det vil si: en tale/tenkning om Gud som springer ut av kirkens liv, praktisk som teoretisk.

Mystikerne lever sitt liv i underetasjen av det katolske hus. De er blitt fortrent til den sfæren vi gjerne forbinder med ordet "spiritualitet", uten at dette var tilsiktet i utgangspunktet. Religiøse erfaringer angår nemlig teologer like mye som selve teologien de skaper. Uttrykket "åndelig teologi" (spiritualitet) vitner om denne tingenes tilstand. For uttrykket sier oss at "teologi" i seg selv er blitt atskilt fra praksis, fra erfaring, fra det opplevelsesmessige, fra det eksistensielle.

Dersom vi skal få teologien til å gjenvinne en slik empirisk dimensjon, må vi ta mystikken og mystikerne på alvor, langt mer enn det som har vært vanlig hittil. Vi må aktivt arbeide for å overkomme det skille som har resultert i en identifisering av teologi med moderne akademiske disipliner. Vi må se dypere inn i troens verden, finne frem til de troens talsmenn og talskvinner som ikke bare tenker troen, men som gjør seg erfaringsmessige observasjoner av hva denne innebærer.

Mystikkernes empiri kan ofte oversettes med ordet empati. Det dreier seg om medlidenhet med hele skaperverket: universet, livet på jorden, miljø, dyr, mennesker. At mystikk ikke bare er sødme og ekstase, ser vi klart av de moderne bidragene. Mystikerne fra vår tid har mange fellesstrekk, og et av dem er empati på en stor skala: det kan virke som om disse er blitt revet ut av enkeltpersonens komfort og avgrensninger og er blitt kastet ut på dypet, de lever skapningens fødselsveer, de opplever denne i sitt eget liv.

Mystikernes tall er meget stort, også i moderne tid. Vi kjenner dem gjennom deres skrifter, og de er like forskjellige som andre troende.

Det de har felles, er selvsagt opplevelsen av troens sannheter på et eller annet plan.

Disse kan manifestere seg på to måter: Guds-mystikk og Kristus-mystikk (som begge er et utslag av Den Hellige Ånds virke). Inndelingen er vanlig blant religionsforskere og religionspsykologer, for den antyder to forskjellige måter som det er mulig å klassifisere mystikk og mystikere under, men skillet er ikke vantett, som vi snart skal se. De to er ofte sider ved samme sak.

En kosmisk/naturorientert form for mystikk lett gjenkjennelig. Her er det "verden i Gud" som er nøkkelen til deres religiøse univers, heller enn det moderne "Gud i verden". Denne kosmiske form for mystikk er det naturlig å kalle "Gudsorientert" mystikk, uten videre spesifisering, fordi det dreier seg om erfaringen av nettopp verden som epifani, verden som Guds legeme, osv. Blant moderne mystikere finner vi mange eksempler på slike opplevelser. Men en "Kristusorientert" mystikk er like påfallende i våre dager. Lidelsen har alltid vært sentral i mystikernes opplevelser, og den er ingen mangelvare i våre dager. Erfaring av at Kristi lidelse er en dimensjon de troende også har del i, den gjennomsyrrer mye moderne mystikk.

Eksempler på en kosmisk/naturorientert Guds-mystikk er lett gjenkjennelig i nyere tid, og vi skal nene to opplagte eksempler her.

For hvem har ikke under lesningen av Teilhard de Chardins skrifter gjenkjent en form for kristen empiri som vi ofte forbinder med Frans av Assisi? Aasmund Brynhildsen kalte ham likefremt for mystikeren med geologihammeren, en moderne vitenskapsmann som finner Gud og Kristus i materien, i hele det skapte univers, i alt som lever, helt ned til det vi tidligere kalte "død" materie, et begrep



som er problematisk i dag all den tid vi vet at alt som er lever på en eller annen måte, er gjennomsyret av energi og livsbestrebelse. Teilhard kombinerer Guds-mystikk og Kristus-mystikk på en enestående måte. Han arbeidet med livets tidligste former (paleontologi) ved siden av geologi, men dekker dessverre ikke de moderne livsformer og skrev heller ikke dyreteologi, det var ikke kommet på dagsordenen i hans tid (han døde i 1955). Men hans hovedverk bærer en dyreteologi i embryo, for å si det slik, og han er en sikker referanse i moderne forsøk på å se alt liv som hellig. Siden han virket i Østen er det fristende å spørre om han er påvirket av buddhisme eller hinduismen. Selv går han aldri så langt som å hevde dette, men vi skal ikke se bort fra muligheten.

Skapelsesteologi er ikke bare en teologisk sfære for denne vitenskapsmannen, men selve materialet han arbeider med. Religiøs empiri i arbeidet med materien er det som binder hans verk sammen og gir hans skrifter det intense og glødende sprog han bruker. Derfor er han et moderne fenomen: et uttrykk for troens empiri i en tid som er vitenskapelig av temperament og eksperimentell i sine metoder. Teilhard er en holistisk tenker, viser det seg, en talsmann for et helhetslig syn på verden og livet vi alle har felles. Har han ikke skrevet om dyrene, så har han i hvert fall gjort det om fenomenet mennesket. Og han beskriver mennesket nettopp som en global organisme, en organisme som dekker hele jordens overflate (i likhet med dyrene). Han visjon av fenomenet mennesket er dypt Kristus-fundert. Teilhard er ute av stand til å se materien og livet atskilt fra Gud og Kristus. Og på denne måten blir han en herold for en ny tids tenkning, en orientering mot et helhetsperspektiv som er inkluderende, og som minner ikke så lite om Gaia-filosofien vi diskuterer så flittig i dag.

Albert Schweitzer er talsmann for det samme.

For hans "ærefrykt for livet" er både kosmisk og historisk teologi på samme tid. Her er mindre paleontologi og mer samtid. Her er kjærlighet til dyr og planter. Her er omsorg for vår jord. Her er advarsler mot atombomben og miljøkatastrofer. Her finner vi en kritisk gjennomgang av vår kulturs etiske tradisjoner. Her er samfunnskritikk og samtidsengasjement av stor bredde. Men her er også Kristus-mystikk, slik det kommer til uttrykk i boken om apostelens Paulus' mystikk, en Kristus-orientert mystikk som har store moralske og sosiale implikasjoner for vår tid. Det kan ikke være tvil om at legen fra urskogen gjør denne mystikken til sin. Igjen finner vi samme trang til helhetstenkning som vi fant hos Teilhard. Som mystiker betraktet er Schweitzer barn av sin tid - og forut for sin tid. Han har fått en profets status av eftertiden, og vi refererer stadig til ham i kristne betrebelse på å motvirke et verdslig verdensbilde, et alternativt syn på verden som fører til at livet på jorden tilhører menneskene og kan styres av menneskene, også mot sin egen ødeleggelse.

