



AAGE HAUKEN

MODERNE KIRKEFEDRE

- KATOLSK TEOLOGI
GJENNOM HUNDRE ÅR

ST. OLAV FORLAG

I DENNE BOKEN TAR PATER HAUKEN OSS MED PÅ EN REISE TIL ET OMRÅDE SOM TØR VÆRE UKJENT FOR MANGE – MODERNE KATOLSK TENKNING.

EGENTLIG ER DET EN REISE TILBAKE TIL ANTIKEN VI BEGIR OSS UT PÅ, EN PILEGRIMSFERD TIL SELVE KRISTENDOMMENS RØTTER. DET ANNET VATIKANKONSILS AGGIORNAMENTO SAMMENFALLER MED TEOLOGENES RESSOURCEMENT, BEVEGELSEN TILBAKE TIL KILDENE – «AD FONTES». TEOLOGI OG KIRKELIV HØRER SAMMEN, OG VATICANUM II ER NETTOPP ET EKSEMPEL PÅ HVORDAN EN REFORMBEVEGELSE SØKER – OG FINNER – MOTIVASJON I OLDKIRKEN.

INTET FALLER DERFOR MER NATURLIG ENN Å KONSENTRERE SEG OM DE VESENTLIGSTE REPRESENTANTENE FOR DENNE BEVEGELSE I ET OLDKIRKELIG PERSPEKTIV.

AAGE HAUKEN HAR TIDLIGERE UTGITT *TEOLOGENE SOM SKAPTE DET GAMLE TESTAMENTE; MYTEN OM JESUS, ELLER TEOLOGENE SOM SKAPTE DET NYE TESTAMENTE; KEISER, STATTHOLDER OG GALILEER; BISKOP OG MARTYR; SAMT SKJØNNLITTERATUR.*

ST. OLAV FORLAG,
ISBN 82-7024-081-8



9 788270 240814

AAGE HAUKEN
MODERNE KIRKEFEDRE

- KATOLSK TEOLOGI GJENNOM HUNDRE ÅR

ST. OLAV FORLAG,
OSLO 1995

Tilegnet Åse Sofie Skjerdal og Øystein Grov

FORORD

«Moderne kirkefedre» lyder kanskje litt selvmotsigende som tittel på en bok om moderne katolske teologer.

For det første tilhører betegnelsen «kirkefedre» antikken, den betegner Kirkens teolog-biskoper i de første syv-åtte århundrene. For det annet er disse langt fra moderne, lesere av idag vil kanskje finne dem fjerne og gammeldagse. Til mitt forsvar for valg av tittel – som også er bokens idé – vil jeg anføre et par fundamentale forhold.

Selv om det her ikke dreier seg om biskoper, er det likevel prester vi har med å gjøre. Mange av dem er blitt kreert til kardinaler, noen er i ferd med å bli kanonisert. Selv om ordet «kirkelærer» (*doctor ecclesiae*) brukes om teologer (kvinnelige som mannlige) fra hvilken som helst tid av Kirkens historie, er dette fortsatt ikke tilfellet med ordet «kirkefedre». Men fra tid til annen kan det høres røster – også fra ortodokst hold – som foreslår at bruken utvides fra den vi er vant til, for å understreke at teologien aldri stanser opp eller stagnerer, men stadig er i bevegelse.

Det er likevel ikke hensyn som disse som har vært utslagsgivende i vårt tilfelle.

Grunnen er heller å finne i det faktum at vi skal gi en kort presentasjon av teologiske skikkelser fra moderne tid som Kirken har anerkjent på et eller annet vis, enten ved å gi dem ærestitler eller ved å kanonisere dem. Dette medfører at vi her står overfor individuelle teologer som ikke bare har tjent Kirken med sin teologi, men som på mange vis har talt på Kirkens vegne. Derved dreier det seg om mer enn privat teologi – Kirken har anerkjent deres teologi som sin, og de glir inn i rekken av store trosvitner. I likhet med de gamle kirkefedrene har de tolket og forsvart

Kirkens tro til nye tider og etter nye behov, men hele tiden i tråd med Kirkens tradisjoner.

Et annet fellestrekk er selvsagt at deres teologiske engasjement helt er av en kirkelig karakter. De er derfor ikke «skrivebordsteologer» eller «akademikere», men viser oss teologien og teologen i sin kirkelige kontekst. Her hører liv og lære, tro og tanke, ortodoksi og hellighet sammen. Slik tilfellet er hos kirkefedrene fra gammelt av, blir teologien et livsmønster som leves ut i Kirkens midte.

Selvsagt kan noen av dem bli «kirkelærere» med tiden. Mens vi venter, får det nøye seg med denne forsøksvise oppmykningen av en kjent og kjær teologisk figur: «kirkefaderen». At biskoper ikke lenger får tid til å være heltids-teologer, og at profesjonelle teologer ikke makter å overkomme hyrdeembetet, skal ikke stanse oss i dette eksperimentet. En «kirkefader» kan utøve sin gjerning til hele Kirkens beste, selv om det skjer gjennom en lærer- eller forfattergjerning. Forutsetningen er at vedkommende selv er en kirkelig figur.

Opptakten til boken er en serie «teologiske profiler» som jeg engang påbegynte for tidsskriftet St. Olav, men aldri fikk anledning til å fullføre. Bedre tider har gitt meg anledning til å føre prosjektet i havn.

Fasten 1995

*Aage Hauken
Lunden Kloster,
Linderud, Oslo*

INNHold

Forord	9
Innledning: Katolsk teologi gjennom hundre år	15
<i>Teologisk utvikling – Teologiens frigjøring – Gammelt og nytt – Kirkefedre – Et siste spørsmål</i>	
Kapitel 1: John Henry Newman – forløper for en ny tid	35
<i>Bevegelse i Oxford – Utviklingstanken – Newman og Roma – Gudsbevis – Newman og Det annet Vatikankonsil – Newman og Den katolske Kirkes Katekisme – Modernistene – Oppreisning?</i>	
Kapitel 2: Marie-Joseph Lagrange – bibelvitenskapen i Den katolske Kirke	83
<i>Problemet – Inn i en ny tid – Tro og viten – Tro og fornuft – Kirkens svar – Den romersk-katolske Kirke – Pater Marie-Joseph Lagrange – Tilbakesteg – Fornyelse – Frem og tilbake – Det annet Vatikankonsil – Siste takter – Tilbakeblikk</i>	
Kapitel 3: Henri de Lubac – og bevegelsen tilbake til kildene	133
<i>Ad fontes – Kirkefedrene som norm – Liturgi – Økumenikk – Divus Thomas – Konklusjoner</i>	
Kapitel 4: Vaticanum II – ressourcement eller aggiornamento?	179
<i>Åpningsord – Åpenbaringen og de ikke-kristne religioner – Kirken og de andre kristne – Kirken i verden av idag – Teologi og liturgi – Summa summarum</i>	

Kapitel 5: Hans Urs von Balthasar – og den postkonsiliære katolisismen	241
<i>Post festum – Gjensyn med Oxford – Nye kirkefedre? – Hans Urs von Balthasar – Balansekunst – Estetikk – Dramatikk – Logikk</i>	
Efterord	287
Litteratur	294

INNLEDNING

KATOLSK TEOLOGI GJENNOM HUNDRE ÅR

*«Derfor er enhver skriftlærd, som har gått i himmelrikets
skole, å ligne med en husbond som har både nytt
og gammelt å hente frem av sitt forråd» – Matt. 13. 52*

Den utvikling som har funnet sted i Den katolske Kirke de siste hundre årene, er såpass omfattende, for ikke å si oppsiktsvekkende, at en fremstilling av hovedtrekkene i denne utviklingen kan være ønskelig, av flere grunner. Leg som lærd undrer seg ofte over hva som er skjedd, og hva som er i ferd med å skje med dette største av våre kirkesamfunn. Vi hører ofte sagt at tiden har løpt fra Kirken – eller er det heller slik, som andre hevder, at Kirken har løpt fra vår tids mennesker og deres søken?

Hva jeg mener er dette: Kirken fortonet seg inntil nylig som et fyrtårn i opprørt hav, en pilar i ødeleggelsens landskap, en lyssøyle i mørket, evig og uforanderlig – tidløs som Kirkens Herre selv er det. Kirkens og dens skikker var tuftet på apostlenes lære, gyldig til tidenes ende. Troens sannheter hadde teologer gjennom mange århundrer forsøkt å sette i system. Skriften og Tradisjonen utfylte og tolket hverandre gjensidig, mest av alt lignet de to søyler i en portal som ledet inn til troens helligdom. Troens innhold og troens form var etterhvert blitt like monumentale som Kirkens ytre.

Så, med ett, begynner det hele å endre utseende.

Selvsikkerheten avtar, andre kristne kirkesamfunn blir gjenstand for seriøs oppmerksomhet, isolasjonen fra samtiden

blir brutt, tøvær setter inn på flere områder samtidig: liturgien skifter både språk og former, kirkebyggenes inventar forandres, kunsten fornyes, ordensdrakter moderniseres, mengder av ny musikk blir til, dialog med ikke-troende hører til dagsordenen, Vatikanets «østpolitikk» vinner internasjonal anerkjennelse (dette var i kommunismens og den kalde krigens dager). Endringene gjelder også pavedømmet. Paven begynner å reise verden rundt, lik apostlene, de taler ikke lenger i *pluralis maiestatis*, men i «jeg»-form, de møter andre kirkeledere og ber sammen med dem, de møter sogar ledere for andre religioner, paven i Rom oppsøker synagogen for å be sammen med jøder, tiaraen selges for å hjelpe de fattige i Napoli, paven blir en røst i det politiske landskapet (for eksempel FN og i Europaparlamentet), paven blir offer for attentat, paven skriver bok, paven synger inn CD-plater...

Listen over «tegn i tiden» er uuttømmelig straks man begynner å se etter.

Men hvilke faktorer er de underliggende i denne historien?

Hvor og hva skal vi konsentrere oss om å se etter? Gis det sammenføyende forklaringer på alt dette? Hva er skjedd bak kulissene, siden endringene er såpass omfattende? Har det hele overhodet noe med *teologi* å gjøre?

Det er vår tese at utviklingen også er teologisk betinget, at uttrykket «teologisk utvikling» fungerer godt som en mulig forklaring på forandringene.

Men før vi følger dette sporet videre, er det noen spørsmål som melder seg.

For det første: hva forstår vi med ordet «utvikling» innen teologien? Er det tale om en ny forståelse av åpenbaringen? Er en slik forståelse så ny at vi like gjerne kunne tale om en ny åpenbaring?

For det annet: antyder ikke ordet «teologisk» at denne utviklingen er et elitefenomen, beregnet på de få, spesialis-

tene og fagfolkene, en historie som foregår høyt over hodet på de troende?

For det tredje: antyder «teologisk utvikling» at teologien i det tyvende århundre er blitt vesensforskjellig fra tidligere tiders teologi? Er ikke teologi teologi, uansett hvor og når den blir til? Har teologien i vår tid utviklet seg til en ny disiplin, annerledes enn det tidligere slekter har forstått med ordet «teologi»?

For det fjerde: er «teologi» en passende innfallsvinkel for den som søker å forstå de gjennomgripende forandringer som verdens eldste og største organisasjon med ett er blitt offer for? Bør vi ikke først finne nøkler til gåten annetsteds enn i teologiens verden?

La oss stanse opp et øyeblikk og se oss tilbake over den distansen som er tilbakelagt ved de foregående stikkordene. Kanskje halter fremstillingen, inkludert selve påstanden om «teologisk utvikling»? Kanskje er den direkte misvisende?

Har Kirken egentlig forandret seg, er det de som spør. Er ikke listen over nye elementer bare uttrykk for at det samme gamle er på offensiven? Har ikke mange prester og teologer sagt Kirken – eller gjerningen – farvel i protest mot at intet forandrer seg? Er ikke paven blitt allestedsnærværende på grunn av engasjementer og media? Er ikke Det annet Vatikankonsil blitt oppfulgt av en katekisme som, ifølge enkelte, kunne vært skrevet på et hvilket som helst stadium av Kirkens og teologiens historie? Hvor mange opposisjonelle er ikke blitt kneblet? Hvorfor er tallet på pretekandidater synkende? Hvorfor har så mange forlatt ordenslivet? Hvorfor er det en så merkbar avkristning å spore i vår del av verden? Hvorfor fører ikke dialogen med annerledes troende til synlige resultater? Hvorfor er våre ortodokse brødre like mistenksomme overfor Vestkirkens hensikter som de var for tusen år si-

den? Hvorfor synes dialogen med de reformerte kirkesamfunn å være nesten forstummet, til tross for at bannstrålene er opphevet? – Hvordan kan man i sannhetens navn tale om «utvikling» i et slikt landskap?

TEOLOGISK UTVIKLING

Det er – tross de anførte protester – likevel vår tese at Den romersk-katolske Kirke har undergått en gjennomgripende forandring i vårt århundre. Det er del av denne påstanden at forandringene i stor grad skyldes det vi ovenfor har omtalt som «teologisk utvikling» – ikke bare at tiden innhenter en eldgammel og nesten nedstøvet institusjon. Forandringene kommer innenfra Kirken selv.

Samtidig må protestene tas alvorlig: Kirken kan ikke forandre seg i sitt vesen, like lite som Kirkens budskap kan gjøre det – da ville kristendommen ikke være identifiserbar i urkristendom og oldkirke. Men protestene dreide seg ikke om Kirkens vesen, de rettet seg mot dens fasong og dens måte å være Kirke på, måten den fungerer på i vår egen tid.

Og her kommer vi til kjernen i det vi forstår med uttrykket «teologisk utvikling»: noe forandrer seg, men ikke alt – det er nettopp derfor ordet «utvikling» passer i denne sammenhengen. Utålmodighet avstedkommer gjerne forhastede resultater, mens Kirken på den annen side ofte er blitt beskyldt for å tenke «i århundrer» – men dette er begge ytterpunkter som neppe dekker den historiske realitet vi her taler om.

Hva med andre forklaringsmodeller, for eksempel ytre faktorer? Kan ikke mange av forandringene tilskrives omstendigheter i samtiden? Omtalte utvikling, er den ikke et resultat av press utenfra? En ajourføring innenfra – papa Giovannis «aggiornamento» – kan også vise seg å være

fremprovosert av tidsfaktorer. Kirken lever alltid i vekselvirkning med sin samtid.

På terskelen til det 21. århundre ser mangt og meget annerledes ut enn ved inngangen til det 20. århundre. Dette må ikke minst tilskrives *indre* mekanismer i Kirkens liv, mekanismer som med all rett bør kalles teologiske, selv om de er fremskyndet av ytre omstendigheter. *Utvikling* er det ingen tvil om, hvor omfattende den er kan diskuteres. Like lite er det tvil om at denne utviklingen i sitt vesen og sin opprinnelse er av *teologisk* art. Teologi og kirkeliv er uløselig sammenknyttet, for Kirken kan ikke leve uten teologi, like lite som teologien kan leve utenfor Kirken dersom den skal forbli tro mot sitt kall som teologi.

«Utvikling» og «teologi» hører sammen fordi teologien er en *kirkelig* vitenskap, til forskjell fra de akademiske eller verdslige disipliner. Ingen autentisk utvikling eller forandring fra kirkelig hold kan finne sted uten et teologisk engasjement. Teologien tenker troen, tolker troen, setter den inn i en større sammenheng, og den var der fra først av, det ser vi fra Skriften. Men å spørre hva som kommer først – utviklingen eller teologien – er å misforstå problemstillingen. Kirken er i sitt vesen teologisk. En utvikling på det offisielle og autoritative plan vil av seg selv ha innebygget en teologi i seg, fordi Kirken aldri kan slutte med å tenke. Særlig gjelder dette øyeblikk da det tenkes som mest intenst innen Kirken.

Og de store teologiske øyeblikk – eller perioder, om man vil – er nettopp de øyeblikk da Kirken besinner seg på seg selv, sin egen misjon i verden, sitt forhold til andre, sitt forhold til sin egen fortid, sine håp for fremtiden. Uten teologiens hjelpende hånd, vil alt dette lett kunne forbli frustrerte utbrudd, utålmodige anstrengelser, hjelpeløse slag i luften, uorganiserte og usystematiske tilløp til nytenkning, anarkistiske og skismatiske tendenser i tiden.

Det er på tide å gå litt mere i detalj for å illustrere våre påstander.

Den beste måten å fremstille vår tese på, er selvsagt å skrive en teologihistorisk oversikt som samtidig kan fungere som en slags kirkehistorisk skisse. Og dette vil bli forsøkt i kapitlene som følger. Men først må vi altså se nærmere på visse sider ved vår påstand om at det nye til syvende og sist skyldes en teologisk utvikling.

Denne påstanden rokker ikke ved det faktum at ytre faktorer kan ha stimulert og fremskyndet denne utviklingen. Men for at denne skal kunne integreres i kirkelig forstand, må teologiske krefter forløse og artikulere den stimulus det her dreier seg om.

TEOLOGIENS FRIGJØRING

Et nytt nøkkelord i den teologiske utviklingen vi skal komme inn på, er uttrykket «teologiens frigjøring» (som er noe annet enn «frigjøringsteologi»). Uttrykket er ment å skulle kvalifisere «teologisk utvikling» nærmere.

Dersom den teologiske utviklingen består i frigjøring av teologien og dens ressurser, må vi spørre: frigjøring fra hva?

Svaret er ganske enkelt: teologiens frigjøring består i en overgang *fra* en intellektualistisk (dvs. konseptualistisk-proposisjonistisk), senskolastisk og/eller nythomistisk tenkemåte (som er essensialistisk), *til* en bibelsk, liturgisk og patristisk (dvs. oldkirkelig) type teologi som er eksistensialistisk og dynamisk.

Svaret kan oversettes på forskjellig vis: «fra logikk til historie», «fra metafysikk til Bibel», «fra middelalderen til antikken», «fra essensialisme til eksistensialisme» (for å tale filosofisk). Alle disse slagordene er forsøkt som oppsummering av utviklingen vi skal skildre. På hver sin måte

sier de noe om det vi har valgt å kalle «teologiens frigjøring», men kanskje ikke så meget som det først kan late til. Friheten *fra* lar seg ikke automatisk slavebinde av hva den benyttes *til*.

Frigjøring er i første omgang frigjøring *fra*, det ligger i selve begrepet.

Det man er «fri» *fra* i denne sammenhengen, er altså den gamle teologien og dens tvangstrøye. Det dreier seg om hele arven fra senmiddelalderen – den som blant andre Luther protesterte mot – «senskolastisk teologi», som den er blitt hetende, og som klinger dårlig i våre ører.

Det gjør den for det første fordi denne teologien er «sen» – i forhold til den teologien den er utgått fra (høymiddelalderens skolastikk, med Thomas Aquinas i teten), noe som altså forringer dens kvalitet all den tid vi her har med kommentatorer og redaktører å gjøre heller enn autoritetene selv (dvs. alle som viet sitt liv og virke til å tolke Thomas, kommentere ham, gjøre ham til absolutt autoritet, på en monolittisk og intellektuelt sett dogmatisk måte).

For det annet har ordet «skolastisk» en hel del overtoner som også skurrer i våre ører. Dette fordi ordet vanligvis forstås dithen at denne teologien består i et system som utgjør intellektuell tvang, som avstedkommer spissfindigheter, som avler uhemmet spekulasjon, som føder abstrakte tankemodeller i det uendelige, som gir grobunn for en teoretisk og verdensfjern type teologi, som er medansvarlig for å distansere Kirken fra den verden den lever i, som er seg selv nok – kort sagt.

Efter alle disse skjellsordene er det kanskje på sin plass med noen presise referanser.

Hele den senskolastiske teologi består i bunn og grunn i en skole- eller lærebok-teologi, oftest kalt «håndbok-teologi», «kompendie-teologi» o.l. Denne nye rekken karakteristiker belyser det formelle aspektet ved denne teologien: den

er steril, død, dogmatisk på en lukket måte – den er en form for teologisk encyklopedisme. Den reflekterer ganske riktig et kapittel i Kirkens liv som besto i innkapsling, defensive holdninger, seg-selv-nok osv. Man må nesten ha et eksemplar av slike håndbøker i hånden for å se hvordan teologien så ut i det 18. og 19. århundre. Det dreier seg om teologiske fossiler, et vademecum for dette og et for hint, alt sirlig organisert og satt i system, temmelig barokke tilstander.

Den meget kultiverte og humanistiske pave Leo XIII endret i stor grad alt dette da han i 1879 anbefalte mer vitenskapelige studier av Thomas Aquinas' skrifter, samtidig som han åpnet Vatikanets arkiver for historisk forskning. Dette initiativet avstedkom en thomistisk renessanse som var den senskolastiske teologi overlegen, vitenskapelig som intellektuelt, men som resulterte i en ny slags skolastikk: den «nythomistiske». Hvilken som var verst – den gamle eller den unge – er ikke lett å si. For den thomistiske renessansen utviklet seg på mange vis til å bli litt av en eventyrverden, et teologiens Disneyland, som igjen klarte å binde og innkapsle det som den i utgangspunktet var ment å skulle hjelpe og forløse. «Sen» avløses av «ny», men «nythomismen» er kun ny i den forstand at den legger Thomas i en ny form for tvangstrøye. Først senere studier gir ordet til Thomas selv, og da taler han til oss fra sin samtid, det ståsted i tid og rom som han både representerer og transcenderer.

«Teologiens frigjøring» ble derfor en frigjøring fra nythomismen like meget som fra senskolastikken, vil det vise seg.

Teologiens frigjøring er imidlertid like meget en frigjøring til som fra. Og det er denne prosessen foreliggende arbeide søker å kaste lys over.

Teologien selv ble langsomt satt fri fra sin tvangstrøye, enten denne var «sen» eller «ny». Og denne friheten førte katolske tenkere i andre retninger enn den Leo hadde antydnet. Det som langsomt blir til, er en orientering henimot det som ligger bakenfor både det «sene» og det «nye». Bak skolastikk og nythomisme ligger røttene til alt sammen, og de heter: Skriften, liturgien, konsilene og kirkefedrene. Problemet med senskolastikk og nythomisme var at de ikke gikk grundig nok til verks. Kirken trengte å komme i takt med utgangspunktet for det hele, selve starten. Det var gått såpass lang tid at det å gå tusen år tilbake ikke formådde å sette oss i kontakt med hverken fortid eller samtid – to tusen år tilbake var det som måtte til.

Dette hadde selvsagt reformatorene forsøkt å gjøre på sin måte. Men resultatet, såvel som selve måten, hadde distansert dem fra «det katolske» – det som er spesifikt «katolon» (gresk: «universelt», i enhver betydning av ordet) – og reformatorene formådde ikke å gjøre sin tids kristendom samtidig med urkristendom og oldkirke. Det formådde heller ikke motreformatorene, og her ligger kanskje kimen til både senskolastikk og nythomisme: for begge har de et defensivt preg og tenderer til å ville innkapsle teologien heller enn å forløse eller gjenføde den.

Reformatorer såvel som motreformatorer ønsket et fornyet kirkeliv og følgelig en fornyet teologi, men hverken den ene eller den andre part av dem fant frem til målet, skjønt begge gjorde iherdige forsøk. Det ble det 20. århundre som skulle se den fornyelse som alle lengtet etter, og som Leo var et forvarsel om.

Frihet *fra* betyr altså frihet fra systemtvang, det være seg intellektuelt eller formelt.

Frihet *til* betyr altså frihet til å gå bakover i tiden, så langt man ønsker, så langt som mulig, like til starten, og der for-

søke å orientere seg på ny, i en tid som begynner å ligne mer på den tid da kristendommen ble til enn de stadier der Kirken hadde fått kristnet de store enhetskulturene i senantikken og høymiddelalderen. Orienteringen bakover blir på denne måten fremtidsvanger: den forløser energier som lenge hadde vært passive.

GAMMELT OG NYTT

Dersom teologisk utvikling avhenger av teologiens frigjøring, da blir vårt neste spørsmål: hva er gammelt og hva er nytt i alt dette? Er ikke nettopp senskolastikken *sen* og nythomismen *ny*, sett i lys av det som virkelig er gammelt: Skriften, liturgiene, konsilene, kirkefedrene?

Det som alle trodde var gammelt, viste seg ved nærmere eftersyn å være nytt på den ene eller den andre måten. Det som alle opplevde og følte som nytt og fremmed – oldkirkens tro og tenkning – viste seg å være det eldste av alt. Heri ligger nøkkelen til gåten.

«Gammelt» og «nytt» blir med dette relative begreper som en teologisk prosess må avklare før ordene kan anvendes på ny. Denne prosessen pågår gjennom hele det 20. århundre, når sitt høydepunkt og sin anerkjennelse i Det annet Vatikankonsil, like til den kulminerer i tiårene som følger. Altså er det en teologisk bevegelse tilbake til kildene – «ad fontes» – denne boken primært handler om, de forskjellige teologiens kilder vi nettopp har nevnt. Dernest ser vi hvordan bevegelsen, riktignok etter mye motbør, vinner anerkjennelse og integreres i Kirkens liv. På mer enn en måte er det derfor tale om en katolsk reformasjon, den som hverken kom med reformatorene eller med motreformatorene.

Selvsagt hadde det gamle vært der hele tiden. Hvis ikke, hadde Kirken for lenge opphørt med å være «katolsk» – universell – fordi katolisitet også gjelder i tid, samtidighet med fortiden, normativ fortid: Skriften og Fedrene, kirkefedrene. Bevegelsen bakover, til utgangspunktet, er den eneste måte å fornye teologien på, fordi bevegelsen tilbake til utgangspunktet er den riktige måten å besinne seg på det som er selve det normative punkt i Kirkens liv, dets «kairos» (sagt med en nytestamentlig vending: dets avgjørende eller kritiske øyeblikk) – det øyeblikk da Kirken ble til, dengang fremtiden begynte.

«Frem» og «tilbake» blir altså en vekselvirkning som utløser de helt store energier i Kirkens liv og tenkning. Ingen kan orientere seg mot Kirkens tidlige historie – det som er dens normative stadium på alle plan – uten samtidig å orientere seg mot sitt eget ståsted i tid og rom. Enhver reform må først gå til røttene, «radikalisere» kirkelivet. Enhver reformator må søke sitt ståsted i kristendommens begynnerstadium, det er den som er norm, langt mer enn tilfellet er med middelalderen.

Vaticanum II viste gjennom sine mange dekreter at bibelsk, patristisk og liturgisk tenkning er Kirkens fremste sprog, fordi dette gjør oss samtidige med fortiden i dens normative forstand, Kirkens begynnerstadium: urkristendom og oldkirke. Denne visjonen gjennomsyrrer også den nye Katekismen som utkom i 1992: henvisninger og sitater fra Skriften, liturgien, konsilene og kirkefedrene (moderne som gamle!) er like viktige som selve teksten.

Målet for denne fornyelsen har hele tiden vært praktisk. Derfor er det riktig å hevde at Vaticanum II er blitt det fremste uttrykk for hele bevegelsen «ad fontes» (tilbake til kildene), fordi konsilets dekreter har et siktepunkt som er konkret: kirkelivet, dvs. teologiens kirkelige anvendbarhet.

Det ville være direkte forfeilet å hevde at bevegelsen bakover mot kildene kulminerer med Vaticanum II. Bevegelsen har i seg selv ingenting med konsilet å gjøre og den lever og virker etter kirkemøtet, akkurat som den gjorde før. Men den står selvsagt langt sterkere eftersom et økumenisk kirkemøte har approbert det som er bevegelsens egentlige visjon. Bibelstudiene, liturgiske sentra, patristiske tekstutgaver, økumeniske institutter, samtaler med ikke-troende er alt sammen uttrykk for en ånd som var der før konsilfedrene møttes, og som virker med fornyet styrke takket være konsilfedrenes bruk av denne teologiske fornyelsesbevegelsen. – Teologiens frigjøring er en frigjøringsbevegelse som fortsetter.

«Gammelt» og «nytt» blir på denne måten nøkkelord som åpner inn til teologien i vårt århundre. Selve åpningen består i at de to ordene bytter mening: det gamle ser nytt ut straks det nye viser seg å være gammelt. Alt det som kom med konsilet, hadde vært der like fra starten av.

Altså er det en teologisk vårløsning vi skal beskjeftige oss med. Og den beste tolkning av dette underet er nettopp at balansen mellom gammelt og nytt blir en annen – deri består teologiens frigjøring, og derved blir teologisk utvikling til kirkehistorisk realitet og ikke bare til teoretisk program.

For at dette kartet skal kunne fungere i et terreng som vårt, er det viktig hele tiden å ha for øye de personer som medvirker i denne prosessen, den gjør seg nemlig ikke selv. En fellesnevner for vår fremstilling blir derfor *teologen*.

Men hva er en teolog? Og: hvem er teolog i en kirkelig sammenheng?

Her hersker det atskillig forvirring i sprogbruken, og noen kommentarer til hvorfor vi har valgt en fellesnevner som er oldkirkelig, er på sin plass.

«Moderne kirkefedre» er en tittel som nettopp søker å bygge bro mellom gammelt og nytt. Men det kan kun skje ved personlig innsats. Og det er personene selv vi søker å få i tale.

I likhet med teologene som skapte Det gamle og Det nye testamente, og i likhet med oldkirkens teologer (fra den første av dem alle, Ignatius av Antiokia, til den siste, Maximus Bekjenneren) står vi overfor individuelle prestasjoner. Men disse finner sted i en sammenheng som fortsatt makter å gjøre moderne teologer til samtidige med kirkefedrene, fordi denne sammenhengen er teologi av kirkelig art.

KIRKEFEDRE

Ordet «kirkefedre» er både teoretisk og praktisk, et teologisk og et kirkelig begrep. Kirkefedre er teologer i Kirkens tjeneste, teologer som ruver i landskapet fordi de i sin teologi taler på hele Kirkens vegne, fordi de er talerør for Tradisjonen, fordi de hver på sitt vis fornyer teologien ved å tolke Kirkens arv i tråd med tidens krav, uten å kompromittere det som er denne arvets sannhetsgehalt.

Med andre ord viser de oss teologien som tjeneste i Kirken, enten det dreier seg om enkelte fagdisipliner (som biblister, liturger og patrologer) eller om filosofisk-systematisk tenkning (som i tilfellet dogmatikerne).

At de fleste av kirkefedrene var biskoper – teolog-biskoper – forhindrer oss ikke i å bruke denne tittelen på teologer som ikke er biskoper (Hieronymus var presbyter, Efrem var diakon). Tidene har forandret seg og få biskoper nyter frihet til å leve et liv som profesjonell teolog (hvilket ikke betyr at biskopene ikke har en solid teologisk utdanning eller studerer såvel som skriver teologi når de over-

kommer det). Teologen og biskopen er blitt to forskjellige skikkelser i moderne kirkeliv, men dette må ikke tolkes dithen at de er blitt uavhengige av hverandre, enn si fremmede for hverandre. Poenget med å tildele moderne teologer ærestitelen «kirkefader» er nettopp å ville understreke deres kirkelige tilknytning, i liv som i gjerning. De levde og arbeidet *in medio ecclesiae*, midt i Kirkens liv. En kirkefader er en Kirkens mann, en *homo ecclesiasticus*.

Mange av våre moderne kirkefedre ble likevel møtt med mistenksomhet og engstelse fra kirkelederes side – det gjelder nesten alle de vi skal omtale i det følgende. Mange ble kneblet eller stanset i sitt arbeide. Men de fikk gjennomslag for sine ideer til sist, nettopp fordi de tenkte på hele Kirkens vegne. Og fordi de var kirkelige menn i hele sitt liv, vant deres teologi frem til sist. En alternativ undertitel for denne boken kunne vært «fra underkjennelse til anerkjennelse».

Men også dette har våre teologer felles med mange av antikkens troshelter. Athanasius, Chrysostomus, Maximus og mange andre opplevde både forfølgelser og forvisninger, verre enn dem vi står overfor i moderne tid. Like fullt ble de stående som ikke bare representative, men også eksemplariske for sin tids trosliv. De forklarte og forsvarte troen under stadig vekslende forhold. De utviklet stadig nye aspekter ved det gamle, og de kjempet med livet som innsats mot forskjellige former for heresi. Mange av dem døde uten å ha fått den oppreisning og anerkjennelse de fortjente, enn si status som «kirkefader».

Sammenligningen med senantikkens teologiske helter kan virke søkt ved første øyekast, men for den som ser nøyer, er den av stor verdi. Poenget er ikke *hvem* som fortjener en slik æresbevisning, men at i det hele tatt *noen* kan sies å fortsette arven fra oldkirken. Begrepet «kirkefader» er av nyere dato, og ingen av de gamle ville aksep-

tere at de skilte seg ut fra den store skare av kristne tenkere som har fortsatt deres gjerning. Skillet mellom «kirkefedre», «skolastikere» (middelalderens teologer) og «moderne teologer» er derfor kunstig og gjør teologien urett.

Straks vi bestemmer oss for å forlenge den oldkirkelige forståelsen av teologi og teologer til å inkludere også moderne tenkere, er det enda et forhold som sier seg selv.

En viss type «akademisk teologi» faller utenfor i vår sammenheng, ikke fordi den er akademisk (våre teologer er akademikere av høyeste kaliber), men fordi denne teologien ikke er blitt til i en kirkelig kontekst, eller har et kirkelig siktemål. Teologiens mange hjelpevitenskaper og forskningsgrener forutsetter ikke nødvendigvis tro eller kirkelig tilhørighet (for eksempel språk, historie, kunst, arkeologi osv.). Det gjør derimot systematiserende teologi (dogmatisk teologi) og all den teologiske forskning som direkte berører Kirkens liv og lære. En «kirkefader» er en teologisk «far», altså en autoritet, nettopp på grunn av den kirkelige kontekst hans teologi er oppstått i og som gjennomsyrrer hans liv og gjerning.

En forklaring på hvorfor man begynte å operere med en «siste» kirkefader, må søkes i historiske omstendigheter, moderne som oldkirkelige. De som først begynte å bruke denne kategorien, ønsket å markere det faktum at senantikkens kristne enhetskultur går i oppløsning under folkevandringene (dette gjelder i Vesten), og alt stanser opp (under de såkalte «mørke århundrer») før en gryende middelalder begynner å skape en ny type teologi. Kirkefedre i snever forstand kan man kun tale om før år 800 (da Karl den store innleder en ny tid som forespeiler middelalderen).

Men sett fra vår side av middelalderen er det ikke selvsagt at en Thomas eller Bonaventura ikke skulle kunne regnes

blant deres tall. De bærer den antikke arv i seg. I Oxford var det i min studietid (1970-tallet) vanlig å lese Thomas som den siste av kirkefedrene, som den store konklusjon på deres verk, syntesen som sammenfattet det de sto for, men gjort på en måte som samtidig viste ham som en selvstendig tenker. «Arv og fornyelse» ble en tolkningsmodell for Thomas. Og det hadde det vært for alle kirkefedrene. For de gamle kirkefedre gjorde akkurat det samme som teologer alltid har gjort: de skrev kommentarer til de bibelske bøkene (eksegese, om man vil), de skrev kirkehistorie, de skrev dogmatiske traktater, de skrev filosofisk teologi, de polemiserte (også mot hverandre), de var tilstede på kirkemøter (riktignok i egenskap av biskoper, og ikke som teologiske rådgivere, *periti*), de diktet og kvad, de hadde studenter og elever, og fremfor alt: de søkte å leve i tråd med det de lærte.

Problemet blir derfor de kunstige skillelinjer som senere slekter har reist midt i kirkehistoriens og teologihistoriens flom. En slik kunstig milepæl er avgrensningen av begrepet «kirkefader» til kun å gjelde oldkirken, nærmere bestemt: bruken av ordet «siste» i en slik sammenheng.

Mange med meg spør seg idag: må vi absolutt ha en «siste» kirkefader? Dersom begrepet kan utvides til å inkludere Thomas, hvorfor kan det ikke også brukes om dem som på mange måter har gjort det samme i vår tid som han gjorde i sin, for eksempel Karl Rahner, eller i enda større grad: Hans Urs von Balthasar?

Men hvorfor må man være systematisk – eller dogmatisk – teolog for å kunne bli kalt kirkefader? Hva med patrologer (som de Lubac og Daniélou), biblister (som Lagrange), dogmehistorikere (som Newman), ekklesiologer og økumenere (som Congar), kristologer (som Grillmeier), liturger (som Jungmann) osv. ? – Har ikke Kirken anerkjent deres verk som sitt og kreert dem til kardinaler eller en-

dog begynt å kanonisere dem? Er ikke dette igjen et trekk som setter dem på samme fellesnevner som oldkirkens teologer? Hvorfor alle disse skillelinjene?

En teolog i Kirkens tjeneste står derfor i den oldkirkelige tradisjon enten vedkommende er biskop eller ikke. Og med «katolsk» teolog skal vi nettopp forstå forskere og tenkere (fortrinnsvis de to kombinert) som tenker med og for Kirken: *sentire cum ecclesia*. Derved er vedkommendes teologi større enn private horisonter og målsetninger, fordi den er kirkelig.

Mange av de moderne kirkefedrene vi har valgt er historikere først og teologer dernest, enten dette gjelder biblistikk, patristikk, liturgikk, eller dogmatikk og kirkehistorie. Dette betyr ikke nødvendigvis at deres teologiske anstrengelser er sekundære i forhold til deres forskningsinnsats, men det sier oss noe vesentlig om den teologiske fornyelsesprosessen Kirken har vært igjennom og som denne boken handler om. Enhver moderne kirkefader må nettopp gå til teologiens kilder – *ad fontes* – før han kan skape sin «egen» teologi, dvs. en syntese som på samme tid er individuell (fordi den er hans egen) og kollektiv (fordi den er katolsk, Kirkens, kirkelig i egentlig forstand).

ET SISTE SPØRSMÅL

Et viktig forhold bør påpekes før vi gir oss i kast med å fortelle vår historie.

Kirkefedrene vitner alle, moderne som gamle, om det fundamentale faktum at teologi er en kunst mer enn en vitenskap.

Den er en kirkelig kunst, *nota bene*, fordi den er tuftet på Tradisjonens mange kilder. Er da ikke teologi lenger en vitenskap? Ikke som filosofisk-teologisk syntese, for den vil alltid være individuell (hvilket altså ikke betyr at den er pri-

vat eller subjektiv på en måte som utelukker at den samtidig også er katolsk). Men teologien avhenger av mange hjelpevitenskaper, historiske som teoretiske, ellers risikerer den å bli nettopp subjektiv. Hjelpevitenskapene kan derfor sies å utgjøre teologi med liten *t*, mens syntesen utgjør teologi med stor *T*. Vi kan med andre ord skille mellom «teologi og Teologi» – fragmentene og helheten, det partikulære og det katolske. Teologiens deler (for eksempel liturgisk teologi eller bibelteologiske spørsmål) er ikke mindre teologiske fordi disse er teologi heller enn Teologi. Men det er i tolkningen av helheten, de systematiserende forsøkene, at teologi blir til Teologi, nettopp fordi disse forsøkene forener og kombinerer enkeltkunnskapene på et mest mulig enhetlig plan.

Det ligger i sakens natur at ingen teologi kan bli endelig, ikke Augustins, ikke Thomas', ikke Kalvins eller Luthers, ikke Rahners eller von Balthasars. Teologien tjener Kirken, og Kirken er alltid underveis. Derfor er også teologien til enhver tid underveis.

Syntesen som oppstår når trosinnholdet fortolkes i en ny tid og på grunnlag av stadig ny viten eller innsikt, er likevel avhengig av personlige faktorer i en grad som gjør det riktigere å tale om teologi som «kunst» enn som «vitenskap». Men det gjelder også andre humanistiske disipliner (som filosofi og på mange vis også historie).

Dersom vi altså kan utvide vårt kjære begrep til å favne samtidens betydeligste teologer, oppstår straks et annet spørsmål – i hvert fall ville det oppstå dersom vi talte om en annen fagdisiplin eller humanistisk «kunst».

Hvorfor dette evindelige «fedre»?

Hvorfor ikke «mødre»?

Kvinner regnes som kirkelærere (for eksempel Teresa av Avila og Katarina av Siena) – regner vi dem ikke også med som «kirkemødre»?

Som avrundende bemerkninger får vi kanskje nøye oss med å konstatere at den teologien Kirken idag er i besittelse av, er skrevet av menn: 99% av Kirkens teologiske produksjon har et maskulint opphav, mange vil hevde at den også har et maskulint preg.

Blir ikke et av teologiens hovedanliggender for fremtiden å gjøre teologien mer «katolsk» ved at også kvinner begynner å tolke og formulere troen i dens forskjellige aspekter? Det vi har sett av tilløp til kvinnelig teologi fra vår samtid har for en stor del vært «feministisk» (som er noe litt annet enn «feminin»), og det er ikke dette vi etterlyser her. – Hvem av våre kirkefedre, gamle eller nye, ville like å få karakterisert sin teologi som «maskulinistisk»?

Det Kirken trenger, fordi det vil gjøre Kirken langt mer katolsk, er bidrag fra kvinnelig hold som bygger videre på den tradisjon vi har: som utvikler det spesifikt kvinnelige, men i tråd med det som allerede foreligger som bidrag fra kvinnelig hånd: fra Hildegard av Bingen, Katarina av Siena, Julian av Norwich, Teresa av Avila, Therese av Lisieux, Edit Stein, Adrienne von Speyr – og mange andre.

I tråd med en så sterk start som denne, vil ikke begrepet «kirkemødre» nødvendigvis måtte tilhøre en fjern fremtid.

Dersom tråden derimot kuttet, kan ventetiden bli lang.

KAPITEL 1:

JOHN HENRY NEWMAN (1801 – 1890) – FORLØPER FOR EN NY TID

Den beste innfallsporten til nyere katolsk tenkning er Oxford-teologen Newman, her presentert som den første av våre moderne kirkefedre.

Det er en banalitet å hevde at han var forut for sin tid. Newman foregriper ånden og tenkemåten i mange av dekretene fra Vaticanum II, og hans verk har vært gjenstand for stor oppmerksomhet i tiden før og etter konsilet. Det har dessuten pågått en Newman-renessanse i de siste tredve årene, hvor nye utgaver av hans viktigste skrifter har sett dagens lys, samt mange studier over disse, og en del fremragende biografier over teologens liv.

Newman fremstår på mange måter som del av den fornyelsen innen katolsk tenkning og kirkeliv vi forbinder med Det annet Vatikankonsil. Siden tro og tanke, tradisjon og fornyelse nettopp var emner han befattet seg med, er det naturlig å begynne med ham.

I det 19. århundres katolisisme er han en ganske enestående skikkelse. Hans vei til Moderkirken var ulik de fleste andres: han oppdaget katolisismen «innenfra», gjennom studier av Kirkens tradisjon, samtidig som dette var noe han oppdaget «utenfra», ettersom han var anglikaner da han innså likhetpunktene mellom katolisismen og oldkirken. Men i tillegg kommer den fremmedgjørende faktor at hans synspunkter ikke var gjengs katolsk teologi i hans dager.

Han er derfor en av de konvertitter som har hatt mest å tilføre Kirken. Likevel ble han kjølig mottatt av de «innfødte», og det har tatt Kirken nesten hundre år å verdsette hans teologiske bidrag.

BEVEGELSE I OXFORD

Newmans Oxford er ingen enkel verden å trenge inn i. Oxford er alltid noe for seg selv, og dette var ikke minst tilfellet i hans dager. Likevel er det visse sider ved den teologiske utdannelse i Oxford – dengang som idag – som det er viktig å få tak i dersom man skal kunne forstå Newmans tenkning.

Det første faktum om Oxford er at *dets filosofiske miljø* er empirisk (erfaringsfilosofisk) orientert, som i England forøvrig. Analytisk aktivitet preger hele tankeklimaet, altså nokså forskjellig fra kontinentets spekulative og systematiske tankebygning. Den engelske filosofiske tradisjon er praktisk og erfaringsorientert, og har sitt utspring i Locke og Hume. Disse forholder seg kritiske til tenkningen og dens funksjon, samtidig som retningen er svært åpen for vitenskap og historie. Man kan knapt si at filosofi og teologi står i motsetningsforhold til hverandre når filosofien selv består i kritisk undersøkelse av hva det vil si å tenke riktig. Under innflytelse av denne forståelsen av filosofiens vesen fikk Newman en forsmak på historiske data, noe som ble selve utgangspunktet for hans teologi.

Mens Newmans katolske kolleger studerte seminarenes senskolastiske teologi, med sitt logiske og metafysiske preg, arbeidet han selv i et klima som i filosofisk forstand nesten var skeptisk. Man må ha studert i Oxford for å forstå hva dette innebærer, enn si for å kunne sette pris på det og erfare det som et intellektuelt fortrinn.

Det annet faktum om Oxford er at *dets teologiske miljø* også er historisk og vitenskapelig orientert, ikke spekulativt og systematisk, som på kontinentet. Dengang som idag er det Skriften og Fedrene (kirkefedrene) som danner grunnlaget for den teologiske dannelsen. En felles forutsetning

for teologene på Newmans tid var dessuten en solid grunnskolering i klassisk kultur, de greske og romerske forfatterne. Dette er det i vår tid de aller færreste teologer som kan vise til.

Oxford er så visst ikke en filosofisk eller teologisk skole i europeisk forstand. Oxford-teologer arbeider stort sett med kildene: Skriften, kirkefedrene og tradisjonens viktigste monumenter (som kirkemøtenes dekreter, liturgiske tekster, osv.) Disse teologene arbeider med tradisjonens kilder uten å danne et «system» eller en «skole» og deri ligger denne teologiens styrke. Det historiske perspektiv kommer alltid først. For enhver idé må settes inn i sin sammenheng hvis den skal kunne forstås, enten denne er å finne i Skriften, hos kirkefedrene, eller i konsilenes og liturgiens mange symboler.

Newman hadde bakgrunn som evangelisk kristen, det han selv kaller bibelreligiøsitet. Under tiden i Oxford utviklet han seg raskt bort fra en slik posisjon, først til en mer høykirkelig form for anglikanisme, senere til katolisismen. Det er hovedtrekk i denne utviklingen vi skal spore i avsnittene som følger, før vi begir oss i kast med hans bidrag til teologien som katolikk.

Klassisk anglikansk teologi har sitt utgangspunkt i kirkesituasjonen under Elizabeth I, da man forsøkte å etablere et ståsted for Canterbury mellom Roma og Genève, og som resulterer i den kjente «via media»-posisjonen. Klassisk anglikansk teologi skriver seg imidlertid fra det 17. århundre, og de fremste eksponentene for denne er navn som L. Andrews, W. Laud, A. Sparrow, H. Thorndike. Diktere som John Donne og George Herbert bærer også bud om denne skolens rikdom og egenart. Klassisk anglikanisme er sterkt influert av kirkefedrenes skrifter, som derfor får en mye sterkere posisjon i denne gren av den reformerte

verden enn for eksempel hos lutheranerne (hvor vanen har vært å hoppe fra Det nye Testamente til reformasjonen).

Den evangeliske Newman, som ble immatrikulert i Oxford i 1817, møtte der klassisk anglikansk teologi for første gang. Da han i 1822 ble lærer ved Oriel College, fikk han kolleger som både J. Keble og E.B. Pusey. Da var stedet allerede i ferd med å bli et senter for en intellektuell renesanse som understreket den klassisk anglikanske tradisjon og den vekt den legger på dogmer og sakramenter, noe som altså kan tilbakeføres til kirkefedrenes teologi.

Sammen skulle disse føre tendensen videre, og gi opptakten til det vi kaller «Oxford-bevegelsen» (*nota bene*: dette uttrykket dekker ikke den bevegelse for moralsk opprustning som bærer samme navn, og som tilhører det 20. århundre).

Dette skjedde ved at de sammen begynte å publisere en rekke «Tracts for the Times» (traktater i tiden), som var rettet både mot pavekirken og mot evangelisk lavkirkelighet. Dette gjorde de i tråd med klassisk anglikanisme, som de søkte å gjenoppvekke til beste for kirkelivet i England. Den første traktaten så dagens lys i 1833. «Tracts» vakte oppsikt og nøy stor utbredelse. Det som først var korte hefter utviklet seg snart til å bli lærde traktater. Den siste i serien ble traktat no. 90, på grunn av de sterke protester som fulgte i dens kjølvann. Forfatteren var John Henry Newman, og vi skal komme tilbake til innholdet senere.

Newman hadde, ifølge hans selvbiografi, allerede lenge vært fascinert av oldkirken, med dens mange symboler og rike teologiske tradisjoner. Oxford ga ham anledningen til å bli grundig kjent med disse, og miljøet ved Oriel ansporet ham videre i samme retning. Oxford-bevegelsen bygger altså på en foreliggende patristisk tradisjon i den anglikanske kirke, og når teologene i Oxford ser seg tilbake

til oldkirken og til anglikanismens teologiske tidsalder, det 17. århundre, er det for at kirken skal kunne møte en tiltagende sekularisering av samfunnet, og unngå å bli perifer og uaktuell i sin forkynnelse. Parallellen med katolske tenkere i vårt eget århundre er påfallende.

Sammenligner vi Newman med de katolske seminaristene i hans dager, har han den store fordel at han kjenner de teologiske kildene, tekstene selv. Han er ikke avhengig av annenhånds lærebøker, håndbøker i teologiske disipliner, det være seg dogmatikk eller morallære. Han kan gå rett til kildene. Dessuten behersker han gresk, noe som aldri kunne tas for gitt i katolske teologiske miljøer.

I årene ved Oriel fikk Newman lest de viktigste greske og latinske fedrene. Han ble kjent med deres prekener, deres teologi, deres utallige kontroverser og deres oppbyggelige skrifter. På denne måten – gjennom lærde studier – var han blitt en samtidig av Athanasius og Augustin, Leo og Gregor, Basil og Kyrillos. Broen var bygget til fortiden – det som gjensto var å finne dens videreføring i samtiden, noe han foreløpig gjorde i anglikanismens «via media», men med stadig mindre overbevisning eftersom hans studier skred frem.

Det er derfor arbeidet med kirkehistorien, og særlig med kirkefedrenes skrifter, som fører Newman til erkjennelsen av at oldkirken er å finne i romerkirken, det vil si at av alle de kirkesamfunn han kjenner fra sin samtid, er det ikke anglikanismen som er representant for og videreføring av oldkirkens kristendom, men den kirke de utgikk fra og hvis ordinasjoner, sakramenter og trossymboler de har bevart. Her har miljøet i Oxford vært medvirkende til å formidle verdier fra fortiden på en måte som gjør dem samtidige. «To be deep in history is to cease to be a protestant» – ved å være velskolert i historie slutter man å være protestant.

Allerede fra ankomsten til Oxford ser vi ham i bevegelse mot et slikt mål.

Denne bevegelsen har flere etapper.

Det første vektige resultat av hans arbeide med fortiden kom i 1833 og bærer titelen «The Arians of the Fourth Century».

Her behandler han for første gang spørsmålet om hvordan tradisjoner overleveres gjennom kirkehistorien. Tradisjon betyr ikke at noen ny åpenbaring tilføres den som foreligger og som Skriften vitner om, men at de åpenbarte data er gjenstand for en utvikling hva tilegnelse og tolkning angår. Et viktig eksempel er selvsagt læren om Treenigheten. Denne reflekterer en doktrinær prosess, en øket forståelse av åpenbaringen fra den vi kjenner gjennom Det nye Testamente. Den nikensk-konstantinopolitanske trosbekjennelsen uttrykker med andre ord noe som hele tiden hadde vært et prinsipp i primitiv kristendom, men som ikke hadde funnet sin endelige uttrykksform. Slik ser Newman åpenbaringen som en levende tradisjon som ennå ikke har funnet uttrykk i trosbekjennelser. Nettopp derfor følger disse i århundrene som kommer.

De trosformuleringer det er tale om blir til under påtrykk fra hedensk og særlig heretisk kristent hold. Kirken formaliserer sin tradisjon i krisesituasjoner. Trosformlene kan ikke i sin ordlyd tilbakeføres til Skriften selv, men de kan likevel være helt bibelske, i tråd med åpenbaringens idéinnhold. Krisen under arianismen i det fjerde århundret er et avgjørende øyeblikk for kristendommen, fordi den utgjør begynnelsen på Kirkens eksistens som katolsk enhet og begynnelsen på dens intellektuelle konversjon, så å si. Når formelle doktrinale utsagn blir til, er det fordi noe er gått galt i Kirkens liv, fordi vranglære er oppstått. Kirkens svar er derfor en form for selvbesinnelse i en krisesituasjon.

Newman taler imot tendensen til å rekonstruere den kristne tro i lys av sin samtids uttrykksformer utelukkende. Kristendommen har derfor et åpenbart innhold, av guddommelig opphav. Det står den fritt å kritisere de verdensanskuelser den måtte møte på sin vandring gjennom historien.

Selve bokens hypotese er det syn at arianismen (en lære som hevdet at Sønnen var skapt av Faderen av intet, og derfor ikke var guddommelig av natur, og som implisitt benekter Jesu guddom) oppsto på bakgrunn av kristologisk tenkning i Antiokia og ikke i Alexandria (noe som sannsynligvis ikke medfører riktighet som teologihistorisk tese betraktet). Men dette svekker ikke bokens verdi i sitt mest sentrale anliggende, forholdet mellom Skrift og tradisjon. En privat tolkning fra Newmans side identifiserte arianerne med hans samtids bibel-protestanter. Og det er her, i frigjøringen fra hans egen lavkirkelige bakgrunn, at boken vitner om en viktig utvikling hos Oxford-teologen Newman.

Det er kanskje ikke uvesentlig å ta med at Newman foretok en reise til Middelhavet i 1833, hvor han også besøkte Roma. Det var på dette stadium av hans personlige utvikling avgjørende selv å ha besøkt de viktigste stedene for kristendommens tilblivelse. Oppholdet i Roma førte selvsagt til nærkontakt med katolisismen på en ny måte, men hans reaksjoner på det han så og hørte var negative og stadfestet bare ytterligere den kirkelige posisjon han befant seg i: anglikanismens *via media*-stilling.

Newmans neste bok behandler nettopp hans identitet som anglikaner, ståstedet mellom Roma og lavkirkeligheten. Boken kom ut i 1837 og heter «Lectures on the Prophetic Office in the Church». Her hevder han at katolisismen er en forvrengning og forvanskning av den evangeliske kjernen i kristendommen. Roma utgjør et tilfelle hvor altfor

mange elementer fra tradisjonen har fått innpass i det som er Guds åpenbaring. Boken er med andre ord ekklesiologi for anglikanere, rettet mot evangeliske reformerte såvel som katolske kristne. Den følger ikke opp argumenteringen fra boken om arianerne og tar heller ikke for seg spesifikt katolske tradisjoner i detalj.

Det neste vi hører fra Newman om samme tema – åpenbaring og tradisjon – kommer i form av en av traktatene, nærmere bestemt den ovenfor nevnte «Tract XC», fra 27. 2.1841.

Denne ble seriens siste, på grunn av sitt oppsiktsvekkende innhold.

Newman hevder her for første gang at han kan lese tradisjonen fra fedrene, fra den udelte kristne tradisjon, bak og gjennom anglikanismens 39 artikler fra 1563 («The Thirty-Nine Articles», den anglikanske kirkes fremste bekjennesskrift). Det er tydelig at han ser det katolske gjennom det protestantiske, noe hans lesere ikke kunne unngå å merke seg.

Som følge av alle vanskelighetene som fulgte traktatens offentliggjørelse, sluttet Newman som prest ved universitetskirken i Oxford, St. Mary the Virgin, og året etter trakk han seg tilbake til Littlemore utenfor Oxford, hvor han sammen med noen venner levde et slags monastisk liv, viet studier og bønn.

Tiden i Littlemore bar frukter.

Først publiserte han, i 1843, et utvalg av sine prekener fra St. Mary's, «Parochial and Plain Sermons», fra årene 1834-42. Også disse rommer mye materiale som angår den dogmehistoriske utvikling.

Dernest fulgte det som er blitt stående som hans intellektuelle mesterverk, arbeidet han kalte «An Essay on the Development of Christian Doctrine». Her tar han skrittet

fullt ut og identifiserer oldkirken med den romerske kirke slik han fant den i sin egen samtid.

Før vi ser nærmere på dette enestående arbeidet, er det kanskje klokt å oppsummere noe av det som egentlig skjer i tilfellet Newman.

Det hele begynte med nysgjerrighet om hvorvidt den anglikanske «via media» virkelig var apostolisk. Hans studier tilsa i stigende grad det motsatte. Stadig fordypelse i antikk kristendom førte ham hele tiden nærmere Roma. Det vi kan iakttta er en langsom, men jevn frigjøring fra først det evangeliske standpunkt og så det anglikanske. Newman ble opptatt i Kirken i 1845, på det tidspunktet da han leste korrektur på sitt nye «Essay».

Det som er karakteristisk for hans tilegnelse av oldkirkens teologi, er trekk som for så vidt er typiske for det 19. århundre. For Newman var ikke den eneste i sin tid som studerte oldkirken. I Tyskland var den religionshistoriske skolen i ferd med å levere sine hovedverk om kristendommens utvikling (slik vi ser det hos Harnack; tradisjonen fortsettes av både Baur og Bultmann), men ut fra andre forutsetninger, og med svært forskjellige konklusjoner. Her fortoner hele den dogmehistoriske prosess seg som en avsporing fra evangeliets klare kilde. For de tyske religionshistorikerne er kirkefedrenes tid en periode da Kirken forvansker urkristendommens enkle sannhet (som er av moralsk, universell og indre karakter). Greske idéer og fororientalsk esoterisme har forkludret det som engang var sublimt og enkelt (Bultmann var det siste store skudd på denne stammen, og han var ærlig nok til å innrømme at forkludringen oppstår i Det nye Testamente selv, fordi det er fullt av gnostiske idéer).

Når Newman – etter mye frem og tilbake – endelig kommer til at Kirken lever i kontinuitet med oldkirken og at Kir-

kens lære ikke står imot urkristendommen, er hans anliggende ikke bare historisk, det er like meget personlig. Anglikanismen ga ham aldri et ståsted i samtiden som maktet å forklare de store spørsmål i kristendommens historie. Felles for anglikanere og katolikker var nemlig spørsmål som: hvordan kan læren om Treenigheten forklares ut fra Det nye Testamente? – eller læren om Jesu guddom (hans to naturer)? Forskjellen mellom slike dogmer og andre senere dogmer ble mindre iøynefallende etter som hans studier skred frem. Newman aksepterte etter hvert at det foregår en vekst i innsikt hva trosinnholdet angår. Og derved unngår han å falle i den grav tyskerne hadde gravd for seg selv og andre.

Et særdeles interessant fenomen hva Tyskland angår er selv sagt den katolske Tübingen-skolen, som kan føres tilbake til 1817.

Det katolske fakultetet i Tübingen er på sett og vis en parallell til Oxford. For her er det historisk teologi som står i sentrum for oppmerksomheten, ikke dagens gjengse skolastiske system. Lederskikkelsen i Tübingen var Johann Adam Möhler (1796-1838), kirkehistoriker, dogmehistoriker og en betydelig apologet. Her er det igjen utviklingsproblematikken som står i sentrum, ikke minst fordi Kirken og teologien er kommet i en forsvarsposisjon vis-à-vis det intellektuelle Europa såvel som annerledes troende. Möhlers fremstilling (særlig i hans betydelige «Symbolik») opererer med en viss grad av doktrinal utvikling etter urkirken, men han utarbeider ikke teorien i konsekvent detalj.

Möhlers verk ble ikke kjent i England, så den katolske Tübingen-skolen kan ikke sies å ha vært en forløper for Newmans tenkning; hans utvikling finner sted innenfor en anglikansk kontekst. Dessuten blir ikke Möhlers verk like fremtidsvangert som Newmans.

UTVIKLINGSTANKEN

Da Newman trakk seg tilbake til Littlemore, med sine venner, sine bøker og sin fiolin (som han ikke kunne leve uten: Newman var meget musikalsk), var det for å skrive sitt livs viktigste arbeide, det som mer enn noe annet skulle forbli knyttet til hans navn, og som i ettertid ville få store konsekvenser for katolsk tenkning.

«Here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often» (å leve er å være i forandring, og vil du være fullkommen, må du forandre deg mange ganger – fritt oversatt).

Dette sitatet fra Newmans hovedverk om den dogme-historiske utvikling innen oldkirken – «An Essay on the Development of Christian Doctrine» – smaker av det nitende århundre. Men hvem vil ikke si at utsagnet er blitt enda mer sannsynlig i lys av hva det tyvende århundret har lært oss?

Det forrige århundres katolske teologi var sterkt opptatt av det uforanderlige i religionen: av teologien som en slags «evig filosofi» (*philosophia perennis*, særlig i skolastikken), og dogmene. I 1854 ble troen på «Marias uplettede unnfangelse» erklært som dogme av Pius IX, og under Det første Vatikankonsil definerte man troen på pavens ufeilbarlighet når han taler «ex cathedra», det vil si: på vegne av hele Kirken. Noen tid senere ble Thomas Aquinas gjort til en slags offisiell teolog for universalkirken, og nythomismen ble obligatorisk filosofisk-teologisk program.

Newman står i en helt annen sammenheng, takket være Oxford.

Det som opptok ham var spørsmålet om kontinuiteten i den kristne lære: fra urkristendommen (dvs. den nytestamentlige epoken, det første kristne århundret), via oldkirken

(kirkefedrenes tid, dvs. de påfølgende seks-syv århundrer) og like opp til hans egen tid, slik vi har sett ovenfor. I utgangspunktet står Newmans argument meget sterkt. Han innså tidlig at det fantes en læremessig utvikling allerede innenfor Det nye Testamente. Og når han går videre i studiet av teologiske tekster fra antikken, finner han hele tiden at overleverte tanker og idéer er i utvikling. De tidlige kirkemøtenes troserklæringer er uttrykk for stadig utvikling og bevegelse. For Newman er troslæren derfor noe dynamisk heller enn statisk. Åpenbaringsens innhold tør være konstant (Guds åpenbaring i sitt Ord, som er Jesus Kristus), men vår tilegnelse av innholdet, vår forståelse av dette og vårt uttrykk for vår forståelse er noe levende, aktivt og menneskelig.

Det er med andre ord slett ikke slik – ifølge Newman – at en opprinnelig kjerne (Skriften/Bibelen) er blitt glemt eller forvansket og kun lar seg gjenvinne ved en teologisk revolusjon à la reformasjonen, hvor det revolusjonerende består i å kvitte seg med ballasten fra senere århundrer for på denne måten å finne tilbake til en opprinnelig kjerne, som hele tiden har ligget der intakt og som derfor lar seg gjenvinne. Granskning av teologiske kilder fikk Newman til å se at det var en direkte sammenheng mellom det oldkirken lærte og det Den katolske Kirke sa på hans egen tid. Selv var han fullt klar over at han samtids katolisisme hadde fått andre uttrykksformer enn oldkirkens, men uten at dette medførte et direkte brudd med fortiden, til forskjell fra de reformerte kirkesamfunn.

«An Essay on the Development of Christian Doctrine» utkom første gang i 1845 og er et resultat av de første viktige årene i Littlemore. Her søker Oxford-teologen å sammenfatte sine erfaringer som teologihistoriker på en måte som samtidig gjør historikeren til teolog. Han bruker to tankemodeller for å få dette til.

