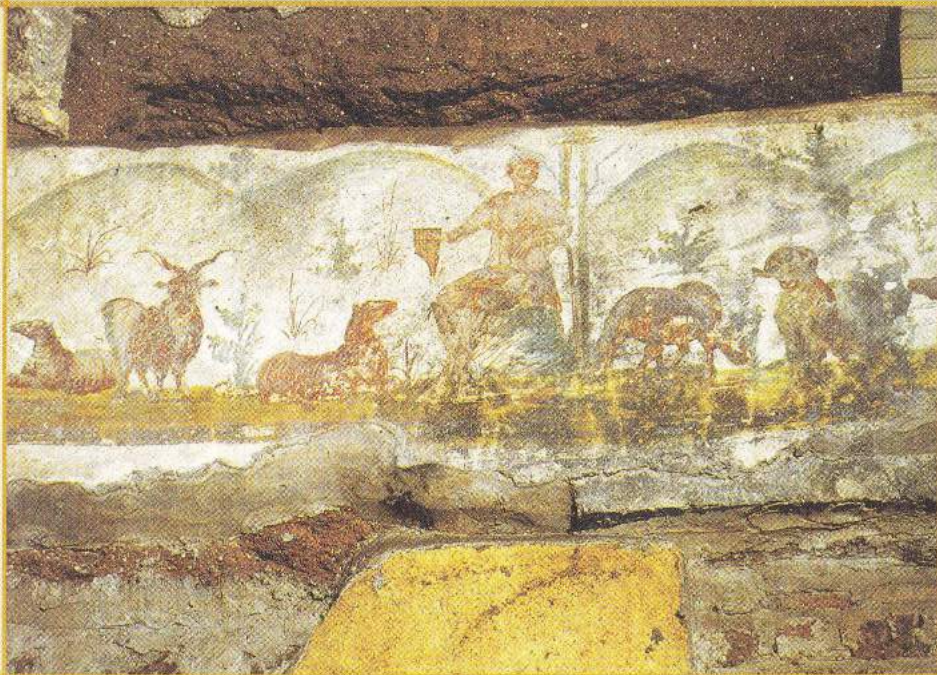


AAGE HAUKEN



OM DET KATOLSKE

– tanker på terskelen til det tredje årtusen

ST. OLAV FORLAG

Hva er katolsk kristendomsforståelse? Hva er holistisk kristendomsforståelse? Er «katolsk» et teologisk ord? Er moderne katolisisme verdensfjern? Hva kjennetegner moderne paver? Er pave Johannes Paul II en holistisk tenker?

Aage Haukens nye bok søker å vise hvordan katolisismen i vår tid representerer en holistisk kristendomsforståelse.

ST. OLAV FORLAG ISBN 82-7024-105-9



9 788270 241057

AAGE HAUKEN

OM DET KATOLSKE

– tanker på terskelen til det tredje årtusen

ST. OLAV FORLAG,
OSLO 1999

© St. Olav Forlag, Oslo 1999
Printed in Norway by
Preutz Grafisk as, Larvik
ISBN 82-7024-105-9

Omslagsillustrasjon: Kristus fremstilt
som Orfeus, som vender tilbake fra
dødsriket og gjenoppretter en kosmisk
harmoni. Freske i Domitilaas katakombe
(3. århundre).

*Aelred Squire
in memoriam*

FORORD

Denne boken er blitt til som resultat av mange års arbeide med Skriften og Tradisjonen. Bibelens perspektiver er universelle i enhver forstand, og nettopp bibelsk universalisme er den best mulige innfallsport til det spesifikt katolske, slik vi kjenner det fra Tradisjonen. Gjennom forelesninger, foredrag, kurs, studiegrupper og seminarer har spørsmålet om katolisitet dukket opp på mange måter og i utallige varianter. Dette reflekterer selvsagt situasjonen i Norge, men også det faktum at katolikker selv ønsker en avklaring av hva ordet «katolsk» står for, ikke minst fordi vi innad som utad trenger en fellesnevner av teologisk art midt i alt mangfoldet («katolsk» som et teologisk ord).

Saken er jo at den norske kristenhet – og søkende ikke-kristne – hele tiden møter en form for kristendom (protestantisme i forskjellige utgaver) som ikke er universalistisk – som står i skarpeste motsetningsforhold til andre religioner – som avviser naturlig åpenbaring – som isolerer seg fra Tradisjonen – som fremhever frelsesteologi på bekostning av skapelsesteologi.

Her ønsker vi, i stedet for å polemisere, å presentere en positiv og bredere visjon av kristendommen – kristendom med stor K. Vi vil gjøre dette ved å understreke at den katolske visjonen rommer det kristne i det protestantiske, men favner bredere. Vi vil si hva denne forskjellen består i. Vi vil gjøre det vennlig og samtidig ærlig.

Nå mens Norge for første gang er i ferd med å bli del av verden – fordi verden er kommet til oss – er ikke universalistisk kristendom nettopp det som katolske kristne i Norge er kalt til å vitne om? Er ikke Den Katolske Kirke i Norge selv et bilde – og forbilde? – på global tenkning? Ting som sier seg selv i europeiske land forblir ofte ukjent her hjemme. Derfor katolsk teologi i Norge.

Undertegnede har i mange år måttet undervise og oppdra i katolsk liv og lære, ved siden av alt arbeidet med Skriften; slik er det å være dominikaner i Norge. En fellesnevner for dette arbeidet er med årene begynt å klarne for meg – nettopp fordi den springer ut av arbeidet med

Skriften. Denne fellesnevneren er naturlig nok det spesifikt katolske – helhetstenkning, katolisitet, universalisme (holisme med et ord i tiden). Og en bok om emnet er høyaktuell, skulle jeg tro. At et katolsk nærvær i Norge vil være avgjørende for kristendommens fremtid i vårt land, er mer enn en påstand. Derfor blir teologisk bevisstgjørelse en oppgave for oss alle.

I tillegg til faktorer som disse kommer det forhold at Den Katolske Kirke på terskelen til det tredje årtusen har gjennomgått en gjennomgripende bevisstgjøring hva Kirkens egen katolisitet angår. Det er kanskje riktig å si det slik at vi, for første gang siden alle splittelsene, har gjen vunnet teologisk katolisitet på en måte som gjør oss langt mer åpne overfor andre kristne og annerledes troende. Denne prosessen har jeg tidligere beskrevet i boken *Moderne kirkefedre* (St. Olav Forlag, 1995). Etter tusen år med splittelser, innkapsling og anti-posisjoner har katolsk teologi fått et universalistisk perspektiv som fører oss direkte tilbake til det første kristne årtusen, tiden fra den udelte Kirke.

Forhåpentlig vil dette gjøre oss bedre skikket til å møte fremtiden.

Igen har jeg benyttet Den Katolske Kirkes Katekisme og konsildekretene som ledetråd. Det er viktig å forankre fremstillingen i kirkelige dokumenter siden boken ikke gir uttrykk for private anskuelser, men offisiell lære og tenkning. Bibliografien, som finnes i fotnotene, er sørgelig ufullkommen, prisgitt de bøker jeg måtte ha for hånden.

Hensikten med boken har vært å gi en fremstilling av Kirkens forståelse av sin egen katolisitet, altså offisielle heller enn private synspunkter. I den grad jeg måtte ha feilet i dette forsett, stiller jeg meg selvsagt åpen for Kirkens korreks – Si quid male dixi, totum relinquo correctioni Ecclesiae.

Aage Hauken

INNHold

FORORD	5
FORKORTELSER	9
INNLEDNING: Holistisk kristendom	11
KAPITEL 1: Et ord med mange meninger	19
<i>Terminologi – Tid og sted – Ortodoks, rettroende – Juridisk forstått – Teologisk forstått – Konklusjoner: global tenkning</i>	
KAPITEL 2: Naturlig teologi – fem veier til Gud	37
<i>Kan teologi være naturlig? – Filosofiske argumenter – Naturvitenskapelige argumenter – Religionshistoriske argumenter – Argumenter av eksistensiell art – Mystikernes vitnesbyrd – Konklusjoner: enhet i mangfold</i>	
KAPITEL 3: Historisk åpenbaring – en global Kristus	66
<i>Åpenbaring gjennom historien – Skapelse og forløsning – Pakten med Noah – Fra Abraham til Moses – Den nye Adam – Kirken: et enhetens tegn for alle folk – Konklusjoner: kristen universalisme</i>	

KAPITEL 4: Oldkirken – en kosmisk Kristus	92
<i>Urkristendom og oldkirke – Kristus som filosof: enhetstenking og helhetstenking – Jesus Kristus: det konkret katolske – Ved ham er alt blitt skapt: kosmiske implikasjoner – Klosterliv: det kristne mikrokosmos – Konklusjoner: de første tusen år</i>	
KAPITEL 5: Det knuste legeme – splittelsenes årtusen.....	115
<i>Delt og u delt? – Ex Oriente Lux? – Peter og Andreas? – Germansk og latinsk? – Ikke-katolske former for kristendom – Konklusjoner: enhet i mangfold – helhet og enhet</i>	
KAPITEL 6: Om å gjenvinne katolisitet – før, under og etter Vaticanum II	139
<i>Moderne paver – Holismens seier – Teologiens fornyelse – Johannes Paul II: en holistisk tenker – John Henry Newman: en lærer for det tredje årtusen – ikke-holistiske modeller – Konklusjoner: hvor katolsk er katolisismen?</i>	
EFTERORD	185
APPENDIX	192
<i>1000 års kristendom i Norge – Foredrag i Kirkeakademiet i Kristiansand – Kirkeakademiet i Asker og Bærum – Retrett for legdominikanerne – Det kristne univers – Økumenisk gudstjeneste – Festen for Den hellige familie – Pinse – Treenighetssøndag – Personlig notat</i>	
NOTER	252