Det er med Schweitzer som med Teilhard: et religiøst verdensbilde, en

religiøs form for empati kommer i skarpeste kontrast til det verdslige. De to synes å si det samme: at uten troen på Gud (skaper) og Kristus (forløser) vil den form for empati for livet på jorden (og hele menneskeheten i særdeleshett) som denne tro bringer med seg, ikke kunne hjelpe oss. Et verdslig verdensbilde og den omgang med liv som springer ut av dette kan ikke redde livet på jorden.

To representanter for intens Kristus-mystikk melder seg straks vi begynner å tenke over de moderne bidragene. Begge er preget av lidelsens dimensjon, en som er sentral i kristenlivet som i alt liv forøvrig, og som vi ikke kan unnfly. Å ville leve utenfor den dimensjon som er lidelsen - de fødselsveer Paulus taler om - er å ikke leve i reell forstand. Kristendommen er nettopp en åpenbaring av at lidelsen er skrevet inn i vårt gudsbilde, på en måte som mangler sidestykke i andre religioner.

Edith Stein, konvertitt fra jødedommen, martyr for jødedommen om enn i kristen form, skriver "korsvitenskap", som er en filosofisk heller enn teologisk tilnærming til det saken gjelder. Hun er filosof og skriver likevel om Johannes av korsets mystiske teologi, om sjelens mørke natt, om gudsforlatthet og fravær av guddommelig lys. Hun går på denne måten inn i vår tids gudsforlatthet, i dens tomhet og fravær av mening, og gjør seg til lidelsesfelle av alle dem som opplever verden og livet som meningsløst heller enn meningsfylt. Hennes Gud døde selvsagt ikke i Auschwitz selv om hun gjorde det. For hun var forberedt på hva en viss form for modernitet kunne bringe med seg (ateisme, rasisme). Men gjennom sitt martyrium - hvor hun både representerer jøder og kristne - aksepterer hun det mørke hun har studert hos Johannes av korset og som hun ga uttrykk for i sin bok kalt *Kreuzeswissenschaft*. Edith Stein representerer og artikulere det moderne og gudsforlatte menneskets lidelser på en helt personlig måte. Men det blir på en troens måte. Det vil si, Gud er ikke fraværende i den moderne og gudsforlatte verden, han er nærværende selv i gasskamrene (dette er en erfaring hun gjorde seg senere). Hun gjør dette ved nettopp å ta Kristi kors på alvor i sitt religiøse liv. Hennes tro er ikke en tro som separerer henne fra samtiden, tvert imot. Og den beste innfallsport til vår tid er å ta lidelsen på alvor, ikke flykte fra den, nettopp fordi det har vært så mye av den i moderne tid.

En annen kvinnelig mystiker som gjør det samme er Adrienne von Speyr.

Hun ble verdenskjent ved å stå ved teologen Hans Urs von Balthasars side og gi ham inspirasjon til det meste av hans teologi. Hun skrev rundt 70 bøker, mest kommentarer til bibelske bøker, og de viktigste av disse har von Balthasar utgitt (mange er også oversatt). Selv er hun en mystiker av det heteste kaliber: her er tale om mer enn empati, for hennes religiøse opplevelser førte henne til en ekstrem grad av gudsforlatthet, en hun selv assosierte med Kristi nedferd til dødsriket. Det var i særdeleshett opplevelsene som kom hver påskelørdag at hun kom til erkjennelsen av at Kristus har delt de fordømtes skjebne for å fri dem fra fordømmelsen.

Dersom vi skal tolke dette dithen at han stiger ned til dødsriket i betydningen helvete, så er effekten at han tømmer helvete og forløser de døde fortapte. Resultatet blir en forløst menneskehet, en forsonet og gjenforenet menneskehet. Kirken har selvsagt vært skeptisk til hennes tolkninger av disse opplevelsene (som var en slags trance), men von Balthasar søkte å forene dem med katolsk teologisk tenking så langt dette lot seg gjøre (han spør i en av sine mindre bøker om vi har lov til å tro at alle blir frelst og svarer at vi har lov til å håpe dette). Men helvetets eksistens er del av kirkens tro, uten at vi derfor er i stand til å si noe om hvem og hvor mange som måtte befinne seg der.

Adrienne står ved Edith Steins side som moderne mystiker. De to har sammen gitt oss et bidrag av stort empatisk og intellektuelt potensiale og det er mørket og gudsforlatthet de skriver om.

Religiøs empiri er den tolkningsnøkkel vi har brukt for alle våre fire mystikere, mest av alt tolket som empati. Dette betyr at vi ikke kan skille mellom maskulin og feminin mystikk. Mystikken er noe de har felles, til tross for at den får forskjellige uttrykksformer i våre fire tilfeller. Er det påfallende at de to mannlige mystikerne er orientert mot en skapelsesteologi og de to kvinnelige mot lidelsen? Hos Adrienne er lidelse del av hennes liv, for sykdom gjorde livet til et martyrium i hennes tilfelle. Hos Edith Stein er martyriet enda mer direkte. En lidende verden er en form for empati som vi også møter hos Teilhard og Schweitzer, i mindre dramatisk form hva personlig livsløp angår, men desto mer uttalt i en kosmisk og global kontekst.

Moderne mystikere som disse har derfor et viktig bidrag å gi til moderne troende, for mystikerne evner å bygge opp (for å bruke et uttrykk fra Schweitzer) og styrke troslivet. Deres bidrag ekskluderer ikke våre egne. De er heller å betrakte som milepæler og veivisere.

Ett er sikkert: vår tid trenger deres bidrag.

# PLATONISME OG KRISTENDOM - om mystikk, matematikk og musikk

Platonisme er den mest utskjulte åndsretning i teologiens verden.

"Gresk" er forlengst satt opp mot "hebraisk/bibelsk" som et slags intellektuelt dogme, skjønt mange har funnet kontrasten overdrevet. I alle fall har tendensen i reformert og protestantisk teologi vært en tilbakevenden til *hebraica veritas* og en avskjedstagen med europeisk humanistisk dannelselse. "Gresk" blir på denne måten behandlet som et sekkebegrep, uten den aller ringeste respekt for det faktum at "gresk" kan betry minst like mange forskjellige ting som "bibelsk" (og her er utvalget stort). To verdensanskuelser settes opp mot hverandre - i stort som i smått - og presenteres som gjensidig ekskluderende.

I virkeligheten forholder det seg slik at begge forestillingsverdener tilhører den samme antikke virkelighet, samme referanseramme, og man skal langt frem i tiden (til kristendommen) før vi finner større forskjell i grunnholdninger.