Den første er selve *en idéns utvikling*, dens vekst. Modellen er hentet fra det intellektuelle liv og er i sitt vesen av logisk art, men tolket mot en bakgrunn av erfaringspreget filosofi, den engelske empirismen. Idéen rommer liv som langsomt utfolder seg, slik alt liv gjør det. I seg selv er idéen av en nesten personlig natur, som lever sitt eget liv. Den andre tankemodellen er *biologisk*, tatt fra bildet av en organismes vekst.

Mens den senskolastiske teologi i det store og hele var intellektualistisk (sannheten var noe logisk, noe som tanken kan absorbere), var den viktigste kategori for Newman historie og liv. Ikke logiske deduksjoner og besnærende syllogismer, men organisk utvikling er det som for Newman gir dogmehistorien mening. Sprangene i en slik utvikling oppstår i situasjoner som er kritiske øyeblikk i Kirkens liv. Kriser, vrangforestillinger, misforståelser og heresi er alle en viktig bestanddel av denne teologihistorien. Åpenbaringen i Kristus er altså den idé kristendommen bringer inn i verden. Denne er i seg selv en sammensatt enhet, som skal vokse og utvikles videre gjennom århundrene. En slik utvikling, eller vekst, kan uttrykkes på forskjellig vis: ved logiske, biologiske eller psykologiske tankemodeller. Egentlig kan kristendommens utvikling best sammenlignes med den menneskelige hjernes vekst, fra barn til voksen.

Utvikling betyr for Newman at denne bringer konsekvens og gir form til idéen selv. Og det er nettopp dette han ser skje i tilfellet oldkirken og den senere dogmehistorien. Kristendommen er så rik og sammensatt, som idé betraktet, at ikke noe enkelt aspekt kan uttømme denne idéens innhold. Han benytter seg av syv kriterier for å kunne avgjøre hva som er denne utviklingens sanne natur, som gir den doktrinal identitet. Men Newman går lenger enn dette. For å kunne avgjøre hvilke utviklinger som er au-

tentiske (i tråd med idéens natur) og hvilke ikke, trenges det ufeilbarlige organer i Kirken.

Newmans «Essay» er i utgangspunktet ikke et forsøk på å bevise at samtidens katolisisme er identisk med oldkirken. Det han ønsker, er å forklare visse vanskeligheter som tilsynelatende eksisterer for den som søker å gjenkjenne oldkirken i dagens katolske kirke. Derfor kaller han arbeidet, i forordet til 1878-utgaven, «a hypothesis to account for a difficulty» (en teori som skal forklare et problem). Problemet er selve spranget fra kirkefedrene og de første konsilene til senere kirkelære, ikke bare fordi denne utviklingen går videre enn kirkefedrene gjorde, men også fordi deler av denne utviklingen er blitt bindende.

Det er umuligheten av en slik historisk sammenheng han søker å tilbakevise i sitt essay. At han selv konverterte under arbeidet med sin teori, kom neppe som en overraskelse på noen. Men hans utarbeidelse av essayet er heller ikke foranledningen til hans konversjon, all den tid han hadde sett likhetstrekkene mellom oldkirken og katolisismen år i forveien, slik vi ser det i «Tract XC». Hans essay er først og fremst rettet mot hans egen anglikanske fortid, særlig de innvendinger og motforestillinger mot katolisismen han selv fremsatte i 1837 («The Prophetic Office of the Church»). Utviklingsteorien forener tro og historisk granskning, noe tiden sårt trengte. Den representerer et imponerende forsøk på intellektuell redelighet fra troens side. Skriften og Kirkens lære lever derfor i harmoni med hverandre, noe det hadde tatt Newman lang tid å innse. Men når dette først skjer, skjer det på en imponerende måte. Hans essay fikk ikke kirkelig godkjenning, siden det ville ha større gjennomslagskraft dersom den skrev seg fra en rent anglikansk teologisk kontekst. Og virkningen uteble ikke, for mange var de som fulgte Newman på hans vei til Roma.

Men både Keble og Pusey ble hvor de var og fortsatte den bevegelse de hadde startet sammen.

Newmans essay var bestemt med på å gi hans samtid en orientering i retning av evolusjon og historisk optimisme. Men noen teori om doktrinal utvikling i moderne forstand hadde ikke Newman. Det han gir oss er i stedet en teori om utvikling som et dogmehistorisk faktum, hvilket er noe annet, som et alternativ til en teori som går ut på at dogmehistorien i sitt vesen er «uforanderlig» (en samtidig katolsk posisjon) eller er blitt «korruptert» (den protestantiske posisjon).

Hans essay fikk en blandet mottagelse.

For det første fikk ikke boken den utbredelse eller virkning vi skulle vente. Det er med rette blitt hevdet at hans samtid lot den gå upåaktet hen mens det ble et senere århundre som visste å verdsette arbeidet. For det annet ble det – i den grad arbeidet ble konsultert – anvendt av svært motstridende fraksjoner innenfor katolsk tenkning, stivbente skolastikere såvel som modernistene. Motforestillingerne gikk stort sett ut på at utviklingstanken medførte ny åpenbaring, eller at så meget forandring forårsaket tap av opprinnelig identitet.

Studiet av kirkefedrene hadde samtidig lært ham at ortodoksi og hellighet hører sammen, at teologen og helgenen må forenes i én og samme person dersom man i full forstand skal kunne tilegne seg Kirkens lære. Det som for Newman var begynt som en reise i tid og rom, fortsatte som en reise innover, hvor den personlige tilegnelsen av alt han hadde oppdaget, ble hovedsaken i hans liv. Derfor ble han ordinert til prest i Roma i 1847, og søkte til oratorianernes orden året etter, en orden som ble anbefalt ham av kardinal Weisman, og som førte til at han grunnla sitt Oratory utenfor Birmingham. På denne måten kunne han fortsette det livet han hadde begynt i Littlemore.

Dette siste er et vesentlig trekk ved Oxford-teologen: for Newman er teologi et praktisk livsprogram like meget som et teoretisk. – Her finner vi enda en grunn til å regne ham blant «kirkefedrene», for en slik forståelse av teologi og teologer har han mottatt fra antikken, og ikke fra sin samtid, hvor det lærde liv og troens liv var i ferd med å skille lag, om de ikke alt hadde gjort det; unntaket var selvsagt bevegelsen ved Oriel.

Newmans store fortjeneste er å ha antydnet at sannheten er noe som vi hele tiden beveger oss henimot, på flere plan, det være seg kunnskap, erkjennelse, eller hellighet. Sannheten er vi kun langsomt i stand til å absorbere, individuelt som kollektivt. Teologien forandrer seg, fordi vi er i utvikling, samtidig som teologien forandrer oss. Begrepet «sannhet» får på denne måte et dynamisk preg, historisk som personlig. Selv om Newman hele tiden ser kristendommen som en idé som på et gitt tidspunkt er kommet inn i verden, er altså denne ideén mer lik en person – eller en organisme – enn en abstraksjon.

Det mest imponerende ved Newman er kanskje at han ble katolikk som resultat av en teologi som selv ikke var del av tidens katolske teologi, på grunn av den innkapsling som hadde preget Kirken etter reformasjonen og opplysningstiden, hele den ikke-historiske tenkemåten som da ble norm, altså en vertikalisering av religionsforståelsen og kirkebegrepet.

Newman har selv etterlatt oss en enestående beretning om sin religiøse utvikling i sin selvbiografi «*Apologia pro Vita Sua*», som går opp til hans konversjon i 1845. Boken er et gripende og briljant dokument, fremprovosert av et angrep på Newman personlig fra den anglikanske Charles Kingsley.

NEWMAN OG ROMA

Newman kom til Roma flere ganger i sitt liv, både før og etter sin konversjon. Men det var først etter publikasjonen av hans essay at pavestolen og de romerske teologene ble faste ingredienser i hans liv.

De første reaksjonene på boken tok form av en meningsutveksling med padre Perrone ved Collegio Romano. Sistnevnte var like logisk orientert som Oxford-teologen var historisk i sin metode, og Perrone kan fortone seg som litt av en platoniker når det kommer til spørsmål om utvikling innen læren. Han så det slik at alle læresetninger var tilstede fra begynnelsen av, på en eller annen måte, for eksempel i rituell praksis. Men alt var ikke samlet fra starten, troens innhold var fordelt rundt om i kirkene som apostlene hadde grunnlagt, slik at det senere ble mulig å samle det hele til en doktrinal helhet.

Uttekslingen med Perrone besto i at Newman sendte ham et resymé av sitt essay (på latin), som Perrone returnerte med korte kommentarer her og der. De så det hele så forskjellig som vel mulig, men ingen skade var skjedd for Newmans vedkommende, og ingen mistanke mot ham oppsto på grunn av hans historiske metoder. Newman kom derimot under mistanke etter at han i 1859 hadde publisert «*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*», men heller ikke dette gjorde det vanskelig for ham å fortsette sitt arbeide.

Da Pius IX i 1854 proklamerte dogmet om Jomfru Marias Uplettede Unnfangelse, fikk Newman rikelig anledning til å se sine teorier fungere i praksis.

I sitt essay hadde han beskrevet pavedømmet som et av eksemplene på den form for utvikling som kirkehistorien og dogmehistorien er så rik på. Men pavedømmet sto for ham som et enhetens tegn, ikke som et ufeilbarlighetens

organ. Kristus hadde, ifølge Newmans essay, grunnlagt pavedømmet ved å love oss at det en dag ville fremstå som en institusjon i Kirkens liv. Dette kan kalles Newmans «profetiske» teori (senere utviklet han en «slumrende» teori, hvor et latent pavelig prinsipp er virksomt i Kirken, men manifesterer seg ikke fullt ut før tiden er moden, dvs. da tiden tillot at pavedømmet fikk den form vi kjenner). Den «profetiske» modellen tar sitt utgangspunkt i Det gamle Testamente der løftet om et fremtidig åndelig kongedømme («Guds rike») oppstår som løfte; dernest realiseres dette i den nye pakt, hvor løftet til Peter viderefører hele tankegangen. Endelig realiseres løftet i pavedømmet. Altså står vi her overfor en utvikling av en åpenbaring som er fullstendig i seg selv – som kristen idé betraktet – men som langsomt blir til virkelighet i Kirkens liv. Noe senere, i 1868, tar Newman opp igjen denne tråden (i «The Flanagan Paper») og benytter den *psykologiske* modellen fra sitt essay, ved å forklare hvordan en individuell hjerne får del i en eksplisitt bevisshet om sannheter som lenge har hatt den i sin makt. Altså regner han med implisitte såvel som eksplisitte tilstander av den individuelle hukommelse.

Med dogmeerklæringen fra 1854 fikk Newman altså anledning til å videreutvikle sine egne idéer og prinsipper om doktrinal utvikling.

På 1860-tallet gikk diskusjonen livlig omkring pavens autoritet og hans mulige ufeilbarlighet under spesielle omstendigheter. Som kjent ble pavens ufeilbarlighet, når han taler «ex cathedra», definert som dogme under Det første Vatikankonsil (1869-70). Igjen fikk Newman anledning til å prøve sine teorier om utvikling. Selv hadde han vært imot en slik dogmatisk erklæring, ikke fordi han fant den ubegrunnet, men fordi han fant at tidspunktet ikke var det riktige. Straks han innså at Kirkens biskoper var i favør av

en slik avgjørelse, sa han seg imidlertid enig, men da under den klare forutsetning at ufeilbarligheten utelukken- de gjaldt tro og moral, altså *ikke* politiske anliggender (det var nok av dem som gjerne så at definisjonen omfattet verdslige rettigheter, alle de såkalte ultramontanistene, blant dem kardinal Manning i Westminster). Newman gikk ut mot ultramontanistene såvel som mot den engelske statsminister Gladstones tolkning av dogmet i sitt berømte «Letter to the Duke of Norfolk» fra 1875. Dogmet kan på ingen måte tolkes dithen at paven har en universell jurisdiksjon i politisk henseende. Det var altså ikke grunn til uro fra politikernes hold, siden ultramontanistenes bruk av dogmet var feilaktig.

Karl Rahner har kalt dogmeerklæringen i 1870 det mest «akutte tilfelle av læreutvikling» i hele Kirkens historie. Det som Newman anså for å være et diskusjonstema innen teologien, et såkalt «theologoumenon», og som slett ikke var en populær teori blant engelske katolikker, var med ett blitt dogmehistorisk virkelighet. Hans essay fra 1845 opererte med ufeilbarhet i Kirkens liv, men ikke at denne hadde et sete, en stol, en *cathedra*.

I 1877 utgir Newman på ny sitt arbeide om «The Prophetic Office in the Church» fra 1837. Opprinnelig var boken en anglikaners protest mot pavedømmet, men blir i sin reviderte versjon et innlegg for teologiens og teologers rolle i Kirkens liv. Newman inntar her det standpunkt at det til syvende og sist er teologene som må ha det siste ordet i tolkningen av troen. Det «profetiske embetet» er altså teologien. Han ser teologien som en sikkerhetsmekanisme som kan garantere at forhastede utviklinger innen dogmeutviklingen ikke finner sted. Dette følger av det enkle faktum at teologien er mer konservativ enn biskopene og pavene, fordi de til enhver tid ser til antikken og middelalderen som modell og norm.

Med dette har Newman inntatt en mer restriktiv holdning til spørsmålet om doktrinal utvikling, han hadde jo sett flere sensasjonelle uttrykk for denne i løpet av noen få år. I 1878 dør Pius IX og Leo XIII blir pave. Denne hadde alltid vært imponert av Newmans arbeider, og allerede året etter, i 1879, blir Oxford-teologen kreert til kardinaldiakon av den romerske kirke, med San Georgio in Velabro som sin titulus. Med dette hadde han fått den høyeste anerkjennelse som kan bli noen teolog til del (og som vi skal se at flere av våre kirkefedre også mottar).

GUDSBEVIS

Newmans forfatterskap går i flere retninger og har ingen systematisk fellesnevner, selv ikke tanken om en dogmatisk utviklingslære. Dessuten er det så omfangsrikt – hans *opera omnia* løp til 36 bind i førsteutgaven – at det er vanskelig å få oversikt over hans innsats. Selvsagt blir det umulig å yte denne store og originale tenkeren full rettferdighet her, alt vi kan håpe å oppnå er å nevne de viktigste trekkene ved hans teologiske gjerning.

I tillegg til de ovenfor omtalte arbeider, som er de mest kjente, skal vi vie litt oppmerksomhet til et mindre skrift som likevel ruver i landskapet på grunn av sine kvaliteter.

Nettopp mens Vatikankonsilet var samlet og arbeidet med sine forskjellige prosjekter, utga Newman en studie i «naturlig teologi» (*theologia naturalis*: preteologi, gudsbevis – det er mange måter å oversette uttrykket på). Året er 1870. Vatikankonsilet var på mange måter et oppgjør med sin samtid og de problemer den skapte for Kirken både i intellektuell og politisk henseende. Omkring 700 biskoper deltok og det første de ga seg i kast med, var dekretet om

troen, «*Dei Filius*», som tar opp mange spørsmål knyttet til avkristning, sekularisering, ateisme, materialisme, pan-teisme osv. Skjønt kirkemøtet er best husket for sin definisjon av pavens ufeilbarlighet, som ble promulgert i konstitusjonen «*Pastor Aeternus*» av 18.7.1870 (som i sin opprinnelige form fikk 451 ja-stemmer, 88 nei-stemmer og 62 vet-ikke, men som i endelig form fikk 533 *placet* og 2 *non-placet*). Men konsilet tar like meget opp anliggender som gjelder troen i sin alminnelighet, og i den sammenhengen er det at konsilfedrene gjentar Kirkens gamle lære om at det gis en «naturlig åpenbaring», dette til forsvar for begreper som «natur» og «naturlig», som begge var blitt utvannet av tidens sekularisering.

Selve formularen for konsildokumentet lyder slik:

«Den Hellige Kirke, vår Mor, tror og lærer at Gud, som er alle tings opphav og mål, kan erkjennes med visshet ved fornuftens naturlige lys ut fra det skapte, «for hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddommelighet, har menneskene helt fra skapelsen av kunnet se og erkjenne av hans gjerninger» (Rom. 1,20). Vår kunnskap om Gud har derfor to kilder, naturlig og åpenbart. Konsilet opererer med uttrykket «*duplex ordo*» om erkjennelsen av Gud («*Dei Filius*», kap. 4), en fornuftens orden og en troens orden, og fastslår at dette alltid har vært en vesentlig del av Kirkens arv. «Forbannet være den (*anathema sit*) som måtte hevde at den ene, sanne Gud, vår Skaper og Herre, ikke med visshet kan erkjennes fra de skapte ting i kraft av den menneskelige fornufts naturlige lys» (Canon 1 til Kap. II).

At kirkemøtet gjentar denne eldgamle lære – som det er mange eksempler på i Skriften og hos fedrene – med slik kraft, skyldes selvsagt omstendigheter i tiden. Når et teistisk verdensbilde (hvor troen på en personlig Gud har en naturlig plass) viker plassen for et ateistisk, oppstår det

et misforhold mellom fornuften og den verden den skal forholde seg til, slik det er skjedd siden opplysningstiden. Det som skjedde var selvsagt at begrepet «natur» i tidens tenkning var blitt totalt blottet for metafysiske eller religiøse overtoner. Fornuften var derfor blitt redusert til et slags empirisk redskap (et slags mikroskop) som kunne iaktta tingene som rent materialistiske eller mekaniske fenomener. Vi beveger oss i et landskap som er preget av stor vitenskapelig optimisme, og tilsvarende religiøs pessimisme, en tingenes tilstand som vedvarte gjennom det meste av det 20. århundret.

Det er imot en slik reduksjon av fornuftens rolle i erkjennelsesprosessen at konsilfedrene protesterer, ved å gjenta og forsvare noe som er spesifikt menneskelig og som åpner for religiøse dimensjoner på et rent naturlig plan.

Den katolske tradisjon har alltid satt fornuftens evne til å nå frem til sannhets erkjennelse meget høyt: fra Skriften (sml. sitatet fra Romerbrevet), via apologetene til de store kirkefedrene og til middelalderens akademikere. Dette sier meget om kristendommens syn på mennesket, såvel som på naturen. At reformatorene brøt med både dette menneskesynet og naturbegrepet, gjorde bare oppgaven mer presserende for ettertiden. Og «naturlig teologi» er noe som Kirkens læreembete, såvel som dens mange individuelle teologer, har fremhevet med stadig større styrke ettersom det teistiske verdensbilde har fortsatt å tape terreng blant den moderne verdens mennesker. Jo større avkristning, desto viktigere blir understrekningen av naturlig åpenbaring, eller naturlig religion. For det er der – på det naturlig religiøse stadiet – at mennesket befinner seg i sitt religiøse utgangspunkt, og det er der Kirken søker å få dem i tale. Vi skal se at dette blir et tema Det annet Vatikankonsil også tok meget alvorlig, og som samtlige av våre moderne kirkefedre vier stor oppmerksomhet.

Teologen og filosofen har aldri skilt lag i den katolske tradisjon, og troen på Gud forut for og uavhengig av åpenbaringen er en helt vesentlig del av den katolske visjon av mennesket og historien. Dialogen mellom filosofen og teologen vil arte seg som en stadig pågående debatt, og den vil få forskjellige uttrykksformer gjennom tidene. De moderne bidrag til denne debatten er av en litt annen art enn antikkens og middelalderens, og her står Newman igjen som innfallsport til en ny tid. Vi har å gjøre med en vekselvirkning, hvor fornuften hjelper troen å finne uttrykksformer samtidig som troen hjelper fornuften ved å kaste lys over rent rasjonelle anliggender.

«Naturlig teologi» (eller «åpenbaring»), med sine røtter i Skriften og hos fedrene, er vanligvis et område for filosofer og teologer. Men sannheten er at alle mennesker, i kraft av sin religiøse natur, gjør seg erfaringer og refleksjoner over temaet. Tilværelsen hjelper oss langt på vei i retning av Gud uten noen form for historisk åpenbaring. Dessuten: hva skal vi med åpenbaringen som kart og veiviser mot et mål, dersom våre instinkter og erfaringer ikke av seg selv forteller oss at et slikt mål finnes? Dersom vår natur ikke er disponert mot erkjennelse av Gud som sådan, hva skal vi da med åpenbaring?

De såkalte «gudsbevisene» fra middelalderen (vi tenker da særlig på Anselm av Canterbury og Thomas Aquinas) har alle et strengt logisk og nokså intellektualistisk preg, enten det dreier seg om ontologiske eller andre argumenter, platonske eller aristoteliske. Beviskjeden kan lett utvides til å gjelde en rik variasjon av gyldige argumenter for Guds eksistens dersom vi ikke definerer selve bevisførelsen for snevert.

Mennesker slutter aldri med å undre seg over tilværelsens mange gåter. Bortsett fra en metafysisk undring (et utalig og gjentatt «hvorfor»), er det meget ved vår form for

eksistens som peker ut over denne eksistensens egne erfaringsområder og som ansporer oss til religiøs undring. Det er disse grensesprengende opplevelser, erfaringer og refleksjoner som kan fungere som veivisere mot det som er et åndelig mål i tilværelsen, veivisere mot en dybde i erfaringer og tanker som går ut over disse erfaringene og tankene slik de fremtrer i seg selv, som transcenderer dem, med et filosofisk uttrykk. Åpenbaringen møter med andre ord den naturlige religiøsitet, fordi vi er utstyrt til å motta åpenbaringen, og fordi vår fornuft og våre erfaringer langt på vei har ført oss mot Gud uten åpenbaringshjelp. – Naturen viser oss målet for tilværelsen, åpenbaringen gir oss et veikart.

Tilværelsen blir derfor ladet med mening av en art som overskrider det timelige og det synlige straks man begynner å se etter. Naturlig teologi er med andre ord å forstå som artikuleringen av det vi kaller «naturlig åpenbaring», en naturlig religion eller religiøsitet som ligger i menneskets natur. Naturen er derfor ikke «bare» natur – den innebærer et spenningsmoment som er dragningen mot det guddommelige. Her gjelder det ikke bare å tenke etter, men å se etter, å høre etter, å kjenne etter. Naturlig åpenbaring appellerer nemlig ikke bare til intellektet, selv om det er dette som til syvende og sist skal tolke og formidle våre erfaringer av denne art.

Og her kommer Newmans «Essay in Aid of a Grammar of Assent» som en meget betimelig påminnelse om alvoret i dette viktige avsnittet av teologihistorien: *preteologiens absolutte nødvendighet snarere enn dens berettigelse*. Her sammenfaller Newmans interesser med Vaticanum I. Men måten han gjør det på, hans eget bidrag til preteologien, er av en form som står helt i stil med denne originale tenkerens egenart. Han søker å finne en form som argumentet for Guds eksistens kan ta, en form for gudsbevis

som både imøtekommer fornuftens og erfaringens behov. Her viser han seg nok en gang som en klassisk Oxfordteolog. For han tar sitt utgangspunkt i empiriske og konkrete data, mens han samtidig nøye analyserer fornuftens rolle i argumentets oppbygging og funksjon. Samtidig får teorien et sterkt personlig preg, og blir nokså individualistisk når det kommer til stykket.

Sett i lys av hans produksjon forøvrig er det tydelig at filosofi og naturlig teologi ikke hører til Newmans hovedbeskjeftigelser. Hans liv var i ett og alt kirkelig orientert, og det er kirkehistorie og dogmatikk som fanger hans interesse. Han ga sitt liv til arbeidet med åpenbart religion, ikke filosofisk og naturlig religion. Likevel hevder han at apologetikk – rasjonelt forsvar for kristendommen – hadde opptatt ham helt siden hans prekener ved universitetet ble til. Dette skyldes både hans interesse for antikken (kirkefedrene er kanskje teologiens betydeligste apologeter) såvel som den tiltagende avkristning som preger den moderne kirkesituasjon og som Newman var seg helt bevisst. I Newmans egne øyne er hans «grammatikk» det eneste arbeide som ikke er blitt til *ad hoc*, fremskyndet av omstendigheter i hans eget liv, eller diktet av offentlige hensyn.

Hans anliggende er altså å vise hvordan tro er en rasjonell reaksjon fra vår side – intellektuelt akseptabelt – selv når den er basert på det som er noe mindre enn direkte bevis. Blant Newmans «University Sermons» fra årene 1839-41 (først publisert i 1871) er det fem prekener om tro og fornuft, og det er her han for første gang gir uttrykk for sine idéer om hva en naturlig teologi innebærer. Han henverder seg egentlig til slike som tror på Guds eksistens, men ikke er sikker på om han har åpenbart seg i historien. Der foregriper han argumentet i sin senere «grammatikk» ved å skille mellom «implisitt fornuft» og «ekspisitt fornuft».

Mens fornuftens implisitte karakter består i en spontan tolkning av tilværelsen, selve intellektualiteten i hele vår erfaringsverden, består den eksplisitte fornuften i kritisk analyse av denne vår spontane tolkning av tilværelsen, den er altså en forståelse av vår egen intellektualitet. Denne siste blir det da som lærer oss at fornuften av seg selv tenderer til å gå ut over våre erfaringer, dens natur er å transcendere det umiddelbare.

«Grammatikken» tar derfor sitt utgangspunkt i materialet fra prekenene, hvor hans analyse av vår intellektualitet nettopp baserte seg på erfaringer – fellesmenneskelige faktorer – heller enn på argumenter og logikk. Poenget med Newmans gudsbevis er at det *ikke* består i et eller annet enkeltargument, eller en bukett slike for den saks skyld, men handler om en kumulering av erfaringsmessige veivisere, eller pekepinner, som *tilsammen* viser at det er fornuftig å samtykke (eng.: «assent») i at Gud eksisterer. To stadier er tilstede i denne form for argumentering: først en fundamental tillit til våre erfaringer og opplevelser, dernest en vilje til å vurdere disse. Resultatet blir at summen av våre erfaringer peker ut mot en transcendende faktor som er implisitt i erfaringene selv.

Fornuftens innebygde og arkitektoniske evne til å organisere våre erfaringer og basere vårt dagligliv på en slik organisering fører Newman til å tolke våre helhetsopplevelser som sådan. Det er med andre ord en analyse av vår fornuft han tilbyr oss i sin «grammatikk»: måten denne fungerer på er i seg selv et tegn på transcendentale dimensjoner i tilværelsen. Altså: ingen enkelterfaring er i seg selv tilstrekkelig til å regnes som gudsbevis, men sammenlagt blir den akkumulerende effekt av slike erfaringer eller opplevelser avgjørende fra fornuftens side. Opphopningen av transcendentale erfaringer av forskjellig art utgjør sammenlagt en form for gudsbevis som møter vår almin-

nelige situasjon som mennesker og som kan tale til hver og en.

Vår evne til å samle små tegn eller biter og organisere disse etter fornuftens normer er det som gir oss sikkerhet, visshet, i alminnelige anliggender. Det er slik vi lever etter vår fornuft, følger den og stoler på den, fordi den ser mening i det som er utallige selvstendige og innbyrdes uavhengige brokker. – Det er den samme logikk Newman anvender på religiøse spørsmål: la fornuften organisere meningen med våre utallige erfaringer, og summen blir den konklusjon at Gud er.

Dette er argumentets form, og det er nytt i katolsk og kristen teologi forøvrig. Det taler til oss fra en ny tid, vår såkalte moderne tid, og har betydelig slagkraft. Med et latinsk uttrykk kaller han argumentet for «illativt» (fra *illatio*, som betyr «det å føre eller bringe inn», fra preposisjonen «in» og verbet «ferre»), fordi hans argument nettopp har evnen til å lede eller føre oss til en konklusjon som er større enn noen av våre erfaringer isolert sett tilsier. En rik og variert mengde erfaringer og argumenter får på denne måten en kontekst hvor disse selv kan komme til nytte. Den «illative» mening blir derfor å forstå som fornuftens arkitektoniske evne til å oppsummere fragmentene av våre erfaringer i en helhetlig vurdering (sml. distinksjonen mellom implisitt og eksplisitt fornuft).

Efter en så imponerende åpning som dette fortsetter hans grammatikk som litt av et antiklimaks, fordi han nesten utelukkende konsentrerer seg om én enkelterfaring: den moralske – samvittigheten. For Newman blir det våre moralske erfaringer som tydeligst peker mot det overnaturlige og guddommelige. Vår opplevelse av moralske dimensjoner er byrden i hans videre argumentering. Der som hans grammatikk var forblitt trofast mot sin programmatisk tittel og virkelig hadde gitt oss en oversikt

over de forskjellige erfaringer eller opplevelser som til- sammen formår å lede oss i retning av troen på at Gud er, ville hans bok blitt stående som en av de betydeligste i moderne teologi.

En annen begrensning hos Newman er selvsagt den individualisme som preger også dette arbeidet fra hans hånd. Dersom erfaringer er nøkkelen til gåten – hvorfor ikke også benytte seg av *andres* erfaringer og trekke inn vitner fra den kristne tradisjons store forrådskammer? Kirkens historie er et veritabelt arsenal hva mangfoldet i erfaringer angår.

Til tross for en slik innsnevring av perspektivet er og forblir Newmans bidrag av uvurderlig verdi på grunn av sitt utgangspunkt. Når vi lever i en situasjon hvor det teistiske verdensbildet er brutt sammen, blir den kristne nødt til å gjennomtenke sine grunner til å tro, og da gjør hun eller han klokt i å begynne med begynnelsen – våre rasjonelle grunner til å tro.

Naturlig teologi blir bare viktigere med tiden. Kristne har på sett og vis godt av å leve i minoritet, fordi dette skjerper deres kristne bevissthet. Vi har mye å lære av å leve i en ateistisk kontekst, ikke minst når det kommer til et gebet som naturlig teologi. Dessuten vil en naturlig teologi bestandig utgjøre et felles ståsted med de ikke-troende og som sådan fungere som et utgangspunkt for dialogen med slike. Uten denne dialogen vil teologien ikke kunne fornye seg, men synke tilbake i et slags «Kanaans sprog» som til syvende og sist bare formår å sløve de troende.

Ved å appellere til våre moderne kirkefedre som norm for teologiens fremtid – slik denne boken søker – er det mangfoldet i Kirkens intellektuelle erfaringer som utgjør vårt tema. Og dette illustrerer Newmans poeng, men på en litt annerledes måte enn han selv hadde tenkt seg.

NEWMAN OG DET ANNET VATIKANKONSIL

Det er blitt hevdet at Vaticanum II er en realisering av Newmans tanker, at han er en usynlig *peritus* under forhandlingene.

La oss se på årsakene til denne påstanden.

For det første viser konsildekretene en dreining i retning av Skriften som høyeste og mest umiddelbare autoritet (altså en bevegelse bort fra skolastiske og senskolastiske autoriteter og deres modeller). Som eksempel kan nevnes at den dogmatiske konstitusjon om Kirken («Lumen Gentium») foretrekker bibelske bilder (f.eks. «Guds folk») som beskrivelse av Kirken fremfor juridiske og dogmatiske begreper (selv om de to i seg selv ikke utelukker hverandre – det er hele tiden et spørsmål om hvor hovedtrykket skal ligge). Etter Skriften, er kirkefedrene de mest siterte kilder, noe som tydelig fremtrer av konsildekretenes notteapparat.

«Bible and the Fathers» – her har vi Newmans program, det han mottok i Oxford og som var arven fra anglikanismens klassiske tid på 1600-tallet.

For det annet er forholdet mellom Skriften og Tradisjonen blitt gjenstand for fornyet forståelse, eller oppmykning, kanskje ser vi i konsildekretene at selve forståelsen av dette kompliserte forholdet er kommet i støpeskjeen – her foreligger mange mulige tolkninger.

Motreformasjonens teologi opererte gjerne med «to kilder» (Skrift og Tradisjon) til kunnskap om åpenbaringen, som forsvar mot det protestantiske «Skriften alene» (Sola Scriptura – som egentlig betyr «Skriftens primat», men som senere ble tolket mer ekskluderende). Konsilet søker i sin berømte erklæring om Åpenbaringen («*Dei Verbum*») henimot en teologi hvor Skrift og Tradisjon er mer organisk forbundet. Og her kommer vi igjen nær New-

mans posisjon. For Skrift og Tradisjon behandles ikke lenger som to selvstendige «kilder» til Kirkens lære. Skriften står i sentrum, og Tradisjonens mange tradisjoner er tolkninger og utviklinger av innholdet i Skriften, enten vi tenker på kristologi, treenighetsdogmet, skjærsild, helgener, pavemakt osv.

Kort sagt avdekkes et intimt forhold mellom de to, Skriften og Tradisjonen, og de lar seg umulig adskille. Dessuten har bibelvitenskapen lært oss at Skriften selv er avleiringer av teologiske tradisjoner over et tidsrom på godt over tusen år. En slik skriftforståelse bidrar, naturlig nok, til at teorien om de to «kilder» ikke lenger kan opprettholdes. Men dette betyr på ingen måte at begrepet «Tradisjon» eller «tradisjoner» kommer svekket ut av nytenkningen, tvert imot. Det er selve skillet mellom Skrift og Tradisjon som blir problematisk når man ser etter, noe Newman var fullt på det rene med – i hans dager sto Oxford like meget for Skriften som for Fedrene, uansett hvordan man oppfattet forholdet mellom de to. Oxford-bevegelsen, som Newman var del av i sine siste år som anglikaner, hadde allerede innsett hvordan de to hørte sammen.

For det tredje er begrepet Tradisjon i seg selv blitt gjenstand for nytolkning, forstått som noe langt mer dynamisk og langt mindre statisk enn før var tilfellet. Dekretet om Åpenbaringen antyder at tilegnelsen og forståelsen av åpenbaringen selv er i utvikling og altså ikke er noe som Kirken én gang for alle har tilegnet seg og siden skal vokte over. «Den tradisjon som stammer fra apostlene, utvikler seg videre i Kirken med Den Hellige Ånds bistand. Gjennom århundrene strekker jo Kirken seg stadig frem mot fyllden av den guddommelige sannhet, inntil Guds Ord er blitt oppfylt i den» («*Dei Verbum*», kap. 8).

En vanlig misforståelse er selvsagt at en slik dynamikk innebærer muligheten for ny åpenbaring, nye sannheter,

altså en utvikling av selve åpenbaringsinnholdet. Dette medfører selvsagt ikke riktighet, for Guds Ord er Jesus fra Nasaret, han er Åpenbaringen av Gud i tid og rom, og denne er endelig: noe nytt, eller annet, følger ikke etter ham. Katolsk tradisjonsforståelse innebærer derimot at den åpenbaring av Gud som har funnet sted en gang for alle, lever et dynamisk liv i Kirken. Slik vil tilegnelsen og forståelsen av hva sannheten i Kristus innebærer, kunne vokse fra slekt til slekt.

Det var dette som var blitt et program i Newmans liv, praktisk som teoretisk.

For det fjerde sier også konsilet at det hersker et slags «hierarki» i trossannhetene, slik at ikke alt befinner seg på samme plan.

«Når de (katolske teologer) sammenligner de forskjellige læresetningene, bør de huske at det finnes en viss rekkefølge, et visst «hierarki», mellom den katolske læres ulike trossannheter, i det at de ikke alle føres tilbake til den kristne tros fundament på samme måten» (Dekretet «*De Oecumenismo*»: «Den katolske Kirke og de kristnes enhet», kap. 5).

Fra teologisk hold er det vanligvis fromhetssektoren som får en advarende pekefinger, fordi teologer i Kirkens tjeneste tenker i normative baner. Newmans studier i oldkirkens kristendom gjorde det vanskelig for ham å ta på alvor en del uttrykk for folkefromhet, uten at dette i seg selv er noe suspekt. Det er selve uttrykksformene Kirken vokter over.

For det femte har konsilet understreket legfolkets rolle og ansvar i Kirkens organisme. «Kirken» er ikke «hierarkiet», dvs. biskopene og presteskapet, men alle døpte.

Newman kom, som tidligere nevnt, i et anstrengt forhold til visse kretser i Roma etter å ha skrevet sitt essay «*On Consulting the Faithful*». Her understreker han de troendes konsensus som kriterium for hva troen betyr, noe som

igjen avspeiler forhold fra oldkirken, men som ble oppfattet som nytt og underlig i hans dager.

Alt i alt kan man trygt si at Vaticanum II rettet oppmerksomheten mot kristendommens historiske grunnlag og teologiens historiske dimensjoner på en måte som uvegerlig gir Newman litt av et profetisk preg. Teologien har i annen del av vårt århundre talt et mer historisk og mindre abstrakt sprog. Det er blitt vanlig å beskrive dette som en overgang fra en ontologisk/essensialistisk tenkemåte til en mer historisk/eksistensialistisk. Og på mange måter er dette en god karakteristikk av konsildokumentene, skjønt ingen av dem bryter med Kirkens teologiske tradisjoner. Det dreier seg om en aksentforskyvning.

Å hevde at filosofi – særlig metafysikk – ikke lenger står på den teologiske dagsorden, fordi konsildekretene taler et frelseshistorisk sprog som i det store og hele har et horisontalt preg, er heller ikke korrekt. Horisontal og vertikal tenkning utgjør begge kanaler for å uttrykke troens sannheter, og understrekningen av hvor viktig det er med en solid *theologia naturalis*, utelukker at katolsk tenkning dreies i ensidig horisontal og endimensjonal retning. Igjen er det spørsmål om hvor aksenten skal ligge.

Det konsilet gjorde, var til syvende og sist å gjenopplive den katolske visjon fra den gamle Kirke, fra tiden før splittelser og heresier i nyere tid (dvs. tapet av enheten med de ortodokse, splittelsen som følge av reformasjonen). Derfor går konsilet tilbake til oldkirken. Slik blir Oxford-programmet til en *ressourcement* (se kapittel 3) som sammenfaller med konsilfedrenes ønske om en ajourføring, en *aggiornamento* (se kapittel 4).

Som resultat av faktorer som disse stiller man seg idag mer åpen for samtiden og omverdenen, selv om denne kan være aldri så utfordrende. Vi gjør dette i den tro at vi kan ha noe å lære av å lytte til dens røst. Men vi gjør det frem-

for alt – og dette er viktig – for å lære hvordan vi skal kunne tale om Gud til verden av idag, på vårt eget sprog. Vi har alltid noe å lære – for å kunne bidra med noe som ingen tidsalder i seg selv kan romme, men som den sårt trenger.

Spenningen i dette programmet blir selvsagt: hvor meget har vi å lære – hvordan og hvor meget kan vi døpe, ved å kristne, vår samtidskultur? Her er muligheten for overdrivelser i begge retninger stor, som vi skal se senere (kapittel 5). Det som i alle fall står fast er at intet teologisk system – uansett hvor briljant eller omfattende – kan bli en endelig teologi. Teologien blir aldri ferdigskrevet, hver ny tid har behov for sin teologi og sine teologer. For teologiens vesen er å tilegne seg den kristne tradisjon, for så i annen omgang å meddele denne til sin egen situasjon. Hver gang teologien skal formuleres på nytt, søker vi altså til kildene. Ingen annen mulighet foreligger.

I en tid hvor parolen så ofte er blitt til at teologien skal være et uttrykk for en såkalt «opplevelse av vår samtid» (eng.: «contemporary experience»), er det befriende og forfriskende å finne hos Oxford-teologen en forståelse av teologi som bedre kan beskrives med ordene «et samtidig uttrykk for Kirkens teologiske erfaringer». Newman er tvers igjennom en tradisjonens og Kirkens mann.

Og det er av denne grunn at Newmans bidrag blir så viktig. Han er fremfor alt medvirkende til at teologien fra en kristendom før alle splittelsene ble gjenoppdaget i vår egen tid. Typisk nok ble hans verk mer verdsatt på kontinentet – i Frankrike og i Roma – enn i hans hjemlige England. Men hans konversjon hadde stor innvirkning på hans anglikanske samtid, mange fulgte hans eksempel – og mange var de som protesterte. En samtidig protest mot hele Oxford-bevegelsen er å finne i monumentet som kalles «The Martyr's Memorial» i Oxford. Det ble reist i årene

1841-43 til minne om Lattimore, Cranmer og Ridley, som ble brent like ved under den katolske dronning Mary («bloody Mary»).

Alt i alt kan det være liten tvil om berettigelsen av å regne Newman som en moderne kirkefader. Tegn i tiden tyder på at hans stjerne stadig er stigende.

NEWMAN OG DEN KATOLSKE KIRKES KATEKISME

Katekismen i 1992 (i norsk oversettelse på St. Olav Forlag 1994) ærer Newman på flere vis, og han er en av de autoritetene fra nyere tid som siteres flest ganger.

Først bør nevnes at paragraf 66 direkte gir uttrykk for teorien om den dogmehistoriske utvikling. Etter å ha sitert konsildekretet «*Dei Verbum*» (fra kap. 4) som understreket det endelige ved den nye pakt, dvs. åpenbaringen i Kristus, fortsetter katekismen: «Men selv om Åpenbaringen er avsluttet, er den imidlertid ikke fullt ut utviklet og forklart; den kristne tro har til gode litt etter litt å gripe den fulle rekkevidde av den gjennom århundrenes gang» (s. 51).

Newman hedres med et sitat fra «*Apologia*» i paragraf 157. Det er tale om forholdet mellom tro og forstand, og hans kjente utsagn siteres: «Tusen vanskeligheter utgjør ikke en eneste tvil» (s. 68).

Hans brev til hertugen av Norfolk siteres i paragraf 1778. Spørsmålet dreier seg om samvittighet og ansvar: «Samvittigheten er en lov i vårt sinn, men som overgår vårt sinn, og som befaler oss, viser hen til ansvar og plikt, frykt og håp (...) Den bringer bud fra Ham som både i naturens og nådens verden taler til oss gjennom et slør, underviser og styrer oss. Samvittigheten er den fremste av alle Kristi stedfortredere» (s. 452).

Referansen til samvittigheten som budbærer både i naturens og nådens verden, fører naturligvis tankene til Newmans «grammatikk», hvor hovedtyngden i hans gudsbevis nettopp var samvittigheten.

Fra en av hans prekener – om hellighet – siteres det i paragraf 1723, og gir oss et gløtt av en side ved Newman, forkynneren og predikanten, som vi ikke har kunnet komme inn på i vår sammenheng.

«Rikdom er dagens store guddom; mengden, menneskemassen, ærer den instinktivt. Den måler lykke etter formue, og etter formue måler den også anseelse (...) Alt dette kommer av overbevisningen om at med rikdom kan man gjøre alt. Rikdom er altså én av dagens avguder og berømmelsen en annen (...) Berømmelse, det er å være kjent og bli omtalt i verden (det man kunne kalle medieberømmelse; – uttrykket er selvsagt katekismens eget innskudd), er kommet til å bli sett på som et gode i seg selv, et ypperste gode, gjenstand, den også, for formelig tilbedelse.»

En annen av hans mange prekener siteres i paragraf 2144, hvor det er tale om å holde Guds navn hellig, som kommentar til det annet bud.

«Er følelser av hellig ærefrykt kristne eller ikke? Ingen kan med rette tvile på det. Dette er følelser vi *ville* ha, og det i aller høyeste grad, dersom vi skuet Guds majestet i et syn. Slike følelser ville vi ha *om* vi ante Hans nærvær. Vi må fylles av dem i den monn vi tror at Han er tilstede. Å ikke føle dem er å ikke fatte, ikke tro at han er tilstede» (s. 521).

Katekismen vitner tydelig om den posisjon John Henry Newman har fått i moderne katolisisme. Han er den siste store teolog som tillegges en slik autoritet. John Henry Newman ble erklært «*Venerabilis*» den 22.1.1991. Dermed var det første steget tatt mot en kanonisering av Oxfordteologen.

MODERNISTENE

Vi avrunder dette kapitlet med å se på en gruppe tenkere som står Newman nær. De omtales gjerne som «modernistene».

Betegnelsen gjelder visse tenkere i England og Frankrike som var opptatt av de samme problemene som Newman, men som ikke maktet å finne løsninger som Kirken kunne akseptere. Nye kunnskaper om bibelhistorien, om teologihistorien, dogmehistorien og kirkehistorien i sin alminnelighet førte til behovet for en integrering av disse kunnskapene på en måte som lot seg forene med Kirkens tro og teologiens kall.

De såkalte «modernistene» – et uttrykk som selvsagt ikke er deres eget: det beskriver dem negativt og fordømmer dem – representerer noen spredte forsøk på å oppdatere viktige sider ved teologien. Men Kirken forkastet deres forsøk og stemplet deres bøker som farlige og gjorde dem til forbudt lesning for de troende. De mest fremstående representantene for denne retningen ble ekskommuniserte. I ettertid kan det selvsagt arte seg som om Kirken overreagerte overfor disse tenkerne. På den annen side er det noe vagt og uklart over modernistenes skrifter. Selv om deres hensikter er beundringsverdige, mangler de Newmans klarsyn og lærdom. Modernistene hører med i vår sammenheng, skjønt de blir perifere i forhold til våre kirkefedre. Vi skal derfor behandle dem i all korthet, nettopp som et tillegg til omtalen av Newman.

Det er visse sider ved modernistkrisen vi bør understreke i utgangspunktet.

De fleste katolikker av idag er etter hvert blitt vant til at et politisk og ideologisk sprog har fått prege kirkedebatten i senere år. Begrepsparene progressiv/konservativ, liberal/ortodoks, revolusjon/reaksjon, fraternalistisk/paternalis-

tisk, modernisme/tradisjonalisme, «profeter»/«voktere» kommer vi stadig over i katolsk litteratur og presse (f.eks. det engelske tidsskriftet *The Tablet*, som mange her hjemme tør være kjent med). Dette fryder noen og irriterer andre.

I det følgende skal vi se på noen av grunnene til at denne situasjonen er oppstått. Hvorvidt den siterte sprogbruken er legitim i Kirken, er heller tvilsomt. Kirken er intet politisk parti, men et menneskelig samfunn hvor det gjelder å holde dørene åpne for flest mulige. Problemløsninger som ekskluderer andre troende og annerledes tenkende, kan lett komme i strid med Kirkens grunnleggende prinsipper og egentlige misjon.

At det er skjedd en utvikling innenfor Kirken, er derimot ikke til å komme bort ifra, en utvikling som etter manges mening tangerer det Newman forsto med «utvikling» av kristendommens «idé». Vi har brutt opp fra mange gamle forestillinger (hvor «gamle» egentlig? – mange av dem viser seg å være av nyere dato, fra tiden før eller etter reformasjonen). Vi har dessuten brutt ut av den ghetto vi befant oss i, særlig lar dette seg spore innen teologien selv, som er Kirkens første og største intellektuelle engasjement.

«Hvorfor begynte de intellektuelle i Europa å forlate Kirken med Voltaire?»

Dette spørsmålet utgjør mer enn en provoserende problemstilling, eller en karikerende randbemerkning – spørsmålet reflekterer et faktum og en historisk kjensgjerning.

Hele det «katolske system» ble etter motreformasjonen, rasjonalismen og de politiske revolusjonene mer og mer ghetto-preget. Kirken tok bestemt avstand fra den intellektuelle utviklingen i Europa. Det er ofte blitt sagt at den motreformatoriske ånd var mindre «katolsk» enn den

som rådet i århundrene før. Katolisitet innebærer jo at man ikke lar seg fastlåse av ytre faktorer, men at en levende tradisjon får puste fritt og vokse fra århundre til århundre. Katolisismen er nettopp «holistisk» (noe vi skal komme tilbake til i forbindelse med von Balthasars teologi), den skal favne hele tilværelsen, hele mennesket og alle mennesker. Katolsk teologi skal derfor være universell i sine forutsetninger, intet menneskelig må være den fremmed. Menneskelig tenkning og vitenskap er derfor viktige forutsetninger for teologiske konstruksjoner. Idet teologien isolerer seg fra verden og tenkningen forøvrig, blir den derfor mindre katolsk, fordi den har opphørt med å være «holistisk» – universell, total – det være seg teologien i sin kollektive og historiske dimensjon eller i den individuelle og mystiske.

Denne kommentaren betyr imidlertid ikke at Kirken på noen måte forplikter seg til å gå opp i tidsånden. I det øyeblikk så skjer, opphører den å være Kirke, fordi Kirkens identitet er sendelse, misjon. Den skal bringe noe inn i verden som verden ikke er i besittelse av fra før, fordi verden ikke kan frembringe dette «noe» av seg selv. Det Kirken skal tilføre verden, er nemlig av Gud, og ikke av mennesker.

Og Kirken har sett perioder da den lyktes i å «døpe» tider og kulturer: senantikken og høymiddelalderen er de fremste eksemplene på dette. Her vitner tro og tanke om en balanse som beriker såvel Kirkens teologi som dens daglige liv, samtidig som Kirken her tilfører samtiden noe den er i stand til å motta. Slik oppstår «kristne kulturer», en syntese av det menneskelige og det guddommelige, det timelige og det evige, det kirkelige og det verdslige, det naturlige og det overnaturlige.

Nå er det nettopp denne balansen som er blitt rokket etter reformasjonen. For da syntes Kirken å vende seg innover

heller enn utover, mot seg selv heller enn mot sin samtid. Dette tapte Kirken såvel som samfunnet på, og en avkristning er følgelig å spore, særlig etter at opplysningstiden hadde forkastet all tradisjonell visdom.

Renessansen, reformasjonen, opplysningstiden og revolusjonene er de ytre faktorer som hver på sin måte og til sin tid maktet å påføre Kirken en lammelse som hindret den i å «døpe» en ny tid og skape nye kristne sivilisasjoner. Av disse er renessansen den minst farlige etappen, mens opplysningstiden var langt mer skadelig for teologien og kirkelivet forøvrig. Mellom disse ligger reformasjonen, som på sin måte klarte å paralysere katolske ledere og gjøre dem mer sekteriske og mindre katolske.

Alt i alt går Kirken inn i en slags tunnel etter reformasjonen – tendensen var allerede tilstede – som bare blir lengre og mørkere ettersom rasjonalismen får rotfeste i det intellektuelle Europa. Først i det 20. århundre våger den å tre ut i dagslyset på ny, men da er verden knapt gjenkjennelig, sett med tradisjonelt kristne øyne. Men det er heller ikke Kirken, vil det vise seg, dersom man sammenligner den med senantikken og høymiddelalderen.

Altså blir behovet for *aggiornamento* (ajourføring) svært iøynefallende.

Den utviklingen som Newman profetisk foregriper og som modernistene forgjeves prøver å få satt fart i, lot vente på seg. Kirkens første trekk gikk i en helt annen retning, tilbake til middelalderens største syntese av tro og tenkning heller enn til antikken og til sin samtids bidrag. For Kirkens svar på ateismen (som i og for seg var et nytt fenomen i intellektuell forstand) og den unge vitenskapelige materialismen var forsøket på å puste nytt liv i den skolastiske, høymiddelalderske teologi. Pave Leo XIII oppmuntret denne tendensen i rundskrivet «Aeterni Patris» fra 1879, hvor han sterkt anbefaler Thomas Aquinas'

«gyldne lære», og i 1880 grunnlegger han et akademi i Roma for å fremme studiet av Thomas.

Fra nå av har katolsk tenkning fått et ensartet preg. Kirken har nå én teologi, på en måte som var nokså ny, teologihistorisk talt. Dette systemet ble da også nokså intolerant overfor andre teologiske systemer. Avgrensningen overfor ethvert samtidsengasjement er tydelig å spore. I 1891 opprettes et tribunal for å avgjøre bibelske spørsmål (den pavelige bibelkommisjon), inkvisisjonen («Sanctum Officium») arbeider overtid, listen over forbudt teologisk litteratur («Index») blir stadig lengre.

Teologihistorien fra Tridentinerkonsilet til Det annet Vatikanconsil er derfor historien om en stadig retrett, en selvbeskyttende innkapsling i selve det katolske system, som i stadig mindre grad bærer preg av å være «katolsk». At det her dreier seg om en parentes i teologihistorien, er det selvsagt ingen som vet på dette tidspunktet.

Situasjonen lar seg lett oppsummere i to punkter.

For det første får katolsk tenkning et ensartet preg – her oppstår en ortodoksi som lammer et flerfoldig engasjement.

For det annet er det fortiden man studerer, og ikke nåtiden – teologien innkapsler seg akkurat som Kirkens ytre former hadde gjort det. Man gjør selvsagt klokt i å gå tilbake til kildene – man går bare ikke langt nok bakover i tid. «Status quo» står det skrevet over hver kirkedør i store, men usynlige bokstaver.

Et klart tegn på hele denne holdningen finner vi i pave Pius IXs berømte og beryktede «Syllabus Errorum» (fra 1864), som er en liste over holdninger som var uforenlige med den katolske tro. Den fordømmer følgende retninger innen samtidens tenkning:

- panteisme, naturalisme, absolutt rasjonalisme
- moderat rasjonalisme

– indifferentisme

– sosialisme, kommunisme, «hemmelige foreninger», bibelgrupper, liberale prestelige forbund

– villfarelser angående Kirkens rettigheter

– villfarelser angående forholdet mellom Kirke og stat

– villfarelser angående naturret og kristen moral

– villfarelser angående det kristne ekteskap

– villfarelser angående paven verdslige makt

– moderne liberalisme.

Selv om en del av disse fordømmelsene er høyst berettiget, betyr de, sett under ett, at Kirken har inntatt en defensiv holdning på mange viktige punkter. Fordømmelser hører til dagens orden. Denne tingenes tilstand var selvsagt provosert frem av teologer innenfor Kirken like meget som av utviklingen utenfor. Derfor ble reaksjonen så krass. Listen over villfarelser antyder at det dreier seg om nytenkning innenfor et bredt spektrum av forskjellige områder: bibelforskning, vitenskap, politisk tenkning, morallære, Kirkens rolle i samfunnet osv.

La oss derfor vende oppmerksomheten mot de katolske representantene for den omtalte retningen. Vi står overfor noen spredte forsøk, et navn hist og her, og ingen organisert bevegelse.

Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), født i St.-Malo, er blitt stående som forløperen for kristen sosialisme. Han beveget seg fra konservative til demokratiske idéer på det politiske området, fra å være monarkist til å bli demokrat. Først ser han paven som den ene og opplagte leder av den sosiale reform, og dette fører ham på kollisjonskurs med Napoleons politikk, og han flykter til London hvor han lever gjennom «de hundre dagene» i 1815. Etter å ha vendt tilbake til Frankrike i 1816 blir han ordinert prest,

og han fortsetter i skrift og tale å anbefale et teokratisk styresett som løsning på tidens politiske problemer. Leo XII hadde tanker om å kreere ham til kardinal.

Men så skjer det som ofte skjer med den galliske *esprit*: pendelen svinger i motsatt retning – han går fra den ene ytterlighet til den andre. For senere innser han nødvendigheten av et klart skille mellom Kirke og stat, hvilket betyr at Kirken ikke har noe i politikken verden å gjøre. Hans bok «*Parole d'un croyant*» (1834) klargjør hans posisjon og vakte stor internasjonal oppsikt. Boken ble fordømt i encyklikaen «*Singulari nos*» (25.6.1834). Etter dette valgte han å forlate Kirken. Han fortsatte å arbeide i den politiske sektoren, skrev flere bøker som havnet på Index, men det lyktes aldri å få ham forsonet med Kirken, til tross for at Pius IX selv gjorde anstrengelser i denne retning.

Lamennais er blitt stående som en forløper for modernismen.

Alfred Loisy (1857-1940) arbeidet innen bibelvitenskap og dogmehistorie. Han hadde gått i skole hos de tyske bibelforskerne og anvendte deres metoder på Skriften i et forsøk på å «modernisere» katolisismen.

I 1893 ble han, som følge av sine publikasjoner, fjernet fra sin stilling ved Institut Catholique i Paris fordi han hadde hevdet at Skriften ikke er ufeilbar i alle sine aspekter. Hans dogmehistoriske arbeider ble ikke bedre mottatt, og i 1908 ble han ekskommunisert av paven.

Hans senere arbeider viser stadig mer ekstreme tendenser. Selv om Loisy kjente Newmans «*Development*», klarte han aldri selv å finne frem til en akseptabel forklaring på overgangen fra Det nye Testamente til konsilenes dogmatiske

formuleringer. Han har neppe skjønnet dybden i Newmans bidrag, og han lyktes heller aldri i å finne en alternativ løsning på problemene som bibelforskningen og dogmehistorien presenterte.

John Emerich Edward Dalberg, First Baron Acton (1834-1902) står for liberale politiske idéer. Han var den første katolikk som ble professor i moderne historie ved Universitetet i Cambridge.

Men før dette skjedde, hadde han gått sterkt ut mot «*Syllabus Errorum*». Dessuten dro han til Roma for å samle opposisjon mot den dogmatiske proklamasjon av pavens ufeilbarlighet, som var ventet under Det første Vatikan-konsil. Her sto han i nært samarbeide med Döllinger.

Acton brøt aldri med Kirken, og han ble heller aldri ekskommunisert. Som legmann og professor i Cambridge kunne Acton vie sitt liv til historiske studier uten inngripen fra kirkelig hold.

Baron Friedrich von Hügel (1852-1925) var legmann, filosof og teolog. Han arbeidet særlig innen religionshistorie og bibelvitenskap, og han beundret Loisy's verker. Han ble også nær venn av George Tyrrell.

Von Hügel representerte bibelkritiske og politisk liberale synspunkter. Hans største innsats var likevel boken «*The Mystical Element in Religion*», hvor han søker å myke opp noe av den rigide og mekaniske katolske praksis som tiden oppviste. «Baronen» ble en farsfigur blant katolikker i England, for mange søkte til ham for veiledning. Til tross for sine bibelkritiske og politiske synspunkter ble han aldri gjenstand for sanksjonene mot «modernismen».

Som i tilfellet Lord Acton henger dette muligens sammen med det faktum at han ikke var prest eller underviste ved en kirkelig institusjon.

George Tyrrell, S.J. (1861-1909) utgjør kanskje det tristeste tilfellet blant modernistene. Gjennom «baronen» ble han kjent med både Loisy og Maurice Blondel. Han reagerte sterkt mot den skolastiske filosofi og kom i vanskeligheter med sine overordnede i Jesu selskap etter å ha skrevet en artikkel om helvete, kalt «A Perverted Devotion (1899). Her støter tradisjonelle og moderne idéer sammen på en dramatisk måte.

Han ble tvunget til å forlate Jesuitterordenen, men fortsatte å publisere bøker om fromhetslivet og om moderne kato-lisisme, som han fant håpløst gammeldags og slett ikke egnet som menneskehetens fremtidige religiøse plattform. Tyrrell ble ekskommunisert i 1908 og er begravet på den anglikanske kirkegård i Storrington uten Kirkens riter, men prioren for premonstratenserne på stedet hadde meddelt ham de siste sakramenter.

Hva har så disse tenkerne felles?

Svaret blir: en trang til å fornye Kirkens teologi, bibelsyn, politiske holdninger, åndelige anliggender osv.

Felles for dem alle er også det faktum at de ikke lyktes i sine forsett – Kirken var ikke innstilt på å la seg fornye etter deres oppskrift. Den svarte med å fordømme dem og deres idéer.

Først kom fordømmelsen av Loisy i «*Lamentabili sanu exitu*» (1907), som vender seg mot kritisk bibelforskning og dogmehistoriske undersøkelser. Her brukes for første gang ordet «modernisme» om nettopp disse tendensene. Senere samme år fulgte «*Pascendi Dominici Gregis*» som fordømmer alle forsøk på å tilpasse seg moderne tenk-

ning, det være seg politisk, bibelvitenskapelig eller dogmehistorisk.

Fra nå av ble begrepet «modernisme» så sterkt utvidet at det ofte er vanskelig å anvende det i en presis forstand.

I 1908 ble både Loisy og Tyrrell ekskommuniserte, og i 1910 innførtes den «antimodernistiske ed» som ble obligatorisk for alle prester (de tyske universitetene fikk faktisk dispensasjon fra denne). Begrepet «modernisme» vokser seg stadig sterkere i denne perioden. Kirken hadde tatt et tydelig standpunkt mot fornyelse og for integrisme.

Men det ville være direkte naivt av oss idag å tro at dette utelukkende skyldtes stivnakkethet fra den kirkelige ledelses side. Politisk var forholdene meget vanskelige for pavestolen, og hva bibelfag og dogmehistorie angikk, kunne samtiden oppvise så mange eksempler fra protestantisk og ateistisk hold på hvor galt det kunne bære avsted, at det ikke er vanskelig å forstå den engstelse som de omtalte tenkerne ble møtt med.

Hvordan skal vi så forholde oss til tilfellet «modernistene»?

På den ene siden vinner de umiddelbart vår sympati – deres anliggende er viktig for Kirken, og ettertiden ga dem rett på flere vis.

På den andre siden fremtrer de som ekstreme, ubalanserte og litt forvirrede talsmenn for de saker de tar opp. – Ingen av dem kan oppvise en slik balanse som Newman, skjønt de kjente hans verk.

Vi blir nødt til å konkludere med at tiden ennå ikke var moden for forandringer av den art det her dreier seg om, enten de er politiske, teologiske eller åndelige. Modernistene var heller ikke de rette til å fornye Kirkens tenkning på disse punktene.

Men konflikten førte til en del personlige tragedier, og i ettertid er det blitt en vanlig oppfatning at Kirken reagerte

OPPREISNING?

Den foregående fremstilling av en lang og komplisert historie er nødvendigvis svært ufullkommen. Flere navn kunne nevnes, og flere anliggender kunne illustreres fra forfatternes skrifter. Men hensikten har vært å belyse visse aspekter ved saken, aspekter som tangerer Det annet Vatikankonsil og dets bestrebelser på å oppdatere – «ajourføre» – katolisismen. Modernistene fungerer godt som bakgrunn for en del av det som skal komme. Det ville være forhastet å påstå at konsilet gir dem oppreisning, men det tilfaller dem en viss anerkjennelse, dog ikke på samme plan som i tilfellet Newman.

Først av alt: Noe av det enestående ved konsilet er den måten det gir oss et gløtt av hvordan det kirkelige lære-embetet – *magisteriet* – fungerer i en situasjon som står i forandringens tegn. Når Kirken først har bestemt seg for å handle, da er det ingen vei tilbake. Og det er dette som skjer på mange fronter samtidig under kirkemøtet.

La oss se på noen eksempler på hva dette innebærer i praksis.

Konsilet knesatte, blant annet, prinsippet om religionsfriheten, på en måte som kun kan betegnes som brudd med tidligere holdninger. Herved kommer også økumenikken i en sterk posisjon. Moderniserende teologer som tidligere hadde vært under sterk mistanke og endatil blitt stan- set i sitt arbeide, fungerte nå som rådgivere, teologisk kyndige («periti») under arbeidssesjonene. Blant dem kan nevnes H. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar, H-D. Chenu, Karl Rahner – navn vi skal bli nærmere kjent med senere.

stas har man søket bort fra en sak og en annen og forståels- av dogmer og sannhetsbegreper, og beveger seg over mot historie og tradisjon. Vi ser under konsilet et magisterium i utvikling, i rake motsetning til den tingen- nes tilstand som rådet da modernistene skrev. Vi ser magisteriet oppta i seg nye innsikter og modifisere gamle. – I dette tilfellet måtte Kirken på kort tid ta igjen hva den hadde forsømt i tre hundre år, dersom man ønsker å sette saken på spissen.