FORKORTELSER

KKK	<i>Den Katolske Kirkes Katekisme,</i> no. overs. St. Olav Forlag 1992
MR	<i>Missale Romanum,</i> no. overs. St. Olav Forlag 1985
DS	H. Denzinger: <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,</i> utg. Peter Hünemann, Freiburg 1991 (37. Auflage)
DF	«Dei Filius», Vaticanum I: dogmatisk konstitusjon om troen
DV	«Dei Verbum», Vaticanum II: dogmatisk konstitusjon om Guds Åpenbaring
LG	«Lumen Gentium», Vaticanum II: dogmatisk konstitusjon om Kirken
GS	«Gaudium et Spes», Vaticanum II: pastoral konstitusjon om Kirken i verden av idag
NA	«Nostra Aetate», Vaticanum II: erklæring om de ikke-kristne religioner
UR	«Unitatis Redintegratio», Vaticanum II: erklæring om økumenikken
OE	«Orientalium Ecclesiarum», Vaticanum II: erklæring om de orientalske katolske kirker
OT	«Optatam Totius» Vaticanum II: erklæring om prestenes utdannelse
DH	«Dignitatis Humanae», Vaticanum II: erklæring om religionsfriheten
AG	«Ad Gentes divinitus», Vaticanum II: erklæring om misjonen.

HOLISTISK KRISTENDOM

En presentasjon av argumentet i denne boken kan kanskje være nyttig før vi legger ut på vår teologiske odysse – terrenget kan være såpass ukjent for norske lesere at et kompass er påkrevd. Dessuten har ord som «katolsk» og «kattolisme» en så diffus eller tvilsom klang i norske ører, at et forsøk på avklaring kan være betimelig. Selv om et mellomkirkelig tøvær har rådet de siste årtier på grunn av økumeniske bestrebelser, så henger den odiøse klangen tilbake i våre ører, og på en litt alvorligere måte enn Holbergs berømte fleip «katolsk i hodet».

På grunn av isolasjon har Norge beskyttet sine innbyggere mot å lære verdenen ute å kjenne, og selv all badeturismen i moderne tid lærer vi ikke så svært meget av. «Katolsk» står fortsatt for forestillinger som overtro, kadaverdisiplin, kvinnekiskriminering, seksualfiendtlighet, skumle ritualer, hemmelighetskremmeri og strenge løfter – her blir frimurerne de rene apekatter. Situasjonen har ikke endret seg så svært meget siden Chesterton skrev sin berømte lille bok *The Catholic Church and Conversion*¹.

Listen over misforståelser eller vrangforestillinger kunne forlenges betraktelig². Men i stedet for å gå på leting etter slikt, la oss – som lovet i forordet – avfeie det hele ved å bevege oss fra periferi til sentrum, holde oss på høydene, tenke stort. Alle former for menneskelige samfunn – kirkesamfunn eller ikke – har sine svake sider og sitt redselskabinett av historier om hvordan menneskelig svakhet får dominere der den helst burde være mangelvare. Dette er såre menneskelig og ikke spesielt for kristne.

Vi er imidlertid på leting etter det *spesifikt katolske*: først og fremst for avklaringens skyld (hva betyr ordet «katolsk»?), men

også med tanke på en presentasjon for et ikke-katolsk publikum. En katolsk kristendomsforståelse hører ikke til dagens kost i Norge, og trenger derfor å forklares.

Selvsagt kunne oppgaven løses ved at vi vender oppmerksomheten mot de to akser som bærer enhver kristendomsforståelse – den sosiale (horisontale) og den vertikale (mystiske og individuelle) – for så å se på hvilket balanseforhold de står i til hverandre. Men det er ikke dette som er meningen med kapitlene som følger. De er heller ment å skulle belyse det horisontale aspektet – teologisk katolisitet som global modell – fordi vi så lenge og så grundig har vært oppflasket med nettopp det vertikale og individuelle aspektet.

Vi lever i en tid hvor holistisk, global, tenkning er i ferd med å bli et kjennetegn for det internasjonale samfunn. Det som gjør fremtiden så lys for et kristent bidrag til vår samtid, er at kristendommen – forstått teologisk og holistisk – nettopp henvender seg til menneskeheten på en global basis.

KAPITEL 1 begynner med begynnelsen – terminologi – og søker å avklare ulike dybder i ordet «katolsk» (som betyr «universell», «generell», «ordinær», «alminnelig»). Vi møter forskjellige anvendelser: historiske, geografiske, juridiske, dogmatiske, og andre. Men det er den *teologiske* bruk av ordet vi leter etter – og finner denne i det norske «helhetstenkning» (*holisme* med et moderne uttrykk som ikke er spesifikt religiøst, men som har et stort religiøst potensial). Teologisk holisme er en god karakteristikk av katolsk kristendom, for det spesifikt katolske er holismen (helhetstenkning), og det spesifikt kristne er det katolske (i en teologisk betydning av ordet). Teologisk holisme er tale om Gud – katolsk tale – fordi Gud er et katolsk (universelt) ord, og fordi katolsk, *mutatis mutandis*, er et av de ordene vi med størst trygghet kan bruke om Gud.

Teologisk, kvalitativ katolisitet, er altså den dybden i ordet «katolsk» som vi skal konsentrere oppmerksomheten om.

KAPITEL 2 fortsetter med å legge grunnlaget for denne konstruksjonen – naturlig teologi: en primitiv, anonym og universell åpenbaring av Gud som er gitt alle mennesker i kraft av deres natur.

Historisk åpenbaring (den Skriften vitner om) kommer ikke som en komet fra det ytre rom og rammer en uforberedt menneskehet. Tvert imot viser religionshistorien og filosofihistorien at vi alltid har hatt våre tanker om det guddommelige, at mennesket ikke bare er et reflekterende, men også religiøst vesen, som ved fornuftens hjelp har klart å komme frem til erkjennelsen av at Gud er, og kanskje også at han er en personlig Gud. Teologihistorien bekrefter dette inntrykket ved å tale om en primitiv åpenbaring av Gud i vårt indre (f.eks. gjennom samvittigheten, evnen til enhetstenkning, og til å fatte skjønnhet). Uttrykk som «logos spermatikos» (gr. «den guddommelige sæd i vårt intellekt» – ?) og «praeparatio evangelica» (lat. «evangeliets forberedelse») belyser denne tankegangen; tro og fornuft settes ikke opp mot hverandre i oldkirkelig og middelaldersk kristendomsforståelse.

Fornuftens evne til å påvise sider ved Guds mysterium – uten historisk åpenbaring – kalles gjerne «gudsbevis», og disse er like aktuelle idag som for tusen år siden. Men de får en annen form enn den vi kjenner fra for eksempel middelalder-teologene. Derfor antyder vi muligheten av fem moderne gudsbevis (en *hommage* til Thomas Aquinas), fem «veier» til Gud som kan tale til vår tid. Disse er alle preget av vårt ståsted: et nytt verdensbilde, et litt annerledes menneskebilde enn det nedarvede, et nytt materiebegrep, osv.

Hver for seg er kanskje ikke disse «veiene» uttømmende (de er jo «veivisere» og «pekepinner» heller enn bevis), men i sammenfallende forstand – som en flettet tråd og som et knippe – kan de få atskillig intellektuell og eksistensiell vekt.

KAPITEL 3 omtaler den guddommelige åpenbaring. Denne møter – og transcenderer – menneskets religiøse dragning. Historisk åpenbaring er det de tre abrahamiske verdensreligionene har felles.

Historisk åpenbaring betyr et guddommelig initiativ av en annen art enn den vi kjenner fra naturlig åpenbaring: det dreier seg om en kommunikasjon fra Guds side, for at menneskene skal kjenne og leve i vennskap med ham. Men dette dreier seg alt sammen om en gradvis prosess – en gjensidig tilvenning mellom Gud og mennesker som finner sted over lang tid og som kjenner mange former. Denne gradvise avdekking av den guddommelige vilje omtales gjerne som «paktstenkning»: den dekker etapper vi forbinder med navnene Noah, Abraham, Moses og Jesus (Muhammed er en nykommer til denne sammenhengen og skaper alltid litt forvirring i det skjema vi kaller «frelsheshistorien»).

Som konsekvens av den gradvise åpenbaringen vil det vise seg at all skapningen og hele menneskeheten til enhver tid er delaktig i en eller annen kommunikasjon fra Guds side – alle lever vi i en pakt med Gud: hedningenes (en kosmisk religion), jødene, de kristne og muslimene. Guds siktepunkt er ikke de få, men de mange. Israel som folk og folkeslagene som symbol på verden og historien blir nøkkelord i bibelsk tro og tenkning. Guds åpenbaring har som hensikt å forene menneskene (først i Israel, så gjennom Kirken) – innbyrdes og med Ham selv. Frelsheshistorien bør dessuten leses sammen med skapelseshistorien. De to – skapelse og forløsning – hører sammen i bibelsk perspektiv. Slik blir den guddommelige åpenbaring del av skapelsesmysteriet og følger oss hele veien, like til historiens slutt.

Den hellige skrift er med andre ord et holistisk dokument fra første til siste bok. Siktemålet er til enhver tid globalt.