Men de teologer som kjenner den greske verden godt nok til å kunne differensiere, de er nettopp ansvarlige for at ordet *platonisme* er kommet i intellektuelt vanry. Alle andre greske anskuelser later til å få passere, det være seg presokratiske, aristoteliske, hellenistiske, hedonistiske, materialistiske, asketiske, sosiale, antisosiale - kort sagt. Det hjelper lite at en av de første latinske teologer brøt med gresk teologi på dette punkt og stilte det retoriske spørsmålet "hva har vel Athen med Jerusalem å gjøre?".

Og hva er så platonisme?

Vi har forflyttet oss til Athen på leting etter et svar.

Akademiet i Athen ligger ikke så langt fra jernbanestasjonen, det er bare å spørre seg frem.

"Akademia" er i dag som dengang et stort friluftsområde utenfor bykjernen. Her

er stadig idrettsanlegg, hovedsakelig fotballbaner. Men her er også parker, dersom de fortjener et slikt navn. Og midt i alt dette er det ruiner å se, fra forskjellige tider. Noen av disse mener man å kunne identifisere som huset der Platon hadde sin skole, eller "akademi". Hvordan en slik identifisering er mulig, virker uforståelig på den besøkende, siden alle murrestene ser like ut i dag. I alle fall: her ute lå Platons akademi, så meget er sikkert.

Her har de vært alle sammen - lærde som mektige, ikke bare i hans tid, men også i tiden som fulgte. Her har de søkt etter visdom heller enn svar på all verdens spørsmål. Her har de levd og studert sammen. Her har de holdt en intellektuell tradisjon i live inntil keiser Justinian stengte skolen i 529. Da dro de ut av Østromerriket - lenger østover - og overvintret hos araberne.

Her vi vandrer blant alle murrestene, går tankene bakover i tiden - like til Pythagoras. For det var han som fikk åpnet øynene på den unge Platon.

Pythagoras hadde oppdaget at matematikkens lover var det sikreste og sanneste som eksisterete - kanskje det eneste som egentlig fortjente navnet "væren", i hvert fall i absolutt forstand; alt annet er relativt i forhold til matematikkens lover. Og grekerne var meget dyktige matematikere, langt flinkere enn jødene.

Pythagoras hadde oppdaget mer enn som så. For matematikken styrte ikke bare fysikkens ytre univers - den lot også til å være den lovmessighet som musikken fulgte (gammel gresk musikk). Det som har slått Pythagoras med full kraft var at det er en samstemmighet mellom vårt intellekt og dets strukturer og den ytre fysiske verden. Hvorfor det skal forholde seg slik, er slett ikke opplagt.

Mennesket later nemlig til å være utstyrt med den samme rasjonalitet som verdensaltet. De to er del av samme helhet. Mer enn det: de intellektuelt erkjennbare strukturer vi skimter i verden omkring oss er de samme som hersker i vårt indre. Intellekt - rasjonalitet: dette er ordene som gjør sterkest inntrykk på greske filosofer. For det er jo uforklarlig og mysteriøst at det skal forholde seg slik.

Vi er ikke bare i stand til å erkjenne verden omkring oss - den foreligger allerede i vårt indre. Vi later begge til å være organismer i en større bevissthet. Og verden som organisme er en antikk tanke, nettopp på grunn av de omtalte forholdene. Ordene

"makrosmos" og "mikrokosmos" er også av antikk hærkomst - de reflekterer forholdet mellom del og helhet. Og dette forholdet - del/totalitet - er for grekerne noe fundamentalt mysteriøst. Det er slik fordi problematikken en/mange oppleves i lys av matematikkens og fysikkens lover.

Med andre ord: alt er til syvende og sist sjel, ånd, intelligens.

Sjelen er intelligent både hos mennesket og i verden forøvrig.

Altså er Gud et slags superintellekt som har skapt mennesket og verden i sitt bilde - både som ånd og materie. Slik ville vi formulere oss i dag.

Men grekerne så at det eksisterer en slags motsetning mellom materie og sjel, dette fordi de tror at materien er statisk og ikke besjelet, ikke fylt av energi på en mysteriøs måte. De ser de to som motsetninger - eller ytterpunkter (slik Plotin gjorde det). Intellektualitet i personlig og bevisst form kan derfor eksistere *uten fysisk form*, det vil si: når legemet er dødt og oppløst.

Og her tok de selvsagt feil, fordi materie og ånd har mer felles enn grekerne visste.

Likevel hadde de rett i utgangspunktet: verden er et rasjonelt hele - mennesket er et rasjonelt vesen. Sannheten finnes - den lar seg finne. Sannhet fører oss til det evige Intellekt, taler intellektuell tale, rasjonell menneskelig tale. Alt sammen kunne de bevise med matematiske formulærer. Og musikkens mysteriøse sprog bekreftet denne antagelsen, for også den var av matematisk art - vi høre ikke med øret, men med hjernen, med intellektet og med tenkeevnen.

La oss se på enkelte likhetspunkter mellom jødisk og gresk tenkning.

Dersom ånd og sjel er nøkkelen både til makrokosmos og mikrokosmos, da er det grunn til å tro at en intelligent sjel, som i tilfellet mennesket, ikke kan opphøre å eksistere når legemet dør. Men når sjelen lever videre som intelligent og åndelig energi, kan den da gjøre dette på en immateriell måte?

Mens den platonske tradisjon har en svak tendens til å svare ja, vil den jødiske svare et definitivt nei: alt som er må ha form - materiell form er essensiell for alt som eksisterer. Men når det kommer til billedlige forestillinger om sjelens liv etter døden, er disse ikke så avvikende som vi først kunne vente. En slags sjelens skyggetilværelse er

ikke bare å finne hos Homer, men også i Davids salmer. Nekromansi - åndemaning - er å finne i Bibelen som i gresk litteratur (kong Saul gikk til heksen i Endor og hun mantede frem profeten Samuels ånd for ham). Kan de to tradisjoner likevel ha dette felles at åndelig energi må ha fysisk form, fordi alt som er til er avhengig av dette?

La oss først se på en problematikk som ikke plaget greske filosofer.

Dersom menneskets åndelige sjel er udødelig, er den det av natur eller av Guds nåde (skaperkraft)?

Forskjellen mellom disse synspunktene er stor, for dersom menneskets udødelige sjel er udødelig av natur, da er det noe guddommelig i sjelen selv - noe uskapt - som helt bryter med jødisk og kristent arvegods slik vi kjenner dette. Styrken hos Plotin er ikke bare enhetstenkning og helhetstenkning, men dette at det er mulig for sjelen å finne tilbake til sitt guddommelige utspring fordi det er noe guddommelig og uskapt i sjelen selv. Sjelelivet blir en retur til opphavet, sjelen søker Den Ene for å bli gjenforenet med denne (som er å betrakte som selve Guddommen i Plotins intelligible univers).