Først i 1943 åpnet pave Pius XII veien for fri og vitenskape- lig bibelforskning, som var et av modernistenes anliggen- der. Dogmehistorien fulgte selvsagt i kjølvannet av dette. Men det området hvor overgangen er tydeligst å spore, er kanskje på det politiske felt. Pave Paul VI solgte faktisk sin tiara, symbolet på hans verdslige makt. Konsildekretene anvender til og med ordene «frihet, likhet, broderskap», skjønt bare én gang. Både pave Johannes XXIII (med sin encyklika «Pacem in Terris») og Paul VI (med «Populo- rum Progressio») viet sosiale spørsmål seriøs oppmerk- somhet, noe som er blitt fulgt opp i en stor skala av Johan- nes Paul II.

Nok et tegn på en ny ånd og en ny tid er det faktum at konsilet ikke avslutter sine dekretet med de tradisjonelle fordømmelsene (anathema) av alle som ikke holder seg til deres lære.

Vi kunne fortsette denne listen, for å illustrere hvordan modernismen på mange måter var fremtidsvanger. I ste- det tar vi problemene opp etter som denne historien utvi- kler seg. Det gjenstår bare å konstatere at hundre år etter modernistkrisen fulgte den oppmykning som nok hadde hindret dem fra å falle utenfor, dersom denne oppmyk- ningen hadde funnet sted tidligere. Kanskje er det Kirken

som beveger seg langsomt, kanskje var modernistene forut for sin tid.

Opptakten til konsilet kom senere, og fra et annet hold.

Før vi ser på individuelle bidrag til den historien, er det påkrevet med en omtale av en ny kirkefader. I likhet med Newman – og til forskjell fra modernistene – har han både i liv og lære vunnet stor anerkjennelse i Kirken, men først i ettertid.

Hans liv ligner til tider på modernistenes.

KAPITEL 2:

MARIE-JOSEPH LAGRANGE, O.P.

(1855-1938)

– BIBELVITENSKAPEN
I DEN KATOLSKE KIRKE

Albert Lagrange – i ordenslivet het han Marie-Joseph – er vår kirkefader nummer to, og en av de betydeligste skikkelser innen moderne katolisisme, skjønt hans innsats ikke var kirkehistorie, dogmehistorie, eller systematisk teologi, men bibelvitenskap. Ikke desto mindre fortjener han å kalles en moderne kirkefader, for hans liv og arbeide faller helt innenfor den kategorien vi her opererer med.

Lagrange er på mange måter blitt stående som den moderne bibelvitenskaps far.

For det første grunnla han den senere så berømte École Biblique i Jerusalem, og knesatte derved det sunne prinsipp at Skriften best kan studeres i bibelsk terreng – Terra Sancta. Her var han langt forut for sin tid.

For det annet gjennomlevde han den vanskelige perioden vi berørte i forrige kapitel (modernistkrisen), og måtte leve det meste av sitt liv under strengt overoppsyn av folk som var ham underlegne i kunnskap og innsikt. Hans lojalitet overfor Kirken var aldri sviktende, selv om dette til tider må ha satt ham på store prøvelser både hva utholdenhet og lydighet angår.

For det tredje – og dette er helt vesentlig i vår sammenheng – var han en hellig mann: liv og lære, tro og studier, bønn og forskning går hånd i hånd hos Lagrange – i tradisjonen fra kirkefedrene. Og dette fører oss til noe som er helt ve-

sentlig for Kirkens måte å leve med bibelvitenskapen på: kravet til vitenskapelig redelighet lever side om side med bruken av Skriften som åndelig næring. Skriften forble aldri fortid for Lagrange, den var alltid samtid.

Til det lange og vanskelige kapitel om bibelvitenskapen i Den katolske Kirke er Lagrange en selvsagt innfallsport.

PROBLEMET

Den lange og smertelige prosessen som førte til at den vitenskapelige bibelkritikk fikk innpass i Den katolske Kirke, kaster lys over både bibelvitenskapen og Kirken. Som sådan er den særdeles lærerik. Det var ikke uten grunn at Kirken strittet imot det den opplevde som profanering, rasjonalisering og verdsliggjørelse av Skriften. Like lite var det til å unngå at kritiske og vitenskapelige metoder måtte slippes til, for å sameksistere med de teologiske og «åndelige» metodene. Men denne sameksistensen forløp ikke helt smertefritt.

På begge sider er det engstelse å spore.

Kanskje kan vi sette problematikken litt på spissen og formulere den som følger:

- dersom Skriften gjennom *vitenskapelige* metoder (fremfor alt den «historisk-kritiske» metoden) blir fortid, hva med vår bruk av den som samtid? Formulert enda spissere: er Guds Ord – Jesus Kristus – et så typisk barn av sin tid at han, idet vi forsøker å lete oss frem til historiens Jesus, viker bort fra vår tid?
- dersom Skriften gjennom *teologiske* metoder (for eksempel den kjente «sensus plenior»-metoden og «typologien», som finner en dypere mening enn den rent bokstavelige) blir åndeliggjort, som nåtid, hvilken garanti har vi da for at Skriftens mening blir bevart i det som er dens historiske

sannhet? Åndelige behov kan lett føre til ukontrollerte og rent subjektive tolkninger som Kirken ikke er tjent med, all den tid Skriften handler om historisk åpenbaring, historisk sannhet og historiske personer.

Sameksistensen mellom disse to behovene – Skriften som fortid (dens historiske objektivitet) og Skriften som samtid (dens liturgiske og åndelige dimensjon), det bokstavelige og det teologiske – er derfor konfliktfylt. Og Kirken vil til enhver tid måtte leve i dette spenningsforholdet, fordi det *ikke* dreier seg om gjensidig uforenlige størrelser. Det er heller tale om å finne den riktige balansen.

Kirken har vanligvis insistert på Skriftens samtidighet på bekostning av den historiske og fortidige dimensjon, som dette kapitlet vil vise i detalj. Men til andre tider har Kirken – det vil si: noen av dens representanter – glemt den samtidige dimensjonen, og gitt seg en kritisk og historiserende dimensjon i vold, som vanskeliggjør at Skriften blir liturgisk samtid og åndelig næring.

Balansen mellom hva Skriften *betød* og hva den *betyr* er til syvende og sist et spørsmål om teologisk og liturgisk balanse.

Til tross for at veien frem mot den balansen som råder idag har vært lang og smertefull, hvilket pater Lagranges liv tydelig vitner om, kan det trygt sies at det er lettere å være bibelforsker i en katolsk kontekst enn, for eksempel, i en luthersk. For det organ som avgjør lærespørsmål i Kirken, er ikke professorer og forskere, men biskopene i enhet med paven, hjulpet av fagfolk. Altså nyter bibelforskerne relativt stor frihet, for det er ikke deres resultater som avgjør hva det troende folk skal mene og tenke (her er balansen nokså forskjellig fra den som for eksempel råder innenfor protestantiske kirkesamfunn, hvor bibelstudier og dogmatikk og læreembete synes å smelte sammen). Li-kevel, den enkelte teolog og studerende må også lære å

leve med Skriften på et åndelig plan, dersom den skal kunne utlegges som Hellig Skrift og forskeren samtidig kunne tale som en Kirkens mann.

Her er altså flere hensyn å ta.

Det var i denne balansekunsten at pater Lagrange viste seg som litt av en mester, teoretisk som praktisk, historisk som åndelig. I hans dager var det ikke teologiske eller «åndelige» metoder som var mangelvare, men de rent historiske og kritiske. Og det var disse siste som ble den store utfordringen for hans vedkommende.

Men før vi gir oss i kast med å omtale paterens liv og gjer-ning, er det nødvendig å se på forhistorien til hele denne utviklingen.

INN I EN NY TID

Reformasjonen utløste den første store strid om Bibelen på denne siden av middelalderen. Striden angikk forskjellige aspekter ved Skriftens autoritet: dens omfang, dens mening osv. Fra katolsk hold kom svaret på denne striden med *Tridentinerkonsilet* (1545-63).

Her ble den tradisjonelle katolske kanon endelig definert (hvor de gammeltestamentlige deuterokanoniske bøker er bevart, mens reformatorene regnet dem som «apokryfer», i tråd med den hebraiske kanon; konsilfedrene, lik Østkirken, fulgte den greske bibel, den såkalte alexandriniske kanon).

Her fikk den gamle latinske oversettelsen – Vulgata – status som offisiell tekst.

Her ble det fastslått at eventuelle oversettelser til morsmålet måtte ha et forklarende noteapparat, med tanke på et større publikum: man iakttok på annet hold hva en friere bibelbruk kunne avstedkomme.

Konsilet presiserte derfor at Evangeliet formidles gjennom «de skrevne bøker og uskrevne tradisjoner» (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*) som begge skal behandles med den «samme hengivenhet og ærefrykt» (*pari pietatis affectu ac reverentia*). Dette ble en av konsilets viktigste uttalelser, som vi skal komme tilbake til flere ganger senere. I tiden som fulgte, oppsto det – som en følge av denne uttalelsen – en tolkning av forholdet mellom Skrift og Tradisjon som praktisk talt likestilte de to. «Pari pietatis» ble tolket som *dels* i Skriften og *dels* i Tradisjonen, mens konsilets uttalelse heller bør tolkes dithen at de to skal æres *sammen*.

Felles for katolikker og protestanter var imidlertid overbevisningen om at Skriften var Guds inspirerte ord – ufeilbar i sin helhet såvel som i sine enkeltdeler og detaljer. Bibelkritiske synspunkter var ennå ikke i sikte, på grunn av fravær av vitenskapelige metoder, tekstgranskning, historisk tenkemåte osv.

I århundrene som fulgte reformasjonen og motreformasjonen, er det nemlig det omtalte grunnsynet på Bibelen som kommer under heftig angrep fra forskjellig hold. Og årsakene til denne utviklingen må omtales, om enn i all korthet.

TRO OG VITEN

Renessansens og opplysningstidens vitenskapelige protest mot etablerte normer kunne fra først av synes å innvarsle en stor krise for Kirken.

Galileo-affæren viste Kirken som forsvarer av et geosentrisk system som tilsynelatende baserte seg på Skriftens bokstav. Men nå har ikke Kirken autoritet i vitenskapelige spørsmål, kun i det som angår tro og moral, og hele epi-

soden viser en defensiv tendens fra kirkelig hold, en tendens som dessverre skulle bli mer fremtredende med tiden, som vi skal se litt senere.

Kirken har i nyere tid villet kvitte seg med den byrden hele affæren har vist seg å være, ved å renvaske Galileo og innrømme egne feil, et oppsiktsvekkende trekk ved en institusjon som den romerske kirke, men nokså harmløst hva konsekvensene for tro og moral angår. Men er det ikke noe betenkelig ved tendensen til å ville pynte på historien, å ville renvaske seg selv ved å renvaske Galileo *i ettertid*, mens affæren i seg selv er ganske lærerik, fordi den viser oss både hva Kirkens autoritet er og hva den ikke er?

At episoden har atskillig med sviktende Skrift-tolkning å gjøre, sier seg selv.

Skriftens bokstav – for dette er en mulig lese måte av striden – og vitenskapelig erkjennelse står steilt mot hverandre: et gammelt verdensbilde mot et nytt. Poenget er bruken av Skriften: manglende skillelinjer mellom form og innhold, ånd og bokstav. Men det er nettopp kritiske øyeblikk som Galileo-affæren som lærer oss hva Skriften er og hva den ikke er. Og affæren lærer oss blant annet at Skriften ikke er en lærebok i naturvitenskap. Problemet er bare at Kirken oppdaget det litt for sent.

Tendensen til uavhengig naturvitenskapelig forskning fortsatte, til tross for Galileo, som Kirken trodde å ha målbundet. Tro og viten var et konfliktfelt i lange tider, og en avklaring av problematikken lot vente på seg.

Copernicus viste senere definitivt at jorden går i bane rundt solen, og Newton hevdet at «himlene» følger de samme lovene som jorden. Altså er det et nytt verdensbilde som blir til, helt nytt i forhold til det menneskeheten hittil hadde antatt. Samtidig begynte nemlig geologer og biologer å bli klar over tidens og utviklingens rolle, og dette ble en viktig tilleggsfaktor.

Kirken fortsatte å hevde Skriftens ufeilbarhet i slike spørsmål. Dette gjaldt i og for seg alle kirkesamfunn, siden kristenheten var blitt splittet i Vesten som følge av reformasjonen. Som eksempel på tradisjonell tenkemåte kan nevnes at John Lightfoot i Cambridge i 1642 regnet seg frem til at verden ble skapt kl. 09.00, 23.10., år 4004 f.Kr. Og Lightfoot er ingen raritet i vår sammenheng, for de kristne, sett under ett, inntok en svært defensiv holdning til alt det nye.

Det er fåfengt å ironisere over denne historien. I ettertid vet vi at konflikten tro – viten kun er av en tilsynelatende art. Troens utfordringer ligger ikke i dette problemfeltet. Og dette visste vitenskapen selv best av alle. Både Kepler og Newton antok at Gud og hans forsyn sto bak hele den skapte orden, uansett hvordan den fortonet seg for våre øyne. Tro og viten representerer egentlig to forskjellige synsvinkler som man kan se verden gjennom, den ene utelukker ikke i seg selv den andre. Dette bør understrekes også idag, for denne kvasi-problematikken har tendens til å dukke opp igjen til de underligste tider og steder. Selvsagt handler dette om noe annet enn Skriften og Skrift-tolkning – det er ikke først og fremst verdensbilder, men mentaliteter som tørner sammen i renessansen og opplysningstiden. Samtidig medfører denne kollisjonen en dyptgripende autoritetskrise.

Kirkens holdning til alt det nye er, noe spydig, blitt oppsummert i tre punkter som illustrerer tre stadier i dens erkjennelse av det naturvitenskapelige syn: «det er absurd» – «det er i strid med Bibelen» – «dette har vi visst hele tiden».

Til Kirkens forsvar må det likevel innrømmes at den unge naturvitenskap var mer arrogant på dette tidlige stadiet enn den er idag. Hele debatten kulminerte i det 19. århundre med Darwin, slik vi så i forbindelse med Newman.

Skriften sto altså svært sentralt i problematikken tro – viten. Denne striden illustrerer godt hva Skriften er og hva den ikke er, og utgjør til enhver tid nyttig lesning – derav det fåfengte i å ville pynte på historien ved å frifinne Galileo: vi lar heller fortid være fortid og prøver å lære av den på godt og på ondt.

TRO OG FORNUFT

Et annet frontalangrep på Kirkens bokstavtro bibeltolkning kom fra opplysningstidens *filosofiske fornuftstro*.

Tenkere som Bacon og Descartes satte spørsmålstegn ved Bibelens ubestridte autoritet. Hobbes betvilte at Moses var Mosebøkernes forfatter, og Spinoza hevdet at Bibelen burde leses som andre bøker.

Denne type kritikk av den tradisjonelle måten å lese Skriften på førte til en panikkartet reaksjon hos Kirkens menn. Spørsmålet dreide seg om intet mindre enn Skriftens autoritet: dersom den var uholdbar i sine enkeltheter, hvordan kunne den da være ufeilbar i sin helhet?

Rasjonalismen forkastet altså både den «verbale» inspirasjons-teorien (det syn at hvert ord er inspirert, at alt er å forstå i en bokstavelig og umiddelbar forstand), og den «allegoriske» tolkningsmetoden (som Kirken hadde brukt siden antikken og som var en måte å tolke indre uoverensstemmelser i Bibelen på). Fremfor alt forkastet de alt det mirakuløse.

Bibelen var dermed blitt litt av et problem for Europas intellektuelle samt en ikke liten hodepine for Kirken selv, som ble tvunget til å ta stilling til alt det nye. De mest kritiske vendte seg ganske enkelt mot Kirken, mens Kirkens egen holdning ble en utpreget forsvarsposisjon. – Denne situasjonen var ny.

En senere generasjon rasjonalister (Gibbon, Hume, Voltaire) leverte så et angrep mot religion i sin helhet og satte *deismen* (en slags «filosofisk» religiøsitet, hvor Gud nok kan sies å eksistere, men ikke blander seg inn i skapningens gang) opp mot den tradisjonelle *teismen* (troen på at Gud har åpenbart seg, at han er en personlig Gud som styrer alt ved sitt forsyn). Dette tilspisset situasjonen ytterligere, og Kirkens menn ble enda mer defensive. Samtidig førte de store politiske revolusjonene til at Kirken tapte terreng blant folket.

Konflikten mellom filosofisk rasjonalisme og bokstavtro kristendom har vist seg å være langt mer dyptgående og problemfylt enn konflikten med vitenskapene, ikke minst fordi teologien trenger filosofien, som et ordnende, systematiserende, og særlig klargjørende prinsipp. Harmonien mellom fornuft og tro viste seg å ikke være av en så enkel natur som harmonien mellom vitenskap og religion. Tro – viten er et enklere problemfelt enn tro – fornuft. Likevel, til tross for den sjokktilstand som hersket i teologiske kretser, fantes det tegn på at konflikten kanskje lot seg løse.

KIRKENS SVAR

Det var heller få som i det 18. århundre forsøkte å møte den nye situasjonen ved å innta en positiv holdning til denne kritiske ånd og derfor moderere synet på Skriften i visse henseender.

Jean Astruc (Ludvig XV's livlege) hadde allerede i 1753 hevdet at Mosebøkene ikke var skrevet av Moses, men var sammensatt av to dokumenter (Jahvisten og Elohisten). Johann Gottfried Herder (1744-1803) hadde i 1780 hevdet at Markusevangeliet var blitt skrevet før Matteusevange-

liet, og han anså Johannesevangeliet for å være en fortolkende parafrase over Jesu liv.

Disse begynner altså å vende oppmerksomheten mot den «menneskelige» siden ved Skriften, det variable og det relative, det som er historisk betinget.

Det var denne holdningen som i det 19. århundre kom til å revolusjonere Kirkens syn på Skriften, ved at den «historisk-kritiske metoden» oppstår. Dette skjedde på protestantisk grunn, fortrinnsvis i Tyskland. Selve metoden – som består i å kontekstualisere tekstene, gjøre dem samtidige med den tid de er skrevet i – er overtatt fra de klassiske filologer. Niebur og Nissen hadde gått løs på Titus Livius fra et kildekritisk synspunkt, og hadde derved forvandlet vårt bilde av Romas tidligste historie. Dette hadde heller ikke foregått uten rabalder.

Noen andre forløpere for moderne bibelkritikk bør også nevnes.

J.G. Eichhorn (1753-1827), professor i Göttingen, er ofte blitt kalt den gammeltestamentlige forsknings «far». Som den første skal han ha brukt uttrykket «høyere kritikk» om de nye sider ved bibelforskningen. Idag er det blitt vanlig å trekke et skille mellom «lavere kritikk» (som omfatter sprogstudier, tekstforskning, historie, arkeologi osv.) og «høyere kritikk» (som behandler spørsmål om forfatterskap, litterære typer, dokumentenes datering, deres litterære og historiske sammenheng osv.). Tilsammen kan de sies å utgjøre den «historisk-kritiske» metoden.

I det 19. århundre blir det denne metoden som kommer til å dominere diskusjonen ved de tyske protestantiske universitetene. Forskere som Reimarus, Strauss, Baur, Wellhausen og Harnack førte tradisjonen fra Eichhorn videre. Samtidig begynner kildekritikken å bre seg videre fra Det gamle Testamente til Det nye og til annen tidlig kristen litteratur. I England er en lignende utvikling ennå ikke å

spore. Få kunne tysk, og den «høyere kritikk» gjorde først senere sin entré i Oxford og Cambridge.

Overgangen kan kanskje sammenfattes i to punkter:

I) *I år 1800 kunne man si at alle kristne kirkesamfunn hevdet følgende syn på Skriften:*

- hele Bibelen er sann, ufeilbar i sine enkelte deler som i sin helhet,
- Skriftens forfatter er Den Hellige Ånd,
- de som skrev var derfor under direkte inspirasjon i alle detaljer,
- åpenbaringen av Gud besto i trossannheter, formidlet i bokform,
- det bibelske sprog ble tolket efter den mening leseren la i ordene ut fra sin samtid (altså: ikke forfatterens),
- Skriften ble brukt som en samling bevis-tekster for alle behov (f.eks. vitnet ordene «hellig, hellig, hellig» i Jesaja kap. 6 om Treenigheten),
- bibeltolkning avhang til syvende og sist av leserens «åndelige innsikt», opplyst under bibellesning av Den Hellige Ånd (et subjektivt kriterium, vitenskapelig sett),
- på protestantisk hold var denne private bibellesning selve kjernen i fromhetslivet, og all vitenskapelig kritikk av tekstene ble et fremmedelement,
- på katolsk side var selvsagt privat bibeltolkning ikke tillatt, men den teologiske tolkningen var basert på de samme kriterier, som alle var ikke-vitenskapelige (allegoriske, typologiske, «åndelige» eller «inspirerte» av forskjellig art).

II) *Ved år 1900 var situasjonen blitt en ganske annen:*

- de bibelske sprog studeres ut fra deres historiske sammenheng,

- derved kommer meningen med ordene i et litt annet lys enn det man er vant til,
- man finner eldre og bedre manuskripter og får følgelig en langt bedre (dvs. påliteligere) tekst av Det nye Testamente, et arbeide som hadde pågått siden renessansen,
- de enkelte skrifers historiske sammenheng sees som avgjørende for forståelsen av deres budskap,
- den individuelle forfatters synspunkt understrekes,
- Skriftens ulike litterære typer fremheves (som f.eks. historie, myte, saga, legende osv.)
- meningen bak Skriftens gamle ord finner man ved lærde studier,
- Det nye Testamente settes høyere enn det gamle,
- en tro på utvikling i åpenbaringen forklarer motsetningene mellom de to paktene, dette siste er et teologisk poeng, og det er viktig fordi forskerne vi her har med å gjøre, er troende kristne, hver på sitt vis,
- Skriften er i ferd med å bli et område for spesialister.

Det kan sikkert innvendes at mye av dette ikke er så nytt som det kan synes.

Den som studerer de gamle kirkefedrenes skrifter, vil der kunne finne sammenfallende synspunkter med de som her er nevnt fra en ny og fremadstormende vitenskapsgren. Det manglet ikke på kritiske observasjoner i antikken (et nokså opplagt eksempel er Johannes' Åpenbaring som flere av fedrene antok var skrevet av en annen forfatter enn han som skrev Johannesevangeliet, nettopp på grunn av stil, sprog, teologisk innhold osv. – argumentene er vel kjent fra moderne kritikk). Men antikken var ikke primært opptatt av Skriften i historisk og kritisk forstand. I stedet ga den oss metoder som typologi (uunnværlig for Skriftens liturgiske anvendbarhet, og for selve sammenhengen mellom det gamle og det nye) og allegori (som

symbolsk tolker og forklarer mange tilsynelatende gåter og selvmotsigelser).

En ting må imidlertid understrekes på dette stadiet av vår fremstilling: *den nye vitenskap avskaffer ikke de gamle metodene automatisk (dette er noe vi skal vende tilbake til) – den nye vitenskap tilfører heller Kirken nye og andre metoder som kan være med på å berike vår tilegnelse av Skriften og vår bruk av den i forskjellige sammenhenger.* Ikke desto mindre står det fast at den bokstavelige eller historiske mening måtte bane seg vei inn i teologiens verksted, der hvor nykommere ikke alltid er velsett.

Selvsagt hender det at nytt og gammelt ekskluderer hverandre, at bibelvitenskapen rydder opp i gammelt og teoretisk rot, men ofte lar de to skriftbildene seg forene, oftere enn vanligvis antatt. Særlig viktig er det å være klar over den *typologiske* metoden som Skriften flittig benytter seg av (dvs. NTs eget forhold til GT) og som teologien såvel som liturgien ikke kan eksistere uten, uansett kritiske og historiske synspunkter.

Altså forsvarer vi allerede i utgangspunktet behovet for rent teologiske metoder i tillegg til de historiske og kritiske, dersom disse gamle skriftene fortsatt skal kunne fungere som Hellig Skrift.

Vi vender på ny oppmerksomheten mot den nye vitenskapen – bibelvitenskapen, dens forsøk på å gjøre Skriften samtidig med dens historiske samtid, dens forsøk på å avklare viktige spørsmål om Skriften i vår samtid.

Mens den gamle holdningen kan sies å ha vist liten forståelse for kristendommen som åpenbaring i historien – i løpet av historien og under identifiserbare historiske omstendigheter – skaper bibelvitenskapen mange nye spørsmål og problemer. Noen av de som hyppigst har preget debatter i dette århundret er at:

- fortolkning (hermeneutikk) blir avgjørende, på grunn av den store distansen mellom den gamle og den moderne verden (her kommer eventuelle teologiske metoder inn),
- Skriften er ikke lenger å forstå som et sett tidløse sannheter, men lar seg bedre forstå som trosvitnesbyrd,
- skillet mellom Skrift og Tradisjon begynner å bli kunstig: Skriften består selv av avleiringer av tradisjoner, slik både profetbøkene, Moseloven og evangeliene vitner om,
- moderne bibelteologi har fått et nokså «horisontalt» preg: den er dominert av håpets kategori, den er tro i eksistensiell forstand – å tro at Gud er, betyr tro på en Gud som handler, det motsatte av tro er håpløshet, det motsatte av kjærlighet likegyldighet,
- kategorien «historie» får lett dominere på bekostning av sofiologi (den meget omfattende visdomslitteraturen), naturlig teologi, mystikk, estetikk,
- dogmatisk teologi og bibelteologi begynner å gå hver sin vei,
- bibelvitenskapen er omgitt av mistenksomhet fra «lavkirkelig hold», som fortsatt har et fundamentalistisk preg.

Denne listen kunne forlenges betraktelig, men poenget med de forandringene som er skissert ovenfor er at det ble Kirkens egne menn som måtte løse den konflikten som vitenskapen, filosofene og de klassiske filologene hadde antydnet. Det imponerende er at dette skjedde uten at Bibelen derved mistet sin autoritet. Men innen de reformerte kirkesamfunnene hvor denne utviklingen finner sted, førte den til en splittelse: de som fulgte de nye vitenskapelige innsiktene og de teologiske konklusjoner disse førte til (de liberale), og de som fortsatt hevdet det gamle bibelsynet (de ortodokse, konservative, fundamentalistene – kjært barn har mange navn: det dreier seg om en mentalitet og en mennesketype, mer enn en intellektuell holdning).

DEN ROMERSK-KATOLSK KIRKE

forholdt seg i det 18. og 19. århundre helt avvisende til den nye vitenskapsgrenen og den historisk-kritiske metode generelt, dette til tross for at det faktisk var en katolikk som først antydnet de nye metodene, Richard Simon (1638-1712), og som skrev en kritisk historie over Det gamle Testamente. Han anbefalte kritiske tekstutgaver for å avløse Vulgata – som fortsatt var offisiell katolsk tekst – og han hadde et meget nyansert syn på spørsmålet om hvem de bibelske forfatterne var. For Simon selv var det innlysende at intet av dette medførte noen fare for den katolske tro, hvor Tradisjonen tolket Skriften. Men han anså de nye innsiktene som skjebnesvangre for protestantismen, fordi de kun hadde Skriftens autoritet å støtte seg til, i hvert fall i prinsippet. Selv opplevde han imidlertid at hele ti av hans bøker ble satt på *Index* (denne *Index librorum prohibitorum*, liste over forbudt lesning, går tilbake til 1557 da Inkvisisjonen for første gang publiserte en slik liste over bøker hvis innhold gikk imot Kirkens lære i tros- og moralspørsmål; den ble avskaffet i 1966).

Kirken tok altså ikke opp utfordringen, men ble stående ved det tradisjonelle syn på ufeilbarlighet i stort og smått, verbal inspirasjon osv.

Karakteristisk er det at Vaticanum I – Det første Vatikankonsil – ikke bringer noe nytt i denne henseende, men nøyer seg med å bekrefte Tridentinerkonsilets utsagn, ved på en enkel måte å fastslå at «Gud er Skriftens forfatter», og at denne «må tolkes i tråd med den kirkelige tradisjon» (dekret av 24.4.1870). Ingen nye hjelpemidler ønskes velkommen.

Utviklingen innen de reformerte kirkesamfunnene må ha vært medansvarlig for en slik taushet eller manglende interesse fra katolsk hold. Bibelen ble stadig gjenstand for

kontrovers og spekulasjoner, og vitenskapen førte til en teologisk reduksjonisme innen forskernes rekke som ikke nettopp var tillitvekkende, sett med katolske øyne. Men dette er ikke den eneste forklaringen. Kirkens autoritære struktur var medvirkende til at «fri forskning» var utenkelig ved læreanstalter. Dessuten var Inkvisisjonen stadig på vakt overfor nye takter, av frykt for at de kunne være villedende.

Det første tegn på en mykere holdning i spørsmål som disse, kom under Leo XIII.

Denne lærde og humanistiske pave ga i sitt rundskriv «Providentissimus Deus» (18.11.1893) uttrykk for et mer positivt syn på noen av bibelkritikkens muligheter, og det er derfor blitt vanlig å regne hans encyklika som begynnelsen på den katolske bibelforskning i moderne forstand.

Vi kan nevne noen av de trekkene som markerer overgangen:

- selv om Skriften fremdeles fastslås å være ufeilbar i sin helhet, understreker paven at dette ikke gjelder spørsmål om hvem forfatterne var (Moses, Jesaja, evangelistene osv.),
- Vulgata er fortsatt offisiell tekst, men det forhindrer ikke at andre (dvs. bedre) manuskripter også bør konsulteres,
- hva vanskelige og omstridte avsnitt i Skriften angår, får den enkelte forsker lov til å studere disse, men tolkningen må ikke gå ut over det Tradisjonen sier,
- Leo oppmuntrer dessuten til studiet av de orientalske språk og kulturer,
- men han går imot bruken av den såkalte «høyere kritikk», noe som altså ikke minst skyldtes avsporinger hos protestantene.

Ett er sikkert: fra og med «Providentissimus Deus» er et tøvær underveis i den katolske kirke. Men utviklingen frem mot den balansen som hersker idag, er fortsatt lang og

kronglete. Historien som følger, er derfor preget av mye frem-og-tilbake. Under pontifikatene etter Leo er det stadig tilbakeskritt å spore. Men i ettertid er han blitt stående som selve portalen inn til den tingenes tilstand som vi idag nyter godt av, og de forskjellige etappene underveis blir mindre vesentlige sett fra vårt ståsted.

PATER MARIE-JOSEPH LAGRANGE

var den mest fremstående katolske forsker som nøt godt av dette klimaskiftet.

Han trådte inn i Dominikanerordenen i 1879, og mottok drakten i Toulouse, av den nå saligkårede pater H.-M. Cormier, i klosteret Saint Maximin. Med bakgrunn i klassiske studier viet han seg helt til studiet av orientalske språk, historie, geografi, arkeologi, tekstkritikk, litterær kritikk osv. Senere underviste han i gammeltestamentlig teologi mens han hele tiden forsvarte Skriften mot rasjonalistiske og modernistiske tolkninger.

I 1890 ble han av sine overordnede bedt om å dra til Jerusalem og grunnlegge det vi idag kjenner som École Biblique, hvor han virket i 45 år. Allerede i 1892 begynte «Revue Biblique» – skolens lærde tidsskrift – å se dagens lys.

Noen få år senere opprettet Leo XIII Den pavelige bibelkommisjon (30.10.1902), hvis oppgave det skulle være å oppmuntre katolske forskere i bruken av de nye metodene, samtidig som den skulle ivareta læremessige interesser. Dette organet skal vi høre mye fra etter som dette kapitlet av teologihistorien utfolder seg. I utgangspunktet nøyer vi oss med å konstatere at organet primært er ment som en positiv stimulus, kun sekundært som en korrigerende instans.

Lagrange begynte altså sitt arbeide i Jerusalem under best mulige forutsetninger. Selve idéen er i seg selv briljant: Skriften kan best studeres *in situ*, på stedet der begivenhetene den omhandler fant sted. Jesuittenes Bibelskole i Roma – Institutum Biblicum – hadde ikke monopol på bibelfag, og dominikanernes løsning var på mange måter snedigere, nettopp fordi Jerusalem var bedre egnet enn Roma som sted for en bibelskole.

Den første delen av pater Lagranges liv og virke i Jerusalem vitner om den grad av vitenskapelig frihet som hersket under Leo. I sine artikler i «Revue Biblique» understreker han betydningen av å kjenne bøkernes litterære former, forfatterens historiske sammenheng og intensjoner. På slikt grunnlag daterer han Judits, Jonas' og Tobits bok til en periode langt senere enn den de historiske begivenhetene beskriver. Om Mosebøkene skrev han meget i de første årene. Han avviser bestemt den katolske fundamentalismen som dominerte (et eksempel: man antok at Adam skulle være blitt til del en visjon av hele skapelsesprosessen som i form av muntlig tradisjon var blitt overlevert til Moses...). Lagrange er mest frittallende i sine bokanmeldelser, og når han der refser sine katolske kolleger, er det heller for konservative tendenser enn for moderne holdninger. Hans verk nærmer seg den «høyere kritikk» så langt det var mulig i hans dager.

Hans eget verk representerer alltid en forsiktig, en sober tendens til større åpenhet overfor de nye forskningsmetodene. Han publiserte i alt 1786 artikler(!) og hans faglige hovedverk er «La Méthode historique», hans «Évangile de Jésus-Christ», og hans kommentarer til de fire evangeliene – alt i alt en utrolig prestasjon. Men hans største bragd er – i tillegg til «Revue» – utvilsomt skolen i Jerusalem, som ble hans hjertebarn og som lever og

blomstrer den dag idag. Lagrange ble utnevnt til medlem av Den pavelige bibelkommisjon alt i starten.

Likevel, hans arbeide kan lett misforstås, og på et par punkter er det viktig å presisere hva pater Lagrange står for i en større sammenheng.

For det første: de historiske og kritiske metodene (det være seg tekstmessige, sproglige eller litterære) har som mål å sette de bibelske skriftene inn i det som er deres historiske sammenheng. Derved gir vi dem tilbake den mening de engang hadde, samtidig som vi setter dem fri fra meninger som vi ellers har lagt inn i dem underveis. Problemet som oppstår som resultat av slike metoder, kan artikuleres slik: når Skriften blir fortid – hva da med Skriften som samtid? Eller sagt på en litt annen måte: hvordan kan Kirken fortsette å bruke Skriften når den likevel viser seg å være en gammel bok, fjern fra våre forestillinger og vårt verdensbilde?

Problemet er reelt nok: ikke få bibelstuderende har mistet troen som resultat av studiene – nettopp fordi Skriften ikke lenger fikk fungere som samtidig. Her har den historiske metoden blitt enerådende – eller så har den manglet korrektiver og supplerende metoder av teologisk art. Og her står vi ved vårt poeng nummer to.

For det annet: teologiske metoder kreves i tillegg til de historisk-kritiske. Det det her dreier seg om, er et nødvendig supplement av teologisk art, som forhindrer at Skriften forblir fortid, et supplement som fortsatt kan gjøre de gamle skriftene til Hellig Skrift. En slags teologisk bro er ikke automatisk innebygget i Skriften, og enhver tid vil måtte forsøke å bygge en slik ut fra sine forutsetninger. Antikken gjorde det ved forskjellige litterære og teologiske metoder som vi fortsatt kan dra nytte av, men i lys av en moderne historisk-kritisk bevissthet vil vi også måtte konstruere våre egne teologiske metoder.

Denne siden ved pater Lagranges liv er altfor lite påaktet. For han var primært ordensbror og prest, som daglig feiret de liturgiske tidebønner og de sakramentale mysterier. Hele hans liv var derfor gjennomsyret av en bruk av Skriften som supplerte den bruk han selv kjente fra sitt studerkammer. Med andre ord sto han i en tradisjon hvor Skriftens *primære* sted var liturgien – og hvor studier er en *sekundær* bruk av Skriften. Paterens liv var fra morgen til kveld preget av at Skriften primært var samtid – ikke bare fortid.

Altså står vi overfor en pluralitet hva metoder angår: historisk-vitenskapelige og teologisk-åndelige. Poenget her er ganske enkelt at ved å gjøre Skriften samtidig med fortiden risikerer vi å ha kvittet oss med den, uten å ville det eller å vite det. Dersom andre metoder enn de historiske uteblir, blir Skriften lett et stykke teologihistorie, og stadig større deler av skriftene kan avskrives som foreldet, relativiseres til det ikke blir noe igjen å tro på.

Hvordan oppnår vi balanse i dette bildet?

Hvordan unngår vi å falle tilbake i «biblisme» og «fundamentalisme» i det øyeblikk vi innser behovene for å bruke Skriften i liturgien og i katekesen?

Spørsmålet dreier seg om *hvilke* teologiske metoder vi benytter oss av. De må nemlig være forenlige med historisk-kritisk vitenskap. Denne vitenskapsgrenen forsøker stadig å etablere det vi vanligvis kaller Skriftens *bokstavelige* mening, hva ordene betyr og hva setninger og avsnitt og hele skriftstykker betyr som meningsbærende enheter. Skriftens «bokstavelige» mening må for all del ikke forveksles med fundamentalistiske lese måter: det er den originale, gamle, opprinnelige meningen vi her kaller «bokstavelig» – «bokstavtro» er praktisk talt det motsatte. «Bokstavelig» mening betyr den mening forfatteren eller forfatterne tilsiktet med teksten.

Andre meninger eller metoder kan supplere den bokstavelige, utvide den, men ikke motsi den – derfor er bibelvitenskapen så viktig for teologien.

Vi har flere ganger berørt de antikke metodene, som Skriften selv benytter seg av – *allegori* og *typologi* – og det er sistnevnte metode, den typologiske, som er viktigst i vår sammenheng, fordi NT selv benytter seg av den, og fordi den er hjørnesteinen i liturgisk teologi. Ved hjelp av en slik fremgangsmåte kan vi lett se det gamle som en forespeiling av det nye, for «typos» betyr nettopp en skikkelse eller begivenhet som er et forbilde eller forvarsel om realiteter som skal komme. Anvendt på forholdet mellom den gamle pakt og den nye – GT og NT – blir denne meningen med teksten å betrakte som en metode.

Dette poenget fortjener enda litt omtale.

Bibelvitenskapen viser oss ikke nettopp Det gamle Testamente som en kristen bok. Men Kirkens liturgi – som er en av teologiens viktigste kilder – sier at GT er kristent i sin dypeste mening. Og dette er en lese måte som både jøder og muslimer vil bestride. Altså lever vi med en flerfoldig tolkning av GT i verden av idag. Den spesifikt kristne tolkningen er like gammel som kristendommen, noe NT tydelig vitner om. Men denne hviler på det omtalte prinsipp at historien har en dypere mening enn den GTs forfattere tilsiktet. Det viste seg nemlig senere (i Kristus). Derfor er GT en kristen bok.

Det er andre ord og uttrykk for slike lese måter enn den innfallsvinkelen vi har valgt (typologi: vi valgte den fordi den er så viktig i NTs tolkning av GT). Mange fortolkere av Skriften har valgt å tale om en «åndelig» mening i tillegg til den bokstavelige. I det store og det hele går denne ut på det samme som den typologiske lese måten, men den kan anvendes mer utstrakt enn denne. De viktigste momentene gjenkjenner vi lett fra høydepunktene: David–

Kristus, Moses–Kristus, Johannes Døperen–Elija, Overgangen gjennom Rødehavet–Jesu død og oppstandelse, osv. Hva som her hører inn under kategorien «typologi» og «åndelig» lese måte er stadig gjenstand for diskusjon og avhenger av hvilke definisjoner man gir disse begrepene. I alle fall: «bokstavelig» og «åndelig» må ikke motsi hverandre.

En «åndelig» lese måte – typologisk eller ikke – gjelder GT, ikke NT, og reflekterer Kirkens måte å leve med jødernes Bibel på. Sett i lys av Jesu liv, død og oppstandelse er en slik lese måte helt berettiget, fordi denne lese måten ser alt nytt i lyset av Den Hellige Ånd. Men en slik lese måte må ikke overlates til tilfeldigheter eller individuell fantasi og subjektivt skjønn. Dette dreier seg ikke om å gi grønt lys for private og tilfeldige tolkninger. Det er hele tiden Kirkens tolkning av Skriften vi taler om.

Enda en annen måte å gå ut over den rent bokstavelige tolkningen er blant katolske forskere ofte omtalt som «sensus plenior»: en mer komplett, helhetlig, eller full forståelse av teksten, i likhet med typologi og åndelige metoder. Dette uttrykket går ikke særlig langt tilbake og sikter til en mening som var tilsiktet fra Guds side, men som går ut over den mening forfatteren bevisst hadde i sinne. Igjen dreier det seg om å lese GT som en kristen bok, hvilket altså er vanskelig på et bokstavelig plan alene. Et opplagt eksempel er hentydningene til Maria i Det gamle Testamente, særlig Jesaja 7,14 (tolkningen: «en jomfru skal unnfange», som skriver seg fra den gamle greske oversettelsen, kalt Septuaginta); det hebraiske ordet er *almah*, som betyr «ung kvinne» (ordet for «jomfru» på hebraisk er «betulah»).

På samme måte er det riktig å hevde at de tidlige kirke-møtene og kirkefedrenes skrifttolkninger på mange punk-

ter uttrykker den dypere, fullere mening med Skriftens ord, som for eksempel angående Treenigheten, som ikke er behandlet direkte i NT. Det samme kan sies om flere senere klargjøringer av bibeltekstene. Vi berørte dette spørsmålet ganske kort i forbindelse med Newman og modernistene, hvor det angikk den dogmehistoriske utviklingen.

I tillegg til slike teoretiske anliggender er det sikkert at Skriften umiddelbart meddeler åndelig næring til dem som leser eller hører den. Men dette gir ikke individet rett til å forfekte at dette er Skriftens mening som sådan. Den subjektive tilegnelsen kan vi derfor ikke avskrive, skjønt den er av subjektiv mer enn objektiv verdi. Ikke desto mindre hører den med i vår sammenheng. Bruk av Skriften som «åndelig lesning» er sterkt å anbefale.

Poenget med alle disse metodene, meningene eller lese-måtene av Skriften er Kirkens tro på at den ledes av Den Hellige Ånd. Således kan skrifttolkning innen Kirken aldri bli et rent vitenskapelig anliggende. Teologi og dogme-historie spiller en stor rolle i tolkningen av Skriften. Selv-sagt kan ikke-troende fagfolk også være store bibel-forskere (eller ikke-messianske jøder, for den saks skyld), men det vi taler om her er Skriften i dens kirkelige og liturgiske kontekst. Og de skrifttolkere vi i så henseende har med å gjøre, er nettopp de som står i tradisjonen fra kirkefedrene, og som altså Lagrange er det fremste eksempel på.

Han viet sitt skapende liv til å utrede Skriftens «bokstavelige» mening, altså den vitenskapelig forstått bokstavelige. Men han gjør det som en Kirkens mann. Følgelig lever han med flere tolkninger på samme tid: en bibelforsker som daglig ber Davidssalmene slik liturgien tolker dem, lever med Skriften på flere plan enn det rent bokstavelige.

Lagrange oppfyller derfor fullt ut kravene til det vi forstår med en moderne kirkefader, ikke ulikt det Hieronymus hadde gjort før ham.

Men alt skulle ikke fortsette slik det hadde begynt under Leo, og dette fikk store konsekvenser for paterens liv og virke, noe han umulig kunne ha forutsett i utgangspunktet. Fra tillit og anerkjennelse gikk veien gjennom mistenkeliggjørelse og overoppsyn til den kanoniseringsprosess av pater Lagrange som Dominikanerordenen – under sitt generalkapitel i Avila i august 1986 – fremmet ønske om, og som langsomt er underveis.

TILBAKESTEG

Under Pius X (1903-14) fulgte en vanskelig periode i Kirkens teologiske og intellektuelle liv. Dette skyldtes modernistkrisen som ble omtalt i forrige kapitel. Lagrange kan på ingen måte regnes blant «modernistene», men han led under følgene av krisen, fordi han ble assosiert med dem. Leo XIII blir vanligvis av eftertiden beskrevet som «opplyst», «dannet», «kultivert», «humanistisk» osv. Dette skyldes at man sammenligner ham med hans forgjenger og efterfølger på Peters stol. Men både Pius IX og Pius X regjerte imidlertid under langt mer anstrengte forhold enn Leo, på en rekke områder. Likevel står Leo tilbake som en ener i denne trioen, fordi han utmerket seg i mer enn rent humanistiske anliggender. Det var særlig på den politiske og sosiale fronten han var mest dristig (sml. hundreårsfeiringen av hans viktige encyklika «Rerum Novarum» av 1891 i form av Johannes Paul IIs viktige «Centesimus Annus»).

Pius Xs pontifikat resulterte altså i en skjerpet defensiv holdning fra Kirkens side til mange av de spørsmålene

hvor Leo hadde vist åpenhet. Og årsaken til dette er å finne i problematikken omkring modernistene. Et lykkelig unntak fra regelen er hans liturgiske reformer, særlig den hyppige kommunienspraksisen og gjeninnføringen av gregoriansk sang (samtidig som han fikk slutt på uskikken med andre instrumenter enn orglet under liturgien, kastratsangere og lignende relikvier fra det 19. århundre). Men hva bibelvitenskapen angår, utgjør hans pontifikat et antiklimaks til Leos.

Dette ser man tydelig av bibelkommisjonens aktiviteter (kommisjonen var et organ som Leo hadde skapt, først og fremst for å fremme bibelvitenskapen, men også for å vokte over doktrinale konsekvenser). Under Pius blir organet nesten inkvisitorisk. Inkvisisjonen – Sanctum Officium – grep selv inn i en del eksegetiske spørsmål og promulgerte «Lamentabili Exitu», fra 3.7.1907, som fordømte 65 av modernistenes villfarelser, inkludert deres eksegetiske «feil». Litt senere samme år fulgte Pius' encyklika «Pasce».

Noen av dekretenes fra bibelkommisjonen kan tjene som eksempler på hva saken gjelder; en del av innholdet er nokså teknisk, men skulle likevel ha almen interesse.

- 13.2.1905 fordømmes det syn at de bibelske bøker inneholder sitater som ikke selv er inspirerte, med unntak av åpenbare sitater (dette prinsippet kunne løse en del selv-motsigelser og floker),
- 23.6.1905 forsvares de historiske bøkernes karakter som historiske (altså ikke som litterær genre, tilsynelatende historisitet osv.),
- 27.6.1906 forsvares det mosaiske forfatterskapet av Mosebøkene: Moses kan selv ha brukt skrevne kilder eller latt andre skrive ned det han dikterte, men noe bevis for at bøkene inneholder materiale fra tiden etter Moses, foreligger ikke,

- 29.5.1907 forsvarer de fire evangeliene historiske karakter: evangelisten Johannes er apostelen Johannes, alle forskjeller mellom Johannes og synoptikerne (de tre første) kan harmoniseres; Johannesevangeliet er ingen allegori eller symbolsk tale, her er det Jesus, og ikke forfatteren, som taler (dette lyder faktisk litt moderne – tendensen i forskningen har snudd igjen...),
- 28.6.1908 hevdes det at Jesajaboken inneholder ekte profetier (om Maria, Kristus osv.) ikke såkalte «vaticinia ex eventu» («profetier etterpå», «profetisk etterpåklokskap»); Jesaja profeterte ikke bare om sin samtid eller umiddelbare fremtid, men forutsa langt senere begivenheter; at boken skulle være skrevet av flere forfattere foreligger det ingen bevis for,
- 30.6.1909 kommer instruksjoner angående den historiske karakter av Genesis kap. 1-3; skapelsesberetningen er hverken mytologi, allegori eller legender; kanskje kan man tildele seg litt vitenskapelig naivitet i disse beretningene, samt metaforer og billedlig tale, men ellers er de pålitelige nok; Gud skaper altså alt i begynnelsen; en «dag» (hebr.: «yom») er å forstå som en periode; mannen skapes for seg; kvinnen skapes fra mannen; menneskeslekten skriver seg fra ett enkelt menneskepar; de første menneskenes lykke og salighet er historisk, den ble ødelagt fordi de brøt Guds første bud til menneskene, osv.,
- 1.5.1910 fastslås det at titlene til de enkelte salmene i Salmenes bok er gamle, og at ingen av salmene stammer fra tiden etter Ezra–Nehemja; kong David har ikke nødvendigvis forfattet alle salmene, men helt sikkert Salm. 2, 16, 18, 32, 69, 110; mange er messianske og profetiske,
- 19.6.1911 avgjør man at Matteusevangeliet er skrevet før år 70; originalteksten er skrevet på aramaisk eller hebraisk, og den greske versjonen (som er den vi har) er vesenslik originalen; evangeliet er i sin helhet en troverdig

- og historisk beretning om Jesu liv, hverken influert av gammeltestamentlige forbilder eller av kirkens situasjon etter år 70; historisiteten i enkelte kapitler forsvarer (særlig kap. 1 og 2; 14,33; 16,17-19; 28,19-20),
- 26.6.1912 fastslår kommisjonen at to-kilde hypotesen (tyske forskeres forsøk på å forklare forskjeller og likheter mellom de tre første evangelistene) er uakseptabel, og at den synoptiske kronologi ser slik ut: aramaisk Matteus – Markus – Lukas – den greske Matteus som kan være senere enn både Markus og Lukas; Markus har Peter som sin kilde – Lukas har Paulus – begge skriver før år 70; Lukasevangeliet er skrevet før Apostelgjerningene (Acta), ca. 63; alt er basert på solide kilder og utgjør historiske beretninger, ikke teologi i historiens form, dette gjelder særlig kap. 1-2, og Markus 16,9-20; Marias lovsang «Magnificat» skriver seg fra Maria og ikke fra Elisabet, som visse gode håndskrifter sier,
- 12.6.1913 påstår kommisjonen at Lukas er eneste forfatter av Apostelgjerningene, som senest ble skrevet år 63; beretningen er basert på de beste kilder og har derfor en helt historisk karakter; Paulusbrevene inkluderer Pastoralbrevene (Timoteus og Titus), selv om disse ble samlet senere av fragmenter fra Paulus' hånd,
- 24.6.1914 hevdet kommisjonen at Hebreerbrevet er skrevet av Paulus, mens spørsmålet får stå åpent om han forfattet det slik vi har det idag.

Det er i ettertid lett å ironisere over slike eksempler: de viser oss en defensiv Kirke, opptatt av å forsvare tradisjonelle standpunkter som er på vikende front. Det er en autoritetskrise man frykter, intet mindre, slik man har sett det hos protestantene (her hersker en slags skjebnens ironi: det er nemlig fra protestantene at katolske forskere henter sin inspirasjon og sine forbilder).

Alt som kommer fra bibelkommisjonen er imidlertid ikke å forakte. Det er slik at noen av de standpunkter kommisjonen inntok, er blitt moderne igjen innen forskningen, i en eller annen variant: for eksempel angående Johannes-evangeliets historiske verdi, Matteusevangeliets aramaiske bakgrunn eller kronologiske prioritet. Men dette hører til unntakene.

Pius X var ingen humanist og så på bibelvitenskapen med stor skepsis. Denne pavens storhet ligger heller i hans personlige hellighet og alt han gjorde for liturgien.

I 1910 innførtes den antimodernistiske ed, som igjen var ment å skulle demme opp for alle trusler utenfra.

Dette pontifikatet var i sin helhet en meget vanskelig tid for pater Lagrange.

Han ble frarådet å publisere sin kommentar til 1. Mosebok og anbefaltes i stedet å vie seg til nytestamentlige studier, som ble regnet for å være et tryggere felt på denne tiden(!). Når han indirekte ble innblandet i modernistkrisen, skyldtes det at A. Loisy hadde bidratt med artikler i *Revue Biblique*. Hans forfatterskap i denne perioden var stadig preget av den krisen man var kommet opp i, og han gikk også tilbake på en del tidligere synspunkter.

I sin private korrespondanse kommer reaksjonene til orde, og de viser at han led meget under forholdene som rådet. Dessuten var alt han gjorde under oppsikt, for ikke å si mistanke. Her står vi overfor lignende forhold som vi så i forbindelse med modernistene: at menneskelige skjebner kommer i bakgrunnen av det striden omhandler. Modernistenes tilfelle var alvorligere på det private plan, men Lagrange fikk også svi. – Vi kommer tilbake til temaet personlige skjebner i et senere kapittel.

Under Benedict XV (1914-1922) nådde imidlertid hele denne diskusjonen (dersom vi kan kalle den det) et lav-

mål, skjønt hans pontifikat forøvrig vitner om en politisk følsom og begavet mann.

15.9.1920 sendte han ut sitt rundskriv «*Spiritus Paraclitus*» i anledning av kirkefaderen Hieronymus' død for 1500 år siden. I prinsippet er det Hieronymus og hans arbeide for skrifttolkningen som fremheves – for eksempel at den bokstavelige tolkningen kommer først, men i praksis utvikler rundskrivet seg til et frontalangrep på moderne bibeltolkning og dens metoder. Skriftens inspirasjon forsvares i sin helhet – her går han tilbake på noen av Leos modifiseringer – og det hevdes at historisk form medfører historisk innhold, altså bokstavelig mening. Dessuten er målet med bibelstudiene det åndelige livs vekst og fullkommenhet, ikke historisk kunnskap.

Den pavelige bibelkommisjon blir igjen aktivisert i denne perioden, inkvisitorisk og lite oppmuntrende og fremmende for bibelstudiene. Dette gjelder også for Pius XI's pontifikat (1922-39):

- 13.6.1915 informeres det om at «parusien» (Jesu gjenkomst) ikke er et uttrykk for forfatterens egne synspunkter; det er Jesu egen lære som Paulus forkynner, inklusive eventuell uvitenhet om tidsfaktorer,
- 17.11.1921 gis det informasjon om Vulgatas forskjellige lese måter,
- 22.12.1923 fordømmes (riktignok av Sanctum Officium) sulpicianernes «*Manuel Biblique*»,
- 1.7.1933 uttaler bibelkommisjonen seg om Lukas 9,25 og Matteus 16,26: at begge skal leses i bokstavelig forstand; alle evangeliene er forfattet før år 70, Matteus er eldst, osv.

En faktor som kan ha spilt en viss rolle i denne sammenhengen – og som går tilbake til Leo – er at nythomismen dominerer det teologiske bildet, og den er i sitt vesen ahistorisk og svært filosofisk orientert.

Under Pius XII (1939-58) kan man allerede tidlig i hans pontifikat spore tegn til et klimaskifte, dvs. en fortsettelse av Leo XIII's holdninger.

En uttalelse fra bibelkommisjonen til det italienske hierarkiet, datert 20.8.1941, er et tydelig forvarsel om nye holdninger. Uttalelsen kom som svar på en anonym brosjyre som angrep betydningen av historisk-kritiske studier. Bibelkommisjonen kommer på denne måten vitenskapen til unnsetning, slik den var ment å skulle gjøre det, og slår ned på fundamentalistiske tendenser.

Det egentlige frihetsbrev for bibelvitenskapen kom 30.9. 1943 i form av en encyklika med navnet «Divino Afflante Spiritu». Den markerte 50-årsjubileet for Leos «Providentissimus Deus».

Rundskrivet gir forskningen rett på alle viktige punkter:

- da Tridentinerkonsilet påbød Vulgata som offisiell tekst, betød ikke dette at denne versjonen alltid er den korrekte,
- derfor bør oversettelser skje etter originalmanuskriptene og ikke etter Vulgata: denne ærverdige latinske versjonen er ikke alltid nøyaktig, innrømmes det, selv om den hele tiden har vært fri for feil hva tro og moral angår,
- eksegesens oppgave er å finne frem til den bokstavelige mening med tekstene,
- den «åndelige» mening må kun fremheves når denne ligger i tekstene selv,
- forfatterne må studeres nøye i deres sammenheng, for at tekstene kan forstås bedre,
- litterære former (for eksempel: myter, legender, lignelser, historier, poesi osv.) må studeres nøye, for de kan hjelpe forskerne med historiske problemer; altså er begrepene «historisk» og «historie» blitt langt mer nyansert enn vi fant i tidligere dokumenter,

- det er absolutt nødvendig å kunne arkeologi og historie for å forstå tekstene (de gamle skriftene kan ikke studeres som en *philosophia perennis*, dvs. en tidløs filosofi eller lære),
- katolske forskere oppmuntres til å arbeide videre med vanskelige problemer, i pakt med vitenskapen og i pakt med det kirkelige læreembetet (magisteriet), og ikke flykte til såkalte «trygge» områder (slik vi så i tilfellet Lagrange),
- rundskrivet konstaterer at ytterst få tekster har fått sin mening fastlagt av Tradisjonen eller magisteriet.

Herved er selvsagt uttalelsene fra bibelkommisjonen fra årene 1905-1915 og fra 1933 trukket tilbake, men på en implisitt måte – de omtales ikke lenger.

Bibelkommisjonen fungerer fra nå av ganske annerledes enn i tiden etter Leo.

Uttalelsen fra 1941 til det italienske hierarkiet er omtalt ovenfor. Men kort tid før denne hadde kommisjonen uttalt seg om bibeloversettelser til moderne sprog (22.8. 1943). Disse må ha kirkelig godkjenning, være basert på originalmanuskriptene, de må være forsvarlig utstyrt med forklaringer og noteapparat – skjønt tekster til liturgisk bruk må være i samsvar med Vulgata (dette punktet ble opphevet av Vaticanum II).

Senere, 16.1.1948, kommer kommisjonen, i et svar til kardinal Suhard i Paris, inn på spørsmålet om Mosebøkene, Pentateuken, særlig 1. Mos. kap. 1-11. Her blir det fastslått at:

- tidligere avgjørelser og uttalelser fra bibelkommisjonen ikke forhindrer nye undersøkelser,
- at både muntlige og skrevne kilder samt en lang utvikling ligger bak Mosebøkene slik vi har dem idag,

- at Genesis 1-11 ikke er skrevet i en historisk genre lik den vi kjenner fra gresk-romersk antikk eller moderne tid, men etter gamle orientalske forbilder; derfor må eksegetene studere fororientens måte å uttrykke sine idéer på.

13.5.1950 kommer kommisjonen med en ny *instructio* om hvordan bibelstudiene skal foregå i presteseminarene:

- spesialister og pastorer er forskjellige ting, noe utdannelsen må ta hensyn til: ikke alle prester skal bli eksegeter,
- men alle eksegeter må få frihet til å vie seg helt til oppgaven og ikke pålegges å undervise i andre disipliner samtidig,
- alle vordende prester må opplæres etter vitenskapelige metoder,
- problemer i GT må ikke unnflys, men studeres med et åpent sinn.

Samme år, i sin encyklika «*Humani Generis*» av 12.8, kom Pius XII inn på spørsmål angående evolusjonslæren, polygenisme, og de gammeltestamentlige beretningene. Mens det gis full frihet til å studere kroppens utvikling (evolusjon), gjelder dette ikke sjelen. Polygenisme (teorien om at mennesket er oppstått på flere steder samtidig, uavhengig av hverandre) er ikke åpenbart forenlig med læren om arvesynden (som altså nedstammer fra det første mennesket). Fortellingene i 1. Mosebok er inspirerte, uansett deres litterære genre, og kan ikke avskrives som mytologi i ordets populære forstand (dvs. som «usannheter»).

Pius kom aldri med noen refselser av katolske forskere i sin encyklika, og han beholdt sin tro på bibelvitenskapen gjennom hele sitt pontifikat.

Det neste som skjer, er at bibelkommisjonen uttaler seg om studiegrupper (15.12.1955):

- bibelgrupper bør oppmuntres, i form av «bibeldager» og «bibeluker»,
- det er den lokale biskop som er hovedansvarlig for denne form for studier og må se til at de ledes av kyndige veiledere,
- jo mer faglig orientert slike grupper er, desto mer må man passe på at utenforstående som ikke er forberedt eller som mangler forutsetninger, ikke har adgang – dette for å unngå misforståelser og forvirring.

Alt i alt er Pius XII blitt stående som bibelvitenskapens fremste forkjemper blant pavene i vårt århundre. Her viser han felles trekk med Leo XIII, men hans pontifikat står på andre måter Pius X nær, særlig med hensyn til liturgiske reformer. Dessuten saligkåret han sin hellige forgjenger i 1951 og kanoniserte ham i 1954.

FREM OG TILBAKE

Det kommer selvsagt som litt av en overraskelse å finne at under Pius XII's efterfølger – den meget populære Johannes XXIII (1958-63) – ble tonen skarpere hva bibelforskning angikk.

Det var i Roma at ting begynte å skje, for der – ved *Biblicum*, for å være helt presis – høres antikritiske røster som kritiserer professorene L. Alonso Schökel, J. Levie, S. Lyonnet og M. Zerwick, og fører til at de to sistnevnte faktisk ble fjernet fra sine stillinger.

Denne hendelsen ble fulgt opp med en påminnelse (et såkalt *monitum*) fra Sanctum Officium om Skriftens histori-

sitet (av 20.6.1961), som vakte atskillig bestyrrelse innen forskernes rekke, der man trodde at tingene var falt til ro hva deres vitenskapsgren angikk.

Dette *monitum* kommer med en advarsel til alle som arbeider med Skriften, særlig til predikanter og popularisatorer, og kritiserer alle «dem som stiller spørsmål ved Skriftens ekte historiske og objektive sannhet», enten det dreier seg om GT eller NT. Dokumentet er i sin helhet negativt og polemisk.

Samtidig med denne påminnelsen ryktes det at dokumentet som skulle fungere som grunnutkast for det kommende Vatikan-konsils dekret om Åpenbaringen (det som senere ble til den dogmatiske konstitusjonen «*Dei Verbum*») uttrykte seg negativt om moderne bibelkritikk. Men angsten viste seg å være av forbigående karakter, for da konsilfedrene endelig tok fatt på arbeidet med dette dekretet, ble det forberedende dokumentet forkastet av paven selv og en ny kommisjon nedsatt hvor flere eksegeter var medlemmer. Det dokumentet som konsilfedrene endelig kunne stemme over i 1965, var derfor helt i tråd med Pius XII's syn.

Samtidig med påminnelsen fra *Sanctum Officium* og ryktene om konsildokumentet skjedde det at Jean Steinmanns bok «*Vie de Jésus*» fra 1959 ble satt på Index. Dette ble den siste bok som fikk del i denne æren. Steinmann hadde vært uforsiktig nok til å hevde at «barndoms-evangeliene» hos Matteus og Lukas ikke nødvendigvis burde leses i bokstavelig forstand.

Disse siste hendelsene blir heldigvis stående som en parentes i en historie som stadig er i utvikling.

Den pendelbevegelsen vi iakttok under Johannes XXIII illustrerer godt hvordan Kirken fungerer før noe er blitt etablert som norm av et høyere organ, for eksempel et kirke-

møte. Bibelkommisjonen, *Sanctum Officium* eller pavelege rundskriv er bare instrumenter i en avklaringsprosess som er underveis. Det er med andre ord en mer varig løsning vi hele tiden beveger oss mot, og den kom med *Vaticanum II*.

I ettertid tar noen av disse dokumentene og hendelsene seg selvsagt dårlig ut. Men vi skal alltid ta menneskelige faktorer i betraktning under en prosess som denne, for saken er meget delikat: den gjelder selve synet på Bibelen som Hellig Skrift. Her står altfor meget på spill til at tilfeldighetene får råde. Dessuten må det i sannhetens navn innrømmes at bibelvitenskapen ikke kan oppvise et rulleblad som hele tiden er overbevisende eller velbalansert. Overdrivelsene i flere retninger har alltid truet Kirkens bruk av denne vitenskapsgrenen: på den ene siden råder angst og tendenser til fundamentalisme – på den annen reduksjonisme og minimalisme.