Dersom vi ikke ønsker å benytte Skriftens historiske fremgangsmåte – paktstenkningen – er det likevel mulig å se Guds nærvær overalt: i en universell (naturlig) ordning, og i en spesiell (overnaturlig).

KAPITEL 4 belyser sider ved oldkirkens tro og tenkning som videreutvikler det universalistiske som særpreger Skriften. Disse to må sees i sammenheng – Skriften og Fedrene – fordi de begge gir uttrykk for den samme visjon: en global Kristus – en kosmisk Kristus – et kristent mikrokosmos.

Det vesentlige her er å forstå at de syv økumeniske konsiler og de store kirkefedrene (teologbiskopene) alle har et felles mål: å ivareta det unike ved åpenbaringen i Kristus, som er av universell gyldighet. Dette siste avhenger helt av hvordan man forstår Jesus Kristus – Gud og mann. For teologihistorien i antikken viser oss at den riktige (dvs. ortodokse/katolske, holistiske) tolkningen av Jesu person er helt avgjørende for kristen tro og tenkning, nettopp fordi denne er universalistisk. Jesu guddom og sanne menneskelighet må derfor forsvares fra den ene generasjonen til den neste. Stadig nye heresier dukker opp, og fortsetter å dukke opp i senere tider, siden det dreier seg om samme tendens: manglende evne (eller vilje) til å se det universelle i Kristus-begivenheten. Faren ved heresier er alltid dette: å redusere og forenkle – på bekostning av helhetstenkningen.

I den oldkirkelige perioden blir altså visjonen fra Skriften bevart og forsvart, samt underbygget og styrket ved hjelp av filosofisk tenkning, det som er grekernes bidrag. De kristne er fortsatt brødre og søstre i en kirkelig enhet som garanterer dem felles sakramenter.

KAPITEL 5 omhandler – svært kort – den tragiske etappen i kristendommens historie, det 2. kristne årtusen, som ser hele denne balansen rokke og desintegre. Antikkens og middelalderens kristne enhetskulturer blir erstattet av suverene nasjonalstater som gir god grobunn for splittelser av kirkelig art. Det er ikke bare kirkelig enhet som desintegrerer, men sammen med den selve den katolske visjon av skapelsen og frelsen, menneskehetens felles bestemmelse.

Først kommer skillet mellom Øst og Vest (i 1054, videre bekreftet i 1204), dernest skillet mellom Nord og Syd i forskjel-

lige varianter (reformasjonen). Sammen med denne oppdelingen av det som er en naturlig helhet – kristenheten – følger innnevringen av selve den kristne visjon. Den opphører i mange tilfeller å være holistisk – katolsk – og får en individualistisk orientering av en art som går på bekostning av det globale og holistiske. Kirken fra det første årtusen erstattes langsomt, men sikkert av *kirene* i det annet. Katolisitet er truet, i enhver betydning av ordet. Politikk makter å manipulere kirkene: skisma følger på skisma, og helhetstenkning er en saga blott. Subjektivitet erstatter den objektive virkelighetsforståelsen vi kjenner fra Skriften og Fedrene. Pietisme og puritanisme overtar der sakramental og kirkelig enhet har rådet.

Først mot slutten av det annet årtusen (i det 20. århundre) ser vi tegn til at helhetstenkningen gjenopplives – det vil si, får komme til orde igjen. Og dette kommer som resultat av at verden er blitt tvunget til global tenkning på ny, på grunn av politiske, økonomiske og økologiske forhold. En annen faktor som er like påfallende, er at de kristnes tall er synkende. Deres globale visjon er det få eller ingen som har hørt om. Det er tvert imot fra verdslig hold at fellesbestrebelsene i tiden kommer, lykkelig uvitende om at de her befinner seg på hellig grunn.

KAPITTEL 6 forteller i all korthet om hvordan Den Katolske Kirke i moderne tid har søkt å gjenvinne katolisitet – i enhver betydning av ordet – og dens bestrebelser på kristen enhet. De to henger sammen, fordi begge aspekter er del av samme visjon.

Mens Kirken aldri har tvilt på at den selv er bærer av den katolske visjon, er den blitt klar over i hvilken grad denne er blitt innnevret som resultat av splittelser og mot-posisjoner. Kirkens kamp for det katolske i vår tid er derfor også en kamp for å gjenvinne sin egen katolisitet. Det er ikke slik å forstå at det ikke finnes sannhet og nåde utenfor Kirkens murer, slik man hevdet fra katolsk hold dengang den levde i forsvarsposisjon. Tvert imot tilsier Kirkens katolske tro at alle kristne er del av Kirken, og at Kristi Kirke derfor finnes også i andre kirke-

samfunn. Her gjelder ikke et «enten – eller», men et «både – og» – gradsforskjeller heller enn vesensforskjell («alene» og «enten – eller» er ikke katolske uttrykk dersom man ser efter).

Den Katolske Kirke finnes derfor over hele jorden – i mange former og varianter – forstått på denne måten. Og det katolske finnes overalt i en eller annen grad. Det at alle kristne har Skriften felles, er ikke uvesentlig hva katolisitet angår.

Dersom vi kan enes om teologisk katolisitet – åpenbarings holistiske natur – da skulle alt ligge godt til rette for enhet i andre betydninger av ordet, skjønt slikt vil ta tid. Det tok tusen år å fragmentere arven fra det første kristne årtusen – forhåpentlig vil det ikke ta nye tusen år å føre de kristne sammen igjen.

Nå lever vi ofte under den illusjon at det helt og holdent er opp til oss selv å realisere denne visjonen – det hele er et spørsmål om hva vi vil og hva vi evner. Men mye kan tyde på at ytre faktorer – som ikke er av kirkehistorisk art – vil kunne bestemme både tempoet og måten. For verden av idag trenger katolsk kristendomsforståelse. Dette bidraget til menneskehetens fremtid er noe det haster med å få frem, fordi en rent verdslig form for universalisme lenge har vært på banen (det internasjonale samfunn, EU, FN, osv.).

En forenet menneskehet uten tro på Gud og hans åpenbaring i Jesus Kristus kan lett bli til et nytt Babels tårn, fordi det religiøse vakuum som en slik enhet oppstår i, vil kunne fylles av forskjellige former for absolutismer (f.eks. statsabsolutisme) som ikke fremmer det menneskelige fellesskap. Verdenssamfunnet vi ser gro frem rundt oss trenger sårt det kristne budskap – i holistisk form, *nota bene* – både for å garantere dets menneskelige kvaliteter og for å holde åpen muligheten for transcendentale dimensjoner og kvaliteter.

Teologisk katolisitet angår kort sagt vår felles fremtid, verdensfreden og sann menneskelighet.

Spørsmålet for fremtiden blir: «Hva er medmenneskelighet?»

Svaret er – som det alltid har vært: Jesus Kristus, Guds unike og konkrete «og», hans «ja» til menneskeheten.

Boken rommer den tese at avkristningen i stor grad skyldes de kristne selv, og at vi må vende tilbake til tradisjonen fra den udelte Kirke – det første kristne årtusen – dersom vi skal komme videre.

I form av et appendix tar vi med en del holistiske utbrudd som i høyden fortjener å kalles «smuler», samt noen selvbiografiske detaljer som kanskje kan være til hjelp for tilegnelsen av boken.

KAPITEL 1

ET ORD MED MANGE MENINGER

TERMINOLOGI

Ordet «katolsk» betyr «allmenn», «altomfattende», i betydningen «det som angår alle, helheten». Kirken er katolsk i dobbelt forstand: den er katolsk fordi Kristus er tilstede i den. «Der hvor Kristus Jesus er, der er Den Katolske Kirke» (Ignatius av Antiokia, brevet til smyrnerne, 8,2). I den består fyllden av Kristi legeme, forenet med sitt hode, noe som innebærer at den mottar fra Ham «fyllden av midlene til frelse», som Han har villet: rett og full trosbekjennelse, fullstendig sakramentalt liv og ordinerte tjenester innenfor den apostoliske suksesjon. I denne grunnleggende betydning var Kirken katolsk allerede pinsedag, og den vil forbli katolsk inntil Kristi gjenkomst.
(KKK 830)

Ordet «katolsk» vekker mange assosiasjoner hos norske lesere, troende som ikke-troende, katolikker som protestanter. Det kommer fra gresk og har en ikke-religiøs grunnbetydning. Adverbet *kat'holon* eller *kat'holou* (med adjektivet *katholikos*) gjengis på latin med *generalis* eller *universalis*³. På norsk er det de latinske fremmedordene som benyttes til oversettelse, det greske fremmedordet forbeholdes religiøse sammenhenger. Ved siden av denne kirkelige og teologiske bruk av ordet, finner vi på andre sprog en kollokviell og verdslig bruk, i samme grunnleggende betydning som den religiøse, men uten religiøse overtoner (f.eks. på engelsk, hvor *catholic* brukes synonymt med de latinske *generell* eller *universell*⁴).

I tradisjonell og kirkelig forstand er ordet blitt brukt på en nokså variert måte⁵, slik det vil bli illustrert nedenfor. I det følgende skal vi imidlertid konsentrere oss om én mening av den kirkelige og tradisjonelle bruk av ordet, og for å belyse denne er det viktig å kontrastere den med andre meninger, meninger som også er «katolske» i ordets egentlige forstand, men som ikke er vårt siktemål med dette arbeidet. Vi konsentrerer oss følgelig om fire vanlige tolkninger, for så å konsentrere den videre oppmerksomhet om den siste av disse.