Når kristne mystikere taler et lignende sprog og bruker uttrykk som "den guddommelige gnist i sjelen", er det ut fra helt andre forutsetninger: en lignendehet mer enn en likhet. Den antikke diskusjonen rundt ikonenes teologi kan hjelpe oss til å finne illustrasjoner på dette. For dersom menneskesjelens arketyp er det Guds Bilde sjelen er skapt etter (dvs. Kristus), da er det tale om en likhet som ikke er vår av egen natur, men som gave og nåde. Frelse blir å gjenvinne likhet med det bilde vi er skapt i - Kristus - han som ikke bare er åpenbareren, men også det åpenbarte (i begge tilfeller: av Faderen som av skapningen mennesket). Kristus er det helt sentrale punkt i enhver skapelsesteologi ifølge klassisk kristen tenkning.

Men gjelder denne likheten bare vår udødelige sjel - hva med læren om legemets oppstandelse?

Dette er et punkt hvor Akademiet og Kirken skiller lag - men kanskje ikke helt.

Dersom vi leser oppstandelsesberetningene i evangeliene (og hos Paulus), får vi klart inntrykk av at Jesu oppstandne legeme er forskjellig fra hans jordiske (som vi må tro ble forvandlet). Men det er ikke noe uvirkelig eller spøkelsesaktig det dreier seg om (noe han selv presiserer). Det er heller tale om en form for fysiskhet som er mer virkelig

enn den vi kjenner, kanskje mer materiell, mer vektig, tyngre, om man vil. Jesu herlighetslegeme (for å tale med Paulus) er ment som en form for åpenbaring av vårt eget oppstandne legeme, får vi inntrykk av. Men likheten rommer også en forskjell, for vårt legeme er det ikke noe igjen av som kan forvandles når det er gått noen tid.

Skal vi derfor ledes til å tro at Gud vil gi vår åndelige sjel en ny form, en ny form for materiell eksistens og identitet straks vi er døde? Mye kan tyde på at en slik tolkning er riktig, og at alt det tradisjonelle tankegodset omkring dommedag og tidenes ende egentlig handler om dødens øyeblikk som oppstandelsens dag. Her er åpenbare berøringspunkter mellom våre forskjellige åndsretninger, men den jødekristne tradisjon er mye klarere på dette punktet enn gresk filosofi er det.

Tro og tanke er hverken uforenlige eller vesensulike. Men aksentueringen er forskjellig.

Det skyldes skapelsesteologien som gjennomsyrrer alt jødisk og kristent tankegods. Men selv denne formår ikke å skille vår åndelige sjel fra det materielle univers, hvor materie idag betyr energi. Form er det sentrale ord i skapelsesteologien, som i moderne fysikk og biologi. Og form står like sentralt i den greske tanke. Ånd er med andre ord ikke formløs, tvert imot - det er ånd som gir form og som har form. Vårt dødelige legeme er derfor ikke den eneste form som vår åndelige og udødelige sjel kan ha. Det er antagelsen av formløshet som gjør den jødekristne tradisjon umulig.

Men det ville være direkte feil å tillegge platonikerne slike antagelser, for deres visjon av et besjelet og intelligibelt univers ville være uforenlig med sjelens immaterialitet når det kommer til stykket.

Kort sagt: naturlig åpenbaring og historisk åpenbaring står ikke i et dialektisk motsetningsforhold til hverandre. For både gresk filosofi og kristen teologi tenker analogt om slike anliggender.

Ikke motsetninger men likheter og felles berøringspunkter er det som karakteriserer disse åndstradisjonene. De motsier ikke hverandre, men opererer på forskjellige plan. Men jøder og kristne tror at historisk åpenbaring ikke bare bekrefter en naturlig åpenbaring, men utfyller, korrigerer og supplerer denne på viktige punkter. Ergo står den antikke vismann og den kristne teolog sammen om mangt og mye. Dette



gjelder ikke bare verdens - makrokosmos' - beskaffenhet, men like meget menneskets - mikorkosmos.

Og dialogen dem imellom vil fortsette så lenge fri tanke er forbundet med religiøs tro.

Kanskje kan de to enes om at musikkens mysteriøse sprog til syvende og sist utsier noe vi ellers ikke kan si stort om, siden musikken er av samme natur som vår åndelige sjel og derfor bringer oss i kontakt med vår sjels åndelige røtter?

## VED MESTERENS FØTTER - Aelred Squire in memoriam

Aelred ble født i London 6. desember 1921. Kenneth ble han døpt, men tok i 1947 ordensnavnet Aelred etter den kjente engelske cistersienserhelgen og mystiker, som han senere skrev avhandling om. Han døde i New Camaldoli i mai 1997. Aelred ble opptatt i Kirken (fra en anglikansk bakgrunn) av Conrad Pepler i 1943. Han ønsket selv å bli munk - som benediktiner i Pinknash Abbey - men lot seg overtale til å tre inn hos dominikanerne på grunn av sin intellektuelle begavelse. Senere fant han veien til benediktinerne for så endelig å tilbringe sine siste år som kamaldolenser.

Aelred underviste i Blackfriars i Oxford i 16 år (den engelske provins' studiekloster), foreleste i mange teologiske disipliner, opp til 21 timer i uken, et arbeidspress som nok bidro til at han fikk et alvorlig slag i 1957. Etter en tids rekonvalesens i Belgia vendte han tilbake til Oxford, men flyttet senere til søstrene i London (Portobello Road). Det var pater Hallvard Rieber-Mohn som ble kjent med ham der og som lyktes i å vekke Aelreds interesse for Norge. Fra 1970-72 var han i Neuberggt. 15, så flyttet han til Lillehammer, hvor han levde et semimonastisk liv i åtte år. I 1980 forlot han Norge og dro til USA. Der ble han hos benediktinerne i klosteret *Christ in the Desert* (New Mexico) like til han i 1983 flyttet til New Camaldoli Hermitage, Bug Sur, California.

Det var under oppholdet i Neuberggaten at Aelred ble postulantmester for undertegnede. - Slik startet en teologisk odysse som stadig fortsetter.

Dominikanerpater Aelred Squire var best kjent som patrolog, en som viet hele sitt studieliv til kirkefedrene; han skrev om dem, deltok på konferanser, øste av deres visdom i sitt virke som prest. Men han var mer enn dette. I virkeligheten var Aelred en av vår tids teologiske mestre, mange ville si åndelige mestre.

Han etterlot seg tre bøker som beviser dette til fulle, skjønt alle som ble kjent med ham visste dette uten å ha lest bøkene.