De reformerte kirkesamfunnenes liv med bibelvitenskapen var ikke alltid skikket til å inngi tillit og respekt, for de var såre splittet over spørsmålet om det vi kan kalle «Bibelens kritiske mening».

Spørsmålet om popularisering, som stadig dukker opp, er alvorlig nok i seg selv. Daglig skjer det at legfolk informeres på en uansvarlig måte, at såkalte «fakta» presenteres i et usaklig lys, at «funn og fakta» ikke fordøyes skikkelig før de skal utbasuneres for folket. Tendensen til å diskutere alvorlige teologiske anliggender for åpen scene (*forum externum*) fortsetter innen moderne debatt, ikke bare hva bibelteologi angår, men nesten over hele linjen. Og dette er ikke alltid teologien tjent med.

I stedet for å triumfere over at bibelvitenskapen har beveget seg fra underkjennelse til anerkjennelse i Den katolske Kirke, burde vi kanskje holde oss for øye de advarende

pekefingre vi har sett underveis. Skal Skriften fungere som Hellig Skrift, må metoder i tillegg til de rent kritiske også være for hånden, særlig med et liturgisk siktepunkt. Problemet er hele tiden hvordan vi skal finne en balanse mellom Skriftens «menneskelige» og «guddommelige» sider: å se sistnevnte gjennom førstnevnte, uten å overeksponere den ene på bekostning av den andre. Dette er alltid vanskelig. Kanskje er det klokest å se alt det foregående som en begynnelse heller enn en slutt, for Kirken har tross alt ikke levd med bibelvitenskapen så svært lenge, den har levd langt lenger med en ikke-historisk lese måte. Tiden vil vise hva som blir en riktig balanse – trolig vil den stadig bli gjenstand for nye revisjoner og vurderinger. Vi skal nå omtale sluttfasen i denne utviklingen, den som fører oss helt opp til vår egen tid, og da er det kanskje klokt å ha disse reservasjonene *in mente*.

DET ANNET VATIKANKONSIL

Dette kirkemøtet representerer en godkjennelse av den politikk som Leo XII og Pius XII førte, og som vi kan betrakte som avsluttet i denne omgang – et senere konsil vil ganske sikkert måtte ta stilling til spørsmål som vil dukke opp senere, etter som denne balansen blir utprøvd. Paul VI (1963-1978) arbeidet også for en avklaring av hele problematikken, og det skjedde i flere etapper. Først ble professorene Lyonnet og Zerwick gjeninnsatt i sine stillinger ved Biblicum. Dernest følger en uttalelse (*instructio*) om «evangelienes historiske sannhet» (av 21.4.1964). Den skriver seg fra den pavelige bibelkommisjon, som hadde forholdt seg taus i noen år. Uttalelsen anbefaler kritisk bibelvitenskap og blir

en viktig pekepinn i retning av det som skal komme i konsilets dokumenter. Dessuten omtales bibelforskerne i rosende vendinger, uten tvil for å bøte på det som skjedde i årene 1958-62. Nye metoder som litterær kritikk og formkritikk tas her i bruk for første gang i et offisielt dokument.

Det er evangelienes tilblivelsesprosess søkelyset rettes mot. Her skilles det mellom tre stadier:

- Jesus, som tilpasset sitt budskap til sin samtids mentalitet,
- disiplene/apostlene som overleverte og samtidig utviklet hans lære og liv i lys av Kirkens liv og erfaringer,
- forfatterne, som skriver for ulike situasjoner og som foretar et utvalg av den apostoliske tradisjon, men på en måte som er tro mot Jesu ånd.

Evangeliene er derfor ikke reportasje, men forkynnelse. Av dette følger naturlig nok at å ville kalle de nytestamentlige forfattere – eller de gammeltestamentlige for den saks skyld – for «teologer» ikke er å overdrive, men en måte å kombinere begge sider av saken på (dette står ikke å lese i dokumentet, men er vår egen konklusjon).

Eksegetene oppmuntres i sine studier, men samtidig formannes de til alltid å samarbeide med Kirkens magisterium og ikke gå sine egne veier. Denne oppfordringen er rettet mot alle som underviser ved seminarene, de som forkynner for folket, og de som skriver for et større publikum. Med andre ord oppfordres eksegetene til å vise hensyn på flere vis.

Konsilet promulgerte den dogmatiske konstitusjon om åpenbaringen («*Dei Verbum*») 18.11.1965, hvor spørsmål som angår bibelvitenskapen naturlig nok blir behandlet. Dokumentet er et kompromiss mellom forskjellige synspunkter, og gjennomgikk hele fem revisjoner før det ble endelig godkjent av konsilfedrene.

Noen av de viktigste poengene i dokumentet skal nevnes her:

- Åpenbaringen finner sted både i ord og gjerning (kap. I), hvilket tar hensyn til det nyere bibelteologiske syn at Gud handler og ikke bare taler; poenget er egentlig at vi beveger oss bort fra en intellektualistisk tolkning av ordet «åpenbaring»: det dreier seg ikke om tidløse sannheter som meddeles på mysteriøst vis, men en kontinuerlig historie som avdekker («åpenbarer») for oss hvem Gud er; med andre ord søker konsilet å etablere en balanse mellom det vertikale (Gud som taler) og det horisontale (Gud som handler gjennom historien),
- konsildokumentet behandler også (i kap. II) det meget omdiskuterte spørsmålet om åpenbaringsens «kilder» (en eller to: Skrift og Tradisjon); her hadde meningene stått steilt mot hverandre i lang tid; konsilet avgjør ikke dette spørsmålet, men understreker at både Skrift og Tradisjon går opp i en enhet (§9) og derfor streber mot samme mål; samtidig gjøres det helt klart at Skriften må leses med Tradisjonens hjelp, for det er ikke fra Skriften alene at Kirken henter sin kunnskap om Åpenbaringen; dette siste er viktig; fordi det fører oss tilbake til Newmans og modernistenes problem: om hvordan den trosmessige og dogme-historiske utviklingen skal forstås; dessuten insisterer konsilet på at det er Kirkens læreembete (magisteriet) som er den riktige fortolker av Skriften, dog uten å stå over Guds ord, men for å tjene det,
- kap. III tar opp spørsmålet om inspirasjon og ufeilbarlighet og legger vekt på forfatternes rolle i bokenes tilblivelsesprosess, det vi tidligere har kalt Skriftens «menneskelige» sider; Skriften lærer oss på en pålitelig og ufeilbar måte «det som Gud hadde til hensikt å uttrykke gjennom skrift, for vår frelses skyld» (§1); dette utsagnet skiller mellom vesentlig og uvesentlig informasjon, mellom form

og innhold, om man vil, hvilket er viktig, fordi det løser problemet omkring det som ikke er bokstavelig sant i Skriften (all billedlig tale, unøyaktighetene, alle overdri-velsene osv.); altså må man hele tiden ha for øye de litte-rære former og historiske omstendigheter som preger for-fatterne,

- Kap. IV behandler Det gamle Testamente, på en meget kri-stologisk måte, som senere er blitt kritisert fordi den i alt-for stor grad behandler GT som profeti og ikke i sin egen rett; her er det selvsagt spørsmålet «er GT en kristen bok?» som diskuteres, et spørsmål som kanskje aldri lar seg be-svare på en endelig måte, men som heller utgjør en utfor-dring vi blir nødt til å leve med (og en nyttig sådan, både for eksegesen, teologien og økumenikken),
- kap. V behandler spørsmålet om evangeliene og følger nøye bibelkommisjonens uttalelse fra 1964 (om etappene i evangeliens tilblivelse: Jesus – muntlig overlevering – forfatterne); hvor meget som er i utvikling gjennom denne prosessen uttaler kirkemøtet seg ikke om; skillet mellom apostlene og forfatterne tar hensyn til det syn som kritisk forskning har etablert, nemlig at forfatterne ikke var apostler og øyenvitner (Lukas sier dette selv i forordet til sitt evangelium), mens konstitusjonen litt tidligere (kap. II §7) skiller mellom «apostler» og «apostoliske menn», som tidligere ble brukt for å skille mellom Matteus og Jo-hannes (apostler) på den ene siden og Markus og Lukas (apostoliske menn) på den andre,
- i kap. VI behandler konsilet spørsmål vedrørende Skrif-tens bruk i Kirkens liv; en parallell trekkes mellom Skrif-ten og sakramentene; Bibelen må oversettes fra original-manuskriptene, gjerne i samarbeide med ikke-katolske forskere; dette siste er vesentlig, for eftertiden har sett flere økumeniske oversettelser (den franske TOB, den tyske Einheitsübersetzung m.fl.).

I og med konsildokumentet «*Dei Verbum*» kan bibelvitenskapen sies å være kommet i trygg havn i den katolske kirke, fordi en godkjennelse i form av en dogmatisk erklæring fra et økumenisk konsil langt på vei løser prinsipielle problemer. Dekretet tilbakekaller ikke tidligere kirkelige uttalelser (fra bibelkommisjonen eller fra *Sanctum Officium*), men velger heller å ignorere disse, hvilket betyr at de ikke lenger har mer enn historisk interesse. Konsilet kommer ikke med noen eksegetiske avgjørelser, kun retningslinjer, hvilket er klokt – på dette feltet kan vi vente oss mye frem-og-tilbake i fremtiden.

Vaticanum II avskaffet dessuten Index, den beryktede listen over forbudte bøker. *Sanctum Officium* (den romerske inkvisisjon) ble dessuten omgjort til en kongregasjon for tros- og moralspørsmål («Troskongregasjonen»).

En begivenhet som ikke bør lates uomtalt – og som bringer oss tilbake til pater Lagrange, i hvert fall til hans hensikt med *École Biblique* – er selvsagt publiseringen (i 1966) av den såkalte «Jerusalem-bibelen», et av skolens viktigste arbeider, på mange måter et mesterverk. Det dreier seg om en studiebibel, leservennlig, anvendbar både til private studier, til bibelgrupper og som liturgiske tekster. Jerusalem-bibelen markerer et slags høydepunkt for hele bibelbevegelsen.

Det vesentlige her er at Skriften ikke fortolker seg selv: at moderne lesere – på grunn av tidssprang og kulturgap – trenger hjelp når de skal tilegne seg Skriften, og at de får hjelp fra kyndig hold, slik Kirken insisterer på. Derfor er innledning og noter så viktige, samt kart, ordlister osv. Skriften er dessverre ikke selvfortolkende, og uttrykk som Guds «rene» eller «klare» ord er direkte misvisende i denne sammenheng: Skriften består av gamle bøker som ikke forklarer seg selv.

Selvsagt kan Jerusalem-bibelen også brukes til åndelig lesning, for betraktninger, og ikke bare til studier. Men denne utgaven er mønstergyldig som eksempel på moderne katolske bibelutgaver. En ny utgave fulgte i 1973 og tok hensyn til nye forskningsresultater; den førte til at oversettelser til andre språk ble revidert.

Jerusalem-bibelen er på sett og vis kronen på pater Lagranges verk, selve beviset på hvor rett han hadde i sine intuisjoner og sine utrettelige bestrebelser. Her ser vi at resultatene av hele bibelbevegelsen kommer det brede publikum til gode.

På norsk utkom i 1968 en oversettelse av NT – ved Erik Gunnes – på St. Olav Forlag. Denne er på mange måter lik Jerusalem-bibelen, og som sådan er den det beste vi hittil har sett på norsk, nettopp fordi den er så leser- og studievennlig, en utgave å bli klok på. Forlag såvel som oversetter fortjener varig ros for denne innsatsen.

SISTE TAKTER

Forskjellige organer har kommet med uttalelser som angår bibelvitenskapen også i tiden etter Vaticanum II. De viktigste av disse skal nevnes her.

Først finner vi at Paul VI i 1971 omorganiserte bibelkommisjonen slik at den ble et rådgivende redskap for Troskongregasjonen. Tyve forskere utnevnes for en femårsperiode og tas ut blant de mest fremragende innen sitt fag. Som medlemmer i moderne tid kan nevnes H. Cazelles, P. Benoit, J. Dupont, C.M. Martini, R.E. Brown, J.A. Fitzmeyer.

I 1973 kom Troskongregasjonen med en uttalelse («*Mysterium Ecclesiae*») for å gjendrive den sveitsiske teologen Hans Küng i dennes påstander om at dogmehistorien, på grunn av historiske omstendigheter, er preget av samme

relativitet i utviklingen som den vi finner i bibelforskningen, dvs. at liturgiske og dogmatiske formuleringer slett ikke behøver å medføre ufeilbarhet (disse teoriene er fremsatt i hans berømte og beryktede bok «Unfehlbar?»). Troskongregasjonen forsvarte det synspunkt at en dogmatisk sannhet først uttrykkes på en ufullstendig måte som senere får fullere og mer endelig form; dessuten forholder det seg slik at enhver uttalelse er begrenset av den situasjon den henvender seg til og oppstår på bakgrunn av. Men dette betyr ikke at uttalelser av dogmatisk art kan relativiseres bort gjennom historisk forskning og kritikk. Her gjelder med andre ord det samme som i bibelstudiene: at sannheten uttrykkes i former som i seg selv er begrenset av tid og sted. Det ene utelukker derfor ikke det andre.

Her tangerer vi på ny Newmans problem. Küng kom til konklusjoner som gjorde at han ikke taler på Kirkens vegne i slike spørsmål (han mistet senere sin «missio canonica», retten til å undervise i teologi ved et katolsk lærested), og han kan på enkelte måter minne om de svakere sider ved modernistene.

I 1976 skjer noe interessant.

For da fullførte bibelkommisjonen et oppdrag den var blitt bedt om å utrede og som hadde kostet den to års arbeid. Saken gjaldt ordinasjon av kvinner: hva sier Skriften om saken?

Resultatet av arbeidet lekket ut i pressen, med det utfall at dokumentet aldri ble publisert. Angivelig skal 17 mot 0 stemmer ha sagt at NT ikke avgjør spørsmålet på noen klar måte. 12 mot 5 skal ha stemt for at hverken Skriften eller Kristi hensikter utelukker muligheten av å ordinere kvinner. Men selve dokumenteringen av disse synspunktene ble altså ikke offentliggjort, og ryktene kan følgelig ikke dokumenteres.

Et viktig dokument fra samme bibelkommisjon fulgte i 1984: om studiet av kristologi i NT (læren om Jesus som Kristus, dvs. Jesu guddom), som ble offentliggjort på latin og fransk. Dokumentet anerkjenner at det foreligger flere forskjellige kristologier i NT, at evangeliene ikke nødvendigvis er historiske til minste detalj, at Jesu ord ikke nødvendigvis er bevart slik de er blitt uttalt (*ipsissima verba*), at Jesu oppstandelse ikke kan bevises på en empirisk måte, at Jesus var jøde og ikke kristen, osv. (alt dette har undertegnede forsøkt å sammenfatte og popularisere i sin bok «Myten om Jesus – eller Teologene som skapte Det nye testamente»).

Dokumentet fra 1984 er langt mindre eksplosivt enn det forrige (som aldri så dagens lys), men like fullt viktig for forståelsen av den rådende balanse mellom bibelstudier og magisterium.

Det siste dokumentet fra bibelkommisjonen skriver seg fra 1993 og handler om metoder i bibelforskningen (eng. overs.: «The Interpretation of the Bible in the Church»). Dette kommer ikke som svar på en forespørsel eller som en reaksjon på en foreliggende krise, men er mer lik dokumentet om kristologien fra 1984: en oversikt over et bibelteologisk felt som er svært broget og som kan trenge et slags kompass.

Dokumentet bør studeres av alle som underviser i bibelfag innen Kirken, for det bringer oss tilbake til anliggendet vi omtalte i forbindelse med pater Lagranges liv og verk: hvordan lever vi med Skriftens kritiske mening innenfor Kirken?

De fleste katolske forskere har vært prester, og derfor er spørsmålet om Skriftens liturgiske anvendbarhet og åndelige mening alltid brennende aktuelt; spørsmålet følger forskningen fra etappe til etappe. Når vi i dette kapitlet har fremholdt pater Lagrange som eksempel til efterføl-

gelse, er det nettopp fordi han representerer en balansert kritisk holdning som samtidig muliggjør at Skriften kan brukes liturgisk og åndelig, noe som ikke automatisk gjelder alle gamle skrifter. Når vi regner Lagrange som den katolske bibelvitenskaps «far», er det ikke minst på grunn av denne balansen, som vi finner både i hans liv og i hans skrifter.

At balansen hos Lagrange er ekte viser det faktum at hans kanoniseringsprosess er begynt under gode auspisier. I likhet med Newman maktet han å skille mellom form og innhold, å bevare enheten i liv og lære, og han fortjener til fulle at vi regner ham blant våre moderne kirkefedre. Dersom vi ønsker å strekke ordbruken lenger, kan vi si at Newman er en ny Athanasius mens Lagrange er en ny Hieronymus.

I tillegg til uttalelser fra de nevnte kommisjoner og kongregasjoner har pavene selv kommet med ord om bibelvitenskapen som angår oss i vår sammenheng.

Paul VI talte i 1968 til GT-eksperter og fremmet ønske om at jøder, protestanter og katolikker bør studere de bibelske bøkene sammen, på vitenskapelig vis, med alle de midler som foreligger. I en tale til bibelkommisjonen (14.3.1974) understreker den hellige far hvordan NT fikk sin form i de troendes midte, *in medio ecclesiae*, slik at Kirken er Skriftens morsliv, dens *matrix*.

Johannes Paul II, den humanistiske og lærde pave fra Polen, leverte (7.4.1986) et sterkt angrep på fundamentalistiske tendenser i tiden, og understreket viktigheten av å ta hensyn til litterære former i de forskjellige bøkene. Kulturelle, tidsbetingede og sproglige begrensninger må definitivt tas hensyn til, fastslår han.

TILBAKEBLIKK

Vi står ved veis ende hva denne del av teologihistorien angår.

Nye kapitler vil utvilsomt bli skrevet etter som nye forskningsresultater, eller nye kirkelige situasjoner, fremtvinger nye teologiske balanser; dette gjelder såvel de kritiske som de teologiske metodene. Det har vært selve prinsippene vi har søkt å fokusere i det foregående: hvordan bibelvitenskapen har gått fra underkjennelse til anerkjennelse innen Kirken, og hva dette medfører i praksis.

Det er ikke å undre seg over at Kirkens læreembete – magisteriet – har våket særlig nøye over bibelforskningen. Det dreier seg tross alt om teologiens aller viktigste dokument, selve trosvitnesbyrden om åpenbaringen i Jesus Kristus. Det som kommer frem i en slik sammenheng, vil naturlig nok få store konsekvenser for andre grener i teologien.

Og nettopp balansen mellom bibelforskning og systematisk teologi (dogmatikk) har periodevis vært anstrengt, for å si det pent. Dersom det her dreier seg om en form for dragkamp, er det vanskelig å si hvem som er blitt stående tilbake som den sterkeste. Bibelvitenskapen er en vitenskapsgren som dogmatikken pent må ta hensyn til. Hva mere er: dogmatikken må i sin systematisering integrere de viktigste nyvinninger innen bibelfagene, hvis ikke vil bildet sprike og bli lite troverdig. Særlig gjelder dette den historiske orientering vi har nevnt i det foregående. Bibelvitenskapen kan, for eksempel, redde dogmatikken fra en altfor intellektualistisk forståelse av hva «tro» er, ved å fremheve den vekt Skriften legger på handling fra Guds side, på dimensjoner som erfaring og historisk håp. Dessuten er mennesket Jesus («historiens Jesus») en viktig pekepinn for dem som vil skrive kristologi, for

her står vi kanskje ved den viktigste oppgave for teologien i fremtiden: å skrive en kristologi ut fra våre begreper og tankeformer, en oppgave som kun forsøksvis er påbegynt.

Dogmatikken må også se til at Skriften ikke blir redusert til fortid eller relativisert bort. Dersom de gamle skriftene fortsatt skal kunne fungere som Hellig Skrift, må vår lese- og tankeform av dem være åpen for åndelige dimensjoner (meditasjon og bønn) og teologiske metoder som gjør Skriften anvendbar til liturgisk bruk. Sammenligningen mellom bibelforskning og dogmehistorisk forskning er interessant, for det er i den liturgiske og kateketiske anvendbarhet av begge vitenskapsgrener at deres resultater må prøves i en kirkelig sammenheng.

På flere vis kan en slik balanse sies å foreligge i den nye romerske katekisme av 1992, skjønt dette synspunktet er blitt kritisert fra mange hold. Katekismen (offisiell tittel er «Den Katolske Kirkes Katekisme») forsøker hele tiden å integrere bibelvitenskapen og bibelteologien fra en systematisk og dogmatisk synsvinkel.

Skal vi som en siste oppsummering prøve å karakterisere Kirkens fremgangsmåte, må det bli med et uttrykk som «progressiv konservatisme».

Dette er ingen dårlig vei å gå for en verdenskirke som tenker i århundrer og som skal forene ulike kulturer og svært forskjellige former for sivilisasjoner. – Vi kom sent, men godt i gang med bibelvitenskapen.

Katolske forskere gikk naturlig nok i skole hos sine protestantiske brødre og lærte sitt fag hos dem. Men de er på kort tid blitt i stand til å levere mange og viktige bidrag til denne vitenskapsgrenen. Medlemmene av den pavelige bibelkommisjon er blant verdens ledende eksperter. Idag er det forøvrig vanskelig å påpeke noen reell forskjell mellom katolsk og protestantisk forskning. Forskjellen lig-

ger kanskje i bruken av Skriften i Kirken, og fremfor alt i forholdet mellom Skrift og Tradisjon, men da har vi beveget oss over på et annet teologisk felt.

«Progressiv konservatisme» er et uttrykk som ikke klinger like godt i alle ører.

Mange ser helst at Kirken var mindre opptatt av å konservere. Dessuten kan Kirkens sentraliserte styring og behandling av teologiske anliggender lett gi inntrykk av å være altfor engstelig og påpasselig, slik vi har sett det i tidligere tider.

Men vi skal ikke glemme at det er takket være Kirkens autoritære læreembete – magisteriet – at katolsk bibelvitenskap har unngått å komme i situasjoner vi kjenner fra protestantiske kirkesamfunn, hvor kirken er spaltet i en konservativ og en liberal fløy, nettopp over bibelvitenskapen. Magisteriet søker hele tiden å holde alt sammen. Derfor går man langsomt frem, og venter gjerne til teorier er blitt utprøvd over noen tid.

Den historien vi her har gitt et sammendrag av, viser oss også noe annet om den romerske kirke som er minst like viktig: når noe først er blitt etablert på en definitiv måte (som for eksempel i form av et økumenisk kirkemøte), er det ingen vei tilbake. Prosessen frem mot slike vedtak har til tider vært lang og vanskelig, men når et prinsipp først er kommet i havn, da vet man hva man har å forholde seg til. Dette medfører selvsagt ikke at magisteriet eller bibelforskere ikke kan arbeide videre med vitale spørsmål, det har vi sett mange ganger. Men et konsildekret medfører blant annet at det blir umulig å falle tilbake til tidligere, enn si motsatte posisjoner.

Katolsk bibelvitenskap kan derfor godt sies å utgjøre en *via media*, mellom ekstreme holdninger: den er hverken fundamentalistisk eller liberalistisk-relativistisk. Det menneskelige (skrevne) og det guddommelige (åpenbarte) aspekt

ved Skriften søkes forsvart og sammenholdt på en måte som yter begge aspekter rettferdighet.

Bibelstudiene står derfor helt sentralt i en katolsk teologisk utdanning: de utgjør fundamentet som alt annet bygger på. Bibelstudiene har dessuten hjulpet oss til å løse en god del av de problemene som ble stilt av opplysningstidens rasjonalisme og senere tiders vitenskapelige overoptimisme. Problemet gjaldt inspirasjon og ufeilbarhet. Kirken har med tiden forkastet en naiv forståelse av den første, samtidig som den fortsatt hevder den siste (takket være skillet mellom form og innhold, kunsten å se det guddommelige gjennom det menneskelige).

Kirken står idag godt rustet til å tåle og integrere det meste av bibelvitenskapens forskjellige funn:

- at Skriften er plural, den gir uttrykk for en mangfoldighet av teologier, men uten å bli selvmotsigende,
- at Skriften er teologisk tradisjon på mer enn én måte,
- at forfatterne, «teologene», er fullt menneskelige redskaper – samtidig som de er inspirerte,
- at liturgi ikke bare er kontekst, men også ofte *matrix* for deler av det vi regner som Hellig Skrift,
- at sosiale og institusjonelle faktorer begge spiller en rolle i Skriftens tilblivelsesstadium,
- at kirkefedrenes liturgiske og kontemplative lese måte av Skriften ikke er Skriften selv fremmed.

Man kunne fortsette.

Et vesentlig poeng er at ord som «teolog» og «teologi» ikke får en odiøs klang på katolsk grunn, slik det lett skjer innen mer legmannsorienterte bevegelser og kirkesamfunn. «Teolog» og «teologi» er ikke skjellsord i den romerske kirke. Teologien tjener Kirken. Det gjorde den på bibelsk tid, og det gjør den fortsatt.

Skriften står fortsatt som det store og ufeilbarlige vitnesbyrd om Åpenbaringen – et teologisk sådant – mens Åpenba-

ringen selv er å finne i Guds store miskunn mot sitt folk Israel, som forespeiling og håp, og i Jesu Kristi person, som historisk og unik realitet.

Katolsk bibelforskning pågår altså ikke i isolasjon fra Kirkens liv og magisteriets gjerning.

Bibelvitenskapen i Den katolske Kirke er en tvers igjennom *teologisk* vitenskap, den er tvers igjennom *kirkelig* – i hvert fall bør den være det. Dette kirkelige og teologiske siktepunktet skulle imidlertid ikke gjøre den mindre vitenskapelig: *for det ligger i selve Skriftens natur at den er av kirkelig og teologisk herkomst – en kirkelig og teologisk innfallsvinkel blir derfor den beste vitenskapelige forutsetning for god bibelvitenskap.*

At kristendommen ikke har noe å frykte fra vitenskapelig hold, ser vi av det forhold at de viktigste bidragene fortsatt leveres av troende, fortrinnsvis prester som har liturgiske og andre prestelige funksjoner i tillegg til sin forskergjerning.

Derfor vender vi for siste gang tilbake til pater Lagrange. – Han oppfyller til fulle Kirkens krav til bibelforskningen og bibelforskerne.

KAPITEL 3:

HENRI DE LUBAC, S.J. (1896-1991) – OG BEVEGELSEN TILBAKE TIL KILDENE, «AD FONTES»

Dette kapitlet vil handle om en rekke teologer som mange av dem fortjener å kalles kirkefedre. De arbeidet for en fornyelse av katolsk tenkning på forskjellige fronter: liturgisk, dogmehistorisk, økumenisk, patristisk, kirkehistorisk.

De arbeidet i motbør. De fleste av dem lå forut for sin tid og fikk føling med de mekanismer i Kirken som motsetter seg forandringer. Mange av dem ble gjenstand for en eller annen form for sensur.

Men de fikk alle oppreisning, i tide til at de fikk fungere som *periti* – teologiske rådgivere – under Vaticanum II. Deres innsats for teologien ble belønnet ved at de i sterk grad var med på å utforme mange av konsildekretene.

Det dreier seg altså om tenkere og forskere som var med på å utforme den teologi som lå bak fornyelsesprosessen. Mens arbeidet pågikk, var det neppe noen av dem som ante hvilken viktig rolle deres innsats kom til å spille i fremtiden. Det de drev med var å søke tilbake til teologiens røtter. Bevegelsen – eller tendensen – skjer innen en rekke fagområder samtidig. Den viktigste siden ved dette arbeidet er utvilsomt alt som har med antikk kristendom å gjøre: Bibel, kirkefedre, liturgi, dogmehistorie, skjønt Thomas ble også gjenstand for ny oppmerksomhet.

For ved å orientere seg mot fortiden – ikke middelalderen, men antikken, som er den mest normative av Kirkens mange fortider – ruster man seg også til å møte samtid og fremtid. Blikket bakover er fremoverrettet. For hele orien-

teringen «ad fontes» er en eneste lang søken etter fornyet identitet, fremtvinget av behov i det som var dagens kirkesituasjon.

Den viktigste av disse teologene var utvilsomt Henri de Lubac, og han representerer en hel epoke, i likhet med både Newman og Lagrange.

AD FONTES

Dette kapitlet blir nødvendigvis mer summarisk enn de foregående.

Vi har med en stor gruppe tenkere og forskere å gjøre, og dersom disse skulle ytes full rettferdighet, måtte de få et kapittel hver i en bok som kun var viet denne fornyelsen. Selv dette ville være overflatisk – de fleste av dem er det blitt skrevet mer enn én bok om.

Før vi gjennomgår de viktigste representantene for bevegelsen «ad fontes» – «tilbake til kildene» – kan det være nyttig å se nærmere på hvorfor det etter manges mening var på tide å gå bak middelalderen. Etter bibelbevegelsen fulgte nemlig en patristisk renessanse.

Leo XIII hadde til hensikt å gi Kirken en ny teologisk impuls da han forsøkte å samle de teologiske kreftene om et thomistisk program. Thomas Aquinas var nettopp teologen som hadde tatt opp utfordringen fra en ny og verdslig form for kunnskap: Aristoteles. Han hadde skapt en enestående rik og dypsindig syntese av tro og tanke, filosofi og teologi, ved hjelp av de redskaper som med ett lå for hånden. I og for seg var møtet med Aristoteles en god prøve på hva som skulle komme, og Thomas' «gyldne lære» ble på ny anbefalt som en motgift mot tendenser i tiden som ville umuliggjøre teologisk tenkning. Han re-

presenterte et byggverk som skulle tåle tidens tann, og som var et uangripelig hele. Teologisk skulle Kirken igjen ligne på en middelalderby, med høye murer og mange tårn.

Hva var skjedd som nødvendiggjorde en slik reaksjon?

Kirken hadde jevnt, men sikkert tapt terreng gjennom lengre tid. Hvordan dette var gått til, er nødvendig bakgrunn for å forstå det som følger.

Kirken hadde sett to høydepunkt i sin historie, øyeblikk da den fikk døpe og kristne enhetskulturer: senantikken og middelalderen. Det var i disse to periodene at teologien hadde utviklet seg til det vi forstår med «katolsk tenkning», og som vi finner kimen til i Skriften. Kirkefedrene og skolastikerne hadde skapt en syntese av tro og tenkning – teologi og filosofi – som reflekterte enhetskulturer, som var universelle på flere vis, og som vi i særlig grad forbinder med ordet «katolsk». Det dreier seg om teologier som både kjenner en horisontal og en vertikal akse, og som har et altomspennende perspektiv: all tid – alt som er. Det «katolske» er med andre ord en visjon som skriver seg fra en kristenhet, og som derfor er «universell» tenkning.

Det ville være direkte misvisende å hevde at det er disse to høydepunktene – enhetskulturene – som er årsak til den katolske visjonen. Den finner vi i Skriften, på hver side av Det nye Testamente, hvor grunnlaget for en slik universalisme nettopp består i faktorer som:

- et nytt Guds folk, av alle raser og tungemål denne gangen, som ikke kjenner landegrenser og kulturtvang, enn si nasjonalkirker,
- en tolkning av åpenbaringen i Kristus som samler og forener alle mennesker i ham,
- hvor kollektiv tenkning er foretrukket fremfor en snever individualisme (de første kristne taler i «vi»-form),

- hvor hele skapningen er del av frelsesmysteriet,
- hvor hele mennesket er målet for Guds forløsende virke,
- hvor kristne med andre ord kan kristne sin samtid, sitt ståsted i tid og rom, sin egen kultur.

En slik «universalisme» er altså ikke resultat av enhetskulturene og deres teologiske prestasjoner, men er del av Åpenbaringen selv, dens eget perspektiv. Ifølge Skriften er det nemlig Jesus Kristus selv som på samme tid er unik og universell.

Men de kristnes enhetsvisjon tapte terreng ettersom Kirken ble hjemsoekt av splittelser. Teologisk utarming ble resultatet av disse splittelsene, og man kan med god rett spørre hva som sto igjen av Skriftens og teologiens enhetsvisjon. Først kom bruddet mellom Øst og Vest – søsterkirkene skilte lag, til stor ulykke for dem begge, og for hele den ikke-kristne verden (katastrofeåret er 1054 da Østkirken og Vestkirken bannlyste hverandre).

Så fulgte reformasjonens skille mellom Nord og Syd – det katolske terreng var med ett blitt betraktelig snevrere, og det ble også katolsk tenkning, som lot seg paralysere av utfordringen og fikk et defensivt preg.

Så ble Kirkens tro utfordret fra intellektuelt hold, gjennom opplysningstidens tenkere, noe som igjen bidro til å gjøre teologien mer defensiv og langt mindre «katolsk» i ordets opprinnelige forstand (universell).

Endelig ble Kirken selv – det som var igjen av den – splittet innad. Den ble hjemsoekt av et tiltagende skille mellom teologi og fromhetsliv: pietismen så dagens lys og herjet like vilt i de katolske rekker som i de reformertes.

Til sist kom de historiske vitenskaper til syne og tok bort grunnlaget for det bibelsyn som hadde rådet siden kirkefedrenes tid.

Hva står så tilbake av den antikke basilika og den middelalderske katedral?

Bygningene står der – men konteksten mangler. De ruver som landemerker i et landskap som de ikke lenger representerer. De er blitt isolerte fra sin samtid. De er ikke lenger uttrykk for den historiske epoke de befinner seg i, men for tidligere tider: enhetskulturenes og høydepunktene epoke.

Hva var skjedd med katolsk teologi i løpet av denne fragmenteringen?

Den var selvsagt blitt like fragmentert. Den opphørte å være universell.

Man *trodde* å ha bevart den katolske visjonen i sin integritet, men ved nærmere eftersyn var det meget som tydet på at visjonen var skrumpet inn, lik den kirke den engang skrev seg fra.

Var katolsk teologi i det hele tatt katolsk lenger, sammenlignet med antikkens og høymiddelalderens teologiske perspektiver?

Var det tilstrekkelig å vende tilbake til Thomas for å sikre at visjonen forble intakt? Dette var ikke i seg selv et dårlig trekk, Leo ønsket nettopp en fellesnevner som var omfattende nok til å møte en verden under avkristning. Men var det ikke klokere å gå to tusen år tilbake heller enn tusen?

De som ønsket å bøte på teologiens fragmentering og innkapsling, fant raskt at de pent måtte gjøre som reformatorene: søke tilbake til teologiens kilder, for om mulig å gjenvinne en visjon som var stor nok til å favne ikke bare den kristne og ikke-kristne samtid, men like meget tradisjonens egne elementer.

Efter striden om Skriften fulgte med andre ord en nesten like heftig strid om Tradisjonen.

«Le mouvement de ressourcement» – her oversatt som: bevegelsen tilbake til kildene – ble den fellesnevner en slik søken mot oldkirken fikk. Uttrykket har ikke i seg selv

odiøse overtoner, men fikk det straks den ble kalt «la nouvelle théologie», som vi skal se senere.

Bevegelsen er både faglig og teologisk på samme tid: interessen for fortiden – dvs. oldkirken som norm – forblir aldri et rent akademisk anliggende, for den er motivert av behov som primært er kirkelige. Det som våre teologer i dette kapitlet bedriver, er derfor en anstrengelse av mer enn intellektuell art. Det er en teologisk vårløsning vi her står overfor i alle betydninger av ordet «teologi», teoretisk som praktisk. Ved å gå bak middelalderen gjenvinnes de en visjon fra den udelte kristne kirke – den gang man virkelig kunne tale om en kristenhet – og den kan kun beskrives med ordet «holistisk» (fra gresk: «holos» betyr hel, udelte, total), dvs. universalistisk og humanistisk. Det er menneskeheten kollektivt og enkeltmennesket i dets totalitet som er siktepunktet for en slik teologi. Det var denne visjonen som var gått tapt etter middelalderen, og konsekvensene var katastrofale for teologien og kirkelivet. Sammen med fragmenteringen av det som engang hadde vært en helhetsvisjon av skapelsen og frelsen fulgte derfor en avkatolisering. «Holismen» – visjonen fra en kristenhet før splittelsene – forsvinner sammen med avkatoliseringen: kat-holi-sismen blir borte under stadig mer defensive og innsnevrede perspektiver. Helhetsperspektivet overlever nemlig ikke renessansen, reformasjonen, opplysningstiden, pietismen, revolusjonenes og vitenskapens fremstøt.

«Ad fontes» betyr derfor «kildegranskning», og har en dobbelt bunn, nettopp fordi de «kilder» som blir gjenstand for forskning og granskning, er Bibel og Tradisjon. Det er mer enn teologisk arkeologi det her dreier seg om, det er en fornyelse av Kirkens forhold til seg selv, en teologisk form for selvbesinnelse, en *søken* til kildene mer enn bare en granskning av disse. Akkurat som vi så

at Lagrange lever med Skriften på flere plan samtidig, slik er det med våre patrologer og kirkehistorikere, liturger og dogmehistorikere: fortiden er normativ fortid – den rommet et fornyelsesprogram som er fremtidsvangert for hele Kirken. Det er alt som er *antikatolsk*, *antiholdistisk*, de vil til livs, dvs. alt antikatolsk i katolsk tenkning og kirkeliv. Det de vil er den «teologiens frigjøring» vi omtalte i bokens innledning: frigjøring fra tvang, fra alle antimentalitetene, fra defensiv tenkning, fra fragmentering, fra svak apologetikk, fra selvforsvar, fra selvopptatthet fremfor alt. Frigjøring *fra* blir på denne måten en frihet *til* en universalisme og en humanisme som Kirken ikke hadde sett meget til på lange tider, kanskje over tusen år.

På sett og vis er det tradisjonen fra Newman som endelig slår igjennom. Og det skjer ved at nye kirkefedre blir til. Dette er ikke å overdrive eller å forenkle problemstillingen.

Teologi er en personlig kunst, og den personlige innsats er det avgjørende moment i det hele. En kirkefader ble i innledningen beskrevet som en *homo ecclesiasticus* – en Kirkens mann, en som har evnen til å både føle og tenke Kirkens tanker – *sentire cum ecclesia*. Kriteriet for hva som gjør en mann til en *homo ecclesiasticus* er ikke minst hans forhold til kildene, det være seg Skriften eller Fedrene, liturgiene eller kirkemøtene, kunsten eller filosofien – den katolske tradisjon, kort sagt.

Derfor skal vi i det følgende se på en flerfoldighet av kilder, særlig hvordan arbeidet med disse fornyet Kirkens teologi på et tidspunkt vi kan si var «i grevens tid», men som likevel kom tidsnok til at Vaticanum II rakk å gi denne såkalte «nye» teologien sitt *imprimatur*. Da visste man at det ikke dreide seg om ny tenkning i det hele tatt. Nyheten besto i at det gamle stadig var nytt og

ungt. Det var Kirken og dens teologi som var blitt gammel.

Bevegelsen til kildene – draging og søken er kanskje ord som er mer dekkende – er skrittet som formår å fornye livspulsen i katolsk tenkning i det tyvende århundre.

KIRKEFEDRENE SOM NORM

Henri de Lubac er det navn som ruver klarest i hele dette landskapet.

Sammenligner vi ham med Newman, er de sto svært like, og likevel helt forskjellige. Newman ble katolikk ved å lese kirkefedrene, han oppdaget katolisismen gjennom et slikt studium – de Lubac gjenoppdaget hva «det katolske» består i ved å benytte samme fremgangsmåte. I førstnevntes tilfelle skjer dette utenfor Kirken, i formell forstand. For sistnevnte skjer det i Kirkens midte, *in medio ecclesiae*. I samme år som pater Lagrange døde – 1938 – så en bok med titelen «Catholicisme» dagens lys. Den var skrevet av en ung jesuitt i Lyon, hvor han underviste i fundamentalteologi og religionshistorie. Bokens undertitel er «les aspects sociaux du dogme», i engelsk oversettelse: «Christ and the Common Destiny of Man». Vi må tilbake til Newmans «Development» for å finne en bok som på lignende måte markerer et tidsskifte. Det er et underlig sammen treff at dette skjer i samme øyeblikk som Lagrange går inn til sin hvile (selv hadde han grunnlagt École i 1890, det året Newman døde). Det kan nesten virke som om våre kirkefedre avløser hverandre i sin gjerning.

Forfatteren av «Catholicisme», Henri de Lubac, hadde, siden han ble professor ved sin ordens studiehus i 1929, begynt å studere kirkefedrenes skrifter. Boken er egentlig en innføring i deres teologiske verden, eller rettere sagt: den

er en fremstilling av den katolske tro slik denne tar seg ut sett gjennom deres øyne. Resultatet ble oppsiktsvekkende og kan sies å innlede en slags nypatristisk epoke i teologihistorien. For her er det virkelig tale om å se fortiden som et program for fremtiden. Boken er nemlig ingen håndbok i patristikk, den er tvert imot patristisk teologi i moderne utgave, og den åpner for horisonter som samtidens nythomistiske teologi ikke vanligvis interesserte seg for.

Hele de Lubacs teologiske gjerning – og meget rike forfatterskap – skulle stå i dialogens tegn: dialog med litteratur, dialog med ateister, dialog med filosofer (særlig Blondel), dialog med andre religioner (fremfor alt buddhismen). Alt dette springer ut av hans konstante dialog med fortiden, i form av en vedvarende samtale med kirkefedrene, fremfor alt Origines, Gregor av Nyssa, Maximus Bekjenneren, og mange andre.

Den beste innføring i de Lubacs verk er en liten bok av Hans Urs von Balthasar, som selv var en av hans studenter i Lyon (sammen med bl.a. Daniélou), og som skyldte sin lærer og mester de avgjørende impulsene som var med på å legge grunnlaget for hans egen teologi (se kap. 5), hvor med den store sveitsiske teologen selv fungerer som bevis for sin egen påstand om det epokegjørende ved de Lubacs bøker og lærergjerning (som var av forholdsvis kort varighet, som i tilfellet Newman). Nøkkelen til hele dette rike forfatterskapet finner von Balthasar nettopp i «Catholicisme», som han selv oversatte til tysk. Resten forholder seg til denne som grenene til stammen.

Det nye med boken er ikke prinsipielt at den argumenterer ut fra antikke kilder, men at den kristne visjon han finner hos kirkefedrene, er så meget større enn den han er vant til fra sin samtids katolisisme – ikke helt ulikt Newmans situasjon. Selvsagt kunne han ha argumentert ut fra middelalderske kilder (f.eks. Bonaventura og Nicholas av Cu-

sa), eller senere (f.eks. Pascal, Möhler, Newman selv). Men ved å gå lenger tilbake i tid vinner argumentet større styrke, fordi det er de første kirkefedrene han her samtaler med, de første kirkelærere (*doctores ecclesiae*). Og denne styrken trenger han, all den tid det er en diskusjon med tidens egen katolske teologi han begir seg ut på.

Kort oppsummert vender han seg, hjulpet av kirkefedrene, fra isolasjonisme til dialog, fra individualisme til universalisme, fra pietisme til humanisme, fra alle kirkelige antiholdninger til en positiv tro på Guds skaperverk, fra rasjonalisme til en symbiose mellom tro og tanke. Alt dette er basert på kirkefedrenes skapelseshistoriske og frelseshistoriske syntese.

Kristus blir bare større fra side til side i boken: Gud favner i ham alle mennesker (uten unntak), fordi de er skapt som menneskehet og forløst som menneskehet – og kan ikke forstås som individuelle skjebner. Jesus Kristus er det «katolske» menneske, unik og universell på samme tid (hvilket blir utgangspunktet for hele von Balthasars teologiske verk). Kirken rommer følgelig også alle mennesker på forskjellige måter, alle levende og alle døde. Her er det ikke tale om noen *massa damnata* (et flertall som går fortapt, mens mindretallet går fri), for alle mennesker tilhører Kristus i Kirken uansett hvorledes dette tilhørighetsforholdet arter seg (noe som Karl Rahner tar opp igjen i sin teori om «anonyme kristne»). Andre religioner har sitt ståsted i denne syntesen.

Kristendommen er følgelig ikke bare for alle mennesker, men like meget for *hele* mennesket. Derfor avler holismen den form for kristen humanisme vi ser som kjennetegnet på de kristne enhetskulturene i antikk og middelalder. Og dialogen med kulturformene springer ut av denne kristne visjonen. Samtidig fungerer den som plattform for dialo-

gen med ikke-troende, som møtes nettopp i deres menneskelighet, som tenkende mennesker av god vilje. Enhver form for verdensfjernhet er således kristendommen fremmed, nettopp fordi Jesus ikke bare er unik, men også typisk. Et av hans poeng i denne sammenhengen er naturlig nok at dersom kristendommen hadde bevart sitt sosiale aspekt, ville marxismen vært en umulighet, og menneskeheten spart for store lidelser og megen ulykke.

Altså har menneskeheten én felles bestemmelse, som er Gud. Og Gud vil nettopp hele menneskehetens frelse, akkurat som han vil hele menneskets frelse. Den antikke eskatologi (endetidslære) er langt mer optimistisk enn det vi er blitt vant til fra nyere tid (som er mer apokalyptisk-dramatisk orientert), ikke minst hos Origines, noe som von Balthasar skal ta opp i sitt verk med atskillig tyngde. Midt i en vertikal og litt verdensfjern katolisisme våger altså pateren i Lyon å introdusere en horisontal akse som overflødiggjør mange av de teologiske modellene som hans samtid var så glad i: all antiteologien.

Bokens første del etablerte den enhet som hersker mellom mennesker, fordi alle er skapt av Gud, en enhet som går ut over livet og som fortsatt gjelder alle. Og det er denne totaliteten – menneskeheten, eller enda bedre: menneskenheten – Kirken er orientert mot. Bokens annen del ser åpenbaringen av Guds vilje som en guddommelig pedagogikk som involverer hele historien. Bokens tredje del er i hovedtrekkene en dialog med buddhisme og ateisme.

I sin helhet er «Catholicisme» en dialog: med religionene, med historien, med alle mennesker. Og denne positive eller optimistiske holdningen beholdt de Lubac gjennom hele sitt liv, til tross for at publiseringen av boken ikke var så fjernt fra den annen verdenskrig, som bragte pateren store personlige prøvelser. Hele sitt usedvanlig lange liv

igjennom bevarte han troen på at Guds godhet også var å finne utenfor Kirkens murer, at alle mennesker tilhører Kristus og drages mot ham, enten de vet det eller ikke.

«Universalisme» og «humanisme» blir de eneste ordene som kan kjennetegne denne teologen, og boken ble et manifest for mange som skulle følge paterens eksempel. «Patristisk» står nettopp for ettertiden som en «pastoral» retning, fordi den vender seg mot sin samtid. «Patristisk» står samtidig for en forståelse av teologi som er av en slik art at det moderne skillet mellom teologi og «spiritualitet» faller bort, fordi de to er identiske. «Patristisk» betyr også en teologi som ser alle mennesker knyttet til de troende med mysteriøse bånd. På mange vis har de Lubac på denne måten foregrepet Karl Barths ensrettede tolkning av predestinasjonslæren.

Alt i alt er det en stille revolusjon som finner sted i og med publiseringen av denne boken. At dette ikke er en overdreven påstand, ser vi av de neste bøkene fra hans hånd: «Corpus Mysticum» (fra 1944) og «Surnaturel» (fra 1946). Den siste lyktes i å vekke større oppmerksomhet enn «Catholicisme», fordi den rørte ved noe som var særdeles følsomt i katolsk tenkning, men som bare var en videreføring av perspektivene fra hans katolske idé. Egentlig beveger boken seg bakover i teologisk problematikk, en slags etappe nummer én, et forstadium til «Catholicisme» som derved blir videreføringen av prinsippene som først kartlegges i «Surnaturel» – «Om det overnaturlige» (min oversettelse).

Problematikken omkring begrepet «overnaturlig» er av de mest klassiske i katolsk teologi, men den har lidd like meget av innsnevring og avgrensning som de aspektene ved kristentroen de Lubac utforsket i «Catholicisme». For begrepet «natur», i motsetning til «nåde», har i lang tid

vært gjenstand for intens oppmerksomhet fra teologisk hold, ikke minst i nyere tid, den epoke som ble vitne til at begrepet ble «sekularisert», verdsliggjort, på grunn av opplysningstid, rasjonalisme, vitenskapelig materialisme osv.

De Lubac går nemlig til frontalangrep på et verdsliggjort syn på begrepet «natur», i betydningen «menneskenaturen», den Gud har skapt og forløst i Kristus. Det er riktigere å si at det er verdsliggjøringens innvirkning på teologien han tar et oppgjør med, all den tid teologien fra tiden før denne påvirkningen er fri fra slike begrensninger. Og her er vi tilbake ved hans anliggende i «Catholicisme», et anliggende hvis forutsetninger måtte klargjøres før hans verk kunne bevege seg videre.

I motsetning til rådende og senskolastiske idéer om at «natur» foreligger som noe objektivt eller nøytralt, forfekter han – særlig på grunnlag av Augustin og Thomas – det syn at det kun gis én nådens historie eller utvikling, at det overnaturlige – Guds «nåde», Guds nyskapende og frelsende nåde – favner og rommer alt vi forstår med ordet «natur». Verden er i Gud, som von Balthasar sier det.

De Lubacs spørsmål er: hvordan kan mennesket som et naturlig vesen være slik ordnet, eller skikket, på dets indre plan at det fullkommengjøres av «nådens orden» uten at det er i besittelse av denne i sin naturlige egenskap? Altså holder ikke et svar som sier at naturlige lengsler ikke strekker ut over det som er naturens egne muligheter, slik enkelte aristoteliske tenkere hevdet (f.eks. Cajetan og mange etter ham), og som derfor etterlater oss et naturbegrep (i teologisk, ikke vitenskapelig forstand) som er lukket i seg selv. En slik «lukket» naturens orden er noe teologene har skapt i løpet av sine iherdige forsøk på å ivareta «nådens» orden. «Det overnaturlige» blir i deres

øyne tilføyet «det naturlige», utenfra og ovenfra, som en «overnatur». Og derfor kan et slikt naturbegrep lett bli overflødig, i beste fall overflatisk.

Paterens svar er ganske enkelt at begrepet «natur» er åpent for «det overnaturlige», i kraft av sin egen natur. Menneskets bestemmelse er derfor i seg selv overnaturlig – mennesket er av natur *capax Dei*, «skikket for Gud». En slik «skikkethet» utelukker en rent indre, verdensfjern forståelse av Guds nåde. Likeledes utelukker den at vi tilfredsstilles ved det å streve etter nåden. Mennesket er av vesen innstilt på Gud – for å finne Ham og nyte Ham (*Deo frui*). Men nåden er stadig Guds frie gave, og den foreligger ikke som resultat av tvang eller nødvendighet. Den er like meget et resultat av kjærlighet som selve skaperakten er det. Hele den naturlige orden – kosmisk som historisk – befinner seg ifølge den gamle teologien innenfor en overnaturlig orden som virker for Guds hensikter og gjennomfører disse. Og mennesket er nettopp skapt, ikke for sin egen frelse, men til Guds herliggjørelse. Slik blir salighet tjeneste, beskuelse blir tilbedelse, frihet blir avhengighet og besittelse blir ekstase (gr.: ek-stasis: å stå utenfor/over seg selv).

Derved er grunnlaget lagt for den universalisme og humanisme de Lubac ga oss et omriss av i «Catholicisme». Og det er ved fedrenes hjelp han oppnår dette, ved å gå tilbake til teologiens kilder. Nettopp von Balthasar har beskrevet de Lubacs «Surnaturel» slik: «En ung David kommer imot Goliat, som er kristendommen redusert til rasjonalisme og logikk. Slingen påfører Goliat et dødelig slag, men gigantens akolytter griper helten og bringer ham til taushet for en lang tid.» Det var nemlig ikke alle som var interessert i en slik justering av et teologisk hovedanliggende. De beskrev det hele som ny teologi, «une nouvelle théologie», som vi snart skal se.

Før så skjedde, fortsatte de Lubac å arbeide i samme retning. Og det neste som opptok ham var nok et aspekt ved skissen «Catholicisme»: Kirkens misjonerende identitet. Dette skjedde i form av boken «Le Fondement théologique des missions», også fra 1946, hvor han tar opp spørsmålet om hvordan Kirken kan «døpe» samtiden, sin tids kultur (slik det var skjedd i senantikken og i middelalderen), og derved gjøre «verden» til sin. Igjen er perspektivet universalisme: Kirken kan det som Israel aldri formådde, fordi Israel var begrenset av rase- og kulturfaktorer, såvel som geografiske, som aldri tillot jødedommen å bli verdensreligion i den forstand vi ser det i kristendommen. Boken hviler selvsagt på det fundament han hadde lagt med de to ovenfor omtalte bøker, og angår direkte et stort personlig (og kirkelig!) anliggende som han hadde beskrevet i to arbeider som i tid skriver seg fra årene mellom «Catholicisme» og «Surnaturel»: «Aspects de Bouddhisme» (fra 1941) og «Le Drame de l'humanisme athée» (fra 1944). Dialogen med ikke-troende og annerledes-troende får nye muligheter, enten den er med ateister i øst eller vest.

De Lubac har med disse arbeidene selvsagt ikke avskaffet det unike ved åpenbaringen i Jesus Kristus, men han har utvidet vår forståelse av selve nedslagsfeltet for denne. Slik har han i all enkelhet revet ned de utallige bastioner som skilte moderne kristne fra den verden de levde i. Og slik står han som en av de helt store forløperne for Vatikanum II. – Men dette er å foregripe begivenhetenes gang, først kommer en lutringens tid for vår kirkefader.

Det odiøse uttrykket «nouvelle théologie» ble først brukt av dominikanerpater Garrigou-Lagrange i en artikkel i tidskriftet *Angelicum* i 1946, like etter publiseringen av «Surnaturel». Pateren var professor i dogmatikk ved det som dengang var et institutt for thomistisk teologi og fors-

kning i Roma, Angelicum (oppkalt etter *doctor angelicus*, Thomas Aquinas), som idag er Pontificia Università San Tommaso. Og det var nettopp diskusjonen av «natur» og «overnaturlig» som utløste en skarp reaksjon fra teologiske krefter i Roma. Dette var bare et forvarsel om verre ting, for paterens innflytelse nådde langt. Under en audiens i Castelgandolfo (pavens sommerresidens ved Albano) brukte Pius XII for første gang uttrykket *theologia nova*. Neste gang han brukte det var i sin encyklika «*Humani Generis*» av 1959, som vi omtalte i forbindelse med bibelvitenskapen, der han advarer mot nye tendenser innen teologien og mot bruken av eksistensialisme som filosofisk retning. Advarslene var uten tvil rettet mot de unge jesuittene i Lyon og dessuten mot dominikanerne lenger nord i Frankrike. To personer er særlig kommet i søkelyset, skjønt ingen navn er nevnt, og de er Henrik de Lubac og Karl Rahner (for eksistensialismens vedkommende, han var blitt influert av Heidegger på et tidlig tidspunkt). Det som fulgte var forbud mot å undervise, og de Lubacs bøker ble fjernet fra bibliotekene rundt om. Prøvelsens år var preget av intenst arbeid – og mye sympati fra venner, særlig filosofihistorikeren E. Gilson. Korrespondansen mellom de to er meget interessant lesning og kaster atskillig lys over årene etter pavens encyklika.

Lik tilfellet var med pater Lagrange førte dette aldri til bitterhet av noen art, og det er talende at de Lubac allerede i 1953 utga sine «*Méditations sur l'Église*», et dypsindig arbeide som uttrykker hans tro på og kjærlighet til Kirkens mysterium. Det artet seg neppe som mindre av et mysterium i året da disse meditasjonene ble utgitt. Men betraktningene var skrevet på et tidligere tidspunkt, og boken er egentlig en utgivelse av foredrag og retreter. Utgivelsen taler likevel sitt tydelige sprog.

Men med Johannes XXIII begynte lykken å snu seg. Den nye paven viste stor interesse for kirkehistorie, et fag han hadde undervist i, og var utilfreds med situasjonen som oppsto i kjølvannet av «*Humani Generis*». Etter å ha bestemt seg for å sammenkalle et kirkemøte, utpekte paven de Lubac (og flere av dem som var blitt rammet av Romas mistenksomhet, for eksempel pater Congar) til *consultatores* for konsilets forberedende teologiske kommisjoner. Det var samme pave som reddet pater Teilhard de Chardin fra å havne på *index*, noe som ikke minst skyldtes de Lubacs forsvar for hans teologi. Paul VI fortsatte i Johannes' fotspor og gjorde de Lubac til medlem av to nye sekretariater: for «ikke-troende» og for «annerledes-troende», hvor han virket like til 1974.

Tilfellet Teilhard (1881-1955) er interessant, fordi det tangerer de Lubac både personlig og teologisk: de to var venner, og de Lubac arbeidet stadig for å sikre at hans ordensbrors teologi ikke ble misforstått, enn si fordømt. Det er nok av dem som mener at når så ikke skjedde, kan vi takke professoren fra Lyon for det. Sympati fra pavelig hold spiller også en rolle. I tillegg kommer det forhold at Roma ikke ønsket en ny Galileo-affære.

Teilhards teologiske visjon er slett ikke ulik de Lubacs, slik vi finner den i hans tidligste og epokegjørende arbeider. Mang en patrolog har funnet likhetpunkter mellom naturvitenskapsmannen og de greske kirkefedrene. For her er det igjen en universalisme med stor sprengkraft vi står overfor. Hans teologiske skrifter fikk ikke kirkelig trykketillatelse og kom ut etter hans død, skjønt de hadde sirkulert privat i lengre tid. Viktigst av disse var «*Le Phénomène humain*» (utkom i 1955) og «*Le Milieu Divin*» (utkom i 1957, men som han hadde trukket tilbake før han døde). Begge er oversatt til norsk.

Teilhard ble ikke bare overvåket, han ble også ekspedert til Østen (Kina). Det unike ved hans verk er at vi her står overfor en teologi som har et naturvitenskapelig grunnlag, ikke bare et historisk eller filosofisk.

Teilhard er selvsagt ingen representant for bevegelsen «ad fontes», men fra sitt ståsted bringer han patrologene stor hjelp i deres bestrebelser for å gjøre Kristus større og Kirken mer universell. Teilhards kosmiske Kristus og hans optimistiske eskatologi har atskillige fellestrekk med for eksempel Origines og Gregor av Nyssa. Her sammenfaller nesten skapelsesteologi og frelsesteologi. Hans syn er kanskje enda mer konsekvent enn de Lubacs, nettopp fordi det er vitenskapelig fundert. Han representerte i sin tid en kosmisk universalisme og en vitenskapelig humanisme.

Da hans religiøse skrifter ble kjent, vakte de stor internasjonal oppsikt. Teilhard hører derfor med i vår sammenheng, skjønt ettertiden ikke har benyttet seg av hans verk i den grad det fortjener. Brudd heller enn kontinuitet kom til å prege tiden etter konsilet, og pessimisme kom til å avløse den optimistiske nye ånd som preget Teilhard. I en slik sammenheng faller han utenfor, men kanskje vil tiden tale hans sak.

En av de store fruktene av de Lubacs arbeide med kirkefedrene er hans bok om Origines, «Histoire et esprit» (fra 1950). Men egentlig var han en *primus motor* innenfor hele den patristiske bevegelsen. Han var en av stifterne av serien «Sources Chrétiennes», han redigerte flere andre serier om og av kirkefedrene, og ble en konstant forgrunnsfigur i arbeidet med å få fedrenes skrifter kjent. Av andre verker bør nevnes «Supplement» til Mignes patrologi, og den viktige «Dictionnaire de spiritualité».

Det vi har kalt «den patristiske bevegelsen», hadde startet i det 19. århundre med at vitenskapelige utgaver av kirke-

fedrene begynte å se dagens lys både i Østerrike, Tyskland, Belgia og Frankrike. Men dette skjedde på et svært spesialisert plan, profesjonelt og vanskelig tilgjengelig. Det nye med den franske fornyelsen – *ressourcement* – er at den har et langt mer populært siktepunkt, samtidig som den søker å fornye teologien som sådan, noe tidligere tiders patrologer ikke hadde satt seg som mål.

En annen ildsjel i denne bevegelsen var den uforglemmelige Jean Daniélou (1905-1974), ordensbror av de Lubac og en av hans betydeligste elever fra tiden i Lyon (ved siden av von Balthasar). Her står vi igjen overfor en moderne kirkefader som i sitt verk maktet å gjøre fortidens kirke til norm for både nåtid og samtid. Fra sin lærer mottok han interessen for fedrenes bibeltolkning og for kirkehistorie generelt. I en lang rekke arbeider, og ikke minst som redaktør og utgiver av flere serier, fremmet han interessen for kirkefedrenes lære.

Daniélou er mindre av en teolog og mer av en profesjonell patrolog enn de Lubac. Likevel, hans bidrag til teologien er tallrike, og de reflekterer alle en kristen visjon som favner like vidt og lodder like dypt som den vi fant i «Catholicisme». Det er blitt hevdet at ingen av Daniélous bøker i seg selv er store, men sammenlagt og som sum betraktet er hans forfatterskap betydelig og vel så det. Impulsen skylder han de Lubac, og det er fristende å se det slik at Daniélou fortsetter den patristiske og tekniske siden av «Catholicisme», mens læreren fortsetter å utvikle de forskjellige grenene på stammen.

De av hans arbeider som er av rent teologisk (og ikke historisk-vitenskapelig) art og som gir uttrykk for den samme visjon som vi fant hos de Lubac, er fremfor alt «Bible et Liturgie» (1951), «Les Saints «Païens» de l'Ancien Testament» (1956), «Essai sur le Mystère de l'Histoire» (1956), «Dieu et Nous» (1957), «Approches du Christ» (1961). Her

er det den samme holistiske visjon vi fant hos de Lubac, og for den saks skyld hos Teilhard, som utarbeides i detalj: en universell Kristus, i et frelseshistorisk perspektiv, en enhet mellom Bibel og liturgi, en Kirke åpen for dialog med kulturen, med ikke-troende og annerledes-troende, en teologi i søken etter et filosofisk fundament, en tenkende tro og en troende tanke. Et viktig gjennomgangstema hos Daniélou er den bibelske paktstenkningen og den patristiske lære om Guds «økonomi» og Hans pedagogi i historien. Daniélou er bibelsk og patristisk i all sin teologi og på denne måten er han med på å videreføre arven fra Newman.

Hans tekniske, patristiske arbeider (særlig om Gregor av Nyssa) utgjør selvsagt grunnlaget for denne teologiske overbygningen, og disse er særlig konsentrert om eksege, bibeltolkning, men dekker dessuten en rent teologihistorisk og dogmehistorisk utvikling. Titlene vi har nevnt representerer den teologiske avkastningen av alt arbeidet med kirkefedrene, og det er her Daniélou tangerer sin lærers verk. Han ble også en av de fremste teologiske rådgiverne – *periti* – ved Vaticanum II, og hans teologiske horisonter er lett gjenkjennelige i dekreten både om Åpenbaringen og om Kirken. Men en slik anerkjennelse kom ikke fra starten av: han var en av dem som levde under mistenksomhet og fikk føle hva det innebar å bli identifisert med «la nouvelle théologie». Paul VI hedret ham ved å kreere ham til kardinal.