Sitatet innledningsvis understreker tre av betydningene: den «ortodokse» (rettroende), det vi kan kalle den «juridiske» (enhet med paven), og den «kronologiske» (apostolisk suksesjon).

Men vi trenger en rikere palett og begynner derfor med begynnelsen.

- Ordets *første* mening er den som angår *tid og sted*: det som har vært alltid og overalt. «Allmenn» eller «universell» dekker her *både* geografi og kronologi, men ser selvsagt bort fra de geografiske forskyvninger som historien har påført Kirken. Det kronologiske aspektet blir stående som det viktigste – Kirken er en ubrutt bevegelse eller institusjon.

- Ordets *annen* mening dekker *rettroenhet*, til forskjell fra vranglære (heresier), og er sentral i oldkirkens bruk av ordet – Kirken er ortodoks.

- Ordets *tredje* mening er den *juridiske* dimensjon som ligger i selve kirkebegrepet og som blant annet inkluderer enhet med Romas biskop (paven) og den apostoliske suksesjon – Kirken er katolsk i enheten mellom de troende.

- Ordets *fjerde* mening er den *teologiske*, og det er den som interesserer oss her – Kirkens katolisitet har teologiske aspekter. For *teologisk katolisitet* betyr at ordet «katolsk» sier noe om Gud – at det er et ord som Gud selv kan bruke i sin tale til oss. Derfor har ordet en slik *teo-logisk* mening: dets logikk, eller rasjonalitet, sier oss noe om *theos*, Gud, og ikke bare om Kirken, skjønt for katolske kristne er disse to – Gud og Kirken – uadskillelige, av grunner som vil fremgå av det som følger.

Disse fire meningene av ordet «katolsk» er alle uttrykk for universalitet, helhetstenkning (holisme). Geografi og kronologi, ortodoksi, jus og teologi er forskjellige måter å uttrykke helhetstenkning på, og hører selvsagt sammen. Likevel er det den *teologiske* dimensjon ved ordet som interesserer oss mest, ikke minst fordi den inkluderer og på sett og vis oppsummerer de andre tre meningene (pluss diverse andre meninger av ordet). En slik teologisk lese måte av ordet fører oss direkte til hjertet av Guds vesen og Hans åpenbaring i tid og rom. Universalitet betyr derfor inklusivitet, på alle plan. Den «rettroende» og «juridiske» meningen blir ofte fremhevet fremfor den historiske (tid og rom) og den teologiske, slik vi ser det av offisielle kirkelige dokumenter⁶. Men Kirkens enhet har teologiske overtoner, og de er sterke. Likeledes har rettroenhet atskillig med Kirkens enhet å gjøre, såvel som med dens historie og utbredelse.

Alt i alt kan det være uklokt å ville atskille de forskjellige dybdene i ordet «katolsk», dersom vi går for brutalt til verks. Når vi likevel skal vende oppmerksomheten mot den teologiske dimensjon i ordet (holisme i religiøs forstand), er det selvsagt at andre dimensjoner følger med. – Helhetstenkning tillater ikke at vi opererer med vanntette skott.

Holistisk tenkning er kort sagt det spesifikt katolske – særlig på det teologiske plan.

Dette dreier seg om mer enn én av mange tolkninger av den guddommelige åpenbaring: det dreier seg om kjernen i Åpenbaringen. Som sådant er ordet «katolsk» ikke noe å frykte for dem som ikke tilhører Den Katolske Kirke. Et holistisk program er både Åpenbaringens program og Kirkens program.

Helhetstenkning kan lett kontrasteres med *enhetstenkning* – henologi⁷.

Det er ikke slik å forstå at de to står i motsetningsforhold til hverandre, for helhetstenkning vil alltid innebære et stort element av enhetstenkning. Men i utgangspunktet er de to for-

skjellige: den ene søker etter indre sammenheng og logikk (henologien) – den andre etter en modell som er inklusiv nok til å favne mest mulig, i teologisk forstand alt og alle.

Ordet *holisme* er langt på vei i ferd med å bli et slags synonym til ordet «katolsk», og brukes slik i vår tids katolske tenkning. I moderne forstand ser begrepet dagens lys i 1927⁸, og er med tiden blitt benyttet om mange former for helhetstenkning: filosofisk, økologisk, historisk, arkeologisk, antropologi, homeopati, m.fl. Vårt poeng er at tradisjonell kristen teologi – arven fra det første kristne årtusen – representerte en slik helhetstenkning. Så desintegrerer kristenheten – og den blir mindre katolsk i liv som i tanke. Konkurrerende tolkninger av kristendommen (katolsk, ortodoks, protestantisk, reformert, osv.) fører til at en opprinnelig visjon går i oppløsning – med unntak av noen få teologer – og erstattes av et kristendomssyn som ikke er holistisk, men individualistisk, eksklusivt og til syvende og sist privat. Samtidig trekker religionen seg tilbake fra den offentlige arena og skillet verdslig – sakralt oppstår, slik vi lever med det idag.

«Katolsk» i ordets teologiske forstand er derfor noe Kirken er i ferd med å gjenvinne⁹. Mye ble utrettet i tiden før og under Vaticanum II, men det gjenstår en hel del før alle katolikker kan samles om dette programmet. Det er nedfelt i Konsilets dekreter, det dukker opp igjen i Katekismen (i en mindre poengtert forstand) og i andre magistrale dokumenter. Men universalisme preger ikke katolsk teologi, undervisning og katekese i den grad den burde. Altfor mange katolikker ser helst at Åpenbaringen og Kirken ikke tolkes for inklusivt, men forbeholdes den katolske flokk.

Slike tendenser er beklagelige. De svekker ordets teologiske meninger, i et forsøk på å styrke diverse andre meninger av ordet. Men slik risikerer ordet «katolsk» å desintegrere og visjonen fra den kristne antikk å gå tapt.

La oss slå fast følgende:

- «Katolsk» er holistisk tale: Det er et globalt sprog, et prak-

tisk program, en visjon av Adam – menneskeheten – fornyet i Kristus og levende for Gud.

- «Katolsk» er økumenisk tale – hvordan kunne det være noe annet?

• «Katolsk» er fremfor alt et redskap til fred, fordi det forener motsetninger.

• «Katolsk» er nøkkelen til både skapelses- og frelsesteologi – fordi de to hører sammen.

• «Katolsk» er et vennlig ord – det inkluderer heller enn ekskluderer.

Alle mennesker er kalt til Guds nye folk. Dette folk bør altså vokse over hele verden og allikevel forbli ett, for at Guds vilje skal oppfylles som går ut på at den menneskelige natur fra opphavet av ble skapt én, og at Guds barn, som har vært spredt omkring, til slutt skal samles til ett. (...) Selve den universalitet som pryder Guds folk, er en gave fra Herren: den skal anspore Den Katolske Kirke til stadig og effektiv innsats for å samle hele menneskeheten med alle dens rike muligheter inn under hodet, Kristus, i Åndens enhet. (LG 13; KKK 831)

KATOLSK – tid og sted

I pakt med sin suverent frie og uransakelige visdom og godhet skapte den evige Fader verdensaltet; Han bestemte å opphøye menneskene så de skulle få del i det guddommelige liv, som Han kaller alle mennesker til i sin Sønn. «Faderen har videre bestemt at alle de som tror på Kristus, skulle kalles sammen i Den hellige kirke.» Denne «Guds familie» opprettes og virkeliggjøres gradvis gjennom de forskjellige etapper i menneskehetens historie, efter Faderens rådslagning. Kirken var nemlig «allerede planlagt fra verdens opphav, forberedt gjennom det israelittiske folks historie og den gamle pakt; den ble innstiftet i tidens fylde, åpenbart da Ånden ble utsendt, og den skal fullendes i herlighet ved tidenes ende». (LG 2, KKK 759)

Vår første betydning av ordet er dets *kronologiske* og *geografiske* betydning. «Katolsk» betyr i denne sammenhengen «alltid og overalt». De to er selvsagt forskjellige størrelser, men hører sammen av opplagte grunner.

Geografisk katolisitet er egentlig en konsekvens av *kronologisk* katolisitet: det faktum at Kirken har eksistert på en uavbrutt, eller uavkortet måte siden dens fødsel. Dette forhindrer ikke at terrenget endrer seg gjennom seklene. Mye av det eldste kristne territorium er gått tapt (Nord-Afrika, For-Oriente(n)), mens andre deler er bevart (Hellas, Italia, Spania). Samtidig er nye landevinninger som Nord-Europa gått tapt under reformasjonen. Kartet endres hele tiden¹⁰.

Men slike forandringer endrer ikke på det vi har kalt Kirkens *kronologiske* katolisitet. Det er den samme Kirke – apostlenes, kirkefedrenes og kirkemøtenes Kirke – som eksisterer idag. Dette var John Henry Newmans store oppdagelse: at apostelkirken og martyrkirken fortsatt finnes på jorden¹¹. Han oppdaget utenfra – eller fra sidelinjen – at det Kirken hevdet om seg selv faktisk var en historisk og teologisk sannhet.

Og vårt poeng her er nettopp at historie og teologi ikke kan separeres i tilfellet kristendommen. Kirken kan ikke forandre sitt vesen gjennom tidene – da ville den opphøre å være Kristi Kirke. Derfor er geografisk katolisitet («overalt») knyttet til kronologisk katolisitet («alltid»).