Først kom boken om hans berømte navnebror Aelred of Rievaulx - den engelske

St. Bernard - en bok om det monastiske liv, om menneskelige egenskaper innenfor klostermurene, om vennskap, om kjærlighet, om mystisk teologi - kort sagt om Squire selv: de to glir ofte over i hver andre og boken er selvbiografisk på mer enn en måte. Den vitner om startfasen på et kirkelig livsløp: ungdommelig og vakkert, idealistisk og begavet, følsomt og sårbart.

Dernest - da Squire rundet de femti - fulgte en oppfølging av temaer fra arbeidet om Aelred: boken "Asking the Fathers", en popularisering av kirkefedrenes teologi om bønn og kontemplativt liv. Den ble litt av en klassiker på 70-taller for mange av dem som ville at teologi og kirkeliv skulle romme mer enn diskusjon og analyse. Her setter forfatteren leseren inn i en stor og gammel sammenheng, en som hører den udelte kirke til - gresk som latinsk: klosterlivets gamle spiritualitet. Og den er av praktisk snitt, for den handler om den empiriske siden ved kristendommen - teologi som *praxis* heller enn som *theoria*.

På mange måter var boken noe nytt, for all litteratur omkring kirkefedrene hadde i lang tid henvendt seg til eksperter heller enn til den alminnelig troende. Her var det en ekspert som talte til de mange - og slik fikk moderne kvinner og menn kirkefedrene selv i tale.

Tredje og siste bok kom som en slags konklusjon til oppholdet på Lillehammer: *Summer in the Seed*. Denne er tyngre tilgjengelig enn boken om fedrene. Den utgjør en slags kultivert refleksjon over livet i Kirken etter Vaticanum II.

I tillegg til disse tre publiserte han antologier (*Fathers Talking*, 1986) og lærde innledninger til utgaver av kirkefedrene ( for eksempel til Hugh of St-Victors *Spiritual Writings*, 1962).

Bøkene er selvsagt bare en refleksjon av det intenst åndelige liv han førte.

Men for oss i Norge vitner de om at religion og kultur alltid hører sammen: religion og litteratur - religion og musikk - religion og *agricultura*. For Aelred var kultivert, godt og vel over det vi er vant til i dominikanerordenen. Et tegn på dette var hans kjærlighet til *horticultura*, han elsket gartnerarbeid og hadde lært yrket som militærnekker under krigen.

Men det som opptar oss her, er den teologiske fellesnevner som kan sies å kjennetegne hans livsløp. Denne fellesnevneren har lett gjenkjennelige trekk straks vi begynner å tilegne oss litt teologisk kultur.

For det første er det viktig å være klar over at for Aelred, som viet det meste av sitt liv til teologiske studier, er teologi *en kirkelig disiplin*, selve Kirkens tenkemåte. Det er derfor noe litt urealistisk over dette at teologi er blitt en akademisk fagkrets (dette er kanskje et klokere uttrykk en "vitenskap", siden det dreier seg om humaniora på et mest mulig religiøst plan). Oxford selv har akademiske tradisjoner tilbake til middelalderen: universitetets forskjellige institusjoner oppsto i tilknytning til klostre og bispeseter. Men dengang var det ikke tale om et skille mellom verdslige og sakrale synspunkter, så universitetene i middelalderen er forløpere for vår tid, men ikke eksakte paralleller. Han hadde ingen illusjoner om de magre kår teologien lever under ved våre moderne læresteder, og intet universitet kan erstatte kirkelige læresteder hva teologi angår. Men når dette først er sagt, er det mye å hente fra slike læresteder, og han anbefalte sterkt Oxfords universitet hva visse teologiske disipliner angår, særlig bibelstudier og patrologi.

Likevel er og forblir teologien *en kirkelig vitenskap*.

Dette kommer tydeligst til uttrykk ved det enkle faktum at klostrene fortsatt er et viktig supplement til universitetsutdannelsen. Universitetene kan studere den kristne tradisjon, men dette gjør de alltid fra et litt distansert synspunkt, og kan aldri bli det samme som teologistudiet ved Kirkens egne institusjoner. For den tro og praksis som studeres ved universitetene er en levende realitet i Kirken og derfor også i dens undervisning. Sekulariseringen av Oxford universitet la han aldri skjul på, noe det har tilfelles med andre universiteter, men som er påfallende her, siden universitetets tradisjoner går tilbake til dets kirkelige fortid og er så iøynefallende, i navn som i skikker. Men at akademiske studier i moderne forstand er et viktig redskap for teologisk dannelse, la han heller aldri skjul på. Det gjalt bare å være klar over forskjellene i perspektivet og i metodene som anvendes. Teologi er nemlig ikke kunsten å se kristendommen (troen) *utenfra*, men *innenfra*. For kristendommen som intellektuell tradisjon betraktet er ikke noe som hører fortiden til. Studiet av antikk og middelalders

kristendom har de aller største konsekvenser for dagens kirkeliv. Derfor er det nettopp så viktig å skille mellom forskjellige tilnæringsmåter.

Aelred var selv doktor av dette universitetet, men hans hovedoppgave var å undervise ved Blackfriars (dominikanernes studiekloster) i over 15 år, like til 1967 da store uroligheter veltet innover ordenslivet.

Til syvende og sist var det ikke slik for Aelred at teologi bare var en kirkelig disiplin - den var fremfor alt *monastisk*. Og det monastiske dukker opp i hans liv på den faglige arena. "Monastisk teologi" hadde allerede i middelalderen skilt lag med "akademisk teologi". På en måte så han det slik at moderne universitetsteologi er en konsekvens av dette skillet (som har atskillig med Bernard av Clairvaux å gjøre, og med Aelred av Rievaulx). Dette førte i siste instans til sekularisering av teologien, for den er i utgangspunktet kirkelig og monastisk.

Monastisk teologi har i lang tid vært en slags motgift mot alt det akademiske, fordi den er rotfestet i kontemplativ bønn. Og Aelreds faste tilknytning til denne tradisjonen - især cistersienserne - taler om hans eget monastiske kall, det som førte ham fra dominikanerordenen og til det semieremittiske liv, via benediktinerne. Teologi var for ham en praktisk utfordring, en vei å gå, en livsmåte.

Men hans reise innover i teologiens verden førte ham lenger bakover i historien enn til middelalderens klosterliv.

For det annet trodde han sterkt på teorien om den udelte kirke (eng.: *The undivided Church*).

Å kalle dette en "teori" er ikke ment som annet enn å si at det dreier seg om et bilde av oldkirken som ikke alle kan enes om. Men for dem som lever i en intellektuell tradisjon som viderefører oldkirkens tro og praksis, blir dette et viktig spørsmål.