En annen betydelig patrolog, som virket uavhengig av kretsen i Lyon, er den tyske jesuitten A. Grillmeier, den fremste autoritet på kristologi i antikken. Men han er spesialist og forsker. Han er ikke som de franske jesuittene med på å fornye teologien på grunnlag av fedrenes tenkning. Grillmeier ble ikke desto mindre kreert til kardinal av Johannes Paul II i 1994.

Flere navn kunne nevnes som del av dette enorme teologiske tiltaket. Hugo Rahner, Karl Rahners bror, må trekkes frem i vår sammenheng, fordi hans kirkehistoriske og patristiske arbeider ble en viktig kilde for dem som drev med teologisk fornyelse. Rahner er profesjonell patrolog og leverte en rekke fremragende studier og emner som fikk fornyet aktualitet i moderne kirkeliv, særlig angående forholdet mellom kirke og stat (det være seg hedensk og førkonstantinsk eller kristen), og mellom kristendom og europeisk kulturarv i antikken.

Den best kjente av de Lubacs elever i Lyon var imidlertid Hans Urs von Balthasar. Hans bidrag til patristisk forskning kom til uttrykk i tre tidligere arbeider: om Origines, om Gregor av Nyssa og om Maximus Confessor. Hans teologiske akumen viste seg allerede her å være av en sjelden kvalitet, og han lodder dybden hos disse forfatterne på en måte som klart forespeiler hans eget teologiske verk. I mange av sine bøker understreker von Balthasar avhengighetsforholdet til sin lærer. Sammen med Daniélou, de Lubac og Josef Ratzinger grunnla han det teologiske tidskriftet «Communio» i 1972. Dette er blitt et organ for den visjon disse teologene hadde felles, skjønt de aldri utgjorde en «skole», men arbeidet hver for seg.

De Lubac var også blitt kardinal under Paul VI.

Dette var den største anerkjennelse Kirken kunne gi ham, og kan trygt sees som en tributt til hans teologi, og ikke bare som en hyldest til hans eksempel som teolog. For Henri de Lubac var den første som i stor stil lanserte det svar som krevdes fra kirkelig hold på hele den situasjonen vi kort oppskisserte i innledningen til dette kapitlet. Det var selve visjonen fra den udelte kristenhet og fra teologiens mest intense uttrykksformer i antikk og middelalder som på ny ble satt på dagsordenen. Etter dette kunne ingenting lenger bli som før. Luften var blitt renere,

takhøyden romsligere og vinduer og dører åpnet for utfordringer i samtiden.

Nettopp ved å gjøre Kristus stadig større – sosialt og kulturelt – hadde de Lubac frigjort teologien fra dens mange tvangstrøyer, og straks ble derfor også teologien større. Når troen og tanken går sammen om å uttrykke Åpenbaringens mysterier, da rives gjerdene som hadde skilt teologi og mystikk, det naturlige og det overnaturlige, det individuelle og det kollektive – de få og de mange.

Hva mer er: når teologen arbeider som del av en «kognitiv minoritet» (de kristne), som lever med et teistisk verdensbilde i en situasjon hvor et ateistisk verdensbilde i stigende grad blir dominerende, da finner han at den nye sammenhengen blir en fruktbar stimulans for hans teologi, i form av en utfordring. I det øyeblikk sammenhengen ikke bærer tanken, og den heller ikke kan understøttes av helhetssituasjonen man befinner seg i, *da* kreves det at teologen i første omgang klargjør sitt forhold til den større konteksten og ikke bare lukker seg inne i sin egen «kognitive minoritets» kontekst – den kristne – og taler et Kanaans sprog. Det er da dialog blir teologiens frigjøring og forløsning.

Det var dette de Lubac formådde som den første av dem alle, skjønt han hele tiden var klar over det forbilde og eksempel han hadde i Newman (som er et stadig referansepunkt i bøkene hans). I en situasjon som den vi finner i mellomkrigstiden, maktet vår kirkefader å bryte med ghetto-mentaliteten og se en Kristus som favnet alt og alle, tross vantro og overtro, apostasi og ateisme. I stedet for å trekke seg inn i seg selv, kirkelig og intellektuelt forstått, gjenskaper han en visjon av kristendommen som formår å bote på skadene ved å favne alt og

alle, historien såvel som universet, tenkning som følelsesliv.

De Lubac var – som vi også skal se i tilfellet von Balthasar og som vi så i tilfellet Newman – en forekomst av den sjeldne art som vi kan kalle «en teologisk hjerne». Lik Newman var han i bunn og grunn en autodidakt, ingen profesjonell patrolog, ingen dr. theol. Kanskje er det derfor vi vinner en teolog samtidig som vi taper en stor fagmann. Han hadde evnen til å se ut over det analytiske, skjønt han ikke er en systembygger. Riktignok går hans verk i mange retninger på samme tid – lik Newmans – men det har en grunnvisjon som vi må tilbake til oldkirken for å gjenfinne.

LITURGI

Til oldkirken hadde også andre teologer og forskere gått i diverse øyemed og det fremste av disse hadde i lengre tid vært liturgisk.

Her hadde pavene flere ganger kommet forskerne og teologene til hjelp.

Det var ikke minst praktiske forhold som fremtvang en nyorientering på dette området, for de liturgiske skikker var ikke i pakt med Kirkens intensjoner. Bevegelsen «ad fontes» i en liturgisk sammenheng har som program at hele det troende folk skal delta aktivt i det liturgiske liv, ikke bare være tilskuere eller «praktisere» (dvs. motta sakramentene) leilighetsvis. Igjen står vi overfor et program som henter sine røtter i oldkirken, dens teologi, dens liturgi og dens kirkekunst. Igjen ser vi at enhver reform tar sitt utgangspunkt i den fortid som for Kirken og teologien alltid vil være normativ.

En liturgisk bevegelse hadde på mange måter foregrepet – og helt sikkert inspirert – den patristiske bevegelsen vi nettopp har omtalt. For av alle bevegelser i retning av oldkirken var liturgene først ute. Noen av de viktigste navnene må nevnes i vår sammenheng, men her står vi overfor det forhold at vi har med liturghistorikere og forskere å gjøre, ikke primært skapende og nytenkende teologer. Likevel, siden liturgien er den siden ved Kirkens liv som favner flest og lodder dypest, sier det seg selv at enhver reform blir teologisk i praksis. Derfor har i virkeligheten mange av våre liturgikere samme funksjon som den våre kirkefedre har på den teologiske fronten.

Bevegelsen for et fornyet liturgisk liv starter med den franske benediktiner Dom Prosper Luis Pascal Guéranger (1805-75), abbed i Solesmes. I flere store arbeider søkte han å vekke både de lærdes og de troendes interesse for liturgiens sak, særlig i «Institutions liturgiques» (1840-51) og «L'Année liturgique» i 9 bind (1841-66). Hans verk kan trygt sees som forløper for det som skulle komme, og det er ingen tvil om at Dom Guéranger var forut for sin tid. Men Solesmes var slett ikke alene om å fremme et aktivt liturgisk liv. Andre benediktinerklostre som Maredsous og Maria Laach, i Tyskland, fremmet samme sak.

Men så skjer det som ikke skjedde på den patristiske fronten: pavene kommer forskerne og teologene til hjelp.

En fornyelse satte inn allerede under Pius X (1903-14), og viser oss en side ved hans pontifikat som utgjør en slags motvekt til den restriktive og defensive tendensen vi observerte i forbindelse med modernistkrisen. Pius var svært interessert i liturgiske anliggender, og han iverksatte en reform av breviaret (tidebønnene). Dernest kom den meget viktige reform av kirkemusikken i et *motu proprio* (pavelig rundskriv) av 1903: «Inter pastoralis officii sollicitudines». Her er det den gregorianske sang som settes i

høysetet, og dekadente skikker fra forrige århundre må vike. Men det er like meget musikkens generelle funksjon i liturgien som blir gjenstand for en revurdering. Musikken skal ikke distrahere, men ledsage og uttrykke de guddommelige mysterier som liturgien feirer, den skal ikke (lenger) underholde og adsprede, men samle og konsentrere. Altså faller ikke-sakrale former for kirkemusikk utenfor. Denne reformen er meget viktig, og bak den skimter vi Pius' betydelige kapellmester fra Markuskatedralen i Venezia, Lorenzo Perosi (1872-1956), som han hadde tatt med seg til Roma etter at han var blitt valgt til pave. Perosi ble utnevnt til *maestro perpetuo* ved La Capella Sistina, det pavelige kapell, og etterlot seg en mengde betydelige komposisjoner.

Pius gikk lenger i sin streben etter fornyet liturgisk liv enn det rent musikalske – skjønt det er betegnende at han begynner her – og i 1905 kom et viktig dekret, «Sacra tridentina synodus». Her går han tilbake til Tridentinerkonsilets ønske om at de troende måtte gå til kommunion (nattverd) hyppigere, gjerne hver dag. Og det er dette Pius ønsker med sin reform: han anbefaler hyppig, gjerne daglig kommunion. Poenget er at de troende skal kommunisere når de går i messen. Dette er så avgjort for reform å regne, all den tid det slett ikke var vanlig praksis å kommunisere mer enn en eller to ganger i året. Pius er derfor blitt husket som «den hyppige kommunionens pave», og på denne måten imøtekom han liturgenes ønsker og forbedre grunnen for videre reformer.

Men Pius oppnådde ikke alt han ønsket med sin reform, og det ble opp til senere paver å gjennomføre hans program. Oppmuntret av de pavelige forordninger fortsetter den liturgiske bevegelsen med tanke på mer omfattende reformer. Den tyske jesuitten Jungmann er kanskje den fremste forsker i messens historie. En annen sentral skikkelse

er benediktinermunken Odo Casel (1886-1948) i Maria Laach. Han foregriper i sine arbeider den reform som skulle komme med Vaticanum II. Det er fremfor alt liturgi-ens teologiske implikasjoner som inspirerte ham. Påskemysteriet er nøkkelen til hans forståelse av messen og eukaristien, og her nærmer vi oss neste liturgiske reform.

Den liturgiske bevegelsen arbeidet hele tiden for at liturgien måtte ble aktiv og levende på ny. Derfor blir spørsmålet om dialogerte messer og spørsmålet om morsmålet så viktig i denne sammenhengen. Igjen får bevegelsen atskillig hjelp fra høyere hold, ikke minst skyldes det det faktum at vi har med paver å gjøre som representerer en stor grad av hellighet, for hvem liturgiske spørsmål blir et viktig personlig anliggende. Pius X ble beatifisert i 1951 og kanonisert i 1954.

Også Pius XII bidro til å bringe liturgien i takt med oldkirkelig praksis.

Først oppmuntret han den liturgiske bevegelsen i sin encyklika «Mediator Dei» (1947). Her er det de troendes aktive deltagelse han understreker. Samtidig ga han tillatelsen til bruken av morsmålet i feiringen av alle sakramenter bortsett fra eukaristien. Men det var fremfor alt kirkeårets hjerte han konsentrerte sin reform om: påskeliturgi-*en, triduum paschale*, fremfor alt langfredagens og påskennattens mysterier, påskevigilien selv (gjennom reformer av 1951 og 1955). Pius gir påskeliturgi-*en* tilbake dens antikke form og gjør samtidig påsken til den sentrale liturgiske begivenhet i kirkeåret. Det er ikke lenger mulig å leve påskemysteriet som én av kirkeårets mange fester: det er definitivt etablert at vi her befinner oss i hjertet av all liturgi og all kult. Skjærtorsdagens messe skal feires om kvelden og markeres med stor festlighet. Igjen skal de troende motta den hellige kommunion: tabernaklet er faktisk tomt for å understreke dette aspektet. Fotvaskingen inn-

går som del av seremonien, og kirkeklokkene ringer for siste gang før påskennattens vigilie. Etter messen våker de troende i kirken.

Langfredagsliturgien blir også gjenstand for reform: den finner ikke lenger sted om morgenen, men om eftermiddagen, hvor hele folket skal delta i kommunionen, den liturgiske farve er rød og ikke sort. Det viktigste er kanskje at Pius flytter påskevigilien til det sted der den hører hjemme: påskennatten, og ikke om morgenen slik som før (et unntak fra regelen er Det Hellige Land som nyter et liturgisk *status quo* og hvor man fortsatt kan oppleve påskevigilien feiret lørdag morgen).

Med dette var et viktig steg tatt for å tilbakeføre hele Kirkens liturgi til det som var dens opprinnelige form og funksjon.

Som del av bevegelsen «ad fontes» blir den liturgiske fornyelsesbevegelsen kanskje stående som den første og fremste. Her står vi overfor en situasjon hvor lærde studier, teologisk fornyelse med utgangspunkt i oldkirken, og kirkelig autoritet samarbeider, med svært positive resultater. Her er Kirkens og teologi-ens normative fortid blitt samtid og fremtid på en måte som andre fornyelsesbevegelser måtte vente med å få oppleve.

Vi skal derfor vende oppmerksomheten mot flere fornyelsesbevegelser og flere moderne kirkefedre.

ØKUMENIKK

Felleskristne bestrebelser var nok et trekk ved utviklingen før konsilet. Men arbeidet for kristen enhet forløp ikke like uproblematisk som i tilfellet liturgi-ens fornyelse. Av de forskjellige fornyelsesbevegelser vi kan iakttå i denne perioden, er den økumeniske bevegelsen så avgjort en av

de viktigste, skjønt representantene for denne arbeidet for en stor del i motbør.

Pater Yves Congar, O.P. (1904-1995) er det mest sentrale navn i denne sammenhengen og glir lett inn i rekken av våre moderne kirkefedre. Her står vi igjen overfor en *homo ecclesiasticus*, en mann av stor integritet, en som måtte igjennom atskillig motgang før Kirken anerkjente hans teologi. Også på denne måten er han en sentral del av det bilde vi hittil har prøvd å tegne.

Congars verk går i mange retninger, som i tilfellet de Lubac, og han er ingen systembygger. Bøkene hans vitner om et liv viet teologisk forskning på forskjellige områder. Men fellesnevneren er ekklesiologi, læren om Kirken, og det er i denne sammenhengen at han fremtrer som en stor talsmann for den økumeniske bevegelse, på et tidspunkt da katolske teologer behandlet den med atskillig reservasjon. Av alle de «røde tråder» i Congars rike liv og forfatterskap er hans økumeniske engasjement en av de mest iøynefallende. Dette henger sammen med personlige faktorer, faktorer som kom til å prege hans liv på flere vis.

På den ene siden hadde han knyttet nære vennskap med både jøder og protestanter allerede i barndommen. Senere – i dominikanernes studiekloster Le Saulchoir, som da befant seg i Belgia – kom han under innflytelse av M.-D. Chenu og A. Gardeil, og mottok viktige impulser i retning av historisk teologi, bort fra nythomismen, samt like viktige økumeniske impulser. Senere ble hans liv preget av stadig større kontakt med ikke-katolske kristne: luthere (gjennom besøk i Tyskland og i Skandinavia), kalvinister (gjennom Karl Barth), ortodokse (gjennom de mange russerne i eksil, særlig A. Gratieux), og ikke minst anglikanerne (for eksempel gjennom vennskapet med M. Ramsay, senere erkebiskop av Canterbury).

Den økumeniske bevegelsen var av protestantisk herkomst (lik bibelvitenskapen: vi kom sent, men godt).

Den kan trygt dateres fra og med «Edinburgh Missionary Conference» i 1910, som førte til grunnleggelsen av «The International Missionary Council», som igjen var drivkraften bak etableringen av «Universal Christian Conference on Life and Work» i 1925. I 1927 så den første «World Conference on Faith and Order» dagens lys i Lausanne.

Videre konferanser ved disse to organene fant sted i Edinburgh og i Oxford, begge i 1937. Så blir endelig begge forenet i det som idag heter «World Council of Churches» (Kirkenes Verdensråd), som, på grunn av forsinkelser, først lot seg etablere i 1948. Den ortodokse kirke, ved patriarken av Konstantinopel, hadde vært en av forgrunnsfigurene i de første årtiene. Men Den katolske Kirke sendte ikke offisielle observatører til verdensrådets konferanser før i 1961, skjønt individuelle representanter hadde deltatt tidligere som resultat av personlig interesse, for eksempel menn som Y. Congar.

Fra katolsk side var det særlig møtene med anglikanske teologer og kirkeledere i Malines – de såkalte «Malines-konferansene», i årene 1921-25 – som fremmet dialog, om enn i et begrenset omfang. Initiativtager var Lord Halifax. Kardinal D.J. Mercier presiderte møtene, og flere prominente teologer deltok, blant andre F. Portal og kirkehistorikeren P. Battifol. Egentlig nådde man langt i enighet på viktige punkter, men dette var en enighet som kun var representativ for den katolske gren av anglikanismen.

Congars innsats for den økumeniske bevegelsen bør sees i sammenheng med den interesse for ekklesiologi som preger hele hans verk. Det er særlig i følgende arbeider at

hans økumeniske teologi kommer til uttrykk: «Chrétiens désunis» (i serien «Unam Sanctam», 1937), «Esquisses du Mystère de l'Eglise» (1941), «Vraie et fausse réforme dans l'Eglise» (1950), «La Tradition et les traditions» (1960), «Chrétiens en dialogue» (1964), «Une Passion: L'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973» (1974), «Martin Luther. Sa vie, sa foi, sa réforme» (1983), «Diversité et communion» (1983), «Essais oecuméniques» (1984). Tallrike artikler behander også samme tema.

Står Congar i vår sammenheng, som en moderne kirkefader? Er hans visjon av Kirken den samme som vi finner hos de Lubac, dvs. et kirkebegrep som favner vidt og rommer alle døpte og alle mennesker av god vilje, levende som døde?

Svaret må bli et ubetinget *ja*. Og dette skyldes ikke bare impulser fra tiden i Le Saulchoir, men like meget en visjon av Kirken som Congar mottok fra to tyske teologer og som kom til å prege hans eget verk: Romano Guardini (1885-1968) og Karl Adam (1878-1961). De to sistnevnte var direkte forløpere for den ekklesiologi som Konsilet gjorde til sin, på hver sitt vis er de også for moderne kirkefedre å regne.

Tror altså Congar på tradisjonen fra en udelt kristenhet? – det er nok av dem som finner hele idéen uhistorisk og sjablonpreget. Det gjør han, og ser denne i sin egen katolske kirke, men samtidig ser han «ufullkomne» uttrykk for denne enheten, slik den er representert i andre kristne kirkesamfunn. Disse er altså del av Kristi Kirke, ved en deltagelse som er gradvis og av forskjellig art. Og dette legger han allerede grunnlaget for i sin første bok om emnet, «Chrétiens désunis». De andre kirkesamfunn, skismatikere, hadde bevart elementer fra *Una Sancta* (Moderkirken) som gjør at de er del av dens helhet. Senere utarbei-

der han i detalj teorien om *vestigia Ecclesiae* («Kirkens fotefar»).

Veien fremover, mot kristen enhet, må ifølge Congar bestå i å samle alle delene og forskjellene inn i en katolsk helhet, ett enkelt kirkesamfunn, som ikke er lik noe eksisterende kirkesamfunn slik vi kjenner dem idag, men som likevel vil være katolsk, i ordet egentlige forstand, uten å inngå kompromiss om det helt vesentlige. Dette ser han som en mulighet dersom Den katolske Kirke styrkes og økes ved hjelp av tradisjoner fra ortodoksien, og ved derfor å være blitt mer katolsk kunne huse de andre uten større problemer (se: «Diversité et communion»).

For Congar tror ikke at kristendommen i sitt vesen består av en pluralitet av kirker, slik som mange nytestamentlige forskere og patrologer har hevdet. Congar tror på Kirkens enhet og derfor på tradisjonen fra en udelt kristenhet. Det er denne han håper vi vil gjenvinne. Veien frem blir i første omgang en vei bakover: til Skriften og Fedrene, slik våre andre kirkefedre har hevdet. Vi må finne tilbake til de prinsipper som styrte oldkirken: deres liturgi, deres kirkemøter, klosterliv osv. Først da kan enhet og mangfold forenes på en måte som er organisk og konstruktiv.

Dette er selvsagt en svært forenklet gjengivelse av hans grunnvisjon, men det er denne innfallsvinkelen som interesserer oss her, siden Congar deler denne med alle representanter for bevegelsen «ad fontes», patrologer som liturger og biblister. Det er vesentlig for denne visjonen at den innbefatter den økumeniske bevegelsen. Økumenisk teologi er en av de mange grenene som springer ut fra den stammen de Lubac reiste med sin «Catholicisme».

Congar kom i vanskeligheter med Roma, men ikke på grunn av sin økumenikk. Striden gjaldt de såkalte «arbeiderprestene», et tiltak som ble utprøvd i Frankrike og som

pateren støttet. Fra 1947 av traff Dominikanerordenen en del tiltak som innskrenket paterens frihet, slik de Lubac skulle få oppleve i sin tur, men av andre grunner. I 1954 vendte Pius XII seg mot arbeiderprest-idealet og Congar ble fjernet fra sin professorstilling. Først dro han til Jerusalem, siden til Cambridge.

Omslaget kom med Johannes XXIII som utnevnte Congar til teologisk rådgiver ved det kommende kirkemøtet (sammen med de Lubac, Rahner o.a.). Ikke få av konsilets dekret er influert av pater Congars tenkning: «*Dei Verbum*», «*Lumen Gentium*», «*Gaudium et Spes*», «*Unitatis Redintegratio*» er de viktigste av disse. I 1965 gjorde Paul VI Congar til medlem av kommisjonen for katolsk-luthersk dialog, samt til medlem av Den internasjonale pavelige teologiske kommisjon. I 1967 ble han et av redaksjonsmedlemmene av tidsskriftet *Concilium* (som skal være et internasjonalt organ for å fremme den teologi som ligger bak Vatikanconsilets dekret: i praksis har det vist seg å ha en slagside i kritisk og litt destruktiv retning).

Paul VI fulgte på mange måter pater Congars økumeniske og ekklesiologiske visjon i sin encyklika «*Ecclesiam Suam*», fra 1964 (den opererer også med modellen *vestigia Ecclesiae*, illustrert av fire konsentriske sirkler: verden, ikke-kristne, ikke-katolske, katolske; Kirken dekker i sitt vesen det universelle, fordi den er det katolske prinsipp i verden). I det store og det hele sammenfaller disse synspunktene med konsilets.

Det som er felles for Congar og de Lubac – og som både Konsilet og Paul VI reflekterer i sine uttalelser – er en erkjennelse av at Kirken ikke er helt seg selv, ikke helt katolsk lenger, så lenge den er amputert, hvilket vi også ser hva teologien selv angår. Økumenikkens betydning ligger nettopp i at den er teologi i praksis på et område

som er altoverskyggende i viktighet: synet på Kirken, ekklesiologien. Både teologer og økumener kan trygtes om at veien fremover i første omgang går bakover: til kildene, til et felles kristent utgangspunkt. Økumenikken er derfor del av hele den nyorienteringen vi innledningsvis kalte *ressourcement*, søken til kildene. Før vi kan bevege oss fremover mot en gjenforening, må vi søke sammen mot de kilder som er felles for alle kristne. En fragmentert Kirke og en fragmentert teologi gir oss ikke rett til å kalle oss katolikker i ordets opprinnelige mening. Alle parter er nemlig tapere i en kirkesituasjon som er splittet.

Dette betyr ikke at katolsk teologi uten videre kan oppgi overbevisningen om at Kirken rommer en fylde av katolisitet – at en universell form for kristendom «finnes» der – men den kan gjøre det på en måte som ikke utelukker andre kristne, og hva mer er: den kan arbeide aktivt for at katolisismen blir mer katolsk ved å integrere elementer fra andre tradisjoner som rettmessig tilhører en katolsk, universell, tolkning av kristendommen.

Alternativet til en slik visjon er pluralistiske modeller og anglikanske «branch»-teorier, som nevnt ovenfor. Men Congar ser ikke i en slik retning. Han ser, som våre andre kirkefedre, mot en kristendom fra tiden før skisma etter skisma splittet og utarmet kristenheden.

I to arbeider – «*Eglise catholique et France moderne*» (1978) og artikkelen «*Neuf cents après. Notes sur le «Schisme Oriental», 1054-1954*» – vendte Congar oppmerksomheten på en spesiell måte mot de ikke-katolske orientalske kirkesamfunnene, våre søsterkirker i Øst. Med årene ble disse hans viktigste økumeniske anliggende, av naturlige årsaker: det som hadde begynt som en dialog med anglikanismen og fortsatt som en studie over Luther, endte med viktige betraktninger over orto-

doksien og utsiktene til en mulig gjenforening mellom Øst og Vest.

Det er utvilsomt i denne oppgaven at Congars hjerte ligger. Hverken anglikanismen eller lutheranismen er som «søstre» å betrakte ifølge Congars ekklesiologi, skjønt han håper sterkt at de kan bli det. I så henseende står han nær de lutherske teologers posisjon som ser hele lutheranismen som en «interimskirke», med den hensikt å reformere katolisismen. Men Congar ser så meget av tradisjonene fra den udelte kristne kirke i lutherdommen slik han kjenner den, at han stadig forsøker å integrere Luther i sin katolske visjon: ikke som *Lehrmeister* (all den tid Luther rent dogmatisk ikke holder mål), men som *Lebemeister* (som en åndelig veiviser, som grunnlegger av en skole i «spiritualitet»).

Men med de ortodokse er tilfellet et annet, og det er disse som er våre primære økumeniske partnere. Først når gjenforeningen mellom Øst og Vest er blitt et faktum, kan Kirken på ny puste med «to lunger», som han uttrykker det. Egentlig er det én og samme Kirke vi her står overfor, for begge uttrykker seg på samme måte som oldkirken: i form av enhet i tro, sakramental presens og som åndelig organisme. De to er vesenslike: alt er likt – og alt er forskjellig, selv når anliggendet er det samme. Gjenforeningen vil ikke gå av seg selv, mye arbeid og mye god vilje kreves fra begge parter. Men målet må være å gjenvinne Kirkens fulle katolisitet, og da står enhet mellom ortodokse og katolikker øverst på dagsordenen.

Et problem – blant mange – er naturligvis fragmenteringen av østkirken: de mange lokalkirker som *de facto* er nasjonalkirker. Grunnen til en slik situasjon – som er svært ulik den som rår i vestkirken – er selvsagt å finne i vanskelige historiske omstendigheter. Den sammenføyende faktor i østromerriket var av politisk og ikke religiøs art: keiseren,

ikke patriarken, var kirkens sammenføyende faktor. Derfor er det «søsterkirker» (flertall) vi står overfor i Øst (hvilket på ingen måte gjør dem til «datterkirker», det kan kun hevdes om de reformerte som vitterlig har mottatt den apostoliske tradisjon fra Roma).

Hva doktrinale divergenser angår, kommer Congar til det syn at disse ikke utgjør noen uoverstigelige hindringer på veien mot enhet. Kanskje bør uoverensstemmelsene best tolkes som komplementariteter (idéen tar han fra den danske fysikeren Niels Bohr), noe han finner bekreftelse på i studiet av læren om Den Hellige Ånd («problemet *filioque*»). Med andre ord prøver Congar hele tiden å gjenfinne og gjenskape den teologiske enhet som preget kristenheten i tiden før skisma tok overhånd, i hvert fall er han levende opptatt av mulige modeller som veier til enhet. Ikke et øyeblikk er han villig til å oppgi overbevisningen om at tingenens tilstand er kristendommen dypt uverdig og at det nytestamentlige trosvitnesbyrd innebærer en heftig kritikk av de kristnes stridigheter seg imellom.

Johannes Paul II fortsatte sine to store forgjengeres gjerning ved å hedre konsilet og dets skapere. Congar ble derfor invitert til den ekstraordinære bispesynoden i 1985, som hadde til oppgave å vurdere fruktene av konsilets arbeid. Men ved de pavelige universitetene i Roma har det i nyere tid ikke vært skikk å undervise i Congars kirkelære, hans ekklesiologi. Tvert imot kunne man fra tid til annen se og høre kritikk av mesteren fra mindre kompetent hold. Det bidro til å rette opp litt av denne skjevheten da Dominikanerordenens eget universitet – Pontificia Studiorum Universitas a S. Thomas Aq. in Urbe (Angelicum) – tildelte pateren et doktorat *honoris causa* i 1990. På denne måten fikk han støtte og anerkjennelse fra sine egne brødre – og indirekte fra høyere hold – på et tidspunkt da romersk

ekkleziologi igjen viste tendenser til sterkere sentralisering og svekking av den økumeniske iver.

Det kom derfor ikke som noen overraskelse at paven, i 1994, kreerte Congar til kardinal samtidig med patrologen A. Grillmeier, S.J. Herved har bevegelsen «ad fontes» fått nok en anerkjennelse fra høyeste hold, på et tidspunkt i Kirkens og teologiens historie som kanskje sårt trenger en påminnelse om dette viktige stadiet i teologihistorien. For, som vi skal se, ble ikke denne *ressourcement* fulgt opp av senere teologer i den grad Kirken hadde behov for (se avsnittet «Post festum» i kapittel 5).

DIVUS THOMAS

Thomas Aquinas var på ingen måte gått i glemmeboken mens bibelbevegelsen og den patristiske renessansen pågikk. Tvert imot, det var del av ferden «ad fontes» å vie denne store middelaldertenkeren fornyet oppmerksomhet: ikke ved å dogmatisere hans verk, men ved å trenge dypere inn i det – fra en historisk synsvinkel.

Thomas' lære fikk kjøtt og blod, som aldri før, eftersom man begynte å studere ham i sammenheng, den konteksten som var hans.

Hva mere var: nyere filosofiske tankebaner ble brukt for om mulig å gjøre Thomas aktuell på en annerledes måte.

Slik hører Thomas hjemme i ethvert program som har kildegranskning som sitt mål, fordi han selv utgjør en eneste stor syntese av Skrift, Tradisjon og filosofisk tenkning.

Først har vi med det historiske aspektet å gjøre: hva Thomas betød, hva han sa, hva han mente, rett forstått.

Siden står vi overfor problematikken om hans fortsatte relevans, den impuls hans verk kan gi teologien den dag idag.

Leo hadde gitt opptakten til kildegranskning i tilfellet Thomas, og det i stor stil. Kritiske utgaver (*Editio Leonina*) erstattet de gamle, og man nærmet seg teksten direkte, ikke gjennom alle kommentatorene. Men målet bak denne bevegelsen – som resulterte i det teologiske system vi tidligere har omtalt som «nythomismen» – var å gjøre ham til en teologiens Bibel, en ny form for Hellig Skrift.

Dette var velment, men uheldig. For Thomas hadde aldri hatt til hensikt å skape noen skole. Hans anliggende var Sannheten, i filosofisk og teologisk forstand. Den som derfor begir seg i skole hos Thomas, lærer atskillig om hva teologisk tenkning innebærer – og er følgelig ikke fritatt for plikten til å tenke *selv*! Thomas ville være den siste av Kirkens teologer til å hevde at en teologi kan være endelig i noen forstand. Poenget med teologien – og særlig med hans egen – er at den stadig er i bevegelse: den søker på ny og på ny å uttrykke den åpenbarte sannhet på en forståelig og rasjonelt akseptabel måte. Og dette er fortsatt teologiens tjeneste i Kirken.

Det teologien i vår tid trengte var en Thomas som ikke ble satt på en pidestall, men som gikk inn i rekken av store teologiske vitnesbyrd, til evig berikelse for teologiens og Kirkens liv, men uten derved å gjøre ham urett (hvilket man *de facto* hadde gjort ved å insistere på at en teolog skulle være «thomist», noe som særlig ble en plage i hans egen orden).

Altså skal vi studere Thomas – uten å gjøre ham en slik urett.

Kanskje vil det da vise seg at hans bidrag til teologien ikke blir mindre, men sterkere.

Kanskje vil det vise seg at han glir inn i rekken av «kirkefedre» – forutsatt at man er villig til å tøye begrepet litt.

Det var hans egne ordensbrødre, nærmere bestemt studieklosteret Le Saulchoir i Belgia, som satte i verk en historisk fornyelse av Thomas' tenkning, ofte kalt «paleothomisme» av nythomistene, fordi den smakte av teologisk arkeologi, og ikke av dogmatisk system.

Klengenavnet fikk bevegelsen av størrelser som for eksempel Jaques Maritain (1882-1973) og R. Garrigou-Lagrange (1877-1964), begge eksponenter for det thomistiske system, begge opptatt av de spekulative heller enn de historiske sider ved denne vår *doctor angelicus*. Andre og mindre betydelige eksponenter for den intellektualiserende holdningen til Thomas kunne nevnes. På mange måter fortsetter de tradisjonen fra kommentatorene Cajetan (1469-1534), Suarez (1548-1617) og Johannes av St. Thomas (1589-1644). Thomas blir betraktet som et uangriplelig hele, et fullkomment system, et man skal tilegne seg, øse av og i størst mulig grad søke konformitet med, uten for mange kritiske spørsmål. Thomas ble i egentlig forstand en *philosophia perennis*, en *tidløs* filosofi. Det dreier seg alt sammen om uheldige utviklinger etter Leo XIII's initiativ i «Aeterni Patris» (1879).

Man leste Thomas slik muslimene leser Koranen.

Et kjent unntak fra denne generelle holdningen er filosofi-historikeren E. Gilson (1884-1978), som nettopp var opptatt av det tidspregede ved Thomas, røttene til hans filosofi, impulser, påvirkninger, hvordan denne syntesen ble til – i hvilken grad man kan tale om et system i tilfellet Thomas, osv. Som sin tids kanskje dyktigste kjenner av middelalderfilosofien kunne han levere viktige bidrag til hele forsøket på å gjenvinne en levende forståelse av Thomas og hans samtid. Dette ser man tydelig av den rike korrespondansen mellom Gilson og de Lubac. Forholdet til Thomas begynner å bli «normalisert» hos Gilson, skjønt han ikke har problemer med å se verdien av Thomas' fi-

losofiske innsats. Gilson var uten tvil en inspirasjonskilde for dominikanerne i Belgia.

En annen avgjørende impuls for deres historiske orientering mot Thomas var A. Gardeil (1859-1931), som nettopp forsøkte å bygge teologistudiet på et kritisk og historisk orientert fundament. Han var helt vesentlig i det som skulle utvikle seg til å bli en teologisk skole, og hvor vi har sett at for eksempel Congar mottok rike impulser.

Det navn som vi i særlig grad forbinder med denne skolen var M.-D. Chenu (1894-1993). Hans bok «Une École de théologie. Le Saulchoir» (1937) vakte stor diskusjon fordi den tegnet et program for teologistudiet som sto både Newman, Möhler og Gardeil nær. Striden dreier seg om historiske perspektiver, om Thomas og ikke om thomisme og thomister. Anklagene lød selvsagt på ting som «semi-modernisme», fordi man i Roma fryktet at historiske studier, kontekstualiseringen av tekstene, ville kunne gjøre teologien til en kulturell antropologi.

Boken kom, ikke uventet, på *index* i 1942. En ny utgave (fra 1985) gir verdifull dokumentasjon av hele debatten.

Dersom man ønsker en moderne filosofi som er inspirert av Thomas uten å bli thomistisk, er den tyske filosofen Josef Pieper å anbefale. I sine mange bøker har han gitt uttrykk for en side ved denne middelalderfilosofen og teologen som nettopp bærer vitne om hans varige verdi, men gjort på en måte som stimulerer tenkeevnen heller enn å gjøre leseren til en slags teologisk buktaler.

Sammenligner vi det vi har sett skje i tilfellet bibelvitenskapen med utviklingen av Thomas-studiene, blir likhetstrekkene iøynefallende. I begge tilfeller dreier det seg om å bryte ned en uhistorisk og bokstavtro mentalitet – hvis effekt er fordummende – til fordel for en kritisk akseptabel synsvinkel, uten at hverken Skriftens eller Thomas' verdi trekkes i tvil. Det handler om måter å leve med

Skriften og de store teologene på. For den som gir seg i lære hos Thomas, vil først og fremst bli stimulert til teologisk liv og refleksjon, ikke til å se seg som en slags intellektuell papegøye. Skriften selv består av lag på lag med tradisjon og fortolkning (både GT og NT) – altså må også Thomas finne seg i å gli inn i rekken av teologiske trosvitner, en av mange, hvilket han også søkte å gjøre. Det var andre som tok ham ut av sammenhengen og gjorde ham til en slags Bibel nummer to.

Innflytelsen fra Thomas blir altså større idet han frigjøres fra den tvangstrøye man hadde lagt ham i. Dette ser vi ikke minst hos en teolog hvis verk er blant de mest omfangsrike i teologihistorien: Karl Rahner (1905-84).

Det er ingen overdrivelse å hevde at Rahner har behandlet de aller fleste teologiske problematikker. Dersom resten av katolsk teologi gikk tapt, er det blitt hevdet, og hans verk alene ble overlevert, ville ingen katastrofe ha inntruffet. Utsagn av denne art sier atskillig om denne tyske jesuittens innsats. Hans utallige «Teologiske undersøkelser», hans oversiktsverk som «Mysterium Salutis» og «Sacramentum Mundi», samt mange monografier over sentrale spørsmål utgjør i seg selv et helt lite bibliotek. Det er en analytisk tenker mer enn en systembygger vi står overfor, noe også formen på hans verk antyder, men de underliggende faktorer er i mangt og meget avhengig av et filosofisk forsøk på å fornye thomistisk tenkning gjennom Kant, Hegel og fremfor alt Heidegger (de var i en periode kolleger ved samme universitet).

Rahner står for en ny teologisk antropologi, men med et markert metafysisk tilsnitt, og det er her Heidegger blir viktig. Rahner var også navnet bak den anonyme og generelle forkastelsen av «eksistensiell tenkning» i Pius XIs

«*Humani Generis*» (fra 1950). Også i dette tilfellet ser vi en original tenker som beveger seg fra underkjennelse til anerkjennelse i Kirken: han var igjen blant dem som fikk i oppdrag å forberede – og føre i havn – flere av konsildekretene. Han har særlig vært medvirkende til den forståelsen av forholdet mellom Skrift og Tradisjon vi finner i konsilets dogmatiske dekret om Åpenbaringen («*Dei Verbum*»).

Det er i bunn og grunn en ny metafysikk han søker å introdusere i det teologiske vokabular, i en form som er mer adekvat i dagens situasjon enn den tradisjonelle og skolastiske. Derfor nevner vi ham under avsnittet om Thomas, fordi Rahners verk er så nært knyttet til mesteren fra høymiddelalderen. Som en passende fellesnevner for Rahners tenkning er ofte uttrykket «transcendental thomisme» blitt anvendt, og derved er han blitt plassert i den thomistiske tradisjon, til tross for alt det nye han bringer inn.

Det vil føre altfor langt å gi selv en uhyre summarisk presentasjon av dette teologiske foretaket. Vi skal heller nøye oss med å nevne et forsøk fra paterens side på å styrke den katolske enhetsvisjonen, et forsøk som møtte atskillig motbør, og som den dag idag er betraktet som kontroversielt. Det siktes da til hans anvendelse av uttrykket «anonyme kristne» (se: «*Schriften zur Theologie*», vol. 6). Her imøtekommer han på flere vis de Lubacs «*Surnaturel*», og fører tanken ut i dens siste konsekvenser.

Anliggendet tør være kjent fra det foregående:

- alle mennesker er skapt av Gud,
- alle mennesker er «innrettet» mot Gud,
- alle mennesker er, ved blott å være menneske, i en tilstand av søken etter Gud,
- alle mennesker er i stand til å finne frem til Gud uten åpenbarings hjelp (om enn i en ufullkommen form),

- alle mennesker står derfor, i kraft av sin egen menneskelighet, i en form for «naturlig» frelseshistorie,
 - alle mennesker er, av natur, i ferd med å bli søkt av Ham de søker: vekselvirkningen ligger innebygget i selve skaperverket,
 - det «overnaturlige» finnes derfor som en kime i skaperverket selv, fordi Gud har gjort det slik,
 - alle er derfor ikke bare kalt til et liv i «nådens stand» (dvs. i vennskap med Gud), men erfarer dette allerede før de møter åpenbaringen og nåden i snevrere forstand,
 - alle tilhører derfor en og samme skapelseshistorie, eller «orden»,
 - alle tilhører likeledes en og samme frelseshistorie, eller «orden»,
 - alle tilhører med andre ord «nådens» stand på en direkte (overnaturlig) eller indirekte (naturlig) måte.
- «Alle» må hele tiden forstås som «alle mennesker av god vilje», dvs. alle som søker Gud, hvilket jo er det normale. Rahners kristne budskap til verden sammenfaller altså med englenes julenattshilsen: «Ære være Gud i det høye, og fred på jorden for alle mennesker av god vilje.»
- «Anonyme» kristne er derfor svært tallrike, så tallrike at kristne ikke lenger behøver å føle seg isolert fra sine medmennesker, uansett hva disse måtte gjøre seg for refleksjoner om religiøse anliggender. Heller ikke behøver de å søke å isolere seg fra dem. Tvert imot, vi er alle brødre.
- Herved tar Rahner opp det alltid like brennbare spørsmålet om det finnes frelse også utenfor Kirken, et spørsmål han besvarer med et bestemt «ja».
- Dette var selvsagt i meste laget for mange. De så skillelinjene mellom det naturlige og åpenbarte bli visket ut på en måte som forårsaket forskrekkelse – ikke ulik den de Lubac hadde avstedkommet i 1938. Men Rahner er på dette tidspunktet et viktig navn i det teologiske landska-

pet, og et slikt utspill fra hans side kunne umulig gå upåaktet hen. Derfor har man i ettertid valgt å se på hele foretagendet som et «eksperiment», for å avdramatisere og hysje ned.

Men det spørres om vi ikke her – ved dette ene eksemplet – befinner oss noe nær hjertet i jesuittens tenkning. For hele hans verk består av «alminnelige» og «ordinære» elementer. Rahner er lite opptatt av det ekstraordinære og sensasjonelle, det overnaturlige for det overnaturliges skyld, det «mirakuløse» fremfor det dagligdagse. Ved å antyde at teorien om «anonyme kristne» er ment som mer enn et eksperiment fra Rahners side, søker vi nettopp å legge vekt på hans utgangspunkt som filosof, metafysiker nærmere bestemt.

Det er metafysikkens verden vi her møter i et nøtteskall:

- det undrende menneske,
- det søkende menneske,
- det elskende menneske,
- det urolige hjerte,
- det hvileløse sinn,
- det «åpne» menneskebildet,
- det mennesket som lever med en «fjerde» dimensjon i tilværelsen, den som kalles «metafysisk» på det naturlige plan, eller «religiøs» og «troende» på det overnaturlige.

Er Guds nåde også tilstede utenfor Kirken (inkludert kirken)?

Er forskjellen mellom kristne og ikke-kristne i utgangspunktet mindre enn det vi har rost oss av i lange tider?

På dette punkt er vi kommet til en kirkefader som går i bredden på en overraskende måte. At «hellige hedninger» ikke er Skriften fremmed – hverken i GT eller i NT – er noe Kirken lenge har visst, om enn ikke alltid likt. Men ordet «nåde» er innen katolsk tenkning med tiden blitt et så komplisert og tungt tilgjengelig begrep (i motsetning til

Guds nåde selv, som omgir oss overalt) at de fleste i det lengste unngår å uttale seg om det.

Rahners bidrag til teologien er kanskje mest av alt et bidrag til skapelsesteologien, fordi han i utgangspunktet er metafysisk orientert. Derved står han historien nærmere enn alle de som innskrenker seg til å tale og skrive om «frelseshistorien». Det er uten tvil et katolsk menneskesyn han legger for dagen: holistisk – universelt og humanistisk. Spørsmålet vi sitter tilbake med er hvor på «rangstigen» vi skal markere overgangen fra «naturlig» til «overnaturlig». Kanskje skal vi flytte markøren noen hakk ned? Det blir vi ikke nødvendigvis dårligere kristne av.

I alle fall kan vi trygt hevde at Rahner har samme anliggende som det vi har funnet hos de Lubac og Congar. Han står imidlertid i en annen intellektuell tradisjon – den tyske – og fortjener å vurderes i lys av denne. Slik er han et eksempel på teologiens plurale vesen, uten derved å gjøre den samme selvmotsigende.

De som i kraft av sitt menneskesyn ser på sine ikke-kristne medmennesker som anonyme kristne, kan umulig ha begått en stor synd i Guds øyne, all den tid Gud selv ifølge Skriften er villig til å ta ansvar for sitt skaperverk. Nåden møter en godt forberedt menneskenatur, skapt som den er i Guds bilde. Nåden støter ikke sammen med et bunnfordervet og håpløst formørket menneske: den søker – og finner – det søkende menneske, det elskende menneske, det lekende menneske, det leende menneske, det tenkende og konstruktive menneske, det urolige og hvileløse menneske.

På denne måten går også Rahner «tilbake til kildene», og han blir stående som representant for en kristen humanisme av sjeldent omfang og vidsyn.

Dersom den kristne tro i all sin enkelhet går ut på at Jesus Kristus er både unik og universell, da er det menneske-

lige fellesskap selve forutsetningen for hans frelsesverk. Altså gjør vi klokt i å følge den tyske mesteren i hans utforskning av nettopp menneskets gåtefulle natur. Kanskje vil vi, lik ham, gjenkjenne Jesu menneskelige trekk hos de aller, aller fleste?

Å klassifisere Rahner som thomist viser seg ved nærmere eftersyn å være en kompliment – til mesteren såvel som til eleven.

KONKLUSJONER

Rekken av moderne kirkefedre kunne forlenges betraktelig. Vi har valgt å holde oss «på høydene», ved å velge de som var mest originale («modige» er kanskje like dekkende) og som fikk spille en avgjørende rolle under Det annet Vatikan-konsil. For, som vi skal se i neste kapitel, er det særlig visjonen fra teologene vi her har introdusert, som slår ut i full blomst med Vaticanum II.

Bevegelsene «ad fontes» er ingen av dem revolusjonerende som program: det er ikke Kirkens strukturer disse teologene ønsker å endre på. Deres anliggende er heller å virke til å fornye vår forståelse av Kirkens tro. At deres program ble hele Kirkens program er selve miraklet som skjer med Vaticanum II. For allerede ved begynnelsen av konsilet – gjennom de mange forberedende etappene – viste det seg at teologien sto sterkt rustet til å møte sin samtid. I en splittet kristenhet og en tiltagende diaspora-situasjon maktet konsilfedrene nok en gang å gi uttrykk for en katolsk visjon av mennesket og historien.

Til dette fikk de god hjelp av våre kirkefedre, for de representerte teologien. Mer enn det: de representerte også – gjennom sitt kirkelige liv og engasjement – en tradisjon som gikk tilbake til antikken og som hadde vist seg å tåle

tidens tann. Dessuten hadde teologien – uten at mange var klar over dette – tilbakelagt betydelige distanser i forhold til gamle hindringer som vitenskap, ateisme, økumenikk, bibelforskning, andre religioner – hele listen igjennom. Sammenligner vi de temaer vi har valgt ut og belyst i dette kapitlet med konsilets forskjellige dekreter, vil man straks se at anliggendet er det samme. Og det kan vi i stor grad takke våre kirkefedre for. Slik fikk «Morgendagens Kirke» urkristne og oldkirkelige fortegn.

Hver av våre moderne kirkefedre har vist evnen til å inkorporere Tradisjonen i seg og sitt. De utgjør det katolske hver på sitt vis. Hver av dem står for noe som langt overskrider deres egne begrensninger i tid og rom. Hver og en av dem – og alle sammenlagt – viser at konsilets *aggiornamento* hviler på et fundament som heter *ressourcement*.

KAPITEL 4:

DET ANNET VATIKANKONSIL (1962 – 1965)

Vaticanum II representerer et høydepunkt for hele den fornyelsesbevegelsen vi har iaktatt hos teologene.

Konsilet gjør nemlig deres program til sitt. Hva mer er: de får avgjørende tillitsverv under kirkemøtets arbeide og blir direkte medansvarlige for utformingen av konsilets mange dokumenter. Disse blir stående som et varig vitnesbyrd om den innsats det her er tale om både fra teologenes og fra biskopenes side. Her ser vi våre moderne kirkefedre i arbeid på en måte som uvegerlig fører tankene tilbake mot tidligere kirkemøter, Kirkens første konsiler.

For papa Giovannis fornyelsesprogram – ønsket om «aggiornamento» – viser seg å sammenfalle med teologenes «ressourcement». En sterkere godkjennelse kunne ikke noen teologi ha fått. Det blir derfor i lyset av konsilet at våre teologer fremtrer nettopp som kirkefedre. Skjønt de ikke var tilstede i egenskap av biskoper – lik Athanasius, Kyrillos, Krysostomos, Augustin, Ambrosius og alle de andre fra oldkirken – var de der som teologiske rådgivere. Og konsilets mange dekreter (16 i tallet) bærer tydelig preg av deres nærvær, slik vi skal se i det følgende.

«Aggiornamento» og «ressourcement» sammenfaller i Vaticanum II, det er vår tese. Dette er ingen oppsiktsvekkende lesemåte. Vi prøver bare å sette konsilet inn i en teologihistorisk sammenheng hvor det hører hjemme. For ser man bort fra den teologiske innsatsen bak dokumentene, vil vår forståelse av kirkemøtet forbli mangelfull.

Bevegelsen våre teologer står for, er i og for seg uavhengig av det pavelige initiativ. Derfor fortsetter denne, om enn under andre forhold enn før konsilfedrene og deres rådgivere møttes i Vatikanet. Men kirkemøtet kom dessverre til å representere en slags kulminasjon av bevegelsen «ad fontes», for teologien som fulgte fant nye veier, ofte avveier.

ÅPNINGSORD

Vaticanum II kan man nærme seg fra forskjellige synsvinkler.

Vi skal benytte oss av det perspektivet som har preget de foregående kapitlene: utvikling, fornyelse, fremfor alt en bevisst søken mot en helhetsvisjon som igjen kan bidra til å gjøre Kirken «katolsk» i opprinnelig forstand. Her handler det om mer enn bare takhøyden – det er rommet selv som må utvides, i den grad at det igjen kan romme alle kristne og alle mennesker av god vilje.

Biskopene og teologene arbeider sammen om denne oppgaven, for uten «ressourcement» ville ethvert «aggiornamento» vise seg å være en hasardiøs foreteelse, fordi den ville mangle en normativ og korrigerende faktor. Selvbevisnelse, samtidsorientering og fremtidsperspektiver må nødvendigvis ta sitt utgangspunkt i en søken tilbake til kildene, til en normativ fortid, en fortid som på ny kan bli samtid, og fremfor alt: fremtid. Når dette kirkemøtet ble så vellykket, skyldtes det selvsagt at grunnen var godt forberedt fra teologisk hold. Våre kirkefedre hadde på forhånd skapt – eller bedre: gjenvunnet – et program som biskopene fritt kunne benytte seg av. Vi bør derfor lese konsildokumentene i et teologihistorisk perspektiv like meget som i et sosialhistorisk eller kirkepolitisk – i hvert fall er det dette perspektivet som opptar oss her.

Pave Johannes XXIII var initiativtageren.

Dette er ikke utypisk i seg selv.

Det utypiske består i at han ikke sammenkalte konsilet på grunn av en ytre eller indre krise i Kirkens liv, slik vi vanligvis ser det skje med de tidligere kirkemøtene som regnes som økumeniske («almene»), tyve i tallet. Kirkemøter er vanligvis et resultat av indre kriser (som i antikken), splittelser (som i Tridentinerkonsilet), ytre stridigheter (som Vaticanum I). Denne gangen er årsaken et ønske om å fornye hele maskineriet, for bedre å kunne fungere i samtiden. Men da må man først orientere seg i riktig retning – bakover. For bedre å kunne se og skjønne sin samtid må Kirken først besinne seg på sin egen fortid.

Papa Giovanni var skolert i kirkehistorie og patrologi.

Dette kan forklare meget ved hans egen rolle i historien som følger. Allerede fra starten av hadde han vist en forståelse for teologi og historie som i avgjørende grad medvirket til å føre hele prosessen i havn. «Gammelt» og «nytt», «form» og «innhold», «sentralt og «perifert» er alle begreper han var vant til fra Kirkens liv. Problematikken «utad-innad» kan lett styrkes ved perspektivet «bakover-fremover». En modernisering av Kirken finner derfor sin målsetning i det stadium av Kirkens liv som er evig nytt, alltid «moderne», og til enhver til fremtidsvanger: begynnerstadiet – urkristendommen og oldkirken.

Konsilet ble bebudet 25.1.1959.

Et forbauset kardinalkollegium skjønte først ikke hvor paven ville hen.

Efter tre års forberedelser var ingen lenger i tvil om målsetningen. Kommisjoner hadde arbeidet intenst med å forberede de dokumenter som konsilet skulle ta stilling til, og de ga alle uttrykk for den samme tanke: å føre Kirken nærmere sine røtter, besinne seg på sin egen identitet, styrke dens misjon i verden av idag. Konsilets historiske

forløp handler nettopp om hvorledes disse arbeidsutkastene blir til det vi kjenner som konsildokumentene. For først etter mye diskusjon og mange revisjoner ble dokumentene slik vi har dem idag. De står der som monumenter over et samarbeide mellom biskopene og teologene som er mønstergyldig og som kan fungere som forbilde for følgende konsiler. Hva mer er: de viser oss en grunnholdning som er katolsk i ordets opprinnelige forstand, og som ikke lenger vil la seg målbinde av historiske feilskjær og menneskelige svakheter.

I den åpningstalen som paven holdt i Peterskirken 11.10. 1962 – tre år etter at han hadde sammenkalt konsilfedrene – ser han seg først tilbake. Tyve alminnelige (økumeniske) kirkemøter vitner om en Kirke underveis, på vandring, i utvikling, i forandringens tegn. Det er en fornyet forståelse av Kirkes tro paven setter på dagsordenen, en artikulering som verden kan forstå, men som vi først selv må besinne oss på. Hans ord er velvalgte og fungerer godt som innfallsvinkel til dokumentene som følger.

Han fortsetter med å understreke hvordan alle venter at Kirken tar et viktig steg fremover når det gjelder å forstå dens egen lære. En ny bevissthet må til, og den skal være i tråd med moderne tankegang. For, og dette er de viktigste ordene i hele åpningstalen:

«innholdet (substansen) i den gamle lære, den som gjengir troens skatt («depositum»), er én ting – måten den presenteres på er en annen. Og det er denne siste vi må legge vekt på, med stor tålmodighet...»

Herved knesettes et skille mellom form og innhold som ble avgjørende for konsilets behandling av mange spørsmål. Samtidig introduseres skillet «nytt/gammelt». Alt dette er vesentlige forutsetninger for at en fruktbar dialog skal

kunne finne sted, dialog mellom biskoper, teologene imellom, mellom biskoper og teologer, og – fremfor alt – mellom Kirken og verden.

Men paven gjør mer i sine åpningsord enn å legge grunnlaget for en slik dialog. Han fremsetter en utvetydig målsetting for hele kirkemøtet, og den er intet mindre enn å fremme *enhetens sak*: enhet katolikker imellom, enhet mellom katolikker og ikke-katolikker, enhet mellom kristne og ikke-kristne.

Her finner vi et komplett teologisk program.

Og dette programmet består nettopp i å gjenvinne en visjon som er «katolsk» i opprinnelig forstand, en forståelse av kristendommen som er «universell» i radikal mening: fordi den ser menneskeheten som en enhet, forutbestemt til liv i Gud ved Kristus, som både er dens skaper og forløser. Videre ser den en enhet mellom alle dømte og troende, og fordi denne visjonen ser Kirken som et enhetens sakrament i verden – enhet mellom alle mennesker. Denne visjonen hviler nettopp på den forutsetning at alle mennesker er skapt til Gud, «innstilt på» Gud, tilhører Gud og derfor har sin plass i Kirken på en eller annen måte.

Slik lyder konsilets universelle, eller «holistiske» program. Kirkemøtet konsentrerer seg følgelig om den katolske idé, som skissert ovenfor, og dens mange praktiske konsekvenser for Kirkens liv: i presteutdannelsen, i liturgien, i økumenikken, i ordenslivet, i fredsarbeid og i menneskerettighetsbestrebelse. På sett og vis avstedkommer Vaticanum II forandringer som er større enn noe tidligere konsil kan oppvise. Samtidig tar det ikke opp til behandling sentrale emner som kristologi og treenighet, disse blir stående som formulert tidligere. Men de berøres likevel på en indirekte måte; for det er deres *sosiale dimensjoner* konsilet i sin helhet omhandler: deres konsekvenser for de

troendes forhold til alle andre mennesker, levende som døde. Konsilet handler derfor om både troen på Jesus som Kristus og Gud som treenig: fordi en slik tro innebærer en sosial dimensjon som til enhver tid vil være av mellom-menneskelig art.

Tiden som ligger mellom Tridentinerkonsilet og Vaticanum II hadde i rikt monn vært opptatt av kristendommens vertikale aspekter (individuell som kollektiv innkapsling ble resultatet). – Var tiden endelig kommet for å ta den horisontale aksene på alvor?

Mye tydet på det, ikke minst pavenes eget sinnelag. Han så nemlig til at forhandlingene ble gjennomført i den ånd de var ment å skulle finne sted i, han intervenerte på viktige tidspunkt av konsilets historie, han brukte sitt veto om nødvendig, og det er ikke minst hans personlige fortjeneste at noen av de viktigste dokumentene alt fra starten av fikk en utforming som kunne tjene konsilets målsetting.

At den visjon som dokumentene endelig gir uttrykk for, har røtter i et stort og varmt sinnelag, er noe som sier seg selv. En annen pave – Paul VI – skulle fullføre oppgaven i papa Giovannis ånd.

Vi begynner med begynnelsen, i teologisk forstand, og ser på hvordan konsilfedrene og deres rådgivere besinnet seg på det som er utgangspunktet og forutsetningen for alt som følger: tolkningen av Guds åpenbaring i Kristus – og dens konsekvenser for troende som for ikke-troende.

ÅPENBARINGEN OG DE IKKE-KRISTNE RELIGIONER

Dekretet som kalles etter åpningsordene: «*Dei Verbum*» (Guds Ord), går like til røttene av kristendommens egenart: åpenbaringen i Jesus Kristus. Her gjenkjenner vi

straks tendensen til en nyorientering henimot et historisk perspektiv, bort fra et statisk og intellektualistisk. Uttrykket *historia salutis* (frelsehistorien) anvendes her i et konsildokument for første gang:

«Åpenbaringen formidles ved gjerning og ord i gjensidig vekselvirkning: De gjerninger som Gud utfører i frelsehistorien, manifesterer og bekrefter den lære og den realitet som ordene uttrykker, mens ordene forkynner gjerningene og bringer frem i lyset den hemmelighet de bærer i seg. Og den innerste sannhet som dermed blir åpenbart om Gud og menneskets frelse, lyser for oss i Kristus som både er formidleren og fylde av hele åpenbaringen.» (Kap. I, §2)

Åpenbaringen er ikke skrift, men en person – åpenbaringen og åpenbareren er én og samme realitet. Vi gjenkjenner straks biblistenes og patrologenes arbeide bak disse ordene.

En frelsehistorisk fremgangsmåte må imidlertid ikke tolkes dithen at det horisontale har fått forskyve det vertikale – det preteologiske eller metafysiske – på samme måte som det skjedde hos reformatorene. *Historia salutis* ekskluderer hverken almenreligiøsitet, filosofi eller mystikk, men søker å sette det hele på en fellesnevner som kan favne alle disse komponentene og sette dem i et rett forhold til hverandre.

Derfor understreker dokumentet at forut for åpenbaringen går en *naturlig* åpenbaring av Gud – preteologisk, slik vi kom inn på i forbindelse med Newman – som ikke står i motsetning til den *historiske* åpenbaring, og som vi skal vende tilbake til i forbindelse med dekretet om de ikke-kristne religioner.

«Gud som skaper og bevarer alle ting ved sitt Ord, gir menneskene i skaperverket et vitnesbyrd om seg selv (jvf. Rom. 1,19-20). Han som vil åpne veien for den frelse som kommer ovenfra, manifesterte dessuten seg selv fra begynnelsen av for våre stamfedre... Han har også stadig sørget for menneskeslekten, forat alle de som søker frelsen ved trofast å gjøre det gode, skal få det evige liv (jvf. Rom. 2,6-7).» (I, §3)

Efter en naturlig, eller kosmisk, pakt følger så pakten med Abraham, dernest med Moses. Men fullendelsen finner vi først i Jesus fra Nasaret, fordi denne åpenbaringen er den endelige.

«Når man ser ham (Jesus Kristus), ser man også Faderen... Derfor er det han som gjennom hele sitt nærvær og manifestasjon av seg selv, gjennom sine ord og gjerninger, sine tegn og underverker, især sin død og oppstandelse, og endelig ved utsendelsen av Den Hellige Ånd, fullbyrder åpenbaringen... Den kristne frelsesordningen, det vil si, den nye og endelige pakt, vil altså aldri forgå, og efter det er der ingen ny almengyldig åpenbaring å vente inntil Vår Herres Jesu Kristi herlighetsfulle åpenbaring.» (I, §4)

Efter å ha fastslått dette – den overnaturlige åpenbarings historiske karakter og endegyldige verdi – gjentar imidlertid kirkemøtet den tradisjonelle forståelsen av forholdet mellom religion før og efter åpenbaringen, med eller uten:

«Kirkemøtet erklærer at «Gud som prinsipp og endemål for alle ting kan erkjennes med sikkerhet ut fra skaperverket ved den menneskelige fornufts naturgitte lys» (sitat fra Vaticanum I)... Men kirkemøtet erklærer også at det er takket være Guds åpenbaring «at denne gudserkjennelse (som i og for seg

ikke er utilgjengelig for den menneskelige fornuft) allerede i dette liv kan bli oppnådd av alle, uhindret, med fast visshet og uten feiltagelser»... det vil si meddele guddommelige rikdommer som helt og holdent overgår menneskesinnets innsikt.» (I, §6)

Åpenbaringen overleveres på dobbelt vis: muntlig og skriftlig.

«Befalingen (om å forkynne verden over) ble trofast fulgt av apostlene som i sin muntlige forkynnelse, ved sitt eksempel og sine forordninger, overleverte det de selv hadde mottatt gjennom sitt liv med Kristus, gjennom hans ord og gjerninger, eller også lært ved Den Hellige Ånds inspirasjon; den samme befaling ble også trofast fulgt av de apostler, og andre menn med apostolisk oppdrag, som skrev ned frelsens budskap under den samme Hellige Ånds inspirasjon.» (II, §7)

Det er nettopp forholdet mellom muntlig og skriftlig overlevering – Skriften og Tradisjonen – dette dokumentet har som ett av sine viktigste siktemål. Opprinnelig var grunnutkastet til «*Dei Verbum*» blitt kalt «Om Åpenbarings kilder», men dette ble forkastet av paven selv, og et nytt utkast fulgte som bedre kunne møte behovet for en avklaring på dette viktige punktet.