At Den Katolske Kirke skulle representere en forvrengning og forvanskning av Jesu og apostlenes lære, er et syn vi er blitt vant til i moderne tid, fra ikke-katolsk såvel som fra ikke-troende hold. Dette synet strander på sin egen urimelighet, fordi samtidig som man luker bort alt det «katolske» fra kristendommen, kvitter man seg samtidig med store deler av Det nye testamente, kirkefedrenes skrifter og kirkemøtenes dekretter. Tilbake står tre evangelier (Johannes er forkastet, Lukas så vidt tolerert) og et knippe Paulusbrev (som skal fungere som «kanon i kanon»). Dessuten er det tale om brudd med en levende tradisjon.

Selvsagt har Kirken forandret seg. Men de forandringer det

her er tale om – særlig dogmehistoriske og organisatoriske – er resultat av en vekst som springer fra urkristendommens kime – dette er også en av Newmans innsikter¹². Kristendom og kristenhet er urkristendom som er vokst til verdensreligion. At denne veksten – overgangen fra primitivitet til religion med stor *R* – kan føre galt avsted, ved å gi for store innrømmelser til *religio* og *mythos*¹³, er noe protestantismen er en konstant påminnelse om, og som ikke kan ignoreres.

Til tross for geografiske variabler har Kirkens kronologiske katolisitet mye å lære oss om ordet «katolsk», og åpner for andre betydninger av ordet. Disse angår Kirkens vesen og struktur, men er nær knyttet til det geografiske og.

Alt i alt er disse aspektene ved ordet helt vesentlige for vår videre forståelse av dets mange dybder.

«Verden ble skapt med Kirken for øye,» sa de kristne i den første tid. Gud skapte verden for å meddele sitt guddommelige liv, et samfunn som virkeliggjøres ved menneskenes «sammenkalling» i Kristus, og denne «sammenkallingen» er Kirken. Kirken er alle tings mål, og selv smertelige tilskikkelser som englenes fall og menneskets synd ble kun tillatt av Gud som anledning og middel til å vise sin arms fulle kraft og hele det kjærlighetens fulle mål. Han ville skjenke verden.

«På samme måte som Guds vilje er en gjerning som heter verden, slik er Hans formål å frelse menneskene, og dette formål heter Kirken.» (Klemens fra Alexandria)
(KKK 760)

KATOLSK – ortodoks, rettroende

For å bevare sin Kirke i troens renhet, den tro som ble gitt videre av apostlene, ville Kristus gi den del i sin egen ufeilbarlighet, Han som er sannheten. Ved «troens overnaturlige skjønn» holder Guds folk usvikelig fast ved troen», under ledelse av Kirkens levende læreembede.

(KKK 889; jf. LG 12, DV 10)

I kristen antikk fikk ordet «katolsk» den betydning vi idag assosierer med ordet «ortodoks» – rettroende. Dette avspeiler seg i dogmehistorien og kirkemøtene, samt i kirkefedrenes skrifter¹⁴. Ordet får en betydning som avgrenser ortodokse kristne fra arianere, nestorianere, eutychianere, sabellianere, osv. hele senantikken igjennom. «Katolsk» er ikke et antiord, det er de andre ordene som defineres negativt, *mot* det katolske¹⁵. Utviklingen går fra det geografiske og kronologiske – som første gang brukt hos Ignatius av Antiokia, til smyrnerne 8: «hvor Jesus Kristus er, der er den katolske kirke» – og til det doktrinære.

Det er hos kirkefedrene Klemens av Alexandria (*Stromata* 7.17.107), Cyprian (*Om Kirkens enhet*) og Kyrillos av Jerusalem (*Katekese* 18,22) at vi først – og helt klart definert – finner den bruk av ordet som angår rettroenhet. Kyrillos sier det så pass enkelt at «Kirken kalles 'katolsk' fordi den er spredt over hele verden, fra den ene av jordens ender til den andre; også fordi den lærer universelt og komplett alle de doktriner som mennesket bør vite angående de synlige og de usynlige ting, jordiske og himmelske; også fordi den pålegger alle den riktige form for gudsdyrkelse, herskere som undersätter, leg som lærd; der-nest fordi den behandler og helbreder alle slags synder ...»

Men det var munken Vincent, på øen Lérins, nær Cannes, som ga den klassiske definisjonen av ordet «katolsk» (*Commonit.* 2,3): «Hva den katolske Kirke angår, må vi passe nøye på å holde fast ved det som er blitt trodd overalt og alltid av alle troende. Det er dette som virkelig er «katolsk», slik ordets kraft og mening antyder, det vil si – det inkluderer alt på en universell måte ...»

Det var på kirkemøtet i Konstantinopel i 381 at ordet «katolsk» for bestandig skulle knyttes til definisjonen av Kirken, nettopp i en slik mening som fedrene hadde kjempet for: «Jeg tror på én, hellig, katolsk og apostolisk Kirke.» Slik ble ordet «katolsk» del av trosbekjennelsen, og vi finner det igjen i den apostoliske trosbekjennelsen. Ordet har fått rettroenhets overtoner.

Men begrepet «katolsk» fortsetter å utvikle seg, for den rettroende, ortodokse meningen fører med seg andre sider ved saken.

Enn videre bistår guddommelig hjelp apostlenes etterfølgere når de underviser i samfunn med Peters etterfølger, og på en særlig måte Romas biskop, hele Kirkens hyrde, og, uten å være kommet frem til en ufeilbarlig fastleggelse og uten å uttale seg «på en sluttgyldig måte», i utøvelsen av det alminnelige (eller ordinære) lære-embede, fremsetter en lære som fører til bedre forståelse av åpenbaringen hva tro og moral angår. Slik undervisning skal de troende «ta imot med et kristent sinnelag», noe som adskiller seg fra en trostilslutning, selv om den står i forlengelsen av den. (KKK 892)

KATOLSK – juridisk forstått

Dette er Kristi ene Kirke (...) som vår Frelser etter sin oppstandelse overlot til Peter som dens hyrde, som Han betrodde til ham og de øvrige apostler for at de skulle utbre og styre den (...). Denne Kirke, stiftet og ordnet i denne verden som et samfunn, består videre i (*subsistit in*) Den Katolske Kirke, styrt av Peters etterfølger og de biskoper som er i kommunion med ham. (LG 8; KKK 816)

Det annet Vatikankonsils dekret om økumenikk forklarer: For den hele fylde av midler til frelse kan bare nåes gjennom Kristi Katolske Kirke, den som er «middel til frelse for alle mennesker». Vi tror nemlig at det er til apostelkollegiet alene, hvor Peter fører forsetet, at Herren har betrodd Den nye pakts samtlige rikdommer, for at det skulle dannes et eneste Kristi legeme på jorden hvor alle som på en eller annen måte alt er knyttet til Guds folk, fullt ut skal innlemmes. (UR 3; KKK 816)

Den juridiske betydning av ordet «katolsk» – enhet med paven i Roma – følger selvsagt av den historiske og kronologiske, så

vel som av den ortodokse, og er på mange måter blitt til som en konsekvens av disse historiske faktorene: Romas biskop ble med tiden den sterkeste garant for rettroenhet og kirkelig samhold.

Derfor er det den juridiske tolkningen av det katolske kirkebegrepet som er blitt sterkest knyttet til tolkningen av ordet «katolsk», nettopp fordi den romerske kirke også er universalistisk i sin jurisdiksjon. Dette medfører at Romas rett, og plikt, til å være administrativt sentrum for en samlet kristenhet ligger i ordet «katolsk».

Pavedømmet slik vi kjenner det ble til gjennom lang tid, og dets historie er fascinerende lesning, ikke minst på grunn av den realistiske blanding av storhet og svakhet som preger også denne institusjonen. I katolsk tenkning er Petrus ikke bare et individ som hører historien til (apostelen), men en konstant faktor i Kirkens liv. Og Petrus forbinder vi med Roma og den romerske kirke, som med tiden nøt – og gjorde krav på – et primat blant biskopene og patriarkene i kristenheten¹⁶. Primatet er ikke problematisk som sådant, det er den juridiske tolkningen av dette primatet som er problemet.

Og i dagens økumeniske klima er dette en særdeles varm potet. Den økumeniske patriark Bartholomeus I av Konstantinopel har sterkt anbefalt Roma å gå bak splittelsenes tid – til tiden før år 1000 – for å finne en felles kristen teologi og organisasjon. Johannes Paul II har selv gått så langt som å antyde (i sin encyklika *Ut Unum Sint*, 1995) at pavedømmets fremtidige utforming er noe vi sammen må arbeide oss frem til, uten der ved å gi slipp på Petrus som embete i Kirken, eller på Romas primat.

Det som her interesserer oss mest, er selve det universalistiske ved en slik Roma-orientert kristenhet. For dette betyr at Kirken aldri vil kunne bli nasjonalkirker eller statskirker, noe som helt er i tråd med det nytestamentlige budskap. For Det nye testamente viser oss nettopp en forenet og fornyet menneskehet – som Kirke – fordi den fra første stund av (pinsedagen)

består av mennesker fra alle raser, nasjoner og tungemål. I tillegg kommer Kirkens universalistiske virkning innad i samfunnet, hvor den enn befinner seg: for her finnes ikke kvinne eller mann, fattig og rik, trell eller fri, greker eller barbar.

Nasjonalkirker og statskirker er på denne måten et avvik fra den urkristne norm, og dette er et poeng hvor Roma med full rett – og like meget plikt – kan korrigere både ortodokse og protestanter. Når den anglikanske tradisjon taler om «the Church Catholic» – om den ene universelle Kirke i alle delkirkene – så er dette ikke det samme som katolsk universalisme. Tvert imot er den en noe historieløs omgang med ordet «katolsk», fordi den bygger på et brudd med Roma, og derfor ikke kan utlede sin katolisitet fra ordets kronologiske og geografiske mening (i praksis kan de heller ikke borge for den ortodokse meningen av ordet).