For Aelred - som var patrolog ved siden av å være middelalderhistoriker - er selve begrepet "den udelte Kirke" et svært viktig uttrykk. Det er nemlig fundamentet for økumenisk tenkning. Selvsagt gis det også andre modeller (en "forgrenings-ekklesiologi"), men disse er ikke katolske - og heller ikke ortodokse.

Ved å slutte seg til troen på at alle kristne i utgangspunktet var ett - levde i ett

kirkelig fellesskap - blir det et hovedanliggende å gå bak splittelsenes årtusen (det annet kristne årtusen) for sammen å kunne bevege oss fremover. I første omgang angikk dette forholdet til de ortodoske, som sto Aelreds hjerte særlig nær. I den turbulente tid som fulgte i kjølvannet av Vaticanum II, fikk han gjentatte ganger spørsmålet om han hadde tenkt å bli ortodoks. Men svaret var alltid nei - for det første var han ortodoks, for det annet var han forvisset om at ortodoksiens fylde var å finne i den romerske kirke, uansett feil og mangler (altså det samme som John Henry Newman kom til). Dette hadde meget med pavens primat å gjøre, men han var alltid åpen for hvordan dette primatet skulle forstås i fremtiden. De ortodokse var selvsagt retroende, arvtagere som de er til antikk kristendomsforståelse, men de mangler Petrus - derfor Roma. Han var derfor ikke del av den flukt fra Roma til Konstantinopel som preget kirkelivet på 60- og 70-tallet.

Han elsket konsildekretene, ikke minst fordi disse går tilbake til oldkirken i forståelsen av alle viktige teologiske sannheter, altså bak splittelsenes årtusen og alle forsvarsposisjonene vi forbinder med dette. Som patrolog kjente han dessuten de fleste ortodokse lærde.

Denne dobbeltheten - antikk og middelalder - preger Aelred på mange vis.

Han er barn av en augustinsk-thomistisk tradisjon, fordi han er dominikaner. Han er samtidig barn av det første kristne årtusen - gjennom studier og den monastiske tradisjon.

Hvordan forener han disse to?

Spørsmålet fører oss til neste poeng.

For det tredje er Aelred fanget i en spenning mellom de motsetninger han søker å forene i kjærligheten til tanken om en udelt kirke. Det er en spenning mellom gresk og latinsk kristendomstolkning som han aldri helt klarer å løse, hverken teoretisk eller praktisk. Han er altfor preget av Augustin til å makte dette. Ensidig konsentrasjon om frelsesteologi sammen med privatisering av religionen er noe han aldri makter å frigjøre seg fra - skjønt han gjerne vil dette - fordi han er barn av den latinske tradisjon. Lærde studier hjelper ham langt på vei, særlig studiet av de greske fedrene, men han lykkes

likevel ikke. At overgangen til skapelsesteologi og mystikk er Guds verk, *det* var han i alle fall klar over. Han kunne ha nådd dit nettopp ved å *slutte* å anstrenge seg - ved ikke å prøve.

Et opplagt eksempel på denne konflikten er hans kjærlighet til de fororientalske og greske klosterfedre, munkevesenets grunnleggere, slik vi finner det i de første kapitlene av boken *Asking the Fathers*, og som er en sunn motgift til mye senmiddeladersk, motreformatorisk eller pietistisk kristendom. Nå er vel ikke det greske klostervesen så svært mye mildere enn det latinske, men det er i teori spart for den undertone av manikeisme som av og til dukker opp i vesten. *Asking the Fathers* er en bok om bønn, åndelig balanse og teologisk trening i praktisk forstand (*askese* betyr nettopp "trening" på gresk). Dens psykologiske grunnlag er meget sundt, og på mange måter er dette en håndsrekning til moderne mennesker, basert på gamle kilder: de monastiske klassikerne. Derfor ble boken svært populær blant søkende kristne.

Hva filosofisk teologi angår er Aelred imidlertid mer gresk enn latinsk, men dette rakk han aldri å utarbeide. Dessverre fikk vi aldri fra hans hånd teologiske arbeider av mer generell (systematisk) art.

Selvsagt er mye av dette del av den arven han tok med seg fra sin anglikanske fortid (som var såkalt "anglo-katolsk"). Men et studløst liv viste ham at det var godt historisk belegg for slike antagelser (bortsett fra at hos Aelred, som hos Newman, er den udelte kirke i hovedsaken å finne i Den katolske kirke).

For det fjerde - Aelred var elev av Carl Gustav Jung, om enn indirekte: gjennom en av sine lærere, den engelske dominikaneren Victor White. Dette er et faktum som forklarer sider ved Aelred som ellers kanskje ikke hadde hatt en lett identifiserbar fellesnevner.

For saken er at Jungs dybdepsykologi samler mange forskjellige sider ved denne pateren, som teoretisk grunnlag betraktet. Han følte også den jungske "filosofi" befriende, den ga ham selvinnsikt og selvillit. Fremfor alt maktet den å forene tilsynelatende motstridende tendenser i ham selv. Denne innsikten - som ble et resultat av nervesammenbruddet i 1957 - gjorde ham skikket til å hjelpe andre. Og dette er en side ved ham som de fleste forbinder ved navnet Aelred: en prest som forsto folk (en

sjelden gave), ikke ulikt den berømte sognepresten av Ars (Johannes Maria Vianney). Han forsto andre mennesker i den grad at et møte med ham ofte var ensbetydende med starten på et nytt kapittel i livet.

Selvsagt henger dette sammen med hans patrologi - teologi som visdom, i første omgang praktisk visdom. I annen omgang har det mye med hans dybdepsykologiske kvalifikasjoner å gjøre - han var *praktiker* også her. Og det er vel denne sjeldne kombinasjonen av teoretiske ferdigheter og praktisk innsikt som gjorde ham til et så integrert menneske som han tross alt var.

Men livet innhentet ham.

Med årene innså han klarere at han skulle ha fulgt sitt monastiske kall, noe det ikke lot seg gjøre å leve i dominikanerordenen lenger. - Altså gikk veien videre.

For det femte - interessen for andre religioner.

På Lillehammer underviste han i verdensreligionene på Nansenskolen.

Her fikk han anledning til å konsentrere seg om noe som alltid hadde interessert ham. For nettopp verdenreligionene var for ham det vi kaller "naturlig teologi". Igjen er det påfallende at Aelred prioriterer praksis fremfor teori, eller søker en form for naturlig teologi som kombinerer begge. Religion var for ham et tvers gjennom praktisk anliggende - og Gud noe konkret heller enn abstrakt.