For konsilet insisterte på at Skrift og Tradisjon ikke utgjør to selvstendige, eller uavhengige, kilder til kunnskap om Guds åpenbaring i historien: det finnes bare én åpenbaring og én kilde, men den har to uttrykksformer:

«Denne hellige Tradisjon og begge testamenters hellige Skrifter er derfor som et spill hvori Kirken under sin jordiske pilegrimsgang beskuer Gud... inntil den en gang oppnår å se Ham ansikt til ansikt.» (II, §7)

«Den hellige Tradisjon og den hellige Skrift er... nært forbundet og forenet. For begge, idet de springer frem av samme guddommelige kilde, smelter på et vis sammen og arbeider mot det samme mål. Den hellige Skrift er nemlig Guds tale, forsåvidt som den er blitt skrevet ned under Den Hellige Ånds inspirasjon; og, betrodde til apostlene av Kristus og Den Hellige Ånd, fører den hellige Tradisjon Guds ord i dets helhet videre til apostlenes etterfølgere med det oppdrag at de i lyset av Sannhetens Ånd trofast skal ta vare på det i sin forkynnelse, fremlegge det og utbre det, noe som innebærer at Kirkens skjønn om det åpenbarte ikke henter sin sikkerhet fra den hellige Skrift alene. Derfor skal begge mottas og æres med like stor pietet og ærbødighet.» (II, §9)

Dette poenget får ytterligere tyngde ved et utsagn som nettopp søker å åpne for forståelsen av den dogmehistoriske utvikling. Selv om åpenbaringen er definitiv, kan man ikke si det samme om den menneskelige tilegnelsen av åpenbaringens mening og innhold, for denne er i stadig bevegelse og alltid åpen for utvikling. Konsilet understreker dette på følgende måte:

«Denne Tradisjon som stammer fra apostlene, går videre i Kirken med Den Hellige Ånds bistand: Innsikten i det som er overlevert, enten det nu er ting eller ord, vokser nemlig ved de troendes betraktning og studium, når de grunner på det i sitt hjerte..., og ved deres indre tilegnelse av den åndelige virkelighet de erfarer, og ved forkynnelsen til dem som sammen med den biskopelige suksessjon har mottatt og bevarer Åndens nådegave i sannhetens tjeneste. Gjennom århundrene strekker jo Kirken seg stadig frem mot fylde av den guddommelige sannhet, inntil Guds ord er blitt oppfylt i den.» (II, §8)

Her står vi ved Newmans anliggende, og dette er et av de punkter hvor hans usynlige nærvær er blitt følt.

«Kirkefedrenes utsagn vitner om det livgivende nærvær av denne Tradisjon, hvis rikdommer gjennomtrenger den troende og bedende Kirkes liv og praksis. Den samme Tradisjon gir Kirken kjennskap til de hellige bøkens fullstandige Canon, ja, de hellige Skrifter selv blir dypere forstått og får stadig fornyet aktualitet i denne Tradisjon. Således fører Gud, som også tidligere har talt, en uavbrutt samtale med sin elskede Sønnens brud, og Den Hellige Ånd, som i og ved Kirken lar Evangeliets levende røst klinge i verden og fører de troende til den hele sannhet...» (II, §9)

Om den gamle pakts bøker hevder konsilet at:

«Selv om disse bøker inneholder enkelte ufullkomne og forgjengelige elementer, åpenbarer de ikke desto mindre Guds sanne oppdragelsesgjerning.» (IV, §15)

Om forholdet mellom de to testamenter kommer dokumentet i sine uttalelser inn på spørsmål vi har berørt i kapitel 2:

«Gud som har inspirert begge testamenters bøker og er deres opphav (auctor) har ordnet alt slik at Det nye er skjult i Det gamle, og Det gamle åpnes i Det nye... Det gamle testamentes bøker (er) ... i sin helhet opptatt i det evangeliske budskap, i Det nye erverver og åpenbarer de sin fulle betydning.» (IV, §16)

Det er i dette dokumentet at bibelvitenskapen får endelig oppreisning, den offisielle anerkjennelse den så lenge hadde måttet vente på. Hele kapitel 3 handler om bibel-

tolkning. Her får Skriftens «menneskelige sider» en oppmerksomhet som aldri noe kirkemøte tidligere hadde kunnet forutsi. Forfatterne skulle bruke sine egne gaver og evner, og fungerer derfor som forfattere i egentlig forstand samtidig som disse er å betrakte som inspirerte (§11). Den som tolker Skriften, må derfor nøye undersøke «hva hagiografene virkelig har hatt til hensikt å uttrykke, hva Gud har villet tilkjennegi gjennom deres ord.» (§12) Den som vil nærme seg de bibelske forfatterne, må følgelig:

«søke den mening som hagiografen under egne spesielle omstendigheter og i pakt med sin samtid og sin kultur har villet uttrykke og har gitt uttrykk for ved hjelp av litterære genrer som man brukte på hans tid... Den hellige Skrift bør leses og tolkes i den samme Ånd som den er blitt skrevet i... Det er eksegetenes oppgave å arbeide ut fra disse retningslinjer.» (§12)

«For Guds ord uttrykt på menneskelig sprog er blitt lik den menneskelige tale, likesom den evige Faders Ord en gang iførte seg menneskets skrøpelige legeme og ble menneskene lik.» (III, §13)

Dette synet på Skriftens «menneskelige sider» – de aspektene som er relative og historisk betinget – kommer tydeligst til uttrykk i konsilfedrenes tale om evangeliene og deres opprinnelse:

«Kirken har alltid og overalt fastholdt, og den fastholder stadig at de fire evangelier har apostolisk opprinnelse. Først preket apostlene på Kristi befaling, og under den guddommelige Ånds impuls skrev de så selv, og med dem andre menn med apostolisk oppdrag.» (V, §18)

«Forfatterne av de fire evangelier utfører sitt verk ved å velge blant de mange overleveringer som muntlig eller endog skriftlig allerede forelå, ved å ordne noen av dem i sammendrag eller ved å fremlegge dem med henblikk på de enkelte kirkers situasjon, stadig også i form av forkynnelse, men slik at de alltid meddeler oss om Kristus hva som er sant og uforfalsket. De skrev nemlig i den hensikt å la oss kjenne sannheten i de ord vi er blitt undervist i, enten de nu bygget på erindringer og egen hukommelse eller på deres vitnesbyrd «som fra først av var øyenvitner og ordets tjenere.»» (V, §19)

Dokumentet anbefaler moderne oversettelser, fra originalteksten, og gjerne økumeniske, slik at Skriften kan brukes av alle kristne (VI, §22). Bibelvitenskapen får derefter sitt imprimatur ved følgende ord: «Kirkemøtet oppfordrer de bibelforskere som er Kirkens sønner, til helhjertet å forfølge det verk som på så lovende måte er påbegynt.» (VI, §23)

Konsilet legger også stor vekt på at bibelstudier blir sjelen i teologistudiet (VI, §24), men det er viktig å observere at paragrafen forut også «oppmuntrer til studium av såvel de orientalske som av de vesterlandske kirkefedre og av de hellige liturgier» (§23), dette siste for at Skriften skal tolkes i sammenheng med Tradisjonen, og ikke minst for at de teologiske metodene skal kunne sameksistere med de historisk-kritiske.

Dokumentet om åpenbaringen kom inn på hvilken status «naturlig» åpenbaring skal ha, hvilket syn man skal ha på ikke-kristne religioner. Dette viktige spørsmålet får faktisk en egen konsilerklæring, «Nostra Aetate», som tar opp igjen tanker fra «Dei Verbum», og som setter religionshistorien og frelseshistorien inn i et felles perspektiv. Det

dreier seg om et lite dokument av stor betydning, fordi det behandler spørsmål som er av vesentlig betydning for katolsk tro og tenkning, de berører nemlig Kirkens selvforståelse – dens katolisitet.

Den universalisme som erklæringen om de ikke-kristne religionene gir uttrykk for, er basert på det samme grunnlag som vi fant i «*Dei Verbum*»: en enhetlig visjon av menneskehetens opphav og endelige bestemmelse – en Kristus-orientert enhet.

Utgangspunktet er selvsagt det faktum at verden blir stadig mindre, at vi kommer hverandre tettere inn på livet, at vi lærer hverandre bedre å kjenne, at vi er i ferd med å oppdage at menneskeheten er et eneste stort fellesskap – at vi alle er brødre, også i vår søken etter Gud:

«Alle folkeslag utgjør jo ett fellesskap, de har én felles opprinnelse idet Gud lot menneskeslekten befolke jorden. De har også et felles endemål, nemlig Gud, hvis forsyn, velgjerning og frelsesplan omfatter alle, inntil de utvalgte forenes i Den hellige Stad, som Guds klarhet opplyser og hvor alle folkeslag vandrer i Hans lys.» (§1)

Naturlig åpenbaring blir selve fundamentet for et sunt forhold til andre religioner, og erklæringen taler i første omgang om hinduismen og buddhismen:

«Fra gammelt av og til vår egen tid finnes der hos de forskjellige folkeslag en viss fornemmelse av denne hemmelighetsfulle kraft, som virker i naturens gang og i menneskenes liv, ja, der finnes stundom en erkjennelse av den Allerhøyeste – eller også av Faderen. Denne fornemmelse og denne erkjennelse gjennomtrenger deres liv med en inderlig religiøsitet.» (§2)

«Den katolske Kirke forkaster intet av det som er sant og hellig i disse religioner. Med oppriktig aktelse betrakter den disse handle- og levemåter, disse regler og læresetninger som nok i meget avviker fra det den selv fastholder og fremlegger, men som allikevel ikke sjelden reflekterer en stråle av den Sannhet som opplyser alle mennesker... Kirken oppfordrer altså sine barn til med klokskap og kjærlighet å ta opp samtalen og samarbeidet med tilhengere av andre religioner, for både å vitne om den kristne tro og livsholdning, og erkjenne, tjene og fremme de åndelige, moralske, sosiale og kulturelle verdier som finnes hos de andre.» (§2)

Denne positive holdningen er rotfestet i den gamle tro at Ordet som ble kjød «opplyser ethvert menneske som kommer til verden» (Joh. 1,9). Erklæringen velger å konsentrere seg om det som er sant og godt i all ikke-kristen religiøsitet heller enn det som er svakt og feilaktig. Dette kan kun skje ut fra en synsvinkel hvor menneskets felles bestemmelse er Jesus Kristus, skaper og forløser. Islam blir også gjenstand for en positiv omtale, noe som er nytt i den katolske tradisjon.

«Om det i tidens løp har vært tallrike stridigheter og meget fiendskap mellom de kristne og muhammedanerne, så oppfordrer dette hellige kirkemøte alle til å glemme det som har vært, til oppriktig å øve seg i gjensidig forståelse og til i fellesskap å forsvare og fremme den sosiale rettferd, de etiske verdier, freden og friheten for alle mennesker.» (§3)

Erklæringen vier jødedommen særlig oppmerksomhet. Dette er blitt rost av mange, og kritisert av like mange: er jødedommen virkelig å betrakte som en av verdensreligionene fra en kristen synsvinkel?

Konsilet er primært opptatt av andre sider av saken. Jødene lever fortsatt i den gamle pakten med Gud, og er derfor høyt elsket av Ham. Deres kall er nettopp å leve i den pakten som er deres, for den er deres vei til frelse.

Her står vi altså ved en parallell til andre religioner: det finnes mange former for pakter mellom Gud og menneskene forut for pakten i Kristus: hver verdensreligion følger og lever i en slik pakt, og denne blir altså deres vei til frelse. Dette er det som binder jødedommen sammen med andre ikke-kristne religioner, og synsvinkelen er ment å skulle uttrykke respekt, ikke å nedvurdere.

Et enda viktigere poeng for konsilfedrene er å gjøre slutt på teorien om jødernes kollektive skyld i Jesu død, en tanke som gjennom tidene har vært med på å fostre antisemitisme.

«Selv om de jødiske myndigheter og deres håndlangere presset Kristi død igjennom, så kan ansvaret for det som ble begått under hans lidelse, allikevel ikke tillegges alle de jøder som levde dengang, og heller ikke jødene i vår egen tid. La ingen påberope seg at Kirken er Guds nye folk, for å stemple jødene som forkastet av Gud eller forbannet, som om dette skulle fremgå av den hellige Skrift... Kirken...beklager derfor med sorg det hat, de forfølgelser, de utslag av antisemittisme som er blitt rettet mot jødene, uansett hvilke tider de har funnet sted i og hvem som har vært deres opphavsmenn.» (§4)

Kirkens universalitet består nettopp i det faktum at den hverken er rasemessig eller kulturelt betinget og bundet. Her finner vi noe av det som er mest revolusjonerende ved Det nye Testamente, for Kirken, Guds folk, er nettopp et nytt folk, bestående av mennesker av alle raser, folkeslag og tungemål. Israels begrensning ligger selvsagt i det faktum at jødedommen ikke er universalistisk, men alltid

har vært knyttet til land, rase, kultur, osv. Her er det forskjeller. Men det som er kristendommens historiske utgangspunkt, forplikter oss til en åpenhet som utelukker fanatisme og fundamentalistiske holdninger.

«Vi kan derfor ikke påkalle Gud, alles Far, hvis vi nekter å handle som brødre overfor et hvilket som helst menneske, skapt i Guds bilde.» (§5)

Erklæringens avsluttende ord har bare fått øket aktualitet i årene som er gått siden de ble skrevet:

«Kirken fordømmer altså som fremmed for Kristi sinnelag enhver diskriminering eller forurettelse som skjer på grunn av avstamning, hudfarve, sosiale kår eller religion.» (§5)

Ånden i disse to dekretene – den dogmatiske konstitusjon om åpenbaringen og erklæringen om ikke-kristne religioner – står de Lubac nær. Det er kristendommens sosiale aspekter, altså dens egen katolisitet, som hele veien understrekes. Kirken favner alle mennesker på en eller annen måte, ifølge en slik inklusiv holdning. I en tid da verden stadig mer ligner en stor landsby – dvs. *nostra aetate* – er mer ekskluderende modeller en trusel for fred og forståelse. Intet av alt dette er ensbetydende med kompromiss om kristendommens sannhet. Kanskje er sannheten om kristendommen større enn vi først hadde skjønt.

I tråd med denne tankegangen er det bare logisk å ta med noen ganske få ord om et annet dokument fra konsilfedrene, erklæringen om religionsfriheten, «*Dignitatis Humanae*». Den belyser også sider ved konsilets tenkning som berører våre kirkefedres bestrebelser for en mer katolsk katolisisme.

Selve erklæringen er i seg selv beviset på en innovasjon mer enn en dogmatisk utvikling, slik mange kommentatorer har påpekt. For den romerske kirke har vanligvis ikke likt tanken om religionsfrihet (den har heller fremmet ønsket om en «katolsk stat»).

Her blir altså perspektivet et ganske annet, og helt i tråd med det universalistiske syn på kristendommen som vi fant i konstitusjonen om Åpenbaringen og erklæringen om religionene. Det er menneskeverdet som er utgangspunktet for tankegangen, slik det også var det i synet på de forskjellige pakter mellom menneskeheten og Gud. Fordi alle mennesker er skapt i Guds bilde, tilhører de følgelig Kristus, lever i ham på en eller annen måte (slik vi skal tydeliggjøre i avsnittet om Kirken). Erklæringen om religionsfriheten betyr at Kirken forsøker å ta denne tro på alvor. For troen på Kristus forutsetter full menneskelig frihet. Tro er en frivillig form for tvang, for å si det slik.

Og det er her, i menneskets religiøse søken, at dokumentet tar sitt utgangspunkt:

«Den øverste norm for menneskelivet er selve den guddommelige, evige, objektive og universelle lov hvorved Gud i sin visdom og kjærlighet ordner, innretter og styrer hele verden... Derfor har også ethvert menneske plikt og rett til å søke sannheten på det religiøse område, for med de midler som står til rådighet å forme sin samvittighet så den alltid tilkjennegir hva som er godt og sant.» (§3)

Konsilet følger Newman ved å peke på at det er en moralsk faktor, selve den menneskelige samvittighet, som er drivkraften i menneskets religiøse søken. I seg selv er den alltid i bevegelse, på leting etter en mening med tilværelsen, og er derfor innrettet på Gud slik at samvittigheten blir den høyeste norm på denne veien mot sannheten.

«Det er i sin samvittighet mennesket møter og erkjenner den guddommelige lovs forordninger; mennesket er forpliktet til trofast å følge sin samvittighet i all sin gjerning, for derved å nå frem til Gud som er dets endelige mål. Ingen skal derfor tvinges til å handle mot sin samvittighet, og ingen skal heller nektes å følge den, især i religiøse spørsmål.» (§3)

Altså angår den religiøse søken selve forståelsen av menneskets vesen, og enhver form for tvang i dette spørsmålet vil implisitt fornekte den visjon av enkeltpersonens og menneskehetens verdighet.

«Konsilet erklærer...at retten til religionsfrihet er basert på selve menneskeverdet slik dette er tilkjennegitt i Guds åpenbarte ord og ved fornuften...»

«Derfor har retten til religionsfrihet sitt grunnlag ikke i subjektive behov hos enkeltmennesker, men i selve menneskenaturen...» (§2)

«Det er derfor å krenke mennesket og selve den guddommelige ordning hvis det nektes en fri offentlig utøvelse av sin religion, sålenge rettferdige samfunnsregler respekteres...» (§3)

Frihet fra religiøs tvang er derfor mer enn et spørsmål om politikk (f.eks. de kristnes kår under kommunismen), den berører menneskesynet på en måte som angår menneskeslektens felles bestemmelse i Gud.

Pave Johannes ga videre sin fulle støtte til religionsfriheten i sin encyklika «Pacem in terris», av 11.4.1963.

Det syn på mennesket – individuelt som kollektivt – som kommer til uttrykk i de konsildokumentene vi hittil har omtalt, får ytterligere bekreftelse i den dogmatiske konstitusjon om Kirken, «Lumen Gentium».

Her er det igjen Kirken som et fellesskap, *communio*, som står på dagsordenen: ikke som et eksklusivt fellesskap katolikker imellom, men som *communio* mellom alle mennesker, mellom alle kristne og mellom katolikker (legfolk og kleresi).

Dette er intet lite program, men konsilfedrene klarte å føre det i havn, med teologenes hjelp, ikke minst fordi dette var pavens egen visjon. Sjelden er vel pavedømmets karismatiske sider blitt så tydeliggjort for verden som i Vaticanum II. Paven setter ikke bare en visjon på dagsordenen, han ser også til at denne blir satt ut i livet, hvor radikal den enn måtte fortone seg i starten. Det må samtidig understrekes at paven får god støtte fra våre forskjellige kirkefedre, dem han har utnevnt til teologiske rådgivere, og som arbeider i kommisjonene sammen med biskopene.

For dokumentet om Kirkens syn på seg selv utgjør en stille revolusjon sammenlignet med de teologiske tendenser som hadde rådet siden reformasjonen.

Dokumentet raserer de murer og innhegninger som hadde skilt de kristne fra ikke-kristne og fra annerledes kristne. Vi ser Kirken i etorstilet forsøk på å gjenvinne sin egen katolisitet. Og dette kan kun skje dersom den besinner seg på sin egen universelle identitet, den som aldri kan være eksklusiv i utgangspunktet.

«Alle mennesker er kalt til denne katolske enhet i Guds folk, som forkynner og virker for den universelle fred. Alle tilhører

den eller er rettet mot den på forskjellig vis: både katolikkene, de andre som tror på Kristus, og til slutt alle mennesker uten unntagelse; for alle er kalt av Guds nåde til frelsen.» (II, §13)

Her står vi ved det springende punkt i hele pavens og konsilets anliggende: er Kirken universell – eller er den en hellig klubb? Dersom visjonen fra den udelte kristenhet skal kunne gjenoppvekkes, må nettopp forutsetningen være av universell art. Derfor de sterke ordene: *«alle tilhører den (Kirken) eller er rettet mot den på forskjellig vis.»* Alle, uten unntak, er nemlig utvalgt og forutbestemt til frelsen i Kristus. Kirken blir derfor:

«som et sakrament, det vil si både et tegn på og et redskap for den nære forening med Gud og hele menneskeslektens innbyrdes enhet... og derfor akter den... å gi en mer inngående redekjørelse for sitt vesen og sin universelle misjon, både for sine troende og for hele verden forøvrig.» (I, §1) «Denne Kirke, stiftet og ordnet i denne verden som et samfunn, finnes i den katolske Kirke, styrt av Peters efterfølger og de biskopene som står i kommunion med ham, selv om flere elementer av hellighet og sannhet også finnes utenfor dens organisasjon, elementer som, fordi de er Kristi Kirkes særegne gaver, trekker i retning av den katolske enhet.» (I, §8)

Konsilet ønsker med dette å si at alle mennesker tilhører Kirken på en eller annen måte, enten de vet det eller ikke, forutsatt at de er «av god vilje».

Det neste dokumentet gjør etter å ha klargjort en slik målsetning, er selvsagt å gi uttrykk for en fornyet selvforståelse, en fornyet definisjon av hva Kirken er – en som ikke er særlig ny når man ser etter.

Kapitel II er nemlig kalt «Guds folk» (eller «det messianske folk») – et sentralt bibelsk bilde – og søker nettopp å be-

vege seg bort fra en eksklusiv eller statisk forståelse av Kirkens vesen, enn si rent juridisk eller nasjonalistisk (den katolske «stat»).

«Dette messianske folk er derfor, selv om det faktisk ikke innbefatter alle mennesker og ofte opptrer som en liten flokk, allikevel den sikreste kime til enhet, håp og frelse for hele menneskeheten. Opprettet av Kristus som et livets, kjærlighetens og sannhetens fellesskap, blir dette folk også av ham antatt som et redskap til alles frelse, og det blir utsendt til hele verden som dens lys og jordens salt.» (II, §9)

På en stillferdig måte har konsilet beveget seg langt fra triumfalismens kirkebegrep. Vi befinner oss igjen i en situasjon som står Det nye Testaments verden nær – etter de kristne enhetskulturene, etter Konstantin. På ny skal derfor grunnlaget legges for nye og kristne enhetskulturer. Derfor må Kirken først gjenvinne den universelle visjon av sin rolle i verden som Skriften så sterkt er preget av. Man kan nesten si at etter som Kirken vokste i omfang og makt, ble dens perspektiver innsnevret. – Nå, mens de troendes flokk synes å skrumpe inn og miste innflytelse i samfunnet, utvider Kirken horisontene på en måte som muliggjør at de kristnes nærvær i verden på ny kan bli en sann sivilisatorisk faktor.

Dette messianske folket er ikke avhengig av faktorer som rase, land og kultur. «Guds folk» består av et universelt fellesskap, mennesker av alle raser og tungemål. Her er ikke jøde eller greker, ikke fattig eller rik, hverken kvinne eller mann, for alle er av likt verd i Kristus. Forskjellen mellom det gamle Guds folk, Israel, og det nye er derfor vesentlig: kristendommen kan takket være sin universalisme tjene hele menneskeheten og bli verdensreligion på

en måte som jødedommen ikke kunne. Men for å kunne være alles tjener må Kirken først besinne seg på sitt kall og sin misjon heller enn på sine rettigheter og privilegier. Konstitusjonen om Kirken fremlegger dette programmet i tre punkter, og vi skal omtale dem i det som er deres logiske rekkefølge.

Først understreker konsilet den enhet som råder mellom de troende, de som utgjør Guds folk. Og det gjøres ved å legge vekt på legfolkets plass og oppgave i fellesskapet. Begrepet «Kirken» er altfor lett blitt ensbetydende med hierarkiet – paven, biskopene, prestene og klostervesenet. Ved å legge vekt på det som er den største og derfor viktigste gruppe i «Guds folk» – altså legfolket – gjenopprettes en balanse som forhindrer skjevheter av denne art. Men det er mer enn likevekt konsilet her har på hjertet: det er Kirkens indre enhet som er anliggendet.

«Guds utvalgte folk er ett: «En Herre, én tro, én dåp» ...Alle lemmer har samme verdighet på grunn av sin gjenfødelse i Kristus, den samme nåde som Guds barn, det samme kall til hellighet, en felles frelse, ett håp og én kjærlighet. Det finnes følgelig ingen ulikhet i Kristus og i Kirken med hensyn til rase eller nasjon, sosial stand eller kjønn, for «her er ikke jøde eller greker, trell eller fri, mann eller kvinne. Alle er dere én i Kristus Jesus» ...Selv om alle vandrer frem i Kirken ad forskjellige veier, er de ikke desto mindre alle kalt til hellighet og har i Guds rettferdighet fått den samme tro...Selv om Kristus har villet det slik at noen skulle bli lærere, forvaltere av sakramentene og hyrder for de andre, finnes det ikke desto mindre en sann likhet mellom alle med hensyn til verdighet og delaktighet i alle troendes felles verk, nemlig å bygge opp Kristi legeme. Den forskjellen Herren har opprettet mellom geistligheten og resten av Guds folk, forutsetter et felles bånd, i og med

at hyrdene og de øvrige troende er knyttet sammen i gjensidig avhengighet... Således avlegger alle, hver på sin måte, vitnesbyrd om Kristi legemes vidunderlige enhet.» (IV, §32)

Kapitel II berører direkte et av Newmans store anliggender: det troende folks trossans, dets ufeilbarlighet i sitt trosinstinkt, om man vil, slik han utarbeidet det i sitt essay «On Consulting the Faithful». Hele Guds folk har nemlig del i Kristi tre funksjoner: den prestelige, den profetiske og den kongelige. Dersom Kristus er én, må hele Guds folk også virke som ett. Et tegn på dette er nettopp den «troens sans» som er et av dette folkets kjennetegn:

«Det troende folk som helhet, salvet av Den Hellige Ånd..., kan ikke fare vill i sin tro. Denne spesielle egenskap gir seg til kjenne gjennom hele folkets overnaturlige troens sans når det «fra biskopene til de ytterste rekker i det troende legfolk», fremviser en enstemmig tilslutning i tros- og moralspørsmål. Det er denne troens sans, fremkalt og støttet av sannhetens Ånd, som får Guds folk til usvikelig å holde fast ved den tro som en gang for alle er overgitt til de hellige.» (II, §12)

Litt senere i samme kapitel understreker konsilfedrene legfolkets avgjørende rolle i kristningen av verden. Det er nettopp et nytt kristningsverk talen handler om, gjenkristning av gammelt kristent terreng, på grunnplanet, der Guds folk befinner seg:

«De troende bør altså anerkjenne hele skapningens indre natur, verdi og bestemmelse til Guds pris, de bør hjelpe hverandre til et helligere liv også gjennom de verdslige gjøremål, for å prege verden med Kristi ånd og føre den sikrere mot dens mål: rettferdighet, kjærlighet og fred. Ser man på denne oppgave i hele dens utstrekning, er det legfolket som her spiller

den viktigste rolle. Den kompetanse som legfolket sitter inne med og den innsats de her gjør og som Kristus helliger ved sin nåde, er avgjørende for å utnytte de skapte ting til hele menneskehetens beste... Således vil Kristus gjennom Kirkens medlemmer mere og mere opplyse hele det menneskelige samfunn ved sitt frelsesbringende lys.» (IV, §36)

Perspektivet for en kristning av samtiden er optimistisk, ifølge konsilet. Kirken har klart det tidligere, derfor kan den klare det igjen. Men det avhenger i første omgang av Guds folks indre enhet, dets felles kall til hellighet og dets sendelse til verden. Derfor blir det så viktig å legge hovedvekten på legfolket og ikke på kleresiet. «Kirken», «Guds folk», «Guds nye og forløste menneskehet», «den nye skapning i Kristus», «det messianske folk» – alle disse ordene forsøker bare å si én og samme ting:

«Alle mennesker er kalt til Guds nye folk. Dette folk bør altså vokse over hele verden og til alle tider, og allikevel forbli enig og ett, for at Guds vilje skal oppfylles, som går ut på at den menneskelige natur fra opphavet ble skapt én, og at Guds barn, som har vært spredt omkring, til slutt skal samles til ett... Det ene Guds folk har altså sin plass i hver enkelt av jordens nasjoner. Det er jo fra dem alle det samler sine borgere til et rike som ikke er jordisk, men himmelsk... Det Guds folk som fremmer dette riket... fremelsker de kulturelle og materielle ressurser og sedvaner hvorved hvert enkelt folk uttrykker sin egenart, i den utstrekning de er det verd. Den opptar dem i seg, og derved renses, styrkes og opphøyes de... I kraft av denne katolisitet bringer hver enkelt del sine egne gaver til de øvrige deler og til hele Kirken.» (II, §13)

Efter å ha etablert Kirkens enhet og dens plass i verden, søker konsilet å sette dette Guds nye folk inn i en sammen-

heng som er større, og som nettopp har med dens plass i verden å gjøre.

Vi kommer her tilbake til spørsmålet om katolikker og ikke-katolske kristne, fordi dette direkte har med Kirkens enhet å gjøre: hvor inklusivt eller eksklusivt har vi lov å tenke om Guds nye folk?

«Kirken vet at den av flere grunner er forenet med dem som er døpt og bærer hedersnavnet kristne, dog uten å bekjenne seg til den uavkortede tro eller uten å bevare fellesskapet med Peters etterfølger...Dertil kommer fellesskapet i bønnen og de øvrige nådemidler, og, mer enn det, en viss ekte forening i Den Hellige Ånd hvis helliggjørende kraft virker også i disse ikke-katolske kristne ved sine gaver og nådegaver, og som har styrket enkelte blant dem til å gi like til sitt liv...» (II, §15)

Men konsilet stanser ikke med dette: kirkebegrepet må utvides ytterligere.

Den katolske tro, eller visjon, er nettopp en som forener alle mennesker, som gjør dem til ett Guds folk, en ny menneskehet mer enn en samling av individuelle frelste sjeler. At det hersker en dyp enhet mellom alle døpte, er ingen ny innsikt, og det er heller ikke tanken om at det hersker enhet mellom alle mennesker «av god vilje», alle dem som Kirken med rette regner som sine, selv om de ikke er troende.

«Endelig er det alle de som ennå ikke har mottatt evangeliet; for også disse er på forskjellige premisser rettet mot Guds folk... I første rekke står da det folk som pakten og løftene er blitt gitt til... Men Guds frelsesplan innbefatter også de som anerkjenner Skaperen, og blant dem især muhammedanerne, som påberoper seg Abrahams tro... Gud selv er heller ikke langt fra de andre som gjennom skygger og bilder søker den

ukjente Gud: Han gir jo liv og ånde til alt og alle, og som Frelser er det hans vilje at alle mennesker skal bli frelst... For de som uforskyldt er uten kunnskap om Kristi evangelium og hans Kirke, men som ikke desto mindre søker Gud av et oppriktig hjerte...kan nå frem til den evige frelse...Alt det gode og sanne som finnes hos disse blir av Kirken betraktet som til-løp til evangeliet og en gave fra Ham som opplyser ethvert menneske.» (II, §16)

Kirkebegrepet vokser og vokser etter som man leser seg gjennom konsildokumentene.

Ånden fra de Lubac og Congar er ikke vanskelig å gjenkjenne.

Men denne er igjen et uttrykk for en eldre visjon, den eldste av dem alle, den vi finner hos de første kristne, særlig Paulus og Johannes. Katolske kristne føler derfor en «forening» med alle de døpte, og innser at alle ikke-kristne som søker Gud «på forskjellige premisser også er rettet mot Guds folk».

Konsilet går først i dybden for siden å kunne gå i bredden – ved å misjonere den verden den befinner seg i. Men dersom forutsetningene for en slik evangelisering ikke foreligger, vil Kirken forbli et lukket selskap. Kirken søker på denne måten å gjenvinne sin egen katolisitet – perspektivet er «holistisk», universelt, kat-holi-sisme.

Dekretet om økumenikken («Unitatis Redintegratio») søker å underbygge og utbygge denne visjonen ytterligere. For ved å arbeide for Kirkens enhet, søker Kirken mot sin egen katolisitet, for bedre å kunne kristne verden. Biskop John W. Gran skriver i innledningen til den norske utgaven av dokumentet at «læren i denne tekst gir intet rom for religiøs innkapsling, og fremmer heller ikke – rett forstått – noen form for religiøs likegyldighet.» (s. 9)

La oss se hva dette innebærer i praksis.

«Splittelsen mellom de kristne hindrer...Kirken i å virkeliggjøre sin egen fulle katolisitet i de av Guds barn som nok er knyttet til den ved dåpen, men som ikke desto mindre er adskilt fra dens fulle fellesskap. Og enda alvorligere er det at det da også blir vanskeligere for Kirken å uttrykke sin fulle katolisitet...i det konkrete liv.» (I, §4)

Det er ikke minst for å gjenvinne sin egen katolisitet at katolikker engasjerer seg i det økumeniske arbeidet. Kirken er ikke helt seg selv lenger under de rådende forhold, selv om «den hele fylde av midler til frelse kan bare nås ved Kristi katolske Kirke», og «selv om den katolske Kirke er begavet med hele Guds åpenbarte sannhet og med alle frelsens midler». (I, §3)

Det teologiske utgangspunktet for denne katolisiteten er selvsagt frelsens universelle siktemål:

«Gud har åpenbart oss sin kjærlighet ved at Hans enbårne Sønn er blitt sendt til verden og er blitt menneske for å forløse, gjenføde og samle hele menneskeslekten. Før han bar seg selv frem på korsets alter som den uplettede offergave, ba Sønnen for de troende således: «At de alle må være ett, likesom du, Far, er i meg, og jeg i deg – at også de må være ett i oss, så verden kan tro at du har sendt meg...» Det høyeste forbilde på og opphav til dette mysterium er å finne i Treenigheten, i enheten mellom personene, den ene Guds, Faderens og Sønnens enhet i Den Hellige Ånd.» (I, §2)

Splittelsene hører derfor ikke til Kirkens vesen, de er et resultat av menneskenes synd. Derfor vil ikke konsilet gi sin tilslutning til de teorier som hevder at det aldri fantes en kirkelig enhet: at den *plurale* form for kristendom vi alle-

rede finner i NT og i oldkirken (med mange ulike lokalkirker, med forskjellige teologiske aksenter) dreier seg om noe som ligner på kirkesplittelsen i senere tid (en teori som har vært populær særlig i anglikanske kretser). Skriften og fedrene insisterer alltid på Kirkens enhet som program – fordi den til enhver tid er truet. Dersom det *plurale* (mangfoldige) skal tolkes pluralistisk (forskjellig for forskjellens skyld), blir enhetstenkningen ikke mer enn en vakker talemåte, for å dekke over mangler og problemer. Dette ville være Kirkens vesen fremmed. Det er enheten som praktisk program konsilet hevder. Men ingen enhet kommer av seg selv. Nettopp fordi det dreier seg om et praktisk program, vil kristen enhet være ensbetydende med en fornyelse av Kirken, det konsilet har som sitt mål:

«Enhver fornyelse av Kirken består vesentlig i en større tro-skap mot dens kall. Derfor er dette også utvilsomt drivkraften i bevegelsen mot enheten...En slik fornyelse er av den største betydning for økumenismen. Og de forskjellige uttrykk som den alt har funnet i Kirkens liv – slik som den bibelske og den liturgiske bevegelse, forkynnelsen av Guds ord og katekesen, legmannsapostolatet, nye former for klosterliv, den kristne forståelse av ekteskapet, Kirkens lære og virksomhet på det sosiale området – kan betraktes som tegn og pant på lovende fremskritt for økumenismen i fremtiden.» (II, §6)

Denne paragrafen rommer i et nøtteskall hele den bevegelsen som gikk forut for konsilet – bevegelsen tilbake til kildene, til en udelt kirke, til en mer katolsk visjon – og som vi har oppskissert i de foregående kapitlene.

Konsildokumentet går så over til å behandle de orientalske og de vestlige kirkesamfunnene (kap. III).

Søsterkirkene i Østen er, naturlig nok, viet størst oppmerksomhet:

«Det skal ikke glemmes at Østens kirker fra begynnelsen av har eiet en skatt som Vestens kirke i stor utstrekning har øst av på det liturgiske, det åndelige og det juridiske område. Og det er ikke av ringe betydning at den kristne tros grunnleggende dogmer om Treenigheten og Guds Ord blitt kjødt av jomfru Maria, er blitt slått fast på økumeniske kirkemøter som fant sted i Orienten... Den arv som ble overlevert av apostlene, ble mottatt i uensartede former og på forskjellige måter, og helt fra Kirkens første tid bevirket forskjellen i mentalitet og livsforhold at denne arv utfoldet seg på ulike vis i Øst og Vest. I tillegg til slike ytre årsaker og også av mangel på gjensidig forståelse og kjærlighet, ga alt dette årsak til splid.» (III, §14)

Tilfellet de orientalske kirkene er svært interessant, fordi Østens patriarkalske kirker aldri har vært under Vestens jurisdiksjon. Dessuten er også disse av apostolisk opprinnelse.

En enhet mellom kristne i Øst og Vest kan derfor aldri bli ensbetydende med en gjeninnlemmelse i en såkalt «moderkirke», fordi det dreier seg om «søsterkirker». Konsilet hevder at hele den katolske fylde «finnes i» den romerske kirke, slik vi så i «Lumen Gentium» (I, §8). Det latinske uttrykket, som pater Congar skal ha vært opphav til, er *subsistit in*, og betyr ikke ganske enkelt en identitet mellom Kristi sanne Kirke og den romerske, men uttrykket søker likevel å hevde at Kirkens fylde, tross all splittelse og fragmentering, fortsatt er å finne i romerkirken – men ikke i en naiv og forenklet forstand. Identiteten er ikke statisk, men dynamisk, derfor uttrykket «finnes i» i stedet for ganske enkelt å si «er». Spenningen i denne formularen henviser oss til den mangel på katolisitet som på

grunn av splittelsene preger den romerske kirke: den er ikke helt og fullt katolsk slik vi ser den idag.

Grunnen til dette har vi hyppig omtalt i det foregående, og det er her at de orientalske kirker blir så viktige: for det første fordi her foreligger splittelse – for det annet fordi den tapte enhet aldri har vært av samme art som i tilfellet de kirkesamfunn som reformasjonen avstedkom. Her må det derfor dreie seg om en gjensidig anerkjennelse og til-lit heller enn en juridisk enhet, for begge tradisjoner er uttrykk for én og samme tro, noe konsilet tydelig understreker:

«fordi disse kirker, selv om de er adskilte, har de virkelige sakramenter, og særlig fordi de, i kraft av den apostoliske suksjon har prestedømmet og eukaristien som fremdeles knytter dem til oss med de sterkeste bånd, er en viss deltagelse med dem i de hellige ting (*communicatio in sacris*) ikke bare mulig, men også tilrådelig, når omstendighetene tilsier det og den kirkelige myndighet tillater det.» (III, §15)

Her er det den antikke arvs plurale form som innrømmes, uten at denne tolkes som splittende i seg selv (altså pluralistisk). Interkommunion blant katolikker og orientalske (ortodokse) kristne bør derfor være en selvsagt ting. Og pavene etter konsilet har gjort store anstrengelser for å bøte på skadene som har oppstått gjennom historien og som Vestens kirke må ta det største ansvaret for. Særlig gledelig er det at paven og patriarken av Konstantinopel står hverandre nærmere enn noen skulle tro det var mulig for noen tiår tilbake. Her har Johannes XXIII, Paul VI og ikke minst Johannes Paul II gjort en stor innsats, hvil-

ket også er rett og riktig. Pavenes initiativ er blitt møtt med oppriktig respons av patriarkene av Konstantinopel, menn som Athenagoras I, Demetrios I og Bartholomeus I.

«Dette kirkemøte erklærer at hele denne åndelige og liturgiske, kanoniske og teologiske arv i sine forskjellige overleverte former tilhører Kirkens fulle katolisitet og apostolisitet. Og det takker Gud for at mange orientalere, som tar vare på denne fedrene arv og i sitt liv ønsker å tilegne seg den stadig renere og mer fullkomment, allerede som den katolske Kirkes barn lever i fullkomment fellesskap med de av sine brødre som tilhører den vesterlandske tradisjon.» (III, §17)

«Efter grundig å ha overveiet dette, bekreftet kirkemøtet høytidelig det som er blitt erklært av tidligere kirkemøter og de romerske biskoper, nemlig at gjenopprettelsen og opprettholdelsen av fellesskapet og enheten krever at «ingen byrde blir pålagt som ikke er helt nødvendig»... hvis dette verk blir helhjertet gjennomført, håper kirkemøtet at den vegg som skiller den vesterlandske kirke fra den orientalske, en gang skal fjernes så de to endelig blir en eneste bolig bygget på Jesu Kristus som hjørnestein, han som skal gjøre begge parter til ett.» (III, §18)

Tilfellet de orientalske kirker er en viktig prøvesten for Kirkens økumeniske holdning, dens bestrebelser mot større katolisitet. For her dreier det seg ikke om å gjenvinne en enhet på samme premisser som i tilfellet de reformerte samfunnene – av den enkle grunn at Østens kirker også er apostoliske, men aldri har vært styrt fra Roma, og disse har like store krav på apostolisitet som vestkirken. Derfor blir enhetsbestrebelsene så interessante i dette tilfelle, siden de i særlig grad berører pavens primat i juridisk forstand. Vesten har bare én patriark (paven), mens Østen har hele fem.

Kirkens fulle katolisitet forutsetter altså en helt annen grad av fellesskap mellom kristne i Østen og Vesten enn det vi er vant til å se. Men hvordan dette fellesskapet skal arte seg vil kun tiden kunne vise. I hvilken grad denne enheten også kan tjene som modell for enheten mellom katolske og reformerte kristne, vil vise seg i annen omgang.

Hva sistnevnte kirkesamfunn angår, er situasjonen en ganske annen, siden den romerske kirke her har fungert som «moderkirke»: de reformerte samfunnene er utgått fra romerkirken. Likevel har de mindre til felles med sitt historiske opphav enn kirkesamfunnene vi finner i Østen:

«det finnes motsetninger av stor viktighet mellom disse kirkesamfunnene og den katolske Kirke, ikke bare av historisk, sosiologisk, psykologisk og kulturell art, men først og fremst i selve tolkningen av den åpenbarte sannhet.» (III, §19)

Likevel, den dåp som alle Vestens kristne har felles,

«danner et mektig sakramentalt enhetsbånd mellom alle dem som er blitt gjenfødt i den. Men i seg selv er dåpen bare en begynnelse og en innledning, som helt er rettet mot fullkommengjørelsen av livet i Kristus. Derfor er dåpen rettet mot den fulle trosbekjennelsen, den fullkomne innlemmelse i frelsens institusjon, slik som Kristus selv har villet den, og endelig til en fullstendig integrering i nattverdsfellesskapet.» (III, §22)

Her er den kirkelige enhetsvisjon klart uttrykt, og den foreligger allerede som kime i kraft av dåpens sakramente, det som forener alle kristne.

Men målet er mer omfattende enn et kirkebegrep hvor katolisiteten består av gradering, konsentriske sirkler, sentrum og periferi. Målet er et fullstendig kirkelig fellesskap mellom alle kristne, fordi dette er etter Kristi egen vilje,

fordi splittelsen og fragmenteringen av den opprinnelige enhet er et resultat av synd. Som tegn på alvor et bak disse ordene inviterte pave Johannes observatører fra alle viktige ikke-katolske kirkesamfunn. Disse var tilstede under forhandlingene og fulgte utviklingen fra sesjon til sesjon. Johannes Paul II har i sin encyklika «Ut Unum Sint» («at de må være ett»), fra 1995, viet spørsmålet ny oppmerksomhet. Enhetsvisjonen – den vi har mottatt fra Kristus og fra antikken – finner vi her intakt. Det som er nytt er at paven for første gang offentlig antyder at en fullstendig enhet kan få konsekvenser for pavedømmet slik vi kjenner det idag. For det er nettopp vanskeligheter over pavens juridiske rolle (altså ikke den romerske biskops primat forstått som den fremste blant brødre) oppmerksomheten rettes mot. Det kan neppe herske tvil om at enhetsvisjonen – som er et direkte uttrykk for Kirkens katolisitet – vil stå og falle med hvordan man løser sistnevnte problem. Veien fra en pluralistisk (splittet) kristenhet tilbake til en oldkirkelig og plural form for kristendom (enhet i forskjell) blir sikkert lang og kronglete. Men det tillater oss ikke å miste visjonen av syne. Den er en vesentlig side ved Jesu Kristi evangelium.

Konsilet ble nødt til å gjøre ytterligere økumeniske anstrengelser i retning Østen, nemlig i forholdet til de orientalske katolske kristne (de «unierte»: orientalere som lever i full enhet med den romerske stol). Dette fikk uttrykk i form av dekretet om de orientalske katolske kirker, «*Orientalium Ecclesiarum*».

At kristne i Roma og Konstantinopel, i Paris og Aten, i London og Antiokia, i Madrid og Alexandria, i Wien og Damaskus, i New York og Moskva ikke lenger skal kunne delta i hverandres kult er et resultat av menneskelig svikt – synd – ifølge konsilet, og kan følgelig ikke være en va-

rig tingenes tilstand. Kristendommens katolisitet tillater ikke at dette fortsetter. Konsilets omsorg for det spesifikt katolske – enhetstenkningen – fører til nok et dekret med økumenisk siktemål.

Men denne gangen er det et særdeles vanskelig problem konsilfedrene må ta stilling til: de unierte kirkene, de kristne grupperinger i Østen som er orientalske i kult, teologi og organisasjon – og som altså samtidig lever i full forening med Roma. Disse er blitt selve hindringen i enhetsbestrebelsene med de ikke-katolske orientalerne, fordi de unierte – i de ortodokses øyne – utgjør en overflattisk form for enhet (på grunn av det juridiske bindeledd med pavedømmet), og følgelig ikke kan fungere som modell for en endelig enhet i de ikke-katolske orientalske kristnes øyne. Dette fordi paven – Romas biskop og Vestens patriark – aldri har hatt mer enn en slags forrang over sine patriark-kolleger i Østen, mens de i prinsippet er kolleger. Paven kan under ingen omstendigheter påberope seg større apostolisitet enn sine orientalske kolleger. Orientalisk kristendom er ikke, har aldri vært, og vil heller aldri kunne bli *romersk*, fordi deres form for kristendom er like opprinnelig som den romerske (til forskjell fra, for eksempel, kristendommen i Norge, som kom til oss fra Roma – via England, noenlunde samtidig som kristendommen kom til Russland via det nye Roma: Konstantinopel).

De unierte kirkene (dvs. den koptiske av Alexandria, den melkittiske av Antiokia, den syriske og den maronittiske, den armenske og kaldeiske) er, ifølge konsilfedrene, et uttrykk for at «et underfullt fellesskap består mellom dem således at mangfoldet, langt fra å skade enheten, tvertom uttrykker den» (§2). Det kan se ut som vi her står overfor selve katolisitetens grunnleggende uttrykk: en oldkirkelig og mangfoldig form for kristendom, plural og enhetlig på samme tid.

Men straks efter presiseres måten dette må realiseres på:

«Men de er i like høy grad underlagt den romerske biskops hyrdeembede, han som ved en guddommelig bestemmelse er den hellige Peters efterfølger som overhyrde for den universelle Kirke... alle har samme rettigheter og samme forpliktelser under den romerske biskops oppsyn...» (§3)

Peters primat er her å forstå som også omfattende jurisdiksjon. Og derved er vi foreløpig kommet til veis ende i økumenisk tenkning, fordi dette er en uhyrlighet i ikke-katolske orientales øyne, en tilsnikelse og et maktmisbruk som ikke kan tilbakeføres til Kirkens historiske røtter. Disse patriarkatenes rettigheter og privilegier, hevder konsilet, er de samme som sto ved makt dengang da Østen og Vesten var forenet – hvilket selvsagt er en grov overdrivelse.

Konsilet anbefaler i tråd med denne sin tankegang at de unierte kristne må sees som modell for gjenforeningen mellom Østen og Vesten, en vei å gå mot full gjenforening i oldkirkelig forstand.

«De orientalske kirker som har kirkelig fellesskap med Den romerske apostoliske Stol, har den spesielle oppgave å fremme enheten mellom alle kristne, særlig de orientalske (dvs. ikke-katolske), i overensstemmelse med de prinsipper som er fastlagt av dette konsilet i dets dekret om økumenismen...» (§24)

Neste paragraf følger helt logisk som en konklusjon på hele argumentasjonen:

«Når adskilte orientalere, tilskyndet av Den Hellige Ånds nåde, slutter seg til enheten i det katolske fellesskap, skal det ikke kreves noe mer av dem enn hva den katolske trosbekjen-

nelse helt enkelt forlanger. Og siden det gyldige prestedømme er blitt bevart hos dem, har orientalske geistlige som slutter seg til enheten i det katolske fellesskap, fullmakt til å utøve de handlinger som svarer til deres vielse...» (§25)

At dette ikke er veien fremover har tiden efter konsilet vist. De unierte kirkene kan imidlertid lett tolkes som et forbigående stadium, en nødvendig ordning inntil full enhet er etablert mellom Øst og Vest. Slik sett kan dokumentet virke beroligende på mange – men bare tilsynelatende. At de unierte skulle være veivisere for ikke-katolske orientaler blir tvert imot punktet hvor dialogen kjører seg fast. Patriarken av Konstantinopel har aldri vært *underlagt* Roma, like lite som de andre patriarkene i Østen. Dokumentet er derfor blitt stående som litt selvmotsigende, fordi det ikke legger for dagen den økumeniske ånd som konsilet påberoper seg.

Et virkelig lyspunkt i denne teksten er nettopp en paragraf som tar opp felles kirkelige handlinger:

«De orientalere som i god tro befinner seg atskilt fra den katolske kirke, kan, i pakt med de nevnte prinsipper, meddeles botens, eukaristiens og sykesalvingens sakramenter, når de selv ber om det og er vel forberedt. Selv katolikker kan be ikke-katolske geistlige hvis kirkesamfunn har gyldige sakramenter, om å motta disse sakramenter, hver gang det viser seg nødvendig eller virkelig nyttig for deres åndelige liv og det er fysisk eller moralsk umulig å oppsøke en katolsk prest.» (§27)

Her står vi faktisk ved en innrømmelse av interkommunion (*communio in sacris*) med ikke-katolske orientalere – uten at full kirkelig enhet er oppnådd. Altså står i prinsippet veien åpen for fellesskap mellom kristne av patriarkater som ikke er unierte.

Kanskje er dette en bedre vei å følge?

Mellom Roma og Moskva ble en slik ordning innført, mens grekerne viste seg mer tilbakeholdne. I alle fall er dette en helt annen innfallsvinkel til kristen enhet enn idéen om de unierte kirkenes rolle i enhetsbestrebelsene. I annen omgang kan man så diskutere lignende ordninger med protestantiske kirkesamfunn (både anglikanere og svensker påberoper seg den apostoliske suksesjon).

Hvilken modell enhetsbestrebelsene skal arbeide mot, eller ut fra, forblir et uavklart spørsmål. I mellomtiden fortsetter tilnærmingen mellom Øst og Vest: 7. desember 1965 kom pave Paul VI og patriark Athenagoras av Konstantinopel med en felleserklæring som opphevet de gjensidige ekskommunikasjoner som hadde rådet mellom de to kirkesamfunnene siden 1054 (skjønt vi må ikke glemme at full enhet faktisk ble akseptert og praktisert under beleiringen av Konstantinopel i maidagene i 1453: men dette var et resultat av svært spesielle omstendigheter).

Johannes Paul II vender, som tidligere nevnt, oppmerksomheten mot det springende punkt i «Ut Unum Sint»: hvilken form det apostoliske og romerske *primat* skal ta i en gjenforenet kristenhet, uten at noen løsning antydes. Men villigheten til å diskutere anliggendet gir i seg selv godt håp for fremtiden.

Spørsmålet er et av de aller viktigste som står på Kirkens *agenda* for det neste millennium. Dersom konsilets ønske om større katolisitet fortsatt skal prege den romerske kirke, må vi vise vilje til nytenkning. Vaticanum II må for all del ikke oppfattes som en slutt, men en begynnelse. Dette blir særlig åpenbart i et anliggende som de orientalske katolske kristne. For her er de orientalske ordinasjoner, liturgier og teologier anerkjent som jevnbyrdige.

I tillegg blir de orientalske kirkenes organisasjonsform respektert, og her kommer vi på ny til det vanskelige spør-

målet om kirkeordning og jurisdiksjon. For enhver dialog med Østen vil nødvendigvis dette være sakens kjerne: hvilken form skal pavens primat ha? Historien gir Romas biskop en særstilling blant brødre – *primus inter pares* – altså et primat. Og det er dette Tradisjonen forbinder med det petrinske embetet: Peters efterfølger er den fremste blant likemenn. – Men på hvilken måte?

Det er ofte blitt hevdet at konsilets dekret om biskopene («Christus Dominus») langt på vei har antydnet en løsning, ved å understreke biskopenes rolle som *kollegium*, biskopenes kollegialitet, deres jevnbyrdighet – hvilket står nærmere den orientalske modellen enn den romerske (som vi kan kalle monarkisk). De bispekonferanser som ble innstiftet ved slutten av Vaticanum II, er også en pekepinn i samme retning. Spørsmålet er om denne tendensen blir fulgt opp, eller om man faller tilbake til gamle mønstre underveis.

Vaticanum I fastslo både pavens ufeilbarhet og hans universelle jurisdiksjon over alle troende. Men disse uttalelsene kan tolkes på forskjellig vis, slik både katolske og ortodokse teologer har gjort. «Christus Dominus» er nettopp et forsøk på videre avklaring av hele dette problemkomplekset, all den tid konsilfedrene i 1870 aldri fikk fullført sin oppgave, på grunn av politiske omstendigheter. Vaticanum II definerer altså uttalelsene fra Vaticanum I i retning av kollegialitet mellom alle Kirkens biskoper, en lære og en praksis som pater Congar med god rett kunne hevde var blitt tilsidesatt i over femten hundre år.

Her ligger muligheter for en forsoning med orientalerne, dersom kollegialitetsprinsippet blir fulgt opp. For Østen har bevart den gamle og plurale form for styresett, ikke bare hva ulike patriarkater angår, men også når det gjelder den enkelte biskops rolle.

Likevel er den største betydningen av kontakten med de orientalske kristne av teologisk art, fordi deres tradisjoner kan berike og forøke Kirkens katolisitet på mange måter. Først og fremst har en stigende interesse for orientalsk teologi i Vesten gjennom lengre tid påpekt verdien av den teologiske tendens vi kjenner som *apofatisk* (altså: «negativ teologi»: en større varsomhet i selve forsøket på å tale om Gud via et menneskelig sprog, siden dette skriver seg fra den skapte orden og derfor er såre ufullkomment). Her står vi ved selve innfallsporten til mystisk teologi, som er en helt avgjørende side ved all teologisk tale. For vestkirken har her mulighet for en liten korreks (heller enn et slags supplement) til sitt teologiske vokabular, som i sterk grad er preget av aristotelisk filosofi. All teologi er, når det kommer til stykket, «symbolsk» teologi, spørsmålet er stadig hvordan man skal leve med symbolene: hva de sier og kanskje særlig hva de ikke sier. Orientalernes subtilitet i abstrakte spørsmål kan gjøre oss mindre plumpe og fundamentalistiske hva det teologiske sprog og troens symboler angår. Dersom vestkirken gjør fremskritt på dette punktet, vil det kanskje også kunne smitte over på protestantisk teologi, som i enda større grad mangler forståelsen av symbolsk teologi.

På den annen side kan den orientalske tradisjon også berike oss på en «positiv» måte, *katafatisk*, for eksempel ved sin rike ikon-teologi, det enkle faktum at kunsten i den kristne orient er av en mer direkte teologisk art enn den vestlige. Her er det inkarnasjonens mysterium og konsekvenser vi berører, på forskjellige måter, og dette er et punkt hvor Vesten kan motta viktige impulser fra Østen. For ikonene dreier seg om kristologi, kristologi dreier seg om menneskesyn, og menneskesynet dreier seg blant annet om kunst. Ikonene – som kunst og teologi – er kanskje det rikeste uttrykk kristendommen kjenner for troen på

Guds nærvær blant mennesker, estetisk som intellektuelt. Vestkirken kjenner selvsagt også ikonkunsten og bruken av ikoner i liturgien, men mangler denne kunstens teologiske kontekst og selve kunstforståelsen som ligger bak.

Mange eksempler kunne nevnes.

Fellesnevneren for dem alle er at den kristne tradisjon er sprunget av samme rot, og kan styrkes betraktelig i rikdom og inderlighet ved at vi kommer hverandre nærmere, ikke bare lærer hverandre bedre å kjenne. Et orientalt kristent nærvær i Vesten har gjennom hele den perioden vi her beskriver inspirert mange katolske teologer, og møtet med orientalsk praksis har ansporet mange vestlige kristne til et ektre fromhetsliv og en dypere teologi.

KIRKEN I VERDEN AV IDAG

er titelen på konsilets lengste dokument, «Lumen Gentium», som også er det mest omfattende i innhold. Det kalles «en Pastoral Konstitusjon».

«Det annet Vatikankonsil, som først har fordypet seg i Kirkens mysterium, henvender seg nu derfor ikke bare til Kirkens barn og andre som påkaller Kristi navn, men til alle mennesker, for å forklare hvorledes Kirken ser på sitt nærvær og virke i vår verden av idag.» (§2)

Slik er målsetningen, en vi gjenkjenner fra perspektivet i de tidligere dokumentene om Åpenbaringen og om Kirken.

«Konsilet stiller seg overfor verden, det vil si overfor hele menneskeleken med alt som angår den, den verden hvor menneskehetens historie utspilles, og som bærer preg av menneskenes ferdigheter, nederlag og seire, den verden som, ifølge kristen-

troen, er grunnlagt og opprettholdt av Skaperens kjærlighet, som falt under syndens tyranni, men som av den korsfestede og oppstandne Kristus, seierherren over det onde, ble frigjort så den kan forvandles efter Guds plan og nå frem til fullendelsen.» (§2)

«Universalisme» og «humanisme» er den beste måte å oppsummere dekretets ånd på. For her finner vi hele det historiske og horisontale perspektivet fokusert: sosialt, politisk, økonomisk, vitenskapelig, kulturelt, kunstnerisk, filosofisk osv. Konsilfedrene vil med dette dokumentet si så tydelig som mulig at Kirken er der for menneskenes skyld, ikke omvendt; at Kirken er i verden, om ikke av den; at Kirken er et tjenende, men også et kritisk organ i verden; at Kirken vil alles beste, uten unntak.

«Dette hellige kirkemøte, som bekjenner menneskets opphøyde kall og som fremholder at en guddommelig sæd er blitt nedlagt i mennesket, tilbyr menneskeheten Kirkens oppriktige samarbeide så det universelle broderskap som svarer til et slikt kall, kan bli bygget opp. Kirken lar seg ikke lede av noen jordisk ambisjon, men setter seg bare ett mål: under ledelse av Den Hellige Ånd å fortsette Kristi verk, han som kom til verden for å vitne om sannheten, for å frelse, ikke for å dømme, for å tjene, ikke for å la seg tjene.» (§4)

Talen om menneskeheten – selve grunnlaget for den katolske holdning – er ikke ønsketenkning, men sosial og politisk realisme.

«Selve historiens gang blir i den grad fremskyndet at den enkelte neppe er i stand til lenger å følge den. Det menneskelige fellesskap er ikke lenger delt i forskjellige avsnitt, hvert med sin egen historie, det har fått én felles skjebne. Og således be-

veger menneskeheten seg bort fra et statisk begrep om tingenes orden og når frem til en mer dynamisk og utviklingspreget oppfatning. Resultatet blir at problemene får en ny og overveldende sammensatthet, som fordrer nye analyser og synteser.» (§5)

Historiens største folkevandring finner sted like for våre øyne, verden er i ferd med å bli en eneste stor landsby, aldri har menneskeheten hatt et slikt behov for det kristne budskap som nettopp nå.

«Dessuten går nasjonenes streben stadig mer i retning av et universelt fellesskap... For første gang i menneskehetens historie er alle folk nådd frem til den overbevisning at kulturens goder virkelig kan og skal fordeles på alle.» (§9)

Alle menneskers felles bestemmelse i Gud er grunntema for også dette dokumentet:

«Det vil...vise seg at Guds folk og den menneskehet som det er del av, yder hverandre gjensidig hjelp, og det vil likeledes vise seg at Kirkens anliggende er religiøst, og nettopp derfor i høy grad menneskelig.» (§11)

Menneskets religiøse natur er en av de konstituerende sider ved det menneskelige fellesskap. Konsilfedrene bruker, lik Newman, læren om samvittigheten som veiviser mot Gud, og gjør den til krumtappen i ethvert gudsbevis:

«Innerst inne i sin samvittighet oppdager mennesket en lov som det ikke gir seg selv, men som forlanger å adlydes, en røst som oppfordrer det til å ville og gjøre det gode, til å sky det onde, og som sier til hjertet når det trengs: Gjør det, gjør ikke det. For mennesket har en lov som Gud har risset inn i dets

sjel. Å adlyde denne er menneskets ære, og ifølge den skal det dømmes... Samvittigheten er menneskets hemmeligste kjerne og hellighet, her er det alene med Gud, og Hans røst lar seg høre i sjelens dyp.» (§16)

Lik de Lubac tar fedrene opp spørsmålet om den moderne ateismen, et forholdsvis nytt fenomen, historisk sett.

«De som, med forsett og i strid med sin samvittighet, prøver å drive Gud ut av sitt hjerte og komme utenom de religiøse spørsmål, er ikke uten skyld. Men ofte må også de troende bære sin del av ansvaret. For ateismen som sådan er ikke noe genuint, den skyldes snarere en rekke forskjellige årsaker til hvilke man også må regne den kritiske reaksjon mot religionene i sin alminnelighet... Derfor kan de troende ha sitt store medansvar i ateismens fremvekst: Kanskje har de forsømt å utdype sin tro, kanskje har de gitt en gal fremstilling av den, kanskje har de gitt et slett eksempel i sitt religiøse, moralske og sosiale liv, i alle disse tilfeller har de tilslørt mer enn åpentbart Guds og religionenes sanne ansikt.» (§19)

Det er ikke minst menneskelig solidaritet som tilsier at dialogen med den moderne ateisme er en kristen plikt, for denne solidariteten har kristne fortegn.

«Han (Kristus) er «bildet av den usynlige Gud»... det fullkomne menneske som gir Adams barn tilbake den guddommelige likhet som den første synd hadde fordunklet. Den menneskelige natur som han tok på seg i dens integritet, ble dermed, også i oss, opphøyet til en ny verdighet. Han, Guds sønn, forenet seg på et vis med hvert menneske ved sin inkarnasjon... I Ham forlikte Gud oss både med seg og innbyrdes... Dette gjelder ikke bare de kristne, men også alle mennesker av god vilje som i sitt hjerte er åpne for nådens skjulte virke. Kristus

er jo død for alle, og til syvende og sist har alle mennesker ett felles kall som er guddommelig...» (§22)

Kristendommens sosiale dimensjoner – dens horisontale aspekt – kommer aldri så klart til uttrykk under Vaticanum II som i dette dokumentet.

«Alle mennesker, skapt i Guds bilde med ånd og sjel, har en felles natur og en felles opprinnelse. Forløst av Kristus, har de også del i et felles kall og en felles guddommelig bestemmelse. Derfor bør deres fundamentale likhet også vinne større anerkjennelse.» (§29)

Og det er nettopp menneskeverdet, de sosiale og politiske kår konsilfedrene ønsker å rette søkelyset mot, på en måte som klart forespeiler senere dokumenter om Kirkens sosiallære (f.eks. Johannes Paul IIs «Centesimus Annus»). Det er imidlertid de teologiske forutsetningene for en slik lære vi er på utkikk etter, den som våre kirkefedre gjorde store anstrengelser for å få akseptert.