Juridisk universalisme er altså ikke så uevangelisk som den først kan se ut som. Men dens fremtidige utforming blir det neppe opp til Roma alene å bestemme – nettopp fordi Petrus er et embete som angår alle kristne.

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. (LG 15)

De som tror på Kristus og har mottatt en gyldig dåp, befinner seg dermed i et visst fellesskap med Den Katolske Kirke, om dette enn ikke er fullkomment. (UR 3)

Med de ortodokse kirker går dette fellesskapet så dypt «at det mangler lite for at det skal nå den fylde som tillater en felles feiring av Herrens eukaristi».

(KKK 838)

KATOLSK – teologisk forstått

Alle mennesker er kalt til denne katolske enhet i Guds folk (...). Alle tilhører den eller er rettet mot den på forskjellig vis, både katolikkene, de andre som tror på Kristus, og til sist alle mennesker uten unntagelse; for alle er kalt av Guds nåde til frelsen. (LG 13; KKK 836)

Den teologiske betydningen av ordet «katolsk» er egentlig en forutsetning for de andre betydningene av ordet, skjønt den ofte lates uomtalt eller bare refereres til i andre sammenhenger¹⁷, noe som reflekterer det faktum at denne betydningen er selvsagt fordi den er så grunnleggende. Men grunnlaget for både kronologisk, geografisk, ortodoks og juridisk katolisitet ligger i teologisk katolisitet.

Dette skyldes det enkle faktum at troen på Gud og på Kirken er uadskillelige. *Credo in unum Deum* (jeg tror på ...) og *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam* (jeg tror Kirken ...) er forskjellige og likevel uløselig sammenknyttet (jfr. KKK 750). For Kirken er ikke noe som kommer mellom menneskene og Gud. Tvert imot: Kirken er Guds «sted» på jorden fremfor noe. Kirken er skapningens mål og middelet til frelse.

Fordi ordet «Gud» er holistisk tale – Han som skaper og opprettholder alt – er ordet «katolsk» intimt knyttet til ordet «Gud», av den enkle grunn at «katolsk» er holistisk tale. Guds perspektiver er alltid altomfattende.

Den teologiske betydningen av ordet «katolsk» tar derfor sitt utgangspunkt i troen på Gud som verdens og menneskehetens skaper¹⁸. Guds frelsesplan er ikke atskilt fra skaperverket, fordi Gud har åpenbart seg gradvis og slik fullkommengjør han sitt skaperverk: Kristus og Kirken var villet fra tidenes morgen. Og det er i Kristus at Gud samler og fornyer hele menneskeheten ved å reise dem opp til vennskap med seg. Pakten med våre første foreldre (Adam og Eva), med Noah, Abraham og Moses forespeiler det som skal komme, samtidig som disse er en dispensa-

sjon som favner alt og alle, fordi de sameksisterer, også etter at en ny pakt har sett dagens lys. Guds råd til frelse er universalistiske.

Skapelse og åpenbaring (frelseshistorie) må derfor ikke atskilles som om de var to separate stadier eller teologiske avdelinger. For det første pågår skapelsen kontinuerlig. For det annet skjer åpenbaringen. For det tredje ligger det en primitiv åpenbaring i selve skaperverket.

Bibelens tale er alltid global, uansett hvilken pakt vi befinner oss i. For Gud er menneskeslekten en enhet som spenner fra den første Adam (vår stamfar) til den siste (Kristus). Mennesket – Adam – er med andre ord lik en stor organisme som dekker jordens overflate. Denne organismen er skapningens mål – skapt til sist, på den sjettede dag – og det er nettopp Guds vilje at den skal være global (fyll jorden!), men i en forstand hvor menneskeheten løftes opp til vennskap med Ham selv. Dette er frelseshistoriens mål, og den fullbyrder skaperverket. Den Gud som har skapt alt, kaller alle til samkvem med seg.

Ingen – og intet – befinner seg derfor «utenfor» Gud: uten kunnskap om Gud, uten nåde innebygget i sin natur. Det er derfor all god teologi begynner med naturlig teologi, for så å fortsette med åpenbaringen. Naturlig teologi (en form for skapelsesteologi) og historisk teologi (åpenbarings) hører sammen på mange vis. Skriften er full av referanser til en naturlig gudserkjennelse og anerkjenner derfor at troen på Guds åpenbaring bekrefter den naturlige (eller anonyme) åpenbaring av Guds eksistens som ligger i selve skapningen, i mikrokosmos (mennesket) som i makrokosmos (universet).

Denne er gitt alle mennesker til del og er for så vidt ikke gjenstand for *tro*, siden vi kan slutte oss til Guds eksistens ved fornuftens hjelp alene. Tro – i kristen, jødisk og muslimsk forstand – er troen på åpenbarings Gud, historiens Gud. Men åpenbaringen bekrefter at alle mennesker lever i pakt med Gud, alt etter sitt slag. Derfor bekrefter den også at alle har kunnskap om Gud i en eller annen grad.

Skapningens og frelsens garn er kastet vidt og bredt ifølge

Skriften, det favner alle. Ordet «katolsk» uttrykker nettopp denne form for helhetstenkning (skapelsesteologisk som paktsteologisk) og derfor er det et teologisk ord.

Ordets *teologiske* mening (som *logos* om *theos*) viser seg derfor å være den viktigste av ordets mange dybder og betydninger, fordi det sier oss noe om Gud. «Katolsk» som *teo*-logisk tale (logisk i ordets vanlige forstand) er derfor universell tale – som ordet «Gud» selv er det – fordi det taler om skapelsen og om åpenbaringen. Og begge disse har som mål å forene og samle menneskeheten.

Kirken er derfor «katolsk». Det må den være dersom troen på Gud (*credo in unum Deum*) og troen på Kirken (*credo ecclesiam*) skal høre sammen. Kirken er skapningens mål og frelsens sakrament i verden. Kirken er et globalt fenomen fordi den rommer i seg hele paktsutviklingen. Og derfor er alle mennesker rettet mot den, selv om de ikke er medlemmer av den, enten de vet det eller ikke, enten de vil eller ei.

Kirkens siktepunkt er nettopp å samle og forene hele menneskeheten til vennskap med Gud og forsoning menneskene imellom. Kristendommen er en freds- og vennsapsbevegelse. Dette var Israels kall, men en ny åpenbaring og en ny pakt avløste deres, som hadde vært for begrenset av rase og kultur, og vært altfor knyttet til geografiske rammer, til å kunne fungere som det enhetens sakrament i verden som Kirken ble.

Kort sagt:

- «Katolsk» er knyttet til ordet «Gud» på uløselig måte – begge uttrykker de helhetsperspektiver.
- «Katolsk» er ladet med skapelsesteologisk og frelsesteologisk mening på samme tid – et universalistisk ord.
- «Katolsk» anerkjenner derfor verdien av naturlig teologi – alle har del i kunnskap om Gud.
- «Katolsk» er endelig et kirkelig begrep – fordi den nye pakt i Kristus muliggjør en form for fellesskap som ikke er bundet av nasjonale, politiske, rasemessige, geografiske og kulturelle forhold.

• «Katolsk» i teologisk forstand både rommer og oppfyller alle tidligere meninger med ordet.

• «Katolsk» er derfor et av de få ord vi trygt kan bruke om Gud. Og dette skyldes ene og alene han som er det evige og unike menneske – det konkret katolske og absolutt universelle – Jesus Kristus, Guds katolske ord til hele menneskeheten, Hans evige «og»: Gud *og* menneske, Jesus *og* Kristus, typisk *og* utypisk, død *og* oppstanden. Han er den eneste som makter å forene og forsone alle de par som synd og andre hindringer har skilt ad gjennom historien: kvinne-mann, slave-fri, hellener-barbar, jøde-greker, høy-lav, fattig-rik, lærd-uvitende.

Som Guds sakrament i verden er Den Katolske Kirke nettopp det som alle mennesker skal ha felles.

Forbindelsen mellom Kirken og de ikke-kristne religioner skyldes i første rekke menneskeslektens felles opprinnelse og felles mål.

«Alle folkeslag utgjør jo ett fellesskap, de har én felles opprinnelse idet Gud lot menneskeslekten befolke hele jorden. Den har også et felles endemål, nemlig Gud, hvis forsyn, velgjerninger og frelsesplan omfatter alle, inntil de utvalgte forenes i den hellige stad. (KKK 842; NA 1)

KONKLUSJONER – global tenkning

Kirken anerkjenner i de andre religioner deres søken «gjennom skygger og bilder» etter den ukjente Gud som allikevel er nær, siden det er Han som gir alle liv, ånde og alle ting, og fordi Han vil at alle mennesker skal bli frelst. Derfor ser Kirken på alt det som i disse religioner er godt og sant, «som forberedelser på Evangeliet og en gave fra Ham som opplyser hvert menneske for at det til slutt skal eie livet».

(KKK 843; LG 16)

I det foregående forsøk på å definere forskjellige meninger av ordet «katolsk» har vi antydnet at de tre første i utgangspunktet

er ment å skulle være *positive* og *inklusive* definisjoner av Kirken (én – ortodoks – apostolisk), meninger som med tiden også har fått avgrensende og eksklusive – altså *negative* – trekk.

Den *juridiske* enhet/helhet brukes til å uttrykke det motsatte av det sekteriske (ordet kommer fra latin, *sectare*, og betyr å skjære eller kutte av).