I denne forbindelsen er det kanskje av interesse å nevne at den bok fra østens religioner som tjente ham best var det eldgamle orakelet *I Ching*, et verk som Jung gjorde mye for å utbre i vår kulturkrets. Igjen er det typisk for Aelred at denne boken - som er en analyse av *nuet* og dets praktiske implikasjoner - skulle appellere til ham. Her står vi igjen ved kombinasjonen av *theoria* og *praxis*. Det er virkelig tale om naturlig teologi i dette tilfellet, for boken kan under ingen omstendigheter leses som åpenbaring eller profeti.

Med dette finner vi pateren involvert i en dialog med østens religioner, noe han ikke var nykommer til, takket være tradisjonen fra Jung.

For det sjette var det en kunstner i ham.



Denne kom fremfor alt til uttrykk i arbeidet som gartner. Et minne om hans innsats er haven til St. Dominikus Kloster i Neberggaten i Oslo. Fotografier av hvordan denne så ut etter hans innsats viser for hver og en at pateren hadde øye for både landskapet i kombinasjon med kunnskap om blomster.

Det dreier seg om en rikt utviklet farvesans, med rom for likheter så vel som kontraster. Den skrinne jorden hos oss skapte problemer, men ikke uoverstigelige. Haven vår ble aldri "engelsk" i hortikulturisk forstand. Men den ble fotografert av naboer og mange ukjente; de fant den tiltrekkende.

Og dette ordet "tiltrekkende" er kanskje den beste innfallsporten til Aelred. Han var liten av vekst (omtrent som Napoleon eller Wagner), spenstig i sin gange, med runde former og trekk, alltid behersket og vennlig, tilsnakkende, sjarmerende, rik på humor, rikt begavet med empati - med en sjelden kapasitet for vennskap.

Hans forhold til klassisk musikk var uvant for en skandinaver, noe som gjerne er tilfellet når skandinaver møter briter. Det teutonske geni - Bach, Beethoven, Wagner - var ikke hans verden. Den russiske sjel sto ham nærmere, men ikke musikken fra Stalintiden. Engelsk musikk, helst av nyere dato, lå hans hjerte nærmest, og denne er så lite kjent hos oss at det har liten hensikt å ramse opp navn her.

Men at Aelreds musikk og Aelreds have hører sammen, kan det umulig herske tvil om.

Å ha Aelred som postulantmester var en krevende, men fremfor alt berikende erfaring.

I ettertid blir mangt og meget klarere, og det første som slår en som i sin ungdom har sittet ved denne mesterens føtter, er at han definitivt har sin plass i den del av teologien som er mystikkens verden, den som vi har skjøvet fra oss ved å gjøre den så utilgjengelig at ingen tør snakke eller skrive om temaet, knapt nok i akademisk øyemed.

Mystikken hos Aelred er altomfattende: teoretisk som praktisk.

Det er den samme kjærlighet til Skaperen som reflekteres i kjærligheten til haven, til interiøret i huset der han bor, til mat (Aelred var en gudbenådet kokk). Ingenting av alt det vonde han hadde opplevd - eller sett andre lide - formådde å tilsløre eller vansire skjønnheten i hans sjel. Hans tro på Gud var like bunnløs som hans tro på livet. Hans

kjærlighet like omfattende som den jord han elsket.

Han har skrevet avsnitt i sine bøker som hører til i enhver antologi over mystisk teologi.

Selv så han ikke dette. Han var altfor preget av antikk teologi til å oppfatte mystikk som noe annet enn askese (hvilket i praksis vil si vår vei til Gud). I virkeligheten var alt han gjorde og sa mystisk preget, tvers igjennom. Han levde simpelthen i et univers som var gjennomstrålet av mening, fra jord og oppover.

For Aelred var mystikken noe uoppnåelig, nok en del av arven fr latinask kristendom. I virkeligheten hadde den innhentet ham for lengst, fordi mystikken er Guds vei til mennesket, *nåde som gave*, i egentlig forstand og slett ikke noe vi *gjør*.

Og det falt ham aldri inn at Gud hadde funnet ham og rørt ved ham med sin finger.

Det var noe alle vi andre visste.

Aelred var Guds gave til Norge, og alle som fikk oppleve gleden av å sitte ved hans føtter er ham dyp takk skyldig.

# **MARIE-JOSEPH LAGRANGE, o.p. (1855-1938)**

**av A. O. J. K. L. L. Hauken, o.p., STD  
(Voss)**

**ARTIKKELEN ER SKREVET FOR TIDSSKRIFTET "LÆRE OG LIV" OG  
PUBLISERT HØSTEN 2006**

"Bibel og kirke": som tittel på et bidrag om Lagrange er uttrykket et forsøk på å si det vesentligste om pateren, hans liv og virke. Her ligger hele spenningen i hans gjerning, fordi programmet "bibel og kirke" også uttrykker hvor vanskelig denne symbiosen kan være. Samlivet mellom fri vitenskapelig forskning og normativt kirkeliv kan til tider bli anstrengt, ofte fører det til separasjon mellom partene. "Bibel og kirke" kan sogar bli svært problematisk siden det ikke er "kirke" generelt vi taler om, men den katolske kirke. Problemet blir mindre aksentuert på protestantisk eller reformert grunn, for der råder alltid mangfold hva skrifttolkning angår. "Bibel og kirke" er dessuten et dramatisk program på grunn av tidspunktet da Lagrange leverte sine arbeider, under den såkalte modernistkrisen.

Vi skal se nærmere på hvorfor Langrange's program ble så problemfylt. Men først må vi vite mer om personen selv.

Et skriv fra erkebiskopen i Frejus-Toulon, datert 15. november 1987, ber den katolske kirke kanonisere pater Lagrange. Søknaden støttes av 10 andre franske biskoper.

Hva er det som gjør ham til helgenkandidat? Det forklares i selve skrevet og

har atskillig med vårt dramatiske element å gjøre.

For de fleste bibelforskere i vår tid er livet med vitenskap og kirke forholdsvis uproblematisk. Troskongregasjonen i Roma våker ikke skinnsykt over bibelforskernes arbeider, de får være i fred og kan pusle med sitt mens alt som smaker av moralteologi overvåkes nøye. På Lagrange's tid var det ikke slik. Da var nettopp bibelstudier det helt store minefeltet. Og dette fikk han føle den fulle tyngde av siden han ble passet på, straffet og til sist tolerert (så vidt det var). Han lever og virker som ekseget lenge før den fredstilstand inntrådte som vi i dag nyter godt av. Alt han publiserte ble finlest og hans ord veid på gullskål.

Kanoniseringsbrevet sier hva dette kostet ham som menneske og hvilket eksempel han derved satt for oss andre - ydmykhet, lydighet og tålmodighet. Slike ord lyder alltid oppbyggelige i eftertidens ører, men er neppe blitt opplevd slik av den de rammet for hundre år siden.