«Det bør stå fast for alle mennesker at de sosiale forpliktelser idag hører med til deres (de kristnes) viktigste oppgaver og at de skal oppfylle dem. Jo mer forenet verden blir, desto klarere blir det at oppgavene strekker seg ut over de enkelte grupper og gradvis får en universell ramme. Dette forutsetter at menneskene, individuelt og gruppevis, dyrker moralske og sosiale verdier og lar dem prege samfunnet. Da vil menneskene nemlig med Guds nådes uunnværlige støtte i sannhet fornyes og bli grunnleggere av en ny menneskehet...» (§30)

«Gud har ikke skapt menneskene så de skulle leve hver for seg, men forenet i samfunn. Likeledes har det behaget Ham «å helliggjøre og frelse menneskene, ikke enkeltvis og uavhengig av

hverandre, men ved å samle dem til en flokk som skulle erkjenne Ham i sannhet og tjene Ham i hellighet...» (§32)

Og her kommer vi til en viktig side ved saken: et humanistisk perspektiv er en underliggende faktor i enhetsperspektivet: mennesket er ikke bare verdens forvalter, men deltar i og fortsetter på sin måte Guds skaperverk:

«De kristne skal ikke tro at de resultater som mennesket oppnår ved å utnytte sine evner og krefter, står i strid med Guds makt, og at den fornuftsbegavede skapning er Skaperens konkurrent. De skal snarere være overbevist om at menneskeslektens triumfer er et tegn på Guds storhet og en frukt av Hans vidunderlige plan. Jo større menneskenes makt blir, jo videre også deres individuelle og kollektive ansvar. Det er altså klart at det kristne budskap ikke advarer mennesket mot å bygge verden opp, ikke fører det til å forsømme medmenneskets behov, men tvertom forplikter det desto mer til å handle med disse mål for øye...» (§34)

Dette er et viktig poeng, fordi den kristne tradisjon alltid har hevdet at menneskeheten tar med seg inn i gudsriket sine største og beste bedrifter, ikke minst alt det som har med skaperkraft å gjøre. Man gjør klokt i å huske på at Skriftens bilde «det nye Jerusalem» ikke er det samme som paradisetts have. Jerusalem er en *by* – vi befinner oss *etter* historien, ikke *før*. Og Jerusalem er på sett og vis et menneskeverk, om enn forløst fra synd og død. Menneskeheten er nettopp beboere av en og samme by. *Formen* er altså ikke overnaturlig i seg selv (det overnaturlige har ingen egen form), det er *innholdet* som er det. Livet i det nye Jerusalem er «himmelsk», ikke byen som sådan – den representerer menneskehetens liv og historie, rensset for alt som er ondt og falskt. At det nye Jerusalem stiger ned

fra himmelen og ikke opp til himmelen, betyr at Gud har forløst historien, den vi alle har vært med på å bygge.

Grunnlaget for en kulturoptimisme av denne art er nettopp det universelle perspektiv som gjennomsyrrer konsildokumentet.

«Det er sant at der omhyggelig skal skjernes mellom det jordiske fremskritt og Kristi rikes vekst, men det jordiske fremskritt er ikke desto mindre av stor betydning for Guds rike i og med at det kan bidra til å bedre forholdene i menneskesamfunnet. For det er de samme verdier vi endelig skal finne igjen etter i Herrens Ånd og i pakt med hans bud å ha kjempet for dem her på jorden: menneskeverd, brorskap og frihet, alle de verdier som naturen har skapt og som vår kultur har frembragt. Vi skal finne dem igjen fri for all urenheter, forklaret og forvandlet i det rike som Kristus vil overgi til Faderen... Dette riket er allerede nærværende og tilgjengelig for troen her på jorden og det vil bli fullendt ved Herrens gjenkomst.» (§39)

Tydeligere kan det ikke sies: Vi tar med oss – vi skal «finne igjen» – alle de verdier som naturen har skapt og som vår kultur har frembragt, i rensset og forløst form.

Det er et konstant trekk ved vestlig kristendom at den har et humanistisk preg: den er kulturvennlig, kulturoptimistisk, den er horisontal og sosial samtidig som den er vertikal og religiøs (dette er et punkt hvor de orientalske kirkene kan berikes ved en nærmere forening med Vestens kristne, fordi Østen så lenge har hatt en ensidig vertikal form for kristendom, lukket for endel historiske dimensjoner).

Det er både fellesskap og vekst konsilfedrene har som sitt program.

«Kirken er, på grunn av sin natur og sitt oppdrag, ikke bundet til noen spesiell kultur eller til noe spesielt politisk, øko-

nomisk eller sosialt system. Derfor kan den også, i kraft av sin universalitet, bli et meget sterkt bånd mellom forskjellige menneskegrupper og nasjoner, på den betingelse at disse viser den tillit og virkelig anerkjenner den sanne frihet som er nødvendig for at den skal kunne oppfylle sin misjon. Og Kirken oppfordrer alle sine barn, ja, alle mennesker til å overvinne enhver nasjonal og rasemessig konflikt i den familieånd som sømmer seg for Guds barn, og styrke innenfra det menneskelige fellesskap i dets positive former.» (§42)

Kulturoptimismen medfører logisk nok at Kirken vil kunne berikes av nye kulturformer – samtidig som den skal renske og døpe disse. Og her står vi ved det poeng som nettopp er konsilets vilje til ajourføring, dets ønske om en *aggiornamento*.

«Med sin synlige sosiale struktur som er et tegn på dens enhet i Kristus, kan Kirken berikes og den berikes faktisk av samfunnsformenes utvikling. Det vil ikke si at noe mangler i den konstitusjon Kristus har gitt Kirken, men denne konstitusjonen trenger å bli dypere forstått, bedre uttrykt og tilpasset vår tid...» (§44)

Dokumentet vender derfor tilbake til spørsmålet om det kulturelle fremskritt.

«Den menneskelige personlighet er av en slik beskaffenhet at den ikke når frem til sann og fullt utviklet menneskelighet uten ved kulturens hjelp, det vil si ved å dyrke de goder og verdier som foreligger fra naturens hånd. Overalt hvor det dreier seg om menneskeliv, møter man derfor naturen og kulturen i intim innbyrdes forening...» (§53)

«Over hele verden er frihets- og ansvarsfølelsen i vekst, og dette er av uhyre stor betydning for menneskeslektens åndelige og moralske modningsprosess. Vi ser det klartest når vi holder oss for øye at verden er i ferd med å finne sin enhet og at vi selv har fått i oppdrag å bygge opp en bedre verden i sannhet og rettferd. Vi er altså vidner til at en ny humanisme fødes, hvor mennesket karakteriseres først og fremst ved sitt ansvar, såvel overfor medmennesket som overfor historien.» (§55)

Det er i dette dokumentet at konsilet kommer med en særdeles viktig uttalelse av preteologisk art. Det handler om tro og kultur, om å bygge denne verden etter Guds vilje, om å se Skaperen gjennom det skapte, om å søke Gud gjennom det menneskelige verk.

«Det menneske dessuten som i en eller annen form beskjeftiger seg med filosofi, historie, matematikk, naturvitenskap, eller også kunst, kan gjøre svært meget for å løfte menneskeheten opp mot en større erkjennelse av det sanne, det gode og det skjønne, og gi den evnen til å felle almengyldige dommer. Samtidig vil menneskeheten bli sterkere opplyst av denne Visdom, som fra evigheten av var hos Gud og ordnet alt sammen med Ham, som lekte på jordens krets og frydet seg over å være hos menneskenes barn.» (§57)

Dette er en svært viktig paragraf.

For det første knytter den menneskets religiøse natur sammen med dets kulturelle bestrebelser. Dette gjør dokumentet ved å trekke frem de tre «transcendentaler» fra metafysikken: *verum* (det sanne), *bonum* (det gode), *pulchrum* (det skjønne) – dette er de tre mest klassiske «vei-

er» mot Gud, metafysikkens viktigste erkjennelser, det er på dette preteologiske fundament at Hans Urs von Balthasar skal bygge sin teologi.

Erkjennelsen av Gud som Sannhet, Godhet og Skjønnhet er en erkjennelse av Gud som er preteologisk (naturlig teologi, metafysikk), og hvor Gud erkjennes og erfares som Urgrunn – ennå ikke som åpenbart. Men det er her forutsetningene for å motta åpenbaringen ligger, og menneskets streben etter Sannhet, Godhet og Skjønnhet er risset inn i hele dets vesen, fordi det er gjennom dem at vår religiøse natur manifesterer seg, vår søken etter absolutter, vår streben etter det som ligger bak og som rekker ut over («transcenderer») disse dimensjonene.

Altså er vitenskap og kultur i sitt vesen en søken etter Gud: som sannhet, godhet og skjønnhet.

Og konsilfedrene kunne umulig ha gjort klokere i sin understrekning av menneskets religiøse natur enn ved å knytte denne til den tradisjonelle læren om «transcendentalene», slik vi finner den hos Platon, Plotin, Augustin og Thomas.

For det annet søker konsildokumentet et bibelsk belegg for denne preteologiske disposisjon hos mennesket, og finner det i skikkelsen vi kjenner som «Visdommen» – Sophia, Sapientia (se Ordsprogene, Salmene, Visdommens bok, Siraks visdom). Det er med andre ord Guds Visdom som virker i alt dette, som er nedlagt i skapningen selv, som forårsaker at vi i det hele tatt søker ut over det skapte, som gir oss å søke mot et opphav, en urgrunn: en Sannhet som sammenfatter alt som er sant, en Godhet som oppfyller alt som er rett, en Skjønnhet som vekker våre aller dypeste lengsler og som i bunn og grunn er av erotisk art.

På denne måten har dokumentet bygget bro mellom det greske og det hebraiske, Platon og Bibelen, det naturlige og det overnaturlige – det preteologiske og det åpenbarte.

«I tråd med det som allerede er sagt, minner Kirken alle om at kulturlivet skal tjene utviklingen av personligheten i dens totalitet, fellesskapets vel og hele det menneskelige samfunns interesser. Kulturen skal ta sikte på å gi sinnene evne til å forundre seg, trenge inn i tingenes indre, betrakte dem, danne seg et personlig skjønn og utvikle sin religiøse, moralske og sosiale innsikt.» (§59)

Slik er forutsetningen for å kristne enhver ny kultur, døpe den, slik kristendommen har gjort i tidligere tider, og slik konsilet ønsker at vi igjen skal gjøre med den nye enhetskulturen vi ser komme.

«Kristi glade budskap fornyer stadig det falne menneskes liv og kultur. Det bekjemper og eliminerer de villfarelser og onder som vår dragning mot synden stadig fører til. Det renser og opphøyer uavlatelig folkenes atferd. Evangeliet stimulerer på en måte hvert folks og hver epokes åndelige talenter og gaver innenfra, i lyset av det overnaturlige, samtidig som det styrker, utfyller og gjenoppretter disse i Kristus.» (§58)

En kulturoptimistisk og humanistisk forståelse av kristendommen fritar oss nemlig ikke for å sensurere vår samtid, noe som også er skrevet inn i sofiologiens vesen og metafysikkens streben.

«Kunst og litteratur kan hver på sin måte øve en stor innflytelse på Kirkens liv. De prøver nemlig å granske menneskets særtrekk, problemer og erfaringer i forsøk på bedre å kjenne og forme både seg selv og verden...» (§62)

At alt dette dreier seg om en vekselvirkning, hvor Kirken og kulturen gjensidig kan påvirke og berike hverandre, er

allerede sagt. Det dreier seg om en dialog med samtiden. Og denne er ikke luksusbetont, en slags kulturell hobby som Kirken bedriver for å favne flest mulige i sin humanistiske universalitet. Det handler heller om selve Kirkens måte å være Kirke på i verden av idag – slik den alltid har vært, eller burde ha vært.

«De troende skal altså leve i mest mulig intim forening med sin samtid, og de skal forsøke fullt ut å trenge inn i dens tenke- og følelsmåte, slik den manifesterer seg i kulturlivet... Dermed vil også deres religiøse kultur og deres intellektuelle redelighet holde tritt med deres vitenskapelige erkjennelse og teknikkens rivende utvikling, og de vil også kunne vurdere og forstå alt med full kristen innsikt.» (§62)

«Gaudium et Spes» er uten tvil blitt stående som et av konsilets hovedmonumenter. Av alle dekreter, erklæringer og konstitusjoner dette kirkemøtet etterlot seg, er det kanskje dette som ruver mest i landskapet, fordi perspektivet her er så omfattende. Konsilet søker å favne hele sin samtid, uten å gi slipp på evangeliets kritiske funksjon i sin samtid.

Vi ser at en ny tid blir til, en ny kultur oppstår, en ny enhets-epoke begynner, den største (kanskje også den første) historien har kjent.

Intet faller derfor mer naturlig enn at et økumenisk konsil uttaler seg om den situasjon Kirken befinner seg i.

Grunnholdningen er hele tiden optimistisk og konstruktiv, universalistisk og humanistisk.

Men tiden etter konsilet skulle sette dette programmet på en hård prøve, av grunner vi straks skal se.

Men først må vi kaste et aldri så lite blikk på hva kirkemøtets program medfører av konsekvenser for teologistudiet og presteutdannelsen.

TEOLOGI OG LITURGI

«Optatam Totius» er innledningsordene til et kortere dekret om prestenes utdannelse. Og det er i denne sammenhengen at konsilet uttaler seg om teologistudiet – skjønt de to ikke er identiske. Østkirken har her vært langt flinkere til å stimulere til teologistudier blant legfolk, mens «leg-teologen» er en konstant mangelvare i Vesten.

«Teolog» og «prest» er blitt synonyme i norsk språkbruk – i hvert fall var det slik – og langt på vei gjelder det samme i den romerske kirke, til tross for iherdige forsøk på å gradere forholdet mellom de to. Prester må selvsagt studere teologi, men ikke så svært meget kreves for at de skal kunne fungere som prester. Teologer i profesjonell forstand er fortsatt prester, men ikke alltid. At prester trenger mer teologi enn det som tilbys dem i løpet av en foreskrevet formasjonsperiode, viser seg stadig, særlig fordi vi lever og arbeider i det som mer og mer blir en diasporalik situasjon. Kravet til kunnskap og innsikt øker derfor tilsvarende.

Dekretet «Optatam Totius» følger nøye konsilfedrenes og deres teologiske rådgiveres program: her er det Skriften og Fedrene som settes i høysetet. Men først skal det preteologiske stadium tas på alvor. Det er tross alt der det moderne mennesket befinner seg: preteologi er et naturlig religiøst ståsted. Altså er det ikke tilstrekkelig med håndbøker eller innføringer: det er vår tids filosofiske og litterære kultur man må trenge inn i (jeg vil få fremheve ordet «litterære» i vår sammenheng, fordi filosofi og litteratur er intimt knyttet til hverandre, og den som ofrer den ene på bekostning av den andre, vil komme skjevt ut).

Preteologi, «naturlig teologi», metafysikk og religionsfilosofi utgjør fundamentet i enhver teologisk konstruksjon (som vi nevnte det i forbindelse med Rahner og skal

se i tilfellet von Balthasar). Det dreier seg om å orientere seg i sin samtid, gjenkjenne seg selv i det som skjer rundt en, finne seg selv i det som er sant og godt og skjønt. Uten et slikt preteologisk, eller kulturelt, element blir teologien lett *fideistisk*, noe som dessverre altfor meget har preget moderne teologi: den henger i luften, svever mellom himmel og jord på en måte, fordi den ikke tar det jordiske utgangspunkt for gudserkjennelsen på alvor.

Teologien oppstår nettopp i møtet mellom preteologien og åpenbaringen. Det er slik kristen tenkning og kristen kultur blir til. Skjæringspunktet mellom tro og tanke blir teologiens vugge.

«Elevene skal undervises slik i de filosofiske fag, at de særlig føres frem til å kunne oppnå en sikker og sammenhengende erkjennelse av mennesket, verden og Gud. Her skal de støtte seg på den filosofiske arv, som stadig forblir livskraftig, og ta hensyn til den nyere tids filosofiske undersøkelser, især dem som øver betydelig innflytelse i deres land, og til vitenskapens nyere utvikling, slik at de (elevene) ved å forstå den moderne tids beskaffenhet riktig, forberedes godt til en dialog med deres egen tids mennesker... Elevene skal også hjelpes til å se forbindelsen mellom de filosofiske problemer og frelsens mysterier, som teologien betrakter ved troens større lys.» (V, §15)

Det sier seg selv at dette er et punkt hvor det syndes meget i presteutdannelsen, ved at man tar altfor lett på preteologien (eller filosofistudiet, som konsilet kaller det med en konvensjonell vending – i virkeligheten innebærer det atskillig mer). Uttrykkene for den menneskelige almenreligiøsitet er så mange og så rike at tilegnelsen av åpenbaringen vil bli fattig og utarmet dersom en teolog ikke er bevandret i preteologiens rike landskap. Det som ofte skjer, er at man tilegner seg et bibelsk eller oldkirkelig-li-

turgisk sprog som gulpes opp igjen efter behov, og som reduserer forkynneren eller læreren til buktaler, som kun kan uttrykke seg ved å tale et «Kanaans sprog».

Når teologistudiet altså skal forutgå av et seriøst preteologisk studium, er det nettopp for å forhindre at slikt skjer. Hvis ikke kan teologien ikke lenger påberope seg å være katolsk, da blir den hverken universell eller humanistisk.

Noen enkel oppgave er dette ikke – det preteologiske materiale er idag så omfattende, ikke bare i form av filosofihistorie og kulturhistorie generelt, men særlig på grunn av alle de nye uttrykksformer som en ny tid og en ny kultur avstedkommer. Men deltar vi ikke i en slik utveksling mellom tro og tanke, vil teologien stagnere på ny. Og det var for å forhindre dette at våre moderne kirkefedre skapte sitt verk og inspirerte konsilfedrene.

Teologistudiet følger normalt etter filosofistudiet, preteologien. I virkeligheten følger de to hverandre hele tiden, men dette betyr ikke at det første er en ren formalitet i forhold til det andre. Uten preteologi ingen ekte teologi, kun lingvistiske oppstøt. Dette har i det minste Thomas fastslått en gang for alle.

Teologistudiet skal derfor, ifølge konsildekretet, skje i det vi trygt kan kalle tradisjonen fra Newman og våre andre kirkefedre: Skriften og kirkefedrene er det som følger studiet av naturlig teologi. Og her er det ingen tvil om Skriftens *primat*.

«Med særlig omhu skal elevene utdannes i studiet av Den Hellige Skrift, som bør være sjelen i hele teologien. Efter en passende innføring skal de nøye lære eksegeseens metoder, sette seg grundig inn i de viktigste emner i den guddommelige åpenbaring, og oppmuntres til og støttes i daglig lesning og overveielse av de hellige bøker.» (V, §16)

Studiet av dogmatikken (systematisk teologi, til forskjell fra historisk teologi) må derfor tilrettelegges slik at «de bibelske emner fremstilles først»:

«Det skal vises for elevene hvilke bidrag kirkefedrene i Øst og Vest har ydet til trofast overlevering og utvikling av de enkelte sannheter, likesom det skal gjøres rede for dogmets videre historie og dets forhold til Kirkens alminnelige historie.» (V, §16)

Her er problemene fra moderniststriden løst på en måte som ingen kunne ha forutsett hundre år tidligere. Hele den utviklingen vi har gjennomgått i kapitlene forut, finner en naturlig konklusjon i konsildekretene. Disse dokumentene utgjør selve oppsummeringen av en teologisk utvikling som vi har sporet tilbake til Newman. Dens røtter ligger enda lenger tilbake i tid.

En liturgisk reform fulgte i kjølvannet av alt dette.

Igien var det oldkirkelige normer som fungerte som kompass i et nytt landskap: morsmålet ble gjeninnført (*kunne brukes, nota bene – måtte ikke*), legfolket fikk større deltakelse i liturgien, det permanente diakonat gjenreises, presten står vendt mot folket, diverse særrituser (for eksempel den dominikanske) forsvinner, koncelebrasjonen gjenoppstår og privatmesser forbys i prinsippet, tidebønnene revideres, musikken fornyes (her kastet man forresten barnet ut med badevannet all den tid man ikke hadde moderne musikk å sette i stedet for den gregorianske eller polyfone tradisjon, med katastrofale resultater for gudstjenestelivet), ny kunst anvendes, senere avskaffes *ordines minores* og subdiakonatet (disse erstattes av *ministerier*: akolytt og lektor), osv. Listen over endringer er lang.

Konsilet utgjør også her en konklusjon på hele den liturgiske bevegelsen vi omtalte i forrige kapitel. Det nye Missale, Lektionariet og tidebønnenboken fulgte i årene etter kirkemøtets slutt.

Konsilets teologi manifesterer seg ikke minst i de nye *kanonbønnene* som gjenspeiler det universelle og optimistiske syn vi har sett eksempler på i det foregående. Eukaristisk bønn IV er det klareste eksempel på dette:

«Vi lovpriser deg, hellige Fader, for mektig er du, og alt har du skapt i visdom og kjærlighet. Mennesket formet du i ditt bilde. Du gav ham verden i varetekt, for at han, som tjener for deg, sin Skaper, skulle herske over all skapningen. Da vi tapte ditt vennskap ved å vende oss fra deg, overgav du oss ikke i dødens vold. I din godhet kom du alle mennesker til hjelp, så de kunne søke deg og finne deg. Flere ganger sluttet du din pakt med dem, og ved profetene oppdro du dem i håpet om frelsen.»

Perspektivet er universelt: paktene det siktes til gjelder paktene med Noa (den preteologiske, kosmiske), dernest Abraham, Moses og Kristus. Altså favner frelseshistorien alt og alle.

Derfor nøler ikke liturgien med å samle alle mennesker rundt alteret, representert ved dem som er tilstede:

«Herre, kom derfor ihu alle for hvem vi bærer frem dette offer, især din tjener, vår pave N., vår biskop N., biskopene over hele jorden, presteskapet, de som frembærer offeret, og de som står samlet omkring, hele ditt folk og alle som søker deg med et oppriktig hjerte.»

Perspektivet er universelt i enhver forstand, for Kirken ber også for de døde: alle døde uten unntak, for de er også del av menneskeheten.

«Kom også dem ihu som er gått bort i Kristi fred, og alle de døde, hvis tro du alene kjenner.»

SUMMA SUMMARUM

Skal vi oppsummere konsilets innsats, er det mange måter å gjøre dette på.

Vi har i det foregående benyttet oss av forskjellige tolkningsnøkler: historisk bevissthet, kritisk tenkning, kristendommens sosiale aspekter, horisontal bevissthet, universalisme, humanisme, optimisme...

Alle og hver for seg sier disse noe om Kirkens *aggiornamento*, men fremfor alt har vi benyttet oss av våre kirkefedres søken til kildene, *ad fontes*, og vi sitter tilbake med inntrykket av at den beste innfallsvinkel til konsildekretene nettopp er bevegelsen *ressourcement*.

Dette er selvsagt en tolkning – min egen, og andres – men den sier egentlig seg selv straks vi setter konsilets dokumenter inn i den teologihistoriske sammenheng som er deres.

Den hollandske dominikaneren E. Schillebeeckx har gitt en karakteristikk av konsilet som går ut på at vi her har beveget oss fra en vertikal til en horisontal type tenkning: fra det metafysiske til det historiske. For ham er Vaticanum II et brudd med fortiden heller enn en utvikling og en kontinuitet. Dette er sant i den grad konsilet nettopp ønsker å rette søkelyset mot kristendommens sosiale aspekter. Dette er usant i den grad konsilet skulle stå for en avvisning av metafysisk tenkning, av naturlig teologi, osv., – hvilket fremgår av sitatene ovenfor. Her hersker atskillig balanse mellom de to: for idéer som «frelseshistorie» (*historia salutis*) har ikke fortrenget det sapientielle, sofio-

logiske og metafysiske aspektet (se for eksempel sitatene fra «Lumen Gentium» og «Gaudium et Spes»).

Ønsket om å tolke konsildekretene på en ensidig måte preger nettopp tiårene etter kirkemøtet – de fortsetter stadig – og bidrar bare til å skade det betydelige verk vi her står overfor. På sett og vis er det teologien etter konsilet som utgjør et brudd med tradisjonene, ikke konsiltekstene (men de fungerer dessverre ofte som legitimering for ensidige tendenser som kirkemøtet ikke kan tas til inntekt for). Og en slik utvikling er den ensidig horisontale, «historiske», tendensen på bekostning av en preteologisk og metafysisk tenkemåte.

At det ene ikke utelukker det andre – fordi det i den kristne tradisjon er balanse mellom det horisontale og det vertikale, det naturlige og det åpenbarte – er noe enhver kan lese seg til hos kirkefedrene (konsulter Origines, Augustin og de kappadokiske fedrene), og som bevegelsen «ad fontes» understreket. For kristen teologi ble bygget på et filosofisk fundament (platonismen) som var en sterkt religiøs preteologi og samtidig åpen for åpenbaringsinnhold (nettopp fordi platonismen er så «åpen» i sitt sprog). At konsilet ønsker å understreke *ett* viktig aspekt ved den kristne tradisjon, betyr ikke at det har gått hen og begravet alle andre aspekter. *Aggiornamento* innebærer ikke som program et brudd med fortiden, men en videreføring og videreutvikling av visse sider ved Tradisjonens forståelse av den kristne arv.

Det som er oppnådd er derfor *større* katolisitet, ikke mindre. Dersom konsilet tolkes som brudd med fortiden, oppnår man det motsatte av det som hele tiden var tilsiktet.

I lys av kildegranskning og orienteringen mot oldkirken, er det også blitt sagt at i Vaticanum II er det Rhinen som flyter inn i Tiberen...

Her står vi igjen ved en misforståelse, for dette er noe som tilhører et senere stadium. Under konsilet ville det være riktigere å si at det er Oxfords Isis som flyter inn i Tiberen. For Newmans ånd hviler over hele foretagendet. «Hans» konsil ble ikke Vaticanum I, men Vaticanum II.

Selvsagt er det mange oppgaver som ikke er løst, noen av dem venter kanskje på et nytt kirkemøte? Understreknin-gen av legfolkets rolle venter fortsatt på en høyere form for sanksjon ved at man endelig begynner å kanonisere legfolk, noe som nesten ikke har forekommet – til tross for at det er blant deres rekker de aller, aller fleste kristne, og sikkert også hellige, er å finne. Dette gjelder i særlig grad ektefeller, dersom vi skal ta konsilets lære om ekteskapets sakrament på alvor (som utlagt i «Gaudium et Spes»). Hva kvinnens rolle og status angår, fortsetter Kirken å ut-dype dette mysteriet, midt i en situasjon som er preget av «feminisme», hvilket er noe nytt og annet. Kirken har nemlig ikke noe kvinnesyn, kun et menneskesyn, og det handler om likeverd og samtidig om forskjeller.

Fremfor alt viser konsilet oss teologien i arbeid – og i sam-arbeid med paven og biskopene. Årtiene etter Vaticanum II skulle vise oss eksempler på at denne balansen ble rok-
ket.

En del viktige begivenheter fulgte i konsilets kjølvann som direkte berører vår fremstilling av utviklingen.

Konsilet var ikke revolusjonerende i den forstand at det endret noe vesentlig i Kirkens struktur, men visse forandrin-ger fulgte:

- i 1967 omorganiserte Paul VI den romerske kuria, som ble mer representativ for verdenskirken (den hadde vært sterkt italiensk dominert),
- bispekonferansene skulle bidra til å gjøre biskopenes kol-legalitet til et praktisk program, ikke bare et teologisk,
- i 1973 ga Paul VI kvinner tillatelse til å dele ut kommunion,

- i 1970 hadde han kreert de to første kvinnelige kirke-lærere, *doctores ecclesiae*, Katarina av Siena og Therese av Avila,
- prestens sølibat er et tema som diskuteres, men bispesynoden i Roma 1971 vedtok med stort flertall å bevare denne ordningen,
- det permanente diakonatet ble offisielt gjeninnført av Paul VI i 1967: dette medfører at gifte menn over 35 år kan ordineres til det permanente diakonat; ingen kan imidler-tid gifte seg etter en diakonvigsels; ugifte menn under 35 år skal avlegge sølibatsløfte før diakonvigsel,
- av økumenisk viktighet er at Paul VI allerede i 1964 av-skaffet de latinske patriarkatene av Konstantinopel (!), Alexandria og Antiokia. Dermed er et viktig diplomatisk trekk tatt i forhold til de ikke-katolske orientalske kristne (skjønt man skal huske at dette ikke gjelder for de orien-talske katolikkene),
- 1967 kom nye kanon- og offer-bønner til liturgien,
- i 1969 fulgte så det nye *Missale Romanum*, som avløste Pius Vs missale fra 1570,
- en ny kirkerett ble også bebudet, som skulle erstatte Benedict XVs fra 1917.

Det horisontale eller sosiale aspektet som denne form for *aggiornamento* fokuserer, må absolutt leses i sammenheng med bevegelsen *ad fontes*, eller *ressourcement*, dersom den skal forstås riktig.

Det hele er et storstilet forsøk på å gjenvinne den balanse kristendommen tidligere hadde kjent. Derfor er sprogbru-ken bibelsk, patristisk og liturgisk (men ikke skolastisk). Liturgiens fornyelse, bibelstudienes primære plass i preste-utdannelsen, legfolkets viktige rolle, sosialt ansvar, poli-tisk engasjement – alt sammen er dette forsøk på å gjøre kristendommen like aktiv og engasjert som i tiden før

skisma, innkapsling, ghetto-mentalitet, fundamentalisme og pietisme avkatoliserte Kirken. I og med Vaticanum II har Kirken brutt ned de murene den hadde bygget om seg selv, som stengsel mot verden og mot andre kristne.

Våre kirkefedre fortsatte sin gjerning også etter konsilet. I flere tiår leverte de viktige bidrag til denne bevegelsen. Likevel er det riktig å si at de gjør dette i et klima som er annerledes enn før konsilet. Teologien etter Vaticanum II løp i deres øyne løpsk i horisontal og sosial retning, og bevegelsen de representerte fikk mer og mer et arkaisk eller direkte arkeologisk preg i de nye teologenes øyne.

Vi bør derfor vie litt oppmerksomhet til etappen etter Vaticanum II, for da mister mye av teologien sitt balansepunkt.

Vi blir vitne til at «nytt» og «gammelt» igjen skifter mening. Vi finner det straks vanskeligere å oppdage nye kirkefedre.

KAPITEL 5:

HANS URS VON BALTHASAR (1905 – 1988) – OG DEN POSTKONSILLÆRE KATOLISISMEN

Tiden etter Vaticanum II kom til å arte seg ganske annerledes enn noen hadde ventet: en alvorlig autoritetskrise preget de årene da konsilvedtakene skulle settes ut i livet.

Teologien fragmenteres: den blir overspesialisert, beveger seg i alle retninger samtidig og mangler enhver koordinerende faktor. En ensidig kritisk og analytisk holdning følger våre kirkefedres forsøk på å gjenvinne en helhetsvisjon og et universelt perspektiv. Det som så vellykket ble ført i havn med paven, biskopenes og teologenes innsats, ble etterfulgt av en periode med rådvillhet, utålmodighet, overdrivelser i alle retninger. Mistenksomhet preger på ny forholdet mellom læreembetet og enkelte teologer. Overdrivelser preger mange forsøk på å iverksette kirkemøtets program, særlig på det liturgiske området, hvor det er eksperimentenes tid.

Ordet «pastoral» kan brukes som unnskyldning for nesten hva som helst.

En ny form for klerikalisme fødes: en jernhånd kamuflert i en silkehanske (av demokratisk fasong).

Paul VI dør som en skuffet og nedbrutt mann.

Våre kirkefedre fortsetter å arbeide for sin «ressourcement», men ingen vil høre på dem lenger. Hver går sin egen vei.

Nye kirkefedre er ikke lett å få øye på – med ett unntak.

Og han er så ruvende at han er blitt kalt en teologiens Michelangelo.

For den som blir kjent med Hans Urs von Balthasar, er tiden etter Vaticanum II kanskje ikke så mørk som den ellers kunne fortone seg.

Vi står på terskelen til et nytt årtusen. Er ikke den sveitsiske teologen nettopp en brobygger mellom nytt og gammelt, en kirkefader for fremtiden?

POST FESTUM

Vaticanum I ble etterfulgt av et mindre skisma: de «gammel-katolske» aksepterte ikke dogmet om pavens ufeilbarhet og konstituerte seg som eget kirkesamfunn.

Noe lignende var ikke å vente etter Vaticanum II. Konsilet utgjorde ikke en tilsvarende utfordring. Tvert imot var det et eneste storstilet forsøk på å samle Kirken og fornye den etter et mønster som umulig kunne vekke forargelse – trodde man.

Først kom en dreining mot «venstre» i den hollandske kirken, hvor tendenser til uavhengighet av Roma i svært viktige spørsmål vakte atskillig oppmerksomhet verden over. Det er en av Paul VIs store fortjenester at den hollandske kirken ikke ble splittet i en såkalt «progressiv» og en «konservativ» fløy.

Dernest kom en dreining mot «høyre» i den franske kirken, hvor en nær venn av paven, erkebiskop Lefèbvre, jevnt men sikkert etablerte en konservativ fløy som faktisk ble skismatisk under Johannes Paul II. Det dreide seg i utgangspunktet om en protest fra visse franske kretser, med den nye liturgien som ankepunkt (de fortsatte å feire den såkalte «tridentiske messe», på latin, skjønt saken rommer atskillig flere elementer). Andre bevegelser for latin som liturgisk språk fantes også utenfor Frankrike, og fikk en

viss oppslutning her og der. Men saken gjelder ikke latin eller morsmål, den lodder atskillig dypere, for det er konsilet som sådant man ikke vil akseptere.

Generelt sett kan vi likevel si at Vaticanum II forenet heller enn splittet, og at de skismatiske tendensene vi nevnte har en temmelig lokal koloritt.

Større problemer løper parallelt med disse, og mange av dem kan føres tilbake til den autoritetskrise som satte inn i 1968. For da skjedde to ting som fikk betydelige skadevirkninger for Kirken.

For det første var 1968 året for studentopprørene i Europa. Og her dreide det seg om langt mer enn en protest mot forhold ved universitetene. Opprøret ble raskt til et opprør mot autoritet som sådan – politisk, intellektuell, åndelig – og fikk anarkistiske eller marxistiske overtoner.

For det annet var 1968 året da Paul VI utga sin berømte encyklika «*Humanae Vitae*», hvor han taler imot bruken av kunstige prevensjonsmidler. Dette falt ikke i god jord hos mange katolikker – legfolk som prester – og pavens ord fikk ikke det gjennomslag man normalt skulle vente. Tvert imot utløste rundskrivet en storm av protester.

Tilsammen utgjør disse to begivenhetene en uhellsvanger konstellasjon, med det resultat at bare tre år etter konsilets avsluttende sesjon var enhetsprogrammet truet. For første gang opplevde man at store deler av det troende folk ikke godtok pavens ord, uten unntak for prester og teologer.

Giovanni Battista Montini – Paul VI – var helt uforberedt på dette, og striden om «*Humanae Vitae*» kom til å formørke resten av hans pontifikat. Dette skjer samtidig som Montini gjennomførte konsilets mange vedtak og så til at dokumentenes ånd ble virkelighet.

Men etter 1968 ble ingenting helt som før.

Mange var de som gjerne så at et Vaticanum III reformerte Kirkens strukturer. For dette var en side ved saken som kirkemøtet ikke hadde rokket ved: mange mindre justeringer fant sted (for mange for enkelte), men i det store og det hele fortsatte det gamle maskineriet å fungere. Nye perspektiver var altså ikke nok: endringene måtte også omfatte konstitusjonelle aspekter ved den romerske kirke som ingen tidligere hadde våget å røre ved. Kravene dreier seg om alt fra kvinnelige prester (og biskoper) til interkommunion med protestantene, ny prosedyre for bispeutnevnelser, mindre makt til paven og den romerske kuria, større frihet for lokalkirkene osv. – Maskineriet skulle ikke overhales lenger, det skulle skiftes ut.

Samtidig som denne ferden inn i samtiden når stadig nye høyder, begynner en bølge av uttredelser fra preste- og ordensstanden som alarmerte mange og som igjen ble benyttet til inntekt for argumentet om strukturendringer. Rekrutteringen blir svakere heller enn sterkere. Det er ikke lenger slik at Kirken verver de beste hjernene, de beste øynene, ørene, hendene, tungene – slik den gjorde i de høydepunktene vi har kalt enhetskulturene (antikk og middelalder). Den romerske kirke er i ferd med å bli en subkultur, i en verden som beveger seg raskt videre på mange fronter.

Klimaet politiseres i stigende grad. «Konservativ», «progressiv», «liberal», «ortodoks» – hele denne sprogbruken er på vei inn i debatten. Media boltrer seg i katolske anliggender, og det mangler ikke stoff. Det uforutsette er at dette følger så raskt på konsilet, som nettopp ønsket å gjøre dialog med samtiden til et program for fremtiden, dialog i teoretisk som i praktisk forstand.

Det hersker uro overalt, eller for å si det med den romerske historiker Tacitus: *tremor ubique*.

Teologien går naturlig nok inn i en vanskelig periode. For dialogen med samtiden skulle vise seg å bli vanskeligere enn forutsett, noe som ikke minst skyldes konsekvensene av 1968.

Våre kirkefedre og deres program blir sett på som konservative midt oppe i alt det nye, ikke minst fordi de ikke ønsket å endre Kirkens strukturer.

Det er den horisontale orienteringen fra Vaticanum II som skal følges opp, og det skjer i mange former. Et gjennomgangstema er likevel at man søker lenger og lenger inn i sin samtid. Nå viser det seg at denne er under avkristning. Den er langt på vei blitt verdslig («sekulær»: uten åpenbare religiøse behov eller fortegn) og fremmed for tradisjonelt religiøst språk og symboler. Marx eller Freud fungerer for enkelte som god preteologi. Kirkens og teologiens plurale form begynner å få et pluralistisk preg etter som forskjeller dyrkes og blir et slags prinsipp for enkelte. Trend avløser trend, og viktig arbeid stanser opp (for eksempel *ressourcement*-bevegelsen). Man ser seg ikke lenger tilbake, men fortrinnsvis til siden.

Det mest verdifulle ved det plurale aspektet er utvilsomt forsøket på å skape afrikansk, latin-amerikansk og asiatisk teologi. Men her dukker Marx opp igjen, fordi vi har med den tredje verden å gjøre. «Frigjøringsteologene» blir en særdeles varm potet, fordi Roma liker deres engasjement, men ikke deres teologi. At all teologisk utvikling dreier seg om fremskritt, avslører en naiv tro på teologisk evolusjon.

Aggiornamento uten *ressourcement* fører lett til rotløshet, viste det seg.

Og mye av den «verdslige» eller politiske teologien fra årtiene etter konsilet viser et ensidig engasjement. Metafysisk tenkning av ontologisk og essensialistisk tilsnitt bannly-

ses – alt annet er tillatt preteologi. Mange hevder at katolsk teologi på slutten av 60-tallet og gjennom 70-tallet var blitt protestantisk: det katolske «og» blir borte i en enten – eller-problematikk.

Teologien i tiårene etter konsilet utarter delvis til å bli «en teologisk artikulering av samtidige erfaringer» i stedet for å skulle være en «samtidig artikulering av teologiske erfaringer», slik våre kirkefedre søkte å uttrykke det, ved hjelp av Skriften og Tradisjonen.

Likevel, de anliggender det her er tale om er viktige for Kirkens – og menneskehetens – fremtid, og de er fortsatt med oss idag. Men mange av de uttrykkene de først fikk, viste seg å være flyktige, tidsbestemte, svært lokale eller private.

Teologenes reise inn i den sekulariserte dimensjon – hvor «Gud er død» – avstedkom naturlig nok reaksjoner av vertikal art. Mens teologene prøvde seg på en reduksjonisme som bare teologer kan leve med, tok legfolket ofte sin tilflukt til «spiritualitetens» verden (ordet betyr i vår sammenheng alt annet enn det norske «spirituell»: det dreier seg om såkalt «åndelig» teologi, en slags protest mot mer akademisk og «tørr» teologi). Bildet spriker på ny: den avgrunn som våre kirkefedre og senere konsilfedrene hadde søkt å bygge bro over, fortøner seg med ett like dyp og uoverstigelig som i tidligere århundrer.

Ordet *teologi* får et helt sett nye fortegn: politisk teologi, åndelig teologi («spiritualitet»), pastoral teologi, akademisk, monastisk, konservativ, progressiv, optimistisk, pessimistisk. Et godt eksempel på denne tingenes tilstand er at *eskatologi* (læren om endetiden, dvs. Kristi gjenkomst) utskilles fra det som er dets vanlige tilhørighetspunkt – kristologien – og blir en selvstendig disiplin. Denne har også en tilspisset variant, for *apokalyptikk* (dramatisk og pessimistisk endetidslære), som aldri har vært et kjennetegn

ved nettopp romersk teologi, dukker opp igjen: ikke som private løsninger, men som del av den offentlige teologiske debatt.

Denne tendensen til pessimisme står i skarpeste kontrast til konsilfedrenes og våre kirkefedres perspektiver. Tendensen har ikke avtatt i de senere årene, for krigstrusler og økologiske kriser har fostret en hel apokalyptisk tidsånd – «Apocalypse Now» – som ruver også i underholdningsverdenen (ta for eksempel hele science fiction-genren). Den nye katekismen av 1992 taler til tider i pessimistiske vendinger, for sitater fra Åpenbaringsboken pleier ikke prege romerske dokumenter, og er slett ikke å finne i den kristne orient. Glemte er bidraget fra Teilhard de Chardin: han blir sett på som ubalansert fordi hans tenkning angivelig ikke var tilstrekkelig preget av synd, ondskap og mørkemakter. Han hadde dessuten tillatt seg en god porasjon optimisme (at dette var noe han hadde gjort på Guds vegne, glemte man i farten).

Et annet eksempel er at bibelstudiene – rettere sagt populariseringene av disse – viser tegn til å utarte. Den frihet man hadde oppnådd og den anerkjennelse man nå nøt, skulle brukes til å avsløre for et bredt publikum hvor «liberal» den romerske kirke var blitt, ikke minst for å vise selv de mest liberale protestanter at vi endelig var blitt moderne vi også. Og her skjer noe tragisk: bibelstudiene skiller lag med dogmatikken og teologien generelt. Vi opplever en fragmentering som vi fortsatt lever med, og som gjør holistisk tenkning til en ren illusjon. Biblister og dogmatikere ser igjen på hverandre med mistenksomhet, skjønt det ikke foreligger noen grunn til at det skal være slik. Overdrivelser gjelder selvsagt på begge fronter, konservativ som liberal (nå er denne sprogbruken så innarbeidet at vi like godt kan benytte oss av den: striden gjelder en bokstavelig *versus* en symbolsk lese måte av visse tek-

ster, for eksempel de som angår Maria og visse sider ved Jesu liv, særlig begynnelsen og slutten).

Likevel, vi taler om unntakene fra regelen. Og den går ut på at katolsk bibelvitenskap stort sett får bevare sitt balanserte preg, men tendenser til polarisering ligger like under overflaten.

Et annet trekk ved bibelstudiene i tiden etter konsilet er at den såkalte «bibelteologien» («Biblical Theology») fra mellomkrigstiden og 50-tallet går hen og dør. Biblister driver ikke lenger med å skape teologiske synteser over bibelens sprog og budskap slik vi kjenner det, men nøyer seg med detaljarbeidet. Dette er for så vidt ingen katastrofe for katolsk teologi (det har vist seg alvorligere for de reformerte), all den tid «Skriften alene» ikke er et katolsk teologisk prinsipp. Likevel, det dreier seg her om nok en syntese som disintegrerer og blir borte. Enhetstenkning avløses også på dette plan av fragmentering.

Nok et område hvor det virkelig begynner å sprike, er innen faget *ekklesiologi*, læren om Kirken. Lokalkirken skal fra nå av få større vekt og bli mindre romersk, biskopene er kolleger – intet unntak for paven! En tautrekking oppstår mellom periferi og sentrum som kom til uttrykk på bispesynodene i Roma: noen dro i den ene retningen, noen i den andre. Roma vant til slutt, ved å insistere på de sentrifugale faktorene. I en verden som blir stadig mindre skulle Kirken nettopp representere det universelle, og ikke fragmenteres. Men her står vi igjen ved problemet om plurale former. Politisk universalisme er et av Vatikanets yndlingsmotive, og navn som W. d'Ormesson og M. Schumann blir oftere nevnt (det dreier seg om Europa-bevegelsens forfedre). I en tid og en kultur som i tiltagende grad blir universell, er det for sent å se i retning av lokalkirker på en måte som kan minne om nasjonalkirker eller statskirker. De Lubac hadde klart uttalt seg mot

strukturelle endringer i Kirken (i «Les Églises particulières»), og gikk inn for å fornye innholdet samtidig som man beholdt formen.

En antiromersk effekt var likevel å spore i mange hjørner av Ecclesia Romana, og i 1974 kom Paul VI med en apostolisk oppfordring til fred og forsoning («Apostolic Exhortation on Reconciliation» er den engelske titelen), på grunn av de farer som truet Kirkens enhet. I stedet for å døpe sin samtid hadde mange Kirkens menn latt seg døpe av den, og på en ukritisk måte latt seg rive med av en tidsånd som deres kristne standpunkt på mange måter skulle frigjøre dem fra.

Her er det kanskje på sin plass å si noe om ordenslivet.

Klostervesenet hadde i tiden etter konsilet gjennomgått store forandringer – og store prøvelser. Igjen dreier det seg om å fornye innholdet, men formen skal dessuten tilpasses tiden vi lever i (dette fremgikk av konsildekretet om fornyelsen av ordenslivet). På ny finner vi eksperimenter på mange fronter. Det er særlig de «åpne» ordener (for eksempel fransiskanere, dominikanere og jesuitter) som får føle overgangen på kroppen, fordi disse lever i et stadig møte med samtiden og ikke har ønske om å innkapsle seg på noen måte. Rekrutteringen stanset faktisk opp en tid, mens strømmingen til de mer «lukkede» – kontemplative – ordenssamfunn var stigende. Igjen står vi overfor tendenser til polarisering. For i flere ordener finner tradisjonelle og moderne livs- og tankemønstre det vanskelig å sameksistere.

Vender vi tilbake til teologenes rike, finner vi at patrologien er i ferd med å miste oppslutning. Ikke bare er gresk- og latinkunnskapene svake (både før og etter teologistudiet), men selve interessen har dreid i en annen retning. Teologien fra 70-tallet gir inntrykk av at det er samtiden og ikke fortiden som er blitt normativ, som ikke bare skal stude-

res (noe konsilet helt riktig påbød), men efterlignes (slik tolket man «tilpasses») i størst mulig grad.

For eksempel blir den viktige serien «Sources Chrétiennes» til et rent faglig, vitenskapelig, redskap. Opprinnelig var den planlagt som en serie oversettelser for et bredere publikum (det var slik de Lubac og Daniélou startet det hele). Den patristiske bevegelsen blir på ny en spesialist-verden, en elite, og får igjen et mindre kirkelig preg, lik bibelvitenskapen. Det er ikke lenger på disse fronter at tingene skjer. Oppmerksomheten går helst i andre retninger. Og samtiden er full nok av utfordringer.

Tidsskriftet «Concilium» var stiftet for å være et forum som videreførte konsilets visjon og arbeidet i dets ånd. Men med tiden kom det heller til å bli et kritisk organ med en litt negativ tendens. Derfor stiftet noen av våre kirkefedre (de Lubac og von Balthasar) et nytt tidsskrift «Communio», som bedre skulle ivareta konsilets og teologiens interesser. Lik «Concilium» utkommer dette på fire språk samtidig. Men selve gnisten synes å ha gått ut av foretagendet, slik at det ene organet fortøner seg litt surt, kritisk og skeptisk, mens det andre blir fromt, spekulativt og litt verdensfjernt.

Sentrale organer prøver å samle trådene så godt det lar seg gjøre, men det er vanskelig å danne seg et oversiktsbilde.

Et svært sentralisert og autoritært kirkesamfunn fikk med ett oppleve tidsånden på kroppen, den man hadde skrevet og talt så vakkert om under kirkemøtet. Oppbrudd preget hele den vestlige verden i årene 1968-80, og det er først på 80- og 90-tallet at en del ting begynner å falle på plass igjen. Men en grad av polarisering synes å være kommet for å bli inntil videre. Om dette overhodet har noe med Kirkens og teologiens «plurale» form å gjøre, vil bare tiden kunne vise.

Er det teologiske *pandemonium* vi har tegnet silhuetten av i dette avsnittet, det samme som *plural* teologi – eller er det meste av dette skrik og skrål, døgnflueteologi, dømt til evig forglemmelse?

I sin encyklika «Ad Petri Cathedram» (av 29.6.1959) hadde pave Johannes XXIII uttrykt seg slik om teologiens enhet og mangfold: *in neccessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* – enighet om alt viktig, frihet der det foreligger tvil, men kjærlighet må råde i alle ting (fritt oversatt). Slik lyder programmet. Utfordringen ligger i måten det skal realiseres på. Og perioden *post festum* bør kanskje betraktes som et forsøksstadium.

Dekretet om økumenikken («Unitatis Redintegratio») hadde også uttrykt seg om emnet, og talt om forskjellige måter en lære kan formuleres på, varianter i teologi, legitime forskjeller, osv. (§§14 og 17). Men her dreier talen seg ikke bare om hva en plural tradisjon innebærer, men den lokaliserte også denne i en kontekst som er uhyre viktig: det er tale om forskjeller mellom orientalske og vestlige kristne. Altså forutsetter en plural forståelse av teologien at det er samme apostoliske tradisjon – forskjellig forstått og artikulert – det dreier seg om.

Eventuelle lesere av dette avsnittet undrer seg kanskje over hvordan et katolsk teologistudium artet seg på 70-tallet, mens det stormet som verst.

Vi vender derfor tilbake dit vi startet vår ferd inn i teologiens jungel.

GJENSYN MED OXFORD

Et teologistudium på 70-tallet var for katolske prestekandidater flest forbundet med atskillig uro.

Alt ble satt under diskusjon, alt skulle under mikroskopet, man dissekerte og kritiserte, man analyserte og dekompo-

nerte Tradisjonens utallige komponenter. Teologiprofessorne befant seg generelt i en eller annen form for opposisjon til alt som var nedarvet, og studentene fikk del i deres problemer. At kandidatene kjente «katolsk teologi» ble simpelthen tatt for gitt, noe som skapte atskillig frustrasjon fra studentenes side.

Ved ankomsten til Oxford, allerede en av de første dagene, ble jeg tørt og lakonisk informert om at katolsk teologi hadde «opphevet å eksistere» for flere år tilbake. Systemet hadde overlevd seg selv, hver var flittig opptatt med å skape sitt eget teologiske univers. Det stadium hvor alle imidlertid befant seg, var en felles spørsmålsstilling: hva mener du? Alle var inne i en rasjonell avklaringsprosess som i første rekke var av lingvistisk art.

Ingen enighet rådet på noe punkt. Den engelske provins av dominikanerordenen hadde følgelig ikke noe studieprosjekt å tilby en nordmann som var trådt inn i en av de franske provinsene – kun et novisiatstilbud.

Toget var gått – noe ingen hadde fortalt meg før.

Dra tilbake til Frankrike – hvor jeg aldri hadde vært – og studér der etter endt novisiat (såfremt det går bra), vi tør ikke ta ansvar for å utdanne folk fra andre provinser, vi har problemer nok med våre egne, osv.

Men «der» var det revolusjon: hverken novisiat eller studentat fungerte. Derfor var jeg blitt sendt hit! – Kunne de ikke akseptere nok en utlending i eksil? England hadde jo et praktfullt rulleblad i så henseende.

Så fikk jeg selve nådestøtet: det var ikke et gunstig tidspunkt å tre inn i en orden som denne på.

Men hva hjalp dette meg, all den tid det dreide seg om det tidspunktet som var riktig i mitt eget liv?

Her var det at pater Aelred Squire kom til unnsetning på en helt avgjørende måte: dominikanerne i Oxford var i krise – men det var ikke Oxford forøvrig.

For der studerte man stadig Skriften og Fedrene, der hadde man fortsatt en solid bakgrunn i klassiske studier, der var Oxford-bevegelsens program like programmatisk som hundre år tidligere, der svevde Newmans ånd uforstyrret over hundre kupler og tårn.

Jeg var forresten ikke alene om å ville trenge inn i en orden som ikke helt var klar til å motta nye kandidater, fordi man ikke lenger kunne enes om hva en dominikaner var, og fordi ingen trodde på muligheten av å skrive teologi lenger, men heller konsentrerte seg om det evindelige «hva mener du?» i ett og alt.

To-tre av oss søkte en løsning etter samme retningslinjer: vi ville bli dominikanere, med Oxfords hjelp. Dominikanerne fikk fortsette sine kriser så lenge.

Slik ble det til at Newmans verden åpnet seg for oss.

Slik ble bevegelsen «ad fontes» vårt studieprogram.

Slik gikk det til at vi fikk oppleve et stadium i Kirkens liv da fortiden – den vi studerte ved universitetet – var blitt samtid: Skriften og Fedrene som mer enn studium, som kirkelig fornyelsesprogram. Aldri har vel studiet av en fortid vært så ladet med mening for en samtid.

Alt som hittil er blitt forsøkt fremstilt i denne boken, ble selve nøkkelen til den kirkesituasjon vi var dumpet opp i. På godt og på ondt ble seks år ved universitetsbyen en innføring i fortid og samtid under ett: fordi Skriften, Fedrene, liturgien og historien var blitt program for hele Den katolske Kirke, ikke bare for Oxford.

Poenget er dette: historien som er blitt fortalt i de foregående kapitlene, ble med ett del av vår egen historie, og derved ble vi del av den. At det nye – som var gammelt – voldte litt rabalder, fikk så være.

Det var straks lettere å se med mildhet på all forvirringen og selvmotsigelsene – fordi et ståsted var funnet. Og det

var såpass slitesterkt at alle krisene, uttredelsene, frafall og apostasier ikke maktet å rokke ved selve fundamentet for vårt teologiske engasjement.

Aldri så galt at det ikke er godt for noe: to års preteologi – og en svært åpen sådan – står tilbake som det aller fineste bidrag de engelske dominikanerne ga oss. Her fikk vi faktisk et gløtt inn i det filosofiske landskap, den form for undring som til syvende og sist førte til teologien – skjønt den alltid gikk veien om det evindelige «hva mener du?»

Hva patrologi angår, var utvilsomt den mest interessante etappen et fireårs arbeide med arkimandritt (nå biskop) Kallistos Ware, munk av Johannesklosteret på Patmos, universitetslærer i Oxford (en kontakt jeg igjen kan takke pater Squire for). Å studere greske kirkefedre hos en representant for den greske kirke, patriarkatet i Konstantinopel, var selvsagt å foretrekke fremfor anglikanske eller katolske lærde, som så det hele litt utenfra (skjønt mange anglikanere er anglo-ortodokse, og mange katolikker er helt ortodokse i sin lese måte av teologihistorien). Kallistos sto direkte i tradisjonen fra kirkefedrene, og har uten tvil preget perspektivet som denne boken er skrevet ut ifra. Dessuten skapte han forståelse for det forhold de ikke-katolske orientalerne har til den romerske kirke som preger omtalen av ekklesiologiske problemer og løsninger. Min økumeniske verden er forblitt kontakten med de ortodokse, og jeg innrømmer villig at jeg føler meg like hjemme i en gresk kirke som i en romersk.

Hva biblister angår, var tilbudet atskillig større enn innen patrologien. Her kunne man velge og vrake. Samtlige av lærerne var prester innen et eller annet kirkesamfunn, for det teologiske fakultetet var helt økumenisk: her var anglikanere, katolikker, metodister, baptister og andre representanter for den frikirkelige verden. Det faktum at lærerne var geistlige preget selvsagt fakultetets Skrift-for-

ståelse, skjønt de teologiske metodene stort sett ble latt uomtalt, eller overlatt til patrologer og systematiske teologer. Systematikk måtte vi studere «hjemme», hos våre «egne», fordi universitetet ikke dekker systematiske disipliner, slik det også var i Newmans tid, og på grunn av det interkonfesjonelle aspektet.

Parallellkjøringen biblistikk-patristikk var særdeles lærerik: den satte begge områder i perspektiv, og umuliggjorde en enten – eller-problematikk. Kombinasjonen av disse to – som i mange kirkesamfunn og ved mange universiteter er helt forskjellige verdener – er et kjennetegn ved Oxford, og en direkte forutsetning for å forstå den problematikken som denne boken handler om.

Livet i universitetsbyen var med andre ord særdeles meningsfylt for en begyinner i teologi, og en konvertitt som sådan. Det var klassisk anglikanisme og ortodoksi som reddet hele historien, på grunn av inntrufne omstendigheter i den romerske kirke.

Omsider fikk dominikanerne seg til å etablere et slags «studium generale» – det var blitt flere av oss underveis – og vi fikk faktisk smake på den teologien som altså ikke lenger eksisterte, og vi fant at den fortsatt maktet å gi oss innsikt og perspektiver på de aller viktigste områdene. Særlig var bekjentskapet med Thomas Aquinas et velkomment kosttilskudd til Skriften og Fedrene, skjønt han ble inntatt i mindre doser, på grunn av overdrivelse i nær fortid.

Alt i alt ble kombinasjonen av Oxford og dominikanerordenen mer vellykket enn det først så ut til. Tradisjonen på den ene siden og alle spørsmål på den andre oppgikk i en slags enhet som var kommet for å bli.

I løpet av denne rabulistiske perioden i Kirkens liv – 70-tallet – var det imidlertid flere teologiske navn i tiden som

ikke unngikk vår oppmerksomhet, fordi disse også arbeidet ut fra en tradisjonsbevissthet.

NYE KIRKEFEDRE?

Det som ble hovedproblemet i tiårene etter konsilet, var selvsagt bruken av konsilet selv: den tolkning man tillådde dokumenter og vedtak. Uttrykket «konsilet sa» var på alles lepper, og kirkemøtets uttalelser ble brukt som belegg for alle slags tiltak eller påfunn. Konsilet kom ofte til å stå for et formidabelt brudd med Tradisjonen heller enn en tolkning og en videreføring av denne.

Symptomatisk for den perioden vi befinner oss i, er bruken av ordene «prekonsiliært» og «postkonsiliært»: katolisismen før og etter konsilet. Alt «før» var galt – alt «etter» var godt. Med andre ord begynte fremtiden i årene 1962-65, for det var da kristendommen ble til – i hvert fall var det da den ble gjenoppdaget.

Det vi her står overfor er intet mindre enn en katolsk reformasjon, i manges øyne. Brudd – ikke kontinuitet – preger debatten, og det blir et mål i seg selv at ingenting skal være som før. Alt som ligner (for eksempel bruken av latin eller gregoriansk sang) er galt, eller direkte ukristelig. Men for dem som fortsatt var på utkikk etter lyspunkter i tiden, ledestjerner, om man vil – dukket det stadig opp navn som ikke tolket konsilet på en vulgær måte, men så sammenhengen i det som var skjedd. Tradisjonen var blitt rikere, ikke fattigere, etter kirkemøtet, fordi Vaticanum II hadde hatt som målsetning å avdekke det spesifikt katolske, ikke å pulverisere det. Og det viste seg å være nok av teologer rundt om som faktisk fortsatte konsilfedrenes arbeide på forskjellig vis.

Noen navn sier seg selv, fordi disse var de mest iøynefallende, sett fra et ståsted som Oxford.

W. Kasper i Tübingen fortsatte å utforske forskjellige aspekter av dogmatikken ut fra stedets tradisjoner, dvs. med en stor grad av historisk bevissthet og alltid villig til å øse av Tradisjonen og dens mange skatter – i ånden fra Möhler, og ikke ulikt ånden i Oxford. Hans innsats for moderne kristologi er den siden av hans verk som er best kjent.

J. Ratzinger var en annen stigende stjerne, som dogmatisk teolog. I hans skrifter finner vi en respekt for tradisjonell katolisisme – tradisjonens rikdom og variasjon – som sto i vakker kontrast til samtidens teologiske og liturgiske ekssesser.

Den betydeligste systematiske teolog var kanskje B. Lonergan, en kanadisk jesuitt, hvis verk fortsatt er altfor lite kjent sett i forhold til dets kvaliteter. Hans dogmatikk bærer preg av en solid forankring i preteologi og stringent metode. Begge disse egenskaper bidrar til at hans tenkning får et universelt preg, og blir uttrykk for katolsk tenkning på sitt beste. Det er imidlertid ikke lett tilgjengelig, på grunn av sitt svært abstrakte nivå. Han ble, og blir stadig, beskyldt for intellektualisme.

Den hollandske dominikaneren E. Schillebeeckx ble av mange betraktet som banebrytende, på en revolusjonær måte. I virkeligheten er det gjennomtenkning og nytenkning av Tradisjonens sprog og symboler han arbeider med. Men han har også levert forslag til revidering av Kirkens strukturer og forståelsen av mange av dens viktigste institusjoner (prestedommet, for eksempel), som ikke alltid ble like godt mottatt. Hans hovedverk vil likevel kanskje vise seg å være trilogien «Jesus» – «Kristus» – «Kirken», hvor det egentlig er kristologi han diskuterer, fra en moderne synsvinkel. Hvorvidt han har lyktes i å levere et varig bidrag på dette viktige området, vil tiden

viser. Alle som blir kjent med hans verk, kan umulig unngå å bli beriket av opplevelsen, samtidig som en del spørsmål forblir stående åpne heller enn besvarte (for eksempel hans nytolkning av Jesu oppstandelse). Men teologens kall er først å spørre, siden å svare.

Ser vi etter kirkefedre blant biblistene, gis det mange lyspunkter.

Mest imponerende er kanskje den amerikanske eksegeten R.E. Brown, fordi hans verk ikke bare dekker svært viktige områder innen nytestamentlig forskning (Johannes-litteraturen, barndomsevangeliene, lidelseshistorien: disse er hans viktigste bidrag; i tillegg kommer mange artikler og mindre studier). Hans eksegeese er nyansert og likevektig, av et snitt som Kirken kan være tjent med. Når vi her regner Brown som en opplagt kandidat til ærestitelen «kirkefader», er det ikke minst fordi hele hans verk er preget av dialog med teologi i videre forstand, med læreembetet, med dogmatikken. Han har hatt en selvsagt plass i den pavelige bibelkommisjon gjennom en årrekke. Dessuten har han publisert en rekke mindre arbeider om forholdet mellom eksegeese og dogmatikk, forskning og magisterium, som er mønstergyldige for måten teologen og vitenskapsmannen arbeider sammen på, også når det skjer i en og samme person.

J. Fitzmeyer er et annet navn som ruver i biblistenes rekke. Sammen med Brown og Murphy var han en av utgiverne av «The Jerome Biblical Commentary» (1. utg. 1969, 2. utg. 1989), som er et monument over katolsk bibelforskning, ved siden av Jerusalem-bibelen. Som medlem av bibelkommisjonen og utgiver av flere av dens dokumenter, har Fitzmeyer tjent eksegesen i teologiens og Kirkens interesser. Flere av hans mindre bøker er også rettet mot et større publikum. Her er det igjen en brobygger mellom fagdisipliner og teologiens større landskap vi står overfor.