Den *ortodokse*, rettroende, betydningen har hele tiden båret i seg en polemikk mot det heterodokse (heretiske), som selv sagt også har sekteriske overtoner.

Den *geografiske* meningen uttrykker også en avgrensning, til tross for dens universalitet: Den Katolske Kirke er nettopp ikke «Guds menighet» på et eller annet sted (i motsetning til andre steder) – men den er også det, siden den alltid er fullt til stede i lokalkirken.

Likeledes kan den *kronologiske* meningen lett defineres i motsetning til kirkesamfunn som er oppstått «der og da», som med andre ord ikke ubrutt kan tilbakeføre sine aner til urkristendom og oldkirke.

Men det er den *teologiske* meningen vi skal søke å utdype i de følgende kapitler. Det er nemlig teologisk katolisitet som alene mangler negative aspekter, fordi «katolsk» sier noe om Gud – de to ordene hører sammen: å ville skille dem fra hverandre kan føre til dualisme, gnostisisme, osv. Teologisk katolisitet uttrykker primært *global* tenkning (Skriften), dernest *kosmisk* tenkning (Fedrene), både i form av makrokosmos (Kristos Pantokrator) og mikrokosmos (mystikerne).

Det spesifikt katolske består altså i helhetstenkning – global bevissthet, total tolkning av de forskjelligste ting, holisme med dagens sprogbruk.

Dette er ikke en tese – det er et kirkehistorisk, teologihistorisk og idéhistorisk faktum. Som sitatet fra «Lumen Gentium» kap. 8 uttrykker, er det katolsk tro og lære at Kristi kirke «er å finne i Den Katolske Kirke». Dette skyldes at den alene har alle midler til frelse (Skriften, ord, samtlige sakramenter, samtlige embeter, samtlige kirkemøter, Petrus, et læreembete, osv.).

Imidlertid står vi igjen overfor inklusiv tale, for dette faktum (at Kristi sanne Kirke er å finne i Den Katolske Kirke) utelukker ikke at disse midlene til frelse også finnes i andre trossamfunn. Men fyllden av dem alle er det som preger katolsk kristendom. Her er det ikke tale om *enten* – *eller* (som er svært ukatolsk tale), men *mer eller mindre* eller *både* – *og* (altså en gradering).

Og dette gjør ordet «katolsk» til et økumenisk program, fordi det åpner heller enn lukker og ekskluderer. Ordet utgjør nemlig en fellesnevner som makter – fordi denne fellesnevneren er katolsk – å forene alle kristne i den fyllden som kjenner tegner Kristi Kirke, han som selv er det konkret og absolutt katolske og det evige menneske.

Først og fremst understreker dokumenter fra moderne tid at de ortodokse kirker har del i denne fyllden i en grad som så å si gjør den til ett med Den Katolske Kirke (sml. KKK 838). *Dernest* fremgår det av moderne katolsk tenkning at andre kristne – protestantiske – kirkesamfunn også har del i katolisiteten, men ikke i full forstand (de har sakramenter, men ikke alle – de har embeter, men ikke alle, osv.). *For det tredje* er det fellestrekk mellom katolsk kristendom og de andre historiske åpenbaringsreligionene (jødedommen og islam) som også bidrar til å forene heller enn å splitte (se KKK 839 og 841). *For det fjerde* er det viktig å se hvordan teologisk katolisitet også knytter bånd til verdensreligioner som buddhisme og hinduisme (sml. KKK 842-44). Fordi forskjellene her er svært iøynefallende, er det fristende å feste seg ved disse på bekostning av det sanne og positive som også disse veiene til Gud kan bidra med.

Kort sagt: «katolsk» er i teologisk forstand et økumenisk ord – et holistisk program. Teologisk katolisitet er derfor den beste plattform til å forene alle kristne og skape fred og forsoning på jorden.

Vi begynner med dette siste – det allmennreligiøse, det som knytter alle mennesker til hverandre i deres lengsel etter vårt felles åndelige opphav.

«Naturlig teologi», eller «naturlig åpenbaring», kalles dette utgangspunktet, og utgjør fundamentet for det katolske tankebygg, selve grunnstrukturen i det katolske hus, nettopp fordi vi er på menneskelig grunn. For i naturlig teologi har vi felles ståsted med alle mennesker, nettopp fordi vi befinner oss på bar bakke, så å si, før og uavhengig av historisk åpenbaring.

Som vi skal se er paktstenkning og skapelsesteologi nettopp modeller som hindrer oss i å trekke et altfor skarpt skille mellom ulike former for kunnskap om Gud (kapitel 1). Nettopp fordi menneskeheten er en organisme, vil skapelsen og åpenbaringen også være altomfattende og holistiske av natur. Og her ligger dynamikken i en teologisk lese måte av ordet «katolsk». Den knytter oss direkte til Guds virke til menneskenes beste.

De som uforskyldt er uten kunnskap om Kristi Evangelium og Hans kirke, men som ikke desto mindre søker Gud av et oppriktig hjerte, og under nådens innskytelser prøver å leve etter Hans vilje slik de erkjenner den ved sin samvittighet, kan nå frem til den evige frelse.

(LG 16)

KAPITEL 2

NATURLIG TEOLOGI

– fem veier til Gud

KAN TEOLOGI VÆRE NATURLIG?

Mennesket, skapt i Guds bilde, kalt til å kjenne og elske Ham, oppdager i sin søken etter Gud visse «veier» som fører til kunnskap om Ham. Disse kalles også «Gudsbevis», ikke bevis i den betydning naturvitenskapene legger i ordet, men i betydningen «sammenfallende og overbevisende argumenter» som gjør en i stand til å nå sann visshet.

(KKK 31)

Med uttrykket *naturlig teologi* (eller *naturlig åpenbaring*) forstår vi en innsikt om Guds eksistens og Hans vesen som er avledet fra ordinære og rasjonelle forutsetninger alene, altså uavhengig av historisk åpenbaring¹⁹. Det er ikke bare tale om en innsikt vi finner i fremmede religioner og i den greske filosofiske tradisjon, men like meget hos kristne teologer som skriver filosofi, kristne tenkere som er filosofer heller enn teologer (religionsfilosofer i særdeleshet), og ikke-kristne tenkere som aksepterer naturlig teologi, men ikke historisk teologi (dvs. historisk, bibelsk åpenbaring). Altså dreier det seg om en form for tankegang som angår mange mennesker; dessuten representerer disse flertallet av de troende, som aldri har tid eller anledning til å drive med filosofiske sysler, men som støtter seg til Kirkens lære om slike ting uten å få erfare selv hva denne innebærer som tankebygning eller analyse. I alle fall dreier det seg om et felles ståsted med alle mennesker som reflekterer over livets mål og mening (KKK 39).

Vaticanum I ga en definisjon av hva naturlig teologi innebæ-

rer som er blitt stående som klassisk i sin ordlyd: «Den Hellige Kirke, vår Mor, tror og lærer at Gud, alle tings opphav og mål, kan erkjennes med visshet ved fornuftens naturlige lys ut fra det skapte» (DS 3004). Denne ble gjentatt av Vaticanum II (DV 6) og Den Katolske Kirkes Katekisme (KKK 36). Andre katekismer og innføringer har også startet med begynnelsen – fornuftens evne til å erkjenne Gud – og et godt eksempel er den tyske katekisme for voksne²⁰, hvor del I, 1 nevner de viktigste sider ved den filosofiske diskusjonen. Den Katolske Kirkes Katekisme fra 1992 gjør det samme i første dels første kapitel, men på en svært kortfattet måte, så kortfattet at disse paragrafene er lett å gå glipp av, nettopp fordi de fungerer som en nødvendig, men tungt tilgjengelig innledning, noe som også er blitt påpekt av kommentatorer²¹.

Hos individuelle teologer er naturlig teologi del av deres fundamentalteologiske metode. Ordbruken kan variere ganske sterkt, alt etter hvilken intellektuell tradisjon forfatterne står i, men vi finner ofte en preferanse for uttrykkene *preteologi*, *kristen antropologi*, *meta-antropologi*, *kristen filosofi*, *religionsfilosofi*, osv²². Alle disse varianter av ett og samme tema sier noe om dets universalitet, men også om dets fleksibilitet. Argumentene for Guds eksistens er idag av en så varierende art, at selve variasjonsmønsteret blir et argument i seg selv. Menneskets veier til Gud, får man inntrykk av, er like mange som det er mennesker, også hva intellektuelle veier angår.

Teologer, som altså aksepterer historisk åpenbaring, har til enhver tid vært opptatt av kristen filosofi, gudsbevis. Det virker som om troen på åpenbaringen ansporer til og stimulerer refleksjon over det mysteriøse ved selve tilværelsen slik den er felles for oss alle²³. Det er ikke bare Anselm og Thomas Aquinas som kan nevnes i denne sammenhengen, men en lang rekke troende tenkere, for hvem troen ikke gjør fornuften overflødig, og hvor åpenbaringen ikke forstøter den naturlige gudserkjennelsen. Det oppstår gjennom seklene en dialog, eller også en slags dialektikk, mellom filosofen og teologen i

den kristne tenker. De to bor under samme tak, og begge har de bruk for hverandre, for tro og tanke stimulerer til gjensidig berikelse. «Troens fornuft» er i seg selv noe annet enn naturlig teologi, men det hører med til denne fornuftens egenskaper at det som er naturlig nettopp fremstår med klarere konturer.

Men dette skaper problemer på visse hold.