Den som vil sette seg inn i de problemer og prøvelser programmet "bibel og kirke" utgjorde for Lagrange, kan lese hans personlige memoirer (*Le Père Lagrange au service de la Bible - souvenirs personnelles*, Paris 1967). Jeg fikk boken av pater Tournai under et opphold i Jerusalem i 1979, og fant den rystende lesning. Det rystende var at denne intelligente dominikaneren fra Syd-Frankrike trodde så sterkt på sin kirke at han lot den gjøre helt som den ville med ham. I dag ville neppe noen finne seg i slik behandling.

Hvorfor kanonisere ham da - bør vi ikke heller kanonisere de av oss som protesterer, som ikke godtar hva som helst?

Svaret er ganske enkelt at i hans dager var slikt utenkelig på katolsk grunn. Det skjedde at teologer ble ekskommunisert eller bragt til taushet, men det skjedde ikke at de forlot kirken i protest og gjorde det ved hjelp av media. Lagrange fortjener derfor helgenglorien, fordi han i sin tid gjorde det eneste som var hellig: lide og tåle, motta og tie. Hva han ville ha sagt eller gjort i dag, er et helt annet spørsmål.

Hans memoirer viser oss altså en kjærlighet til Skriften som går hånd i hånd med en like stor kjærlighet til vitenskapelig sannhet, og en tilsvarende kjærlighet til

kirken. Dette var ikke lite som program betraktet. For kritisk omgang med Skriften var ikke god latin for hundre år siden, tvert imot var det forbundet med liberal og protestantisk teologi. Jeg har i min bok "Moderne kirkefedre" (Oslo 1995) gitt en kort historisk skisse av hva saken gjelder. For den katolske kirkes vei frem mot en anerkjennelse av vitenskapens mest kritiske metoder var lang og kronglete, med mange lik liggende igjen langs veikanten. Men poenget er at det var menn som Lagrange som muliggjorde den balansen vi nyter i dag. Og her kommer det helgenaktige inn. For en moderne protestreaksjon ville bare ført til at hele moderniseringsprosessen hadde stanset opp.

Egentlig er ikke Lagrange bare helgenkandidat - han fortjener martyrpalmen. Det leser vi av hans memoirer. Arbeidet med å grunnlegge en skole for bibelstudier i Jerusalem var inspirert av den geniale visjonen at Skriften bør studeres *in situ* - sur place. La jesuittene ha sitt Biblicum i Roma - dominikanerne foretrakk Jerusalem. Men her er mer. For den kolossale anstrengelsen grunnleggelsen dreier seg om skjedde under mye motgang. Selv med all verdens støtte ville den ha vært mer enn slitsom i seg selv, men nå kommer mistenksomhet og skepsis på toppen av alt det andre. - Martyrpalmen er like fortjent som helgenglorien.

Underlig nok overlevde han prøvelsene med troen på både bibel og kirke i behold. Men han levde ikke så lenge at han fikk se en endelig løsning på spørsmålet om bibelvitenskapen som kirkelig og teologisk disiplin. Den kom først på 50- og 60- tallet, før og etter Vaticanum II.

Vi gjentar:

Saken gjelder ikke bibelvitenskap som akademisk disiplin, men som kirkelig og teologisk sådan (noe som ikke svekker dens rent vitenskapelige verdi). For en kirkens mann vil et vitenskapelig studium av Skriften foregå i et annet forum enn det rent akademiske, en større kontekst, om man vil, et offentlig rom som både er akademisk og kirkelig. Ergo er ikke bibelfag helt nøytrale eller verdslige størrelse, for de tangerer hele tiden fundamentet for kirkens tro. Dersom bibelforskeren er prest, vil situasjonen aksentueres enda tydeligere.

Nå er ikke katolsk kristendom en bok-religion (bibel-kristendom), men kirkelig, sakramental og hierarkisk. Likevel er Skriften grunnmuren i det katolske hus, uansett hvor mange etasjer det måtte være reist over denne av tradisjon og kirkeliv. "Bibel og kirke" er derfor et katolsk program - "alene" er ikke et katolsk ord.

Og her blir Lagrange veiviser for oss alle, som han var det i spørsmålet om helgenglorien og martyrpalmen. For han visste at faglig sannhet ikke kan true religiøs sannhet. Han visste av selvsyn og mye erfaring at kirken og teologien ikke har noe å frykte av vitenskapelig redelighet. Han skrev sine viktigste bøker ut fra denne overbevisningen - og viste seg å være forut for sin tid, på linje med mange protestantiske bibelforskere, men stadig innenfor kirken. Slik hjalp han den et stort skritt videre.

Vi vet i dag at hans bøker best kan betraktes som pionerarbeider. Vi vet at de tekstmessige og historiske spørsmålene han diskuterte ser annerledes ut hundre år etter. Men dette visste han nok selv, for ingen som driver seriøse studier har noensinne vært i tvil om at forskningen går videre. Hans bøker sto da heller ikke på vår leseliste på 60- og 70-tallet. Men det er saken selv som teller i tilfellet Lagrange.

Ennå et moment: i dag bør pateren få status som profet i tillegg til dette med helgen og martyr.

Grunnen er at vi på ny opplever en dreining i retning av fundamentalisme og naiv konservatisme i religiøse miljøer verden over: hos kristne som hos muslimer og jøder. Pateren kan kanskje stå for oss som et varsel, om at bokstavgro religiøsitet og moderne sekularisme vil bli de store motpolene i fremtiden og på denne måten skade både samfunnet og kirkesamfunnene. Han representerer et modig og betimelig svar på tidens spørsmål nummer én: sannheten er sterkere enn kirkelig autoritet - sannheten er aldri av det onde - sannheten om Skriften og om kirken vil vise seg mektigere enn overtro og maktmisbruk.

Vår tid trenger Lagrange på alle punkter, kanskje mest som profet. For det er ikke liberalisme som truer kirkens teologi i dag, det er heller den snikende gift som

vi nettopp har kalt fundamentalistiske holdninger, og disse inkluderer misbruk av Skriften (som vi daglig ser i diskusjonen om det moderne fenomenet homofili, som jo ikke eksisterte på bibelsk tid, og om kvinnelige prester, som var et ikke-tema på Jesu tid). Skriften brukes i dag til å legitimere alle slags holdninger. Litt faglighet kunne derfor være på sin plass.

Det aller viktigste ved Lagrange er kanskje dette: profeten, helgenen og martyren i ham sier oss at "Guds Ord" ikke er en bok, men en person - Jesus Kristus - og at kirken er hans legeme. Dette legemet er knust, lik Kristi eget, og dets ansikt vansiret.

Er kanskje ikke studiet av Skriften det som kan samle oss alle - nettopp fordi det involverer både tro, fag og kjærlighet til sannheten?