Blant patrologene er det få navn som dominerer bildet i tiårene etter konsilet. Dette skyldes faktorer vi har omtalt i det foregående. Men dersom vi tøyer vårt kirkebegrep til å favne også våre orientalske brødre – som har unngått den teologiske fragmenteringen vi står overfor i Vesten – vil navn som A. Schmemmann, V. Lossky, J. Meyendorff og Kallistos Ware umiddelbart melde seg. Disse representerer nemlig ikke den form for teologisk ventriloqvisme vi av og til forbinder med Østkirken, men et levende engasjement med sin samtid, hvor altså Tradisjonen får komme til orde midt i alt bulderet.

Andre navn kunne nevnes.

Felles for de teologiske bestrebelsene på 80- og 90-tallet er forsøket på å stabilisere situasjonen, bevare kontakten med fortiden, lese konsiltekstene i deres sammenheng, og unngå kunstige skillelinjer (særlig begreper som «pre»- og «post»-konsiliært).

Av våre helt moderne kirkefedre er det imidlertid ett navn som peker seg ut fremfor andre, og som representerer et balansepunkt av stor betydning for teologien. Hans verk er ennå ikke kjent for et bredere publikum – det ble til under nokså private eller spesielle omstendigheter – og har tiden foran seg på mer enn en måte.

HANS URS VON BALTHASAR

Det er først i de siste årtier at en sveitsisk teolog med det romantiske navnet von Balthasar har begynt å tiltrekke seg den oppmerksomhet som hans verk fortjener.

Dette har flere årsaker.

For det første er det viktigste bidraget fra hans hånd blitt til nettopp i perioden 1960-87 (hans mektige trilogi i 15 bind).

For det annet er nesten hele hans produksjon – og den er svært omfangsrik – utkommet på eget forlag: Johannes-Verlag Einsiedeln.

For det tredje er hans tysk ikke av en art som inviterer til nærmere bekjentskap. Og dette er viktig i vår sammenheng, fordi først når hans verk er blitt oversatt til diverse andre sprog, kan von Balthasars tenkning få den innflytelse det så rikt fortjener (den engelske oversettelsen dekker snart hele hans teologiske produksjon; den franske er kommet godt i gang; den italienske er kommet langt lenger).

Sett under ett er disse faktorene i stand til å forklare hvorfor det har gått så lang tid før den sveitsiske teologens verk ble allemannseie.

Like etter ankomsten til Oxford ble jeg gjort oppmerksom på at her sto vi overfor noe utenom det vanlige – av selvsamme professor som nettopp hadde betrodd meg at katolsk teologi ikke lenger fantes. Noe sto altså tilbake, og nettopp von Balthasar ble anbefalt som en mulig veiviser for en teologiens fremtid. Dette skjedde, *nota bene*, på et tidspunkt da trilogien ennå var i tilblivelsesstadiet. Men von Balthasars øvrige produksjon var så omfattende at her var nok å sette tennene i.

Selv sier den sveitsiske teologen at hans verk består av tre deler: oversatt litteratur samt monografier over andre forfattere – utgivelsen av Adrienne von Speyrs verk – hans eget teologiske bidrag.

Hver av disse delene utgjør i seg selv et lite univers som det tar tid å trenge inn i, ikke minst på grunn av omfanget. Man kan av og til få inntrykk av at von Balthasar har skrevet eller redigert omtrent like mange bøker som et vanlig menneske overkommer å lese i løpet av sin livstid (dette

er trolig sant etter en europeisk standard, mindre så etter en skandinavisk).

Han fant tid til dette fordi han aldri hadde noen akademisk stilling, men levde som skribent og kapellan nesten hele sitt lange liv.

Og selve dette livsløpet kan bli en viktig nøkkel til å forstå verket.

Det intellektuelle utgangspunktet for von Balthasar er en kjærlighet til – og en dialog med – tysk filosofi og litteratur som ble livslang og preget alt han skrev. Det er i egentlig forstand en humanist vi her står overfor, for denne interessen rommer også kunstforståelse i videre forstand. Von Balthasar var svært musikalsk (han hadde absolutt gehør) og måtte tidlig i livet velge mellom en karriere som pianist og som student.

Valget gjelder selvsagt den ytre livsform: på det indre plan er hans verk et kunstverk fra begynnelse til slutt, og uten kunstforståelse er heller ikke hans verk tilgjengelig (nok en faktor som gjør ham til tung lesning for mange). Selv benytter han seg i stigende grad av kunstneriske, særlig musikalske, metaforer og strukturer, fremfor alt i trilogien.

Det teologiske utgangspunktet følger av hans inntreden i jesuitterordenen og det faktum at han ble en av de Lubacs studenter. De første arbeidene som ble frukter av denne grotiden, er en patristisk trilogi: om Origines («Origines, Geist und Feuer», Salzburg 1938), om Gregor av Nyssa («Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell», Salzburg 1939) og om Maximus Bekjenneren («Kosmische Liturgie, Freiburg 1941). Dessuten utga han i dette tidsrommet et utvalg av Ireneus' skrifter («Ireneus, Geduld des Reifens», Basel 1943) og interessen for Maximus ble oppfulgt av se-

nere studier i 1961 («Die gnostischen Centurien» og «Das Scholienwerk des Johannes von Schytopolis»).

Her er vi igjen tilbake til kretsen i Lyon.

I von Balthasar har vi nok en kirkefader som får sine teologiske impulser fra de Lubac. Og det er interessant å merke seg at boken om Origines utkom samme år som «Catholicisme» så dagens lys (han utga den i tysk oversettelse i 1943: «Katholizismus als Gemeinschaft»). Dessuten utgir han samtidig sin doktoravhandling over tysk litteratur og filosofi, i form av en trilogi («Apokalypse der deutschen Seele», Salzburg 1937-39). Selvsagt henger de to sammen: interessen for kirkefedrene og interessen for den tyske tradisjon han selv står i. Han oversetter og skriver om Paul Claudel i disse årene, og studerer Charles Péguy.

Altså blir ikke sveitseren ganske enkelt del av denne bevegelsen «ad fontes» (slik for eksempel Daniélou ble det). Den er heller å forstå som et teologisk utgangspunkt, for patristikken er helt i harmoni med hans universelle og humanistiske ånd. Kirkefedrene ga i hans tilfelle opptakten til et teologisk hele som langt sprenger den patristiske bevegelsens rammer. Men i en annen forstand kan det sies at hele hans verk er patristisk: det står i tradisjonen fra kirkefedrene, det vokser organisk ut fra de samme forutsetninger, og han søker det samme mål som de gamle hadde satt seg – å trenge inn i troens mysterier, å finne uttrykksformer for tilegnelsen og forståelsen av disse, å utvide det kristne perspektiv til å favne alt og alle.

At han gjennom denne sin gjerning selv kvalifiserer seg som en moderne kirkefader, sier egentlig seg selv.

Tiden i Lyon var forøvrig godt forberedt: under studietiden i Wien, og senere i München (med Przywara), hadde han interessert seg for filosofen Plotin, noe som kom til å bli

en viktig forutsetning for hans tenkning, siden vi her står overfor en universalisme av eksepsjonelt omfang – i bredden som i dybden – en filosof kirkefedrene hadde benyttet seg av i forsøket på å skape en syntese av tro og tenkning. Her ligger allerede kimen til den teologiske syntesen som skulle bli hans livs siste og største verk.

Det var som studentprest i Basel at han – i 1940 – ble kjent med en kvinnelig lege, mystiker og skribent ved navn Adrienne von Speyr. Samme år grunnlegger de sammen et sekularinstitutt – «Johannes-kommuniteten» – og to år senere grunnlegger de Johannes Verlag, med det formål å publisere Adriennes bøker (her var det at Hans Urs skulle få publisert sine egne bøker).

Så skjer noe uventet.

Von Balthasar forlater Jesu Selskap i 1950 og søker å realisere det ordensideal han sammen med Adrienne hadde vært med på å stifte, sekularinstituttet, som Pius XII hadde gitt sin velsignelse. Det dreier seg om et ordensliv for legfolk: i verden, ikke av den – et yrkesliv kombinert med ordensregler, et alternativ for legfolk, et tegn i tiden, et svar på nye behov.

Slik begynte et nytt liv: som teologisk skribent, som åndelig veileder, som kapellan for Johannes-kommuniteten. Han gir rettet, han reiser og foreleser, han skriver og skriver, han er i dialog med de største teologene i sin tid, særlig Barth og Rahner. En teologisk produksjon følger som ikke hadde vært mulig dersom Hans Urs hadde hatt en akademisk stilling.

Bekjentskapet med Adrienne kom til å bli et vendepunkt på mange måter.

Her fant han mange felles berøringspunkter hva mystisk teologi angikk – Adrienne var begavet med usedvanlige evner: synskhet, helbredende krefter o.l. Vi kan kanskje si

det slik at hun representerer den vertikale aksen (inderlighet) i en syntese der Plotin og kirkefedrene representerer den horisontale (universalitet). Kombinasjonen av dybde og bredde i von Balthasars verk er noe han selv tilskriver bekjentskapet med denne kvinnelige mystikeren. I sine siste bøker, særlig «Unser Auftrag» (1984), understreker han at alt han skrev etter å ha møtt Adrienne, altså nesten hele hans produksjon, er deres «felles» verk. Dette er nok en overdrivelse, for impulsene fra tiden før er nok like avgjørende og vel så det. Han søker heller å få hennes verk akseptert av Kirken som noe mer enn et privat anliggende, for Adriennes misjon blir på mange måter hans egen, og kommuniteten såvel som forlaget var et felles foretagende.

Hans Urs begynner sitt selvstendige liv nærmere 50 år gammel, og gjør det på en overraskende måte. For ved å vie seg til «sekularinstituttet» tar han et kirkelig standpunkt som på mange måter viser at han var forut for sin tid.

To bøker må omtales i denne sammenhengen, fordi de hver på sin måte illustrerer det vi ovenfor har kalt den «horisontale» og den «vertikale» aksen i hans liv og tenkning.

I 1952 utga han en liten bok med den, dengang, utfordrende titelen «Schleifung der Bastionen» («Riv stengslene ned!»). Denne handler om kristendommens katolisitet – universalisme – slik han hadde mottatt det fra sine filosofi- og litteraturstudier, og senere på en mer tilspisset måte under studier med de Lubac og Przywara, samt i dialog med Rahner og Karl Barth. Mange har sett dette lille skriftet som en slags programerklæring for det konsilet som Johannes XXIII skulle sammenkalle noen år senere.

For her er det Kirkens liv i verden som er anliggendet: måten Kirken lever i verden på. Von Balthasar konsentrerer oppmerksomheten om legfolket som det springende

punkt i Kirkens fremtidige misjon i verden. I 1948 hadde han allerede utgitt en studie over denne problematikken, «Der Laie und der Ordensstand», som forblir et av de mest sentrale arbeider i hans liv. I «Schleifung» er det på ny ånden fra de Lubacs «Catholicisme» som gjør seg gjeldende, men implikasjonene er tydeligere artikulert, nettopp i problematikken omkring legfolket og sekularinstituttene. Legfolket er nettopp lik en «sovende gigant» som er i ferd med å våkne, som strekker på seg og står opp til dagens gjerning. Her ligger Kirkens store ressurs for fremtiden.

Det gjelder å vekke til liv og bevissthet noe som allerede foreligger, som er der – men som slumrer. Kirken står altså ved en begynnelse og en ny fødsel heller enn ved en slutt. Og her antyder han den ekklesiologi som regnes for typisk for von Balthasar: treenighet av Peter, Johannes og Maria. Her hersker en fullkommen balanse mellom legfolk og hierarki, her er de kristne i verden uten å være av den, her finnes ikke kunstige skillelinjer som gjerder, murer og bastioner. Her er alle mennesker siktemålet for Kirkens liv i verden, her er Kirken helt og fullt tilstede i den enkelte kristne, og på denne måten er Kirken allestedsnærværende og kan utføre sin misjon på stillferdig vis.

Noen år tidligere hadde Hans Urs skrevet en samling poetisk-teologiske utbrudd som han kalte «Das Herz der Welt» («Verdens hjerte», fra 1943, utgitt i 1945), som er et første uttrykk for hva møtet med Adrienne hadde betydd for ham. For her står vi ved et typisk uttrykk for den vertikale aksen i hans tenkning, hvor han går i dybden så langt det overhodet er mulig.

Boken er hans måte å uttrykke en *theologia crucis* på, en korssets teologi (som også er en herlighetsteologi, altså en helt johanneisk balanse). Og innflytelsen fra Adrienne er å

spore i selve måten han gjør dette på, for her er det ikke først og fremst Jesu universalitet som fokuseres, men måten han når og favner alle på: Sønnens nedstigning i verden – like til verdens dypeste og elendigste punkt: fortapelsen, forbannelsen, fordømmelsen. Det er Langfredagens og Påskelørdagens mysterium som utmales i sine teologiske konsekvenser, på en dramatisk og poetisk måte. Det er Adriennes visjoner av påskemysteriet vi møter, særlig hennes opplevelse av Påskelørdagen: tomheten, fraværet, Gud-er-død-opplevelsen, korset som en åpning ned til helvete. Jesu solidaritet med en fordømt menneskehet utgjør Jesu egen distansering fra Faderen, hans kenose, og i denne forstand kan vi tale om Jesu nedferd til helvete (som er meningen med trosbekjennelsens artikkel: «før ned til dødsriket»). Dette er målet for hans sendelse til verden, samtidig som det er uttrykk for den aller ytterste form for gudsforlatthet. Det er det øyeblikk da Ordet og mennesket Jesus tilsynelatende skiller lag. Dette skjer ikke, siden det vi ser her er en Gud som selv lider.

Påskelørdagens mysterium – Jesu nedferd til helvete – ble et av von Balthasars sentrale emner, og vi får en svært grundig utarbeidet versjon av det hele i «Mysterium Paschale» (opprinnelig «Theologie der Drei Tage» fra 1970). Temaet dukker opp igjen på flere stadier av Balthasars forfatterskap, og et siste, men kraftig uttrykk for denne del av arven fra Adrienne er nettopp diskusjonen omkring helvete, i form av bøkene «Was dürfen wir hoffen?» (fra 1986) og «Kleiner Diskurs über die Hölle» (fra 1987). Disse siste utløste mye diskusjon og protester fra forskjellig hold, all den tid mesteren fra Sveits – som nå var en berømt og internasjonalt anerkjent teolog på alle måter – faktisk tømte helvete – ganske enkelt ved å sende Jesus ned dit (slik mange hadde gjort før ham, men ikke så gjen-

nomarbeidet og med slike konsekvenser for kristologisk tenkning generelt). Hans Urs ender med ikke å tro på helvete og hele denne grenen av hans forfatterskap kan spores tilbake til Adriennes «Kreuz und Hölle», som gir uttrykk for hennes mange ekstraordinære opplevelser i forbindelse med påskemysteriet. Hans Urs påpekte alltid at de som så ivrig er opptatt av troen på helvete, alltid tror at det er andre enn de selv som sendes dit (hvilket er en overforenkling: mange kristne har trodd seg fortapt og delt denne siden ved Jesu lidelse, for eksempel Therese av Lisieux).

Her ser vi to tidlige uttrykk for både den horisontale (universelle og humanistiske) aksene og den vertikale (mystiske og kontemplative) aksene i von Balthasars tenkning, som utgjør selve kjennetegnet ved denne teologen.

Han er i hele sitt verk kontemplativ og samtidig kritisk, tradisjonsbundet og samtidig original, gammel og stadig ny.

Mange misliker selvsagt tilknytningen til Adrienne. Men et samspill mellom ånder – møtet mellom personlige skjebner – er noe som preger kirkehistorien og teologihistorien like meget som dagliglivet. Her hjelper det lite å like tilknytningen til Adrienne eller ikke: hans verk lar seg ikke helt forstå uten henne. – Og ettersom man trenger inn i dette usedvanlig rike univers som Hans Urs representerer, venner man seg til å leve også med henne.

Von Balthasar slapp kirkelige problemer i forbindelse med kampanjen mot *la nouvelle théologie*, slik den ble lansert av dominikanerpatrene Labourdette (i «Revue Thomiste») og Garrigou-Lagrange (i «Angelicum»). Men nettopp diskusjonen omkring begrepet «natur» (i motsetning til – eller i forbindelse med «nåde») ble svært sentral i Hans Urs' tenkning, slik vi ser det i hans studie over Karl Barth. Her

er det igjen det universelle og felles mål i Kristus som skal forenes med det individuelle og vertikale. Det humanistiske og det mystiske forenes i denne katolske Barth.

BALANSEKUNST

er et typisk trekk ved von Balthasars tenkning, og vi skal se nærmere på den i det som ble hans livs *magnum opus*, trilogien.

Von Balthasars tilegnelse av kvinnelige mystikeres verden har forøvrig fått mange forskjellige uttrykksformer. Ved siden av Adrienne von Speyr var han opptatt av Therese av Lisieux, Elisabeth av Dijon, Hedwig av Antwerpen osv., alle sammen mystikere og ekstatikere. Han finner i mystikernes erfaringer et uttrykk for troens viktigste aspekter, nemlig *erfaringen* av Guds nåde. Slik blir den kristne tro aldri fideistisk for Hans Urs, den handler alltid om det å erfare Gud, *Deo frui*.

Enkelte har latt seg lede til å tro at Hans Urs primært er opptatt av det sensasjonelle, det overnaturlige, det eksotiske, det mystiske og irrasjonelle, i motsetning til for eksempel Karl Rahners verden som består av helt ordinære ingredienser. Bekjentskapet med Balthasars trilogi fungerer godt som motvekt til et overflatisk inntrykk av denne art. For her er det nettopp preteologien, filosofien, metafysikken, kunstforståelsen og humanismen hos Hans Urs som danner grunnlaget for hele konstruksjonen.

Enhver vurdering av hans verk vil måtte ta slike forskjellige faktorer i betraktning. Her finner vi alt: preteologi, fundamentalteologi, kristologi, treenighetslære, ekklesiologi, hagiografi, mystisk teologi og alt det andre. Selve balansekunsten består i at han klarer – takket være en uvanlig evne til å skape syntese, altså kunstneren i Hans Urs –

å forene i seg en intellektuell bakgrunn (antikk tenkning og tysk humanisme) med møtet med Adrienne von Speyrs mystiske univers.

Hvordan han klarte å forene Plotin og Adrienne, Platon og Barth, Dionysos og Mozart er hans egen hemmelighet. Men det kan neppe herske tvil om at vi her står overfor en tenker som først og fremst må leses og forstås som en kunstner. Han hadde ikke bare absolutt gehør, kunne hele Mozart utenat (i den grad at han ga bort platesamlingen og stereoanlegget, fordi han ikke trengte dem mer), kjente tysk litteratur ut og inn – han hadde selv måttet foreta det omtalte valg mellom å studere musikk og humaniora (hvorfor ingen forklarte ham at disse godt lar seg kombinere, har vi aldri helt skjønt; men dersom han musiserte som teolog, ville det gå ut over selve den teologiske innsatsen i tillegg til at prest og kunstner er forskjellige kall, slik var hans mening). Den er ikke vår.

Likevel, det kan vise seg å være en farbar vei å søke nøkkelen til hele hans teologiske konstruksjon – særlig slik vi finner den sammenfattet i trilogien – i nettopp det kunstneriske.

For det første er teologi av en spekulativ, syntetisk og filosofisk art nettopp en kunstart: en høyst personlig kunst, en balansekunst, om man vil, midt oppe i det som er et samspill mellom tro, tanke, følelser, intuisjoner, fornemmelser, anelser, viten, arv og tradisjon. Men i musikkens verden er tradisjoner bare et betinget gode: det er den stadig nye tolkning, den personlige tilegnelse og artikulering, selve uttrykksfriheten, som teller fordi den er det avgjørende momentet.

Slik er det også i teologiens verden: det vi kjenner som «tro» og «tradisjon» må hver troende, hvert tenkende kristent menneske, tilegne seg og finne uttrykksformer for, hver

på sin måte – akkurat lik kunstnerne. Teologen er med andre ord komponist, en parallell som slett ikke er anstrengt straks man leser litt om teologenes liv og virke.

For det annet benytter von Balthasar seg stadig av kunstneriske modeller, som før nevnt, særlig musikalske metaforer, på en måte som gir oss en tolkningsnøkkel til både mannen og verket. For her hersker det enhet mellom kunstneren og tenkeren Hans Urs, i liv som i gjerning. At han som ung følte at han måtte velge mellom de to, viser seg primært å være et *praktisk* valg: valget av livsvei. Hans identitet var hele tiden det den alltid hadde vært: intelligent og følsom, var og varm, katolsk fordi den var altomfattende, holistisk fordi hans tro og tenkning søkte å gi uttrykk for tilværelsen som helhet og ikke som fragmentert, fordi kunstneren i ham visste at det gis en underliggende enhet i alt som er, en mening med det hele såvel som delene, at helheten til enhver tid er å finne i hvert fragment av virkelighet.

Og dette gjennomfører han med sikker kunstnerisk intuisjon, det blir hans eget liv eftersom erfaring og tenkning sammenfaller.

For det tredje er utgangspunktet for hans verk ikke opplevelsen av en ytre virkelighet, men en indre: mennesket selv – Hans Urs – som primært består i en følelsesmessig reaksjon på tilværelsen. Her står vi igjen ved et aspekt som styrker vår tese om at hans verk må tolkes lik et kunstverk. For antropologien hos Balthasar, det menneskesyn han hele tiden arbeider ut fra, er naturligvis ham selv, begavet, forfinet, følsom og intelligent.

For det fjerde er nettopp ordet «holisme» – et uttrykk for en helhetsopplevelse og et helhetssyn – karakteristisk for Hans Urs' forfatterskap. Vi tør være blitt kjent med begrepet fra moderne (og særlig alternativ) medisin, men her finner vi det i sin egentlige og opprinnelige sammenheng:

som en filosofisk-kunstnerisk tolkning av menneskets religiøse natur.

Von Balthasars teologiske kunst er altså katolsk fra A til Å: han søker å finne uttrykksformer for en tro som dekker opplevelsen av livet som en helhet – hele mennesket og hele menneskeheten.

Hans livslange dialog med Karl Barth handler om antropologi, om balansekunst, eksistensielt som intellektuelt og kunstnerisk.

En større studie ble resultatet av dette engasjementet: «Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie» (Köln 1951).

Her står striden nettopp om forutsetningene for teologisk tenkning.

Det er særlig begrepet «natur» og «naturlig teologi» som undersøkes i detalj.

Og her befinner vi oss tilbake hos kretsen i Lyon, ved de Lubacs føtter, nærmere bestemt ånden bak «Surnaturel».

Balthasar føler seg både tiltrukket og frastøtt av sin landsmann, den sveitsiske reformerte teologen. Felles er først og fremst idéen om fellesskap: ingen dobbelt predestinasjon – kun én enkelt, for alle mennesker. Men her oppstår et humanistisk anliggende.

Hvor human er Gud egentlig? Hvor humanistisk er han?

I hvilken grad kan man forene skapelsesteologi med frelsesmysteriet uten at den ene undergraver det andre?

Spørsmålet er helt vesentlig for kunstneren og tenkeren Balthasar. For diskusjonen om filosofiens, metafysikkens og hele preteologiens plass i et teologisk verk handler om forutsetninger som direkte berører humanismens plass i det teologiske landskap.

Problemet lar seg kanskje oppsummere slik: dersom Gud skal kunne tale til mennesket, dersom kontakten mellom

«himmel og jord» skal bli mer enn nesegrus tilbedelse og lydighet (nemlig samvirke og dialog), dersom vi skal kunne tilegne oss Guds tale, dersom denne tilegnelsen skal kunne resultere i den form for respons vi kjenner som tro i første omgang og teologi i annen – ja, da må vi i utgangspunktet ha et positivt – et direkte religiøst – forhold til det ordinære, det vanlige, naturlige og alminnelige, alt det vår verden og vår hverdag består av. For troens sprog skriver seg «nedenfra», fra historiens og naturens verden, og denne må derfor i seg selv kunne fungere som veiviser mot det guddommelige, på en måte som både muliggjør og møter en åpenbaring fra guddommelig hold.

«Natur» og «naturlig teologi» munner for Hans Urs ut i det syn på skapelsen han hadde mottatt fra Plotin, Augustin, Thomas og særlig sin lærer Przywara: *analogia entis* – «analog tenkning» såkalt – det syn på tilværelsen at Gud og verden, Skaper og skapning, ligner hverandre, og at den ene peker mot den Andre, vitner om Skaperen, nettopp som Skaper, det vil si: som den Andre, absolutt, suveren, transcendent og på samme tid immanent.

Her skiller de to sveitserne lag.

Karl Barth avskydde analog tenkning, kalte den «antikrist», og ironiserte over katolsk teologi ved sin berømte fleip: «Sancta Maria sopra Minerva».

Men de to har langt mer felles enn det som skiller, noe som fremgår nettopp av deres felles kjærlighet til Mozart. De kan med andre ord møtes på et plan som er både kunstnerisk (skapelsesteologisk) og teologisk (humanistisk).

Den beste introduksjon til von Balthasars verk er, etter vår mening, hans studie av Barths teologi, for her diskuterer han nettopp forutsetningene for det som ble hans livs største og lengste engasjement: arbeidet på en teologisk trilogi etter det metafysiske skjema Skjønnhet (*pulchrum*),

Godhet (*bonum*) og Sannhet (Enhet) (*unum*) – grekernes *kalon – agathon – hen*.

Hans Urs går grundig til verks. Men fremfor alt omprioriterer han denne metafysiske triade: estetikk («Herrlichkeit» i 7 bind) går forut for både etikk («Theodramatik», i 5 bind) og logikk («Theologik», i 3 bind), og danner derfor fundamentet for hele konstruksjonen. Estetikk blir naturlig teologi hos von Balthasar. Den glemte dimensjon i den moderne verden blir selve grunnlaget for en visjon av Gud som først er naturlig og siden overnaturlig.

ESTETIKK

Skjønnheten (*pulchrum*) er den tredje transcendentale dimensjon ved skapningen, den som vår tid har glemt, den som vår moderne verden har mistet av syne.

Men skjønnheten hadde allerede forlatt teologien lenge før teknologi gjorde verden til en åpenbaring (epifani) av mennesket selv og ikke Skaperen. Dette gjelder i det store og det hele katolsk tenkning såvel som protestantisk (men ikke ortodoks: de orientalske kristne bevarte visjonen fra antikken).

I den moderne verden – den som Kirken skal møte og evangelisere, etter først å ha forstått den – er Skjønnheten blitt til estetikk, dekor, pynt og stas. Og her ligger roten til ondet: for nettopp på dette punkt ser vi at en kontemplativ måte å se og oppleve verden på er veket bort. Rettere sagt: vi har selv latt den dø, til fordel for andre måter å se og tenke på, måter som fortrinnsvis er av kvantitativ og ikke kvalitativ art.

Nå er nettopp Skjønnheten en av de kvalitative dimensjoner ved alt som er. Alle ting har, ved bare å være til, del i tingenes store arkitekt – Skaperen – ved å ligne ham. Det

finnes en lignendehet mellom Skaper og skapning som primært består i de kvaliteter ved alt skapt som vitner om Skaperen, som er hans «fotefar» i verden (*vestigia Dei*), for verden vitner om Skaperen – såfremt vi har evnen til å se og høre.

Og den gamle filosofiske læren om Skjønnhet, Godhet og Sannhet (Enhet) – som tilhører alle ting som iboende egen-skap og kvalitet – er veivisere som peker mot Skaperen, nettopp fordi verden og Gud ligner hverandre. Verden er i Gud (hvilket slett ikke betyr at Gud og verden er iden-tiske), og bærer budskap om Gud.

Ved å åpne våre øyne for disse kvalitetene blir verden en naturlig åpenbaring av Gud, en eneste stor epifani. Og det er Skjønnheten som er utgangspunktet for Hans Urs, fordi en estetisk kategori uttrykker en kvalitet som består i *form*, den gestalt vi ser tingene under.

Altså har tingene iboende kvaliteter som vitner om en Urgrunn (preteologisk, naturlig) eller en Skaper (teologisk og åpenbart). Disse er det som stadig drar oss mot det guddommelige, som river og sliter i oss, som aldri gir oss ro, som stadig vil videre, som gjør oss rastløse, som setter oss i bevegelse på et metafysisk og religiøst plan, som gjør oss ek-statiske, river oss ut av oss selv og fører oss mot høyere mål. For Skjønnheten er en religiøs dimensjon ved tingenes vesen, ikke bare en filosofisk. Det gis ikke et «bare» i metafysikkens verden, for her hersker stadig et «både – og». Verden er dynamisk, ladet med mening, og ved å se og høre – ganske enkelt ved å være til – er vi allerede på ferd mot utgangspunktet for alle ting, mot Ur-grunnen, det Skjønne, det Gode, det Ene – kort sagt: Gud. Dette er den metafysiske og religiøse meningen med ordet «skjønnhet»: den umuliggjør en verdslig, «sekulær», måte å se tingene på – fordi verden i seg selv er i Gud og derfor har innebygget dimensjoner og kvaliteter som peker mot

ham. Disse tilhører altså tingenes «natur». De foreligger i skapningen slik den arter seg for våre øyne – dersom vi bare åpner dem og ser, for våre ører – dersom vi bare ville lytte.

En viss grad av likhet mellom Gud og verden kalles, som nevnt tidligere, *analogia entis*, en analog tingenes tilstand mellom skapningen og Skaperen, og dette var blant annet det von Balthasar og Barth var i strid om. For den sveitsiske reformatoren avviste en slik sammenblanding mellom to ting som i seg selv er radikalt forskjellige. Men den katolske humanisten begir seg på pilegrimsferd til antikken, og finner der en beskuelse av verden som er kontem-plativ og religiøs, ikke teknisk og mekanisk (verdslig).

Her tar von Balthasar sitt utgangspunkt.

Men fra Przywara hadde han lært at en slik analog tanke-modell kan leses på en negativ (apofatisk) måte like meget som en positiv (katafatisk). For «der hvor likheten er størst, der er ulikheten enda større» (som Det fjerde Late-rankonsil understreket). Her innføres en dynamikk i selve kontemplasjonen av skaperverket som åpner for negativ og mystisk teologi. For der hvor lignendeheten er iøyne-fallende – eller iørefallende! – der vil forskjellen straks melde seg: Skaperen trekker seg tilbake, ulikhet gjenstår, mørke og stillhet blir utkommet av møtet med de trans-cendentale dimensjonene. Urgrunnen – Skaperen – viker bort straks vi søker å gripe ham.

Nærvær og fravær, nedstigning og oppstigning: dette er dynamikken i von Balthasars naturlige teologi, og den åpner for et kontemplativt og mystisk univers.

Gud åpenbarer seg – Gud trekker seg tilbake.

Gud manifesterer seg – Gud skjuler seg.

Gud ligner – Gud er helt og totalt ulik.

Gud er lys – Gud er mørke.

Verden gløder og blusser av religiøs mening, bare ved å være til – men blussene synes å bli svake og fjerne idet vi søker å gripe dem. For Gud er alltid større og annerledes enn skaperverket.

Tingenes Skjønnhet, deres Godhet og Sannhet (Enhet) er der som veivisere mot Gud. For det er han som har efterlatt seg disse fotefar i sitt verk – for at vi skulle gjenkjenne ham, søke ham og finne ham.

Men den som begir seg en slik oppstigning i vold, vil aldri kunne gripe det guddommelige, fordi det dreier seg om en lignendehet (pan-entheisme) og ikke en likhet (panteisme). Skjønnheten i skaperverket vitner om en absolutt form for skjønnhet, akkurat som Godhet og Sannhet (Enhet) gjør det samme.

Ved å konsentrere seg om Skjønnheten, *pulchrum*, som utgangspunkt for hele sin teologiske konstruksjon, har Hans Urs brutt med de horisontale tendenser i moderne katolsk teologi (all teologi etter Bonaventura og Cusa, for den saks skyld), særlig det nachspiel som fulgte etter den anstendige bankett som Vaticanum II utgjorde. Han bygget en bro tilbake til det sakrale univers. Han gjorde det på en subtil måte, ved å insistere på analogiens (sammenligningens) *negative* kvalitet og funksjon.

Altså er det *ikke* «estetikk» i moderne og utvannet forstand vi står overfor i hans 7-bindts «Herrlichkeit». Han skriver ikke «estetisk teologi» (hvilket en del moderne teologer har prøvd, men med lite resultat, fordi begrepet Skjønnhet har mistet sin religiøse og mystiske mening) – han skriver «teologisk estetikk», hvilket er det motstatte. På denne måten gir han *transcendentalene* tilbake den plass som var deres før teologien ble sekularisert.

Viktigst av alt ved hele dette forsøket er den vekt som et estetisk utgangspunkt gir til begrepet «form». Estetikk handler om former, for det formløse kan vi hverken se eller høre. Og det er i analysen av det naturlige og overnaturliges «form» at Hans Urs når til syntesens høyder.

For her har han en preteologisk fellesnevner som kan samle og romme både det naturlige og det overnaturlige.

Det overnaturlige har nemlig ingen egen «form». Denne må vi søke i det naturlige. Slik som vi fant det naturlig Absolutte gjennom de tre transcenderende kvalitetene (*pulchrum – bonum – unum/verum*), slik må vi også finne det overnaturlige og åpenbarte gjennom det som er dettes form – og den er naturlig.

Fordi det overnaturlige ikke har en egen form (det handler helt om å forløse og guddommeliggjøre «natur») må vi søke det overnaturlige i det naturlige.

Som preteologien ser det absolutte i det relative, slik ser teologien Gud i det som er hans åpenbarte form: Jesus Kristus. Jesus Kristus er Guds «form» – han er Faderens uttrykte bilde, han er absolutt Skjønnhet, Godhet og Sannhet.

Og her står vi overfor mer enn et tankekors.

Målet for hele Hans Urs' «Herrlichkeit» er nemlig ikke det vi forbinder med det overflatiske og lettvinde ordet «herlighets-teologi». Guds «herlighet» ser vi gjennom Jesu kors – på Golgata, slik den fjerde evangelisten lærte oss, og slik Paulus hadde opplevd det.

Det er fremfor alt johanneisk teologi von Balthasar gir oss: en *theologia crucis* (korsets teologi: *triduum paschale*) som på samme tid og i sitt vesen også er en *theologia gloriae* (herlighetsteologi). Det vertikale og det horisontale møtes – korsets armer favner himmel og jord.

Dersom estetikk er tonearten og Guds åpenbarte form er Jesus Kristus, da er grunnlaget lagt for en teologisk konstruksjon som både favner natur og historie.

Dersom verden er en åpenbaring av Gud i naturlig forstand – en eneste stor epifani – da er historien en åpenbaring av Gud i mer enn naturlig forstand.

Da er overgangen fra Skjønnhet til Godhet (*bonum*) å finne i det guddommelige mysterium som Jesu liv åpenbarer for oss.

Og de neste fem bind i trilogien søker å tolke åpenbaringen og frelseshistorien mot en slik bakgrunn som vi nettopp har skimtet omrisset av.

Jesu liv er fra vugge til grav en eneste lang åpenbaring av det Guds liv som Jesu liv viser til og meddeler oss. Kampen om det Gode og det Sanne er et guddommelig drama (og ingen komedie) – teodramatikk.

DRAMATIKK

Hovedanliggendet bak denne annen del av trilogien er til syvende og sist et forsøk på å utarbeide en moderne kristologi som kan romme både metafysikk og bibelteologi, en vertikal og en horisontal tolkning av kristendommen.

Og denne delen av hans trilogi kan trygt betraktes som hjørnesteinen i hele hans verk. Dersom trilogien er von Balthasars hovedverk, er «Theodramatik» hjørnesteinen i denne – og i hans dramatikk er bind III det punkt hvor veiene møtes og hvor han samler alle trådene i ett fast grep.

Det er derfor blitt vanlig å se dette ene bindet som en syntese av alt Hans Urs står for, og det kan trygt anbefales som en innfallsport til det hele.

Utgangspunktet for hans tolkning av frelseshistorien er en storstilet diskusjon av «drama» og «teater» – dramatisk teori: estetisk og historisk på samme tid.

Denne blir i sin tur en tolkningsnøkkel for hele frelsesdramaet.

Dersom hans estetikk utgjør en naturlig teologi og presenterer en verden for oss som er en epifani av Gud, så utgjør hans dramatikk et forsøk på å tolke åpenbaringen i lys av det som er blitt etablert i «Herrlichkeit».

All teologi – tolkningen av Guds åpenbaring i tid og rom – er avhengig av et sprog som er menneskelig, som kommer «nedenfra», fra naturen og historien (slik vi ser det med Skriftens utallige bilder og metaforer). All teologi blir i første omgang et oppgjør med sproget vi benytter oss av i dette forsøket. Og hva von Balthasar angår, er hans sprog naturlig og historisk, preteologisk og åpenbart. Det vil alltid være tilfellet med et teologisk sprog, men i vårt tilfelle er det nettopp den estetiske dimensjon som er original, og som leder ham til å bruke et sprog som er både estetisk-naturlig og historisk-åpenbart.

Dersom naturen viser oss en indirekte åpenbaring av Gud, så viser historien oss noe som er langt mer en direkte åpenbaring av Gud – og likevel indirekte og symbolsk: for Sønnen er Faderens bilde og avglans.

Det spill vi kan iakttå på jorden, gjennom frelseshistorien, er en åpenbaring av en helt annen art enn naturens. Her er det de guddommelige personer som er hovedaktørene i dramaet: personene i Gud (Fader, Sønn og Ånd) og naturene i Kristus (en guddommelig og en menneskelig). En dramatisk teori som utgangspunkt medfører nettopp at dramaet selv åpenbarer («avslører») hvem disse aktørene er.

Først er det et forspill i himmelen: Treenighetens liv, som blir utgangspunktet for det som følger, fordi det er her von Balthasar plasserer dramaets utspring – Sønnens sendelse, kjærligheten mellom Faderen og Sønnen, Sønnens selvutslettende lydighet til Faderen.

Dernest blåser det på jorden. Og her står vi ved en tolkning av Jesu liv som finner sted gjennom begrepet «sendelse», *missio*.

Dette er en direkte anvendelse på et jordisk og historisk plan av det som er dramaet i det treenige liv. Og det er «misjons-begrepet» som preger hele dette kristologiske eksperimentet. Selve spranget fra Jesu historiske liv til vår erkjennelse av den treenige Guds liv, er krumtappen i von Balthasars kristologi, og består i at han tar den tradisjonelle (patristiske og tidlig konsiliære) læren om de to naturer i Kristus på fullt alvor: en guddommelig og uskapt (Ordet – *logos*) – en menneskelig og skapt (Jesus). Disse to handler alltid sammen, for i Jesus har Gud endelig funnet et menneske han kan bruke, for å si det litt vulgært.

Ordet og Jesus, Ordet i Jesus er dramaets hovedaktør. Dramaet selv består i at det skapte og menneskelige (Jesus) representerer og derfor gjennomlider skapningens dramatiske forhold til Gud: dens annerledeshet, dens distanse, forkastelse og fornedrelse – like til fordømmelsen i Påskelørdagens helvetes-opplevelse. Og det er dramaets indre natur at det utgjør en *theologia crucis*, samtidig som denne blir en åpenbaring av Gud som samtidig åpenbarer Hans herlighet (det johanneiske perspektivet er bevart tvers igjennom hele dramatikken). Det er Gud selv som lider i Logos' forening med Jesus. Det er en «lidende Gud» som presenteres for oss, gjennom dramaets synsvinkel. For gjennom det jordiske drama åpenbares det himmelske for oss, og Guds indre liv – det treenige liv – er også dramatisk i sin dynamikk, i spenningen mellom enhet og annerledeshet, frihet og bundethet, kjærlighet og lydighet.

Sluttspillet – siste akt – er nettopp det øyeblikk da Gud forløser historien (fortid: helvete – nåtid: Jesu samtid – fremtid: Kirkens tid).

Det er intet overflatisk og triumfalistisk ved dette dramaet – det er like grusomt som det er grensesprengende, og vi får alle ta del i det.

Dramaet får et efterspill, slik alt godt teater får: vi skal til-egne oss dramaet, og det skal leve videre i oss, fornye våre liv, prege dem, rense dem, forløse dem – kort sagt: hele det antikke dramatiske aspekt (det som Wagner søkte å gjenoppvekke gjennom sin musikkdramatiske kunst, men som Hans Urs ikke later til å være helt fortrolig med; her kunne han finne ytterligere underbyggelse for sin dramatiske konstruksjon).

Og dette efterspillet er selvsagt Kirkens – urkristendommens – stadium, som allerede foregripes og foreligger i Jesu historiske liv: den johanneiske treenigheten av Peter, Johannes og Maria. Det dreier seg her om «teologiske» personer i den gamle pakt, men det er den nye pakts teologiske personer, fordi deres rolle er en fortsettelse av teodramatikken. Det fantes «teologiske» personer i den gamle pakt, men det er den nye pakts teologiske personer som utgjør det efterspill vi her kan iakttå. Og det efterspill som Kirken utgjør – og som viderefører teodramatikken i verden – har en grunntone som er feminin (ikke feministisk!). Maria er Kirkens inkarnasjon, på en måte: jomfru og mor.

LOGIKK

Vi kunne fortsette å gjengi den dramatiske teorien i detalj. Den er så utarbeidet – og gjennomarbeidet – fra Hans Urs' hånd at den favner historisk filosofi og teologi i sin helhet.

Estetikk og dramatikkk leder til en logikk i skapelses- og frelsesverk som omfatter alle omtalte aspekter, og mange

flere. Sluttsummen blir en teologisk konstruksjon som kristen teologi sjelden har sett maken til.

Kunstneren i Hans Urs har skapt en Jesus-tolkning (en kristologi) som nettopp består i en sendelse og en lydlighet til Faderens evige Ord som vi lett kan sammenligne med nettopp kunstnerens: som først føler seg fri – og kan være seg selv – i lydlighet mot og utøvelse av det kall som er hans eller hennes misjon – kunsten (eller tenkningen – for eksempel teologien). Sammenligningen er ikke søkt, for von Balthasar benytter seg av den selv, og den er like meget en nøkkel til hans eget liv.

Uansett modeller som estetikk og drama er det resultatet, utfallet av hans teorier som teller – på fruktene skal treet kjønnnes.

Og her står vi overfor en preteologi (estetikken) og en kristologi (teologisk-dramatisk teori) som vi innledningsvis antydnet kunne fungere som bro mellom gammelt og nytt, fordi den taler så tydelig ut fra vår tid og til vår tid, slik konsilfedrene og deres rådgivere sa at teologien skal.

For en Gud som lider, dør og gjenoppstår har vært forbuden frukt i teologiens have gjennom lange tider.

Hans Urs von Balthasar har med sin *theologia crucis* skrevet mot en bakgrunn vi kjenner som det 20. århundre: mer full av lidelser, angst og sykdommer enn noen periode vi kan iaktta fra tidligere tider i menneskehetens historie. Når jorden mer og mer ligner på våre nedarvede forestillinger om et helvete (med mange ensomme, overindividualiserte individer, avpersonalisering, forfordeling av alle tenkelige goder, kriger uten stans, en stadig strøm av flyktninger, en grenseløs oppfinnsomhet i grusomhet, en tiltagende fremmedgjørelse overfor seg selv og andre, håpløshet i stedet for tro, likegyldighet i stedet for kjærlighet, osv.) – hva er naturligere enn å tømme dette helvete for sjeler ved å gjøre personen Jesus delaktig i denne

gudsforlatte opplevelse, erfaringen av en total annerledeshet fra Gud, som skapning, som utstøtt?

«Så sank du i vår jammer ned – så dypt som ingen vet...»

En menneskelig Gud og en menneskelig Jesus er det vi står overfor.

Men før dramaet tar til, blir vi innført i et univers som fortsatt taler om Gud, som fortsatt har evnen til å fungere som preteologi fordi den i bunn og grunn er en åpenbaring av Gud, om enn i indirekte forstand. Men Faderens Ord åpenbarer seg også indirekte: gjennom mennesket Jesus. Når grunnen først er forberedt, gjennom estetisk teori, står døren åpen for dramatisk teori. Her balanserer det vertikale og det horisontale på en måte som er helt utypisk for postkonsiliær katolsk tenkning.

Logikken i det hele er en vilje til å forene tradisjonell teologi (bibelsk og patristisk) med det moderne menneskets behov.

Beskyldningene om at han skriver dramatisk teologi ut fra dogmatiske mer enn historiske forutsetninger, er bare delvis berettiget. På sett og vis er det treenighetsteologi som utgjør selve bakgrunnen for teodramatikken (lik prologen i Jobs bok og hos Goethe). Derfor kan det av og til virke som om han ikke «liker» den historiske Jesus. Hans Urs later til å overse denne skikkelsen fullstendig. I stedet konstruerer han – «skaper» er et bedre ord – sin egen. Spørsmålet er hvilken av dem som er mest historisk sann: bibelvitenskapens eller teodramatikkens?

Hva er tapt og hva er vunnet i dette dramatiske eksperimentet?

Hensikten har hele tiden vært å skape en kristologi som er tro mot den teologiske tradisjon samtidig som den er tro mot Hans Urs (og Adrienne, som hele tiden befinner seg i kulissene eller i sufflørboksen).

Og når han har lyktes i den grad han har, skyldes dette to hovedfaktorer.

For von Balthasars Jesus er nettopp et moderne menneske. Det er også Hans Urs selv, og det var derfor vi på 70-tallet så i hans retning etter som hans trilogi langsomt ble til.

Men «historiens Jesus» som bibelvitenskapen opererer med, er også alltid moderne, såre lik dagens mennesker, alle dem som er ofre for livets dramatiske spill. Hans Urs kunne altså ha løst oppgaven annerledes enn ved å konsentrere diskusjonen om de to naturer i Kristus og Ordet som lever Guds liv ut i mennesket Jesus. Det var nettopp et slikt alternativ «nedenfra» Schillebeeckx ville utprøve med sin trilogi.

Likevel, Jesus blir hos Hans Urs nesten like menneskelig og moderne som hos eksegetene. Og dette skyldes ikke minst at det er en kunstner vi her står overfor, at intuisjon og fornemmelser spiller en like stor rolle som formelle estetiske og dramatiske krav.

Dette er kanskje også forklaringen på en annen besynderlighet ved trilogien, nemlig forsøket på å integrere kjærlighetstanken i sin estetikk: skjønnheten er kjærlighet for Hans Urs når det kommer til stykket. At dragningen fra det skønne til Skjønnheten er av erotisk natur, det er noe kunstnere og mystikere bestandig har prøvd å forklare oss. Men Hans Urs søker å gjøre dette på en måte som til tider kan virke anstrengt og lite overbevisende: kjærlighet i hans mening med ordet hører bedre hjemme under *bonum*, den transcendentale kvaliteten Godhet, og ville kanskje fungert like godt som del av dramatikken.

Konsilets – og Skriftens – tale om at vi i det himmelske Jerusalem skal «finne igjen» de verdier og goder som menneskeheten har frembragt, ved Guds hjelp, er et helt ve-

sentlig aspekt ved von Balthasars verk. For det utgjør en stadig dialog med kunst og tenkning.

I skaperverket ser han Guds fotefar (slik alle tenkende mennesker gjorde det tidligere).

I Mozart hører han skapelsen – intet mindre (selv Barth gjorde det).

Derfor gir Hans Urs oss håp for teologiens fremtid.

Kristen tro og tenkning viser seg å være dypt forenet med vår tid og dens fortvilte situasjon. Samtidig ser den håp overalt: Guds nåde er noe som omgir oss på alle kanter, og verden er til enhver tid i Gud.

Nettopp det eksklusive ved kristendommen – Jesus som *unik*, ikke bare universell – krever at vi kjenner den menneskelige tale (filosofi og litteratur og musikk) fordi dette er en forutsetning for Guds tale til oss: det at vi skal kunne forstå den. Når Guds Ord ikledde seg vår menneskenatur (for å si det med en tradisjonell vending), var det for å tale til oss i en form vi kunne skjønne: ved å se og høre. Men fordi Jesus er *universell* såvel som *unik*, er det menneskehetens tale om Gud han forløser.

Hans Urs viser oss kort sagt at den postkonsiliære aksentforskyvningen i retning av å oversette det kristne budskap til samtidens sprog bare er halve arbeidet. Den andre halvdelen av teologiens oppgave er refleksjon over det spesifikt kristne, en betraktende og kontemplativ aktivitet – *contemplari et contemplata aliis tradere* (som for eksempel dominikanernes formålsparagraf lyder). Det er kanskje på grunn av dette siste aspektet at von Balthasar så heftig angrep Karl Rahners idé om «anonyme kristne», fordi den minnet ham om en universalisme som var blitt til filantropi (se hans «Cordula» fra 1966).

Sammenlignet med de mange mindre *illuminarii* blir Hans Urs en slags teologisk supernova, fordi han har evnen til

EFTERORD

å utvide teologien til å favne den humanistiske som den kirkelige tradisjon og fange opp den dialog som stadig pågår mellom Kirken og verden. Som vår fjerde og siste kirkefader peker han fremover mot det som er teologiens oppgave i tiden som kommer: ikke fragmentering eller innkapsling (den postkonsiliære fristelsen), men fortsettelsen av helhetsvisjonen fra bevegelsen «ad fontes».

Dersom Newman var en ny Athanasius, Lagrange en ny Hieronymus, de Lubac en ny Gregor av Nyssa, så blir von Balthasar å sammenligne med selveste Origines. Alle var de utypiske i sin samtid – like fullt var de typiske for det spesifikt katolske.

Von Balthasar var medlem av den internasjonale pavelige teologiske kommisjon i mange år. Han ble tildelt mange utmerkelser, blant annet storkorset av det hellige fjell Athos. Få dager før sin død fikk han vite at Johannes Paul II hadde besluttet å gjøre ham til kardinal av den romerske kirke.

Vi har beveget oss langt i det foregående – og uforsvarlig fort.

Det vi på denne måten har vunnet i oversikt, har vi sikkert tapt i detalj og dybde.

Men en oversikt av denne art har også sine åpenbare forde-
ler, for her kan vi følge en utvikling og spore forskjellige tendenser, hver for seg og som samspill.

Vi slutter derfor med noen konklusjoner om hele utviklingen.

Kapitel 1 presenterte John Henry Newman for oss, og åpnet derved for mange spørsmål som først skulle få en avklaring hundre år senere. Han førte oss tilbake til kirkefedrenes og konsilenes verden, lykkelig uvitende om at han selv skulle bli et slags usynlig midtpunkt for et nytt økumenisk kirkemøte. Vaticanum I var det konsil han selv fikk berøring med, men dette var opptatt av andre problemstillinger enn de vi møter hos denne vår første moderne kirkefader, teologen fra Oxford.

Men Newman er ingen systematiker, og hans verk går i mange retninger på samme tid. Etter å ha sett på hans bidrag til dogmehistorisk utvikling, kastet vi et blikk på Newmans bidrag til naturlig teologi – hans gudsbevis – fordi dette er et så viktig aspekt ved katolsk tenkning, og fordi det dukker opp igjen gjennom hele vår fremstilling, ikke minst i konsiltekstene selv.

En del referanser til konsiltekstene viser at vår påstand om et «Newmans konsil» i tilfellet Vaticanum II ikke er for-
hastet. Dessuten dukker han opp igjen som autoritet i Katekismen.

Det gjør derimot ikke modernistene. Og et blikk på disse avrunder kapitlet, både med henblikk på likhetspunkter og for kontrastens skyld.

Kapitel 2 var et møte med bibelvitenskapen. Kapitlet beskriver hvordan en moderne vitenskapsgren, en i og for seg helt verdslig fagdisiplin, langsomt blir akseptert og integrert i det katolske «system». At dette volder litt rabalder underveis ser vi også, og lærer derved atskillig om hvordan den romerske kirke fungerer.

Spørsmålet om bibelvitenskapen står sentralt i hele vår fremstilling, fordi den er ny, og fordi den avtvinger en ny balansegang i enkelte teologiske spørsmål. Ett fremtrer som viktigere enn andre: «den historiske Jesus» er kommet for å bli. Han er definitivt en nykommer i den romerske kirke, like meget som i andre kirkesamfunn, selv om det ikke alltid er like lett å finne en komfortabel løsning på de problemene han reiser. Nykommeren skaper naturlig nok visse vanskeligheter når en ny tid skal finne nye uttrykksformer for en kristologi som fungerer: troen på at historiens Jesus, mannen fra Nasaret, var mer enn et vanlig menneske, og derfor må tolkes som en åpenbaring av Gud, slik vi søker å si det når vi benytter oss av ærestitelen «Kristus». Problemet med kristologien dukker opp igjen hos Schillebeeckx og von Balthasar.

Som vår kirkefader nummer to pekte vi på pater Lagrange, fordi han i sin person representerte en måte å leve med Skriften på som både er vitenskapelig forsvarlig og samtidig kirkelig akseptabel. Balansen mellom historisk-kritiske og teologiske metoder er hos Lagrange av stor verdi, fordi vi i en kirkelig sammenheng ikke bare har med bibelvitenskapen som verdslig fagdisiplin å gjøre, men som et redskap for teologien – derfor Lagrange.

Vi ser samtidig at en rekke kirkelige dekreter gir bibelvitenskapen rett på alle vesentlige punkter: her må Kirken og teologien lære seg til å leve med kunnskap som man er kommet frem til ad ulike «verdslige» veier, som tilfellet er med all annen antikkunnskap eller teologihistorie. Likevel: de bibelske bøkene er «kirkelige» – og nettopp ikke «verdslige» – de er «teologiske» bøker, og kan derfor best forstås utfra en kirkelig kontekst, og tolkes innenfor denne. Rent verdslige modeller fungerer bare delvis når det kommer til stykket, nettopp fordi det er Kirken som føder Skriften, ikke omvendt.

Kapitel 3 fortsetter på flere vis Oxford-bevegelsens idé: en fornyelse av Kirken (denne gang den romerske) ut fra oldkirkelige forutsetninger. Vi finner at det foregår en nyorientering på flere fronter samtidig, i form av en søken tilbake til kildene, bevegelsen *ad fontes*, eller *ressourcement*, som også blir et nøkkelord i en historisk fremstilling av saken. Her arbeider altså biblister, patrologer, liturger og dogmatikere sammen. De drar i samme retning, uten bevisst å utgjøre en skole. Det dreier seg heller om en tendens. Men denne blir i første omgang møtt med skepsis og i annen omgang med motstand fra de kirkelige autoriteter (med unntak av liturgenes program, som både Pius X og Pius XII sluttet opp om).

Vår kirkefader nummer tre fungerer som en gallionsfigur for hele flokken. Og han heter Henri de Lubac. Nettopp fordi hans liv og virke var en eneste lang (han levde i nesten hundre år!) dialog med fortiden og samtiden. Her finner vi en katolisitet som gjør at han fortjener å representere dem alle: dialogen med andre religioner, med moderne ateisme, med kirkefedrene, med skolastikerne, med de viktigste teologene i sin samtid. De Lubac kaster sitt garn meget vidt, og lykkes i prinsippet å favne alt og alle.

Det er typisk for bevegelsen *ad fontes* at han blir gjenstand for mistanke og sanksjoner – også her er han representativ for mange moderne kirkefedre. Like fullt blir han en av de viktigste teologene ved Vaticanum II, sammen med mange av sine meningsfeller.

Hva skjedde med *divus Thomas* midt oppe i alt dette? Vi avrundet med noen ord om hva som er god eller dårlig thomisme.

Kapitel 4 førte oss omsider til Vaticanum II, hvor et blikk på de viktigste konsildokumentene bekreftet den visjon vi fant hos våre kirkefedre fra de første tre kapitlene.

Konsilet står for en storstilet aksjon som både er av teoretisk og av praktisk art: for å fornye Kirken må først grunnvisjonen fornyes, og dette skjer ved at det «gamle» blir nytt igjen. Våre kirkefedres visjon blir med ett konsilets program (ikke uten mye diskusjon og arbeide), og teologer og biskoper fungerer i harmoni med pavens intensjoner. Vi ser Kirken fungere slik den knapt har gjort siden de økumeniske konsilene i antikken.

Av størst betydning for tolkningen av Vaticanum II er begrepet «katolisitet» – en holistisk kristendomsforståelse. Konsilfedrene setter seg med andre ord som mål å gjenvinne den enhet som i prinsippet hersker mellom alle mennesker, men som har ligget nokså latent hva teologien angår. Like meget ser de det som sin oppgave å gjenvinne en visjon av at Guds nåde gjelder hele mennesket – ikke bare intellekt eller vilje – og derfor er konsilet kultur-optimistisk.

«Universalisme» og «humanisme» er de to ordene som skal dekke konsilets visjon, og vi gjenkjenner dem lett fra den teologiske utvikling vi har sporet i tiden forut (kapitel 1-3). Vaticanum II er ikke å forstå som et «krisemøte». Det gjelder noe langt viktigere: et forsøk på selvbesinnelse, et for-

søk på ny evangelisering, et forsøk på å bli mer katolske, mer kristne. Og av størst konsekvens er kanskje det økumeniske engasjement som konsilet gjør til sitt. Spørsmålet om de ikke-katolske orientalske kirkene fører oss til ekklesiologiske problemer, og de er til for å løses. Dette finner vi bekreftelse på i aller nyeste tid: Johannes Paul II har i sin encyklika «Ut Unum Sint» antydnet at andre modeller (eldre og mer oldkirkelige, orientalske om man vil) for pavedømmets fremtid vil måtte kunne diskuteres i den fremtidige dialog med andre kristne, altså patriarkatene.

Kapitel 5 var et møte med den sveitsiske teologen Hans Urs von Balthasar.

Han er vår kirkefader fra den postkonsiliære perioden, fordi han i seg selv oppsummerer og viderefører det som er gått forut, på en original og samtidig tradisjonell måte. Han utgjør en kontrast til det meste av sin samtids teologi, fordi han har et holistisk siktepunkt mens de fleste taper seg i enkeltaspekter og detaljundersøkelser. Her opplever vi på ny at ordet «teologi» får fornyet sin mening: den skal tolke hele mennesket, i sin individuelle som i sin korporative og historiske natur. Altså står vi overfor et system og en konstruksjon som har et siktemål som er intet mindre enn å favne skapningen som historien, individet som gruppen. Hans Urs går først i dybden for bedre å kunne gå i bredden.

Til denne oppgaven har Forsynet sendt ham en hjelpende hånd: Adrienne von Speyr. I dette teologiens *paradisos* finner Adam sin Eva. Hun viser seg å bli den viktigste teologiske impuls for von Balthasar etter de fire årene hos de Lubac i Lyon. Dette er ikke enestående i katolsk tenkning, vi finner et lignende samarbeid mellom dominikanernes generalmagister Jordanus og nonnen Diana, Teresa av

Avila og Johannes av Korset, François de Sales og Jeanne Françoise de Chantal.

Bredden og dybden, det vertikale og det horisontale: denne balansegangen blir nøkkelord for forståelsen av von Balthasars teologiske kunst. Korsets kosmiske dimensjoner fører oss ned i helvete og opp til himmelen. Hele verket munner til sist ut i en stillhet som mystikerne kaller «talende».

Samtidig som vi ærbødig viser vår anerkjennelse til denne teologiske giganten og blotter vårt hode i takknemlighet, står vi igjen med et par fundamentale spørsmål som fortsatt krever en avklaring, ikke minst av kristologisk art. Hans Urs ga seg ikke den moderne bibelvitenskapen i vold slik Schillebeeckx gjorde det i sin berømte trilogi (Jesus – Kristus – Kirken), han fortsatte stort sett å lese Skriften etter fedrenes oppskrift: kontemplativt – ikke historisk-kritisk, meditativt – ikke vitenskapelig.

Dette er både en styrke og en svakhet ved vår katolske Barth.

Styrken ligger i det universelle og humanistiske ved dette programmet.

Svakheten består i en mangel på villighet til å integrere innsikt fra i og for seg verdslige vitenskapsgrener.

Tradisjonen kan kun berikes av at også den finner nye uttryksformer.

Ved veis ende spør vi oss selv: er en katolsk form for kristendom – holismen – veien til enhet mellom atskilte brødre?

Er det i hele tatt en katolsk form for kristendom å foretrekke fremfor en ikke-katolsk, med dette forstår vi:

- en kristendom som er for de «få»,
- som avgrenser seg mot «verden» enten det skal være en gudsforlatt samtid eller andre religioner,

- en tro på at Guds nåde er vanskelig å vinne og krever alle våre anstrengelser,
- et kristenliv i livsfornektelse og verdenshat,
- puritanisme fremfor humanisme,
- et pessimistisk program for Kirken som for Verden,
- en fideistisk holdning til troen, uten å motta hjelp fra filosofi og litteratur,
- en uvillighet til å akseptere naturlig åpenbaring,
- en individualistisk aksent fremfor en kollektiv?
- en sjelens frelse, men ikke legemets?

Det er nemlig ikke alle kristne som vil kunne enes om et slikt enhetsprogram som denne boken har søkt å skissere.

Og det skyldes ikke faktorer som pavedømmets form og funksjon, men selve den holistiske tolkning av kristendommen, den vi har mottatt som del av vår antikke arv.

Det er nok av kristne som vil takke «nei» til en slik visjon.

Men siden denne – holismen – er så dypt nedfelt i Det nye Testaments budskap, skal man kanskje tenke seg godt om før man ser seg om i andre retninger.

*Og jeg så den hellige by, det nye Jerusalem,
komme ned fra himmelen, fra Gud,
smykket som en brud for sin brudgom.
Og fra tronen hørte jeg en røst som sa:
Gud har oppslått sin bolig blant menneskene!
Han skal bo hos dem, og de skal være hans folk;
som deres egen Gud skal han være blant dem.
Han skal tørre bort hver tåre av deres øyne,
og døden skal ikke lenger være til,
heller ikke sorg eller jammer eller smerte,
– alt det gamle er forbi!*

LITTERATUR

En fylldig oversikt over hele den utviklingen vi har søkt å belyse er å finne i A. Nichols: *The Shape of Catholic Theology* (Edinburgh 1991), med litteraturhenvisninger.

Den beste biografi over Newman er I. Ker: *John Henry Newman* (Oxford 1988), med litteraturhenvisninger. Newmans diskusjon av gudsbeviset behandles i A. Nichols: *A Grammar of Consent* (Edinburgh 1991), sammen med mange andre bidrag fra gammel og ny tid.

Den beste oversikt over offisielle dokumenter angående bibelvitenskapen er gitt i *The New Jerome Biblical Commentary* (London 1989), s. 1166-1174.

Pater Lagranges memoarer og korrespondanse er å finne i *Le Père Lagrange au service de la Bible – souvenirs personnels* (Paris 1967).

Den beste innledning til pater de Lubacs rike forfatterskap er hans egen *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Namur 1989).

Vatikankonsilets dokumenter finnes i latinsk original med engelsk oversettelse i N.P. Tanner (red.): *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. II. Jeg har benyttet den norsk-danske oversettelsen på St. Olav Forlag.

Gode oversikter over von Balthasars tenkning er å finne i J. Riches (red.): *The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar* (Edinburgh 1986), D.L. Schindler: *Hans Urs von Balthasar. His Life and Work* (San Francisco 1991) og J. O'Donnell: *Hans Urs von Balthasar* (London 1992).