Innvendingen mot begrepet naturlig teologi er selvsagt at den er forbeholdt troende – at den ikke gir mening for ikke-troende mennesker. Men dette er ingen avgjørende innvending, siden mange vil kunne akseptere en anonym og naturlig åpenbaring av Gud uten å følge med i den historiske leksen som knytter seg til begrepet åpenbaring (ofte på grunn av jøders, kristnes og muslimers oppførsel gjennom tidene – den er ikke alltid av en art som inngir tillit til deres tro). Naturlig teologi er ikke forbeholdt tilhengere av de tre monoteistiske, abrahamiske verdensreligionene²⁴. Metafysikk er i seg selv en form for naturlig teologi, og har sett en renessanse i de siste årtier, i hvert fall begynner ikke lenger bøker om emnet med et forsvar for valg av tema, slik det var på 60- og 70-tallet²⁵.

Innvendingen som går ut på at naturlig teologi hverken er naturlig eller teologi, er morsomt nok formulert, men artikulerer en side ved spørsmålet «kan Gud bevises?» som vi skal ta alvorlig. For begrepet «naturlig» (og substantivet «natur») har hatt en svært vekslende skjebne i kristen tenkning. I teknisk debatt er ordet blitt anvendt til det som er en forvrengning av begrepet i seg selv: en abstraksjon så fjernt fra vår felles virkelighet som vel mulig. Vi skal få anledning til å komme tilbake til denne siden ved teologihistorien senere, men i denne omgang er det viktig å fastslå at et naturbegrep som er kjemisk fritt for åpenbaring av Gud, er et rent fantasiprodukt. Både filosofihistorien og religionshistorien viser oss dette.

I avsnittene som følger skal vi kort nevne noen av de «veier» til Gud som preger dagens debatt. De er forskjellige fra de fem «veier» (feilaktig kalt «gudsbevis») som Thomas Aquinas opererer med, men det skyldes at våre horisonter idag er forskjel-

lige fra hans dager. Fremfor alt er de globale og holistiske. Derfor skal vi fortsette i et spor som helt er i tråd med et katolsk perspektiv. Teologisk katolisitet er kvalitativ holisme, ganske enkelt, religiøs helhetstenkning. «Holisme» kan brukes om alle former for helhetstenkning, men her er det ikke den kvantitative, men kvalitative meningen som angår oss. Og den berører nettopp metafysikk og religion, de verdier – kvaliteter – som verden viser oss og som leder til den konklusjon at Gud finnes, og dessuten sier oss noe om hvem Han er.

Våre fem nye og tidsmessige «veier» er disse:

- filosofiske argumenter
- naturvitenskapelige argumenter
- religionshistoriske argumenter
- argumenter fra mystiske opplevelser
- eksistensielle argumenter

Ingen av dem er i seg selv ment å skulle fungere uttømmende, kun som veivisere, for det moderne gudsbevis vil av nødvendighet måtte være flettet av tråder fra forskjellige områder. Dette er en konsekvens av den holistiske situasjon vi lever med idag.

Filosofiske argumenter vil avhenge av ny innsikt, uten at de gamle automatisk blir uaktuelle.

Naturvitenskapelige argumenter avhenger av et holistisk syn på skaperverket – i tid og rom – som for noen få hundre år siden var både utenkelig og ufattelig.

Religionshistoriske argumenter forutsetter at vi er kommet hverandre inn på livet, fordi verden er i ferd med å bli en eneste stor landsby, og følgelig er begynt å bli kjent med hverandre (husk: de hedninger – «gentiles» – som Thomas skrev sin første *Summa* mot, var muslimer!).

Argumenter fra *religiøse erfaringer* vitner også om en holistisk tendens i tiden: å ikke tro at mennesket bare er vilje og intellekt, men åpent og mottagelig for helhetsopplevelser, holistiske erfaringer av religiøs art.

Eksistensbaserte argumenter (ikke bare filosofiske) fører oss i tusen retninger, som igjen vitner om enhet i mangfold.

Disse fem «veiene» har vi valgt på grunn av deres holistiske potensial og følgende relevanse for kvalitativ, teologisk katolisitet. Hver for seg er de interessante nok, men det er symfonisk betraktet – som fem temaer: en femstemt komposisjon – at de kan spinne en tråd som fører oss til åpenhet overfor muligheten av en mer direkte åpenbaring av Gud i tid og rom. «Naturlig» har allerede i seg en overnaturlig dimensjon – det er selve poenget med naturlig teologi.

Både verden og mennesket vitner altså om at de i seg selv hverken har sin begynnelse eller sitt mål, men at de har del i den som i seg selv er Væren, uten begynnelse, uten ende. På denne måten, ad ulike «veier», er mennesket i stand til å nå frem til kjennskap til en virkelighet som er første årsak og ytterste mål for alt som er, «og som alle kaller Gud».

(KKK 34)

FILOSOFISKE ARGUMENTER

Fordi vår kunnskap om Gud er begrenset, er vår tale om Ham også det. Vi kan kun omtale Gud ut fra skapningen og med vår menneskelige begrensning i kunnskap og tanke.

(KKK 40)

Alt som er skapt bærer i seg en viss likhet med Gud, særlig mennesket som er skapt i Guds bilde og likhet. Det fullkomne i skaperverket (skapningens sannhet, godhet og skjønnhet) gjenspeiler derfor Guds uendelige fullkommenhet. På denne måten kan vi omtale Gud ut fra skapningens fullkommenhet, «for av storheten og skjønnheten i alt det skapte kan vi slutte oss til hvor stor og herlig Skaperen må være» (Visd 13, 5).

(KKK 41)

Den filosofiske form for gudsbevis – og naturlig teologi i sin alminnelighet – kan vi nærme oss på forskjellig vis. Vi kan ta for oss de enkelte argumenter som er blitt til gjennom kristen-

dommens historie, eller vi kan se det hele fra en religionsfilosofisk synsvinkel og behandle spørsmålet om Gud som del av et større kompleks.

La oss se aldri så kort på denne siste fremgangsmåten – naturlig teologi som religionsfilosofi – fordi den behandler spørsmålet om Gud mindre isolert og mer holistisk.

Spørsmålet dreier seg hovedsakelig om hvorvidt religion er noe rasjonelt eller irrasjonelt, om det å tro på en historisk åpenbart kunnskap om Gud er intellektuelt respektabelt, eller om det er overtro og verdensflukt. Mange kristne filosofer kan med fordel betraktes som religionsfilosofer²⁶, mens andre selvsagt er mer opptatt av enkeltproblemer²⁷. Av og til ser vi at grensene blir uklare og de to overlapper hverandre²⁸. Selvsagt er en slik oppdeling kunstig, siden det ene spørsmålet fører det andre med seg, men den sier noe om problemene såvel som om filosofene.

Religionsfilosofien handler om mer enn naturlig teologi – den som alle mennesker har felles – og forsøker å se den kristne åpenbaring i en sammenheng som er filosofisk og intellektuelt akseptabel. Derfor inngår naturlig teologi i deres agenda. Siktemålet er likevel en skjønn forening av det naturlige og det åpenbarte²⁹ – et religiøst kontinuum – slik at enkeltproblemene, og den vekt de har rent filosofisk, kommer litt i bakgrunnen. Derfor kan religionsfilosofi tendere mot religionshistorie eller teologihistorie³⁰.

I alle fall vil våre religionsfilosofer – dersom de er seriøse filosofer (og det er de hvis bøker vi har oppført i noteapparatet) – ta sin egen rasjonalitet på alvor i sitt forhold til tro (dersom filosofen er troende) eller religion (dersom han eller hun primært er opptatt av filosofiske spørsmål). I den grad den troende er filosof, vil allmennreligiøse og naturlig teologiske anliggender stå på dagsordenen. Og hos de forfatterne vi har nevnt, finner vi fyldig behandling av typisk naturlig teologiske spørsmål: «veier» til Gud (av svært forskjellig art), Guds naturlige «navn» (hans forskjellige attributter, utledet fra skapningen), analog tenkning (transcendentalene, i senere sprogbruk),

ontologisk argumentering, osv. Et poeng i denne sammenhengen er at vi aldri blir ferdige med slike problemstillinger, fordi de er like akutt aktuelle for hver ny tenker som da de første gang ble artikulert.

Filosofihistorien kan med fordel leses som et innledende kapitel til teologihistorien, endog som del av den³¹.

Forøvrig er Skriften full av naturlig teologi. Dens forfattere vet at kunnskap om Gud – en anonym eller primitiv form for åpenbaring – ligger i selve skaperverket slik vi kjenner det, og er derfor blitt alle mennesker til del. Når Bibelens forfattere gjentar dette utallige ganger, så er det først og fremst for å glede seg over skaperverket og det budskap det bærer om Skaperen (f.eks. Salmenes Bok). Men de samme forfatterne er også fortørnet over at det kan bære så galt avsted med hedningene som kjenner Gud (dette er bakgrunnen for utsagnene i Visdommens Bok 13, 5, Apostelgjerningene 14 og 17, Romerbrevet 1). Vi får anledning til å se nærmere på denne reaksjonen i neste kapitel. Her nøyer vi oss med å konstatere at for våre forfedre i troen er kunnskap om Guds eksistens noe som er tilgjengelig for alle mennesker og som de gamle vismenn og filosofer (heller enn det hedenske presteskapet) vitner om. De benytter seg av atskillig analog argumentering, hvilket de har til felles med greske filosofer, og sikkert egyptiske og mesopotamiske lærde før dem.

Naturlig teologi er del av kristen filosofi – en viktig del, fordi denne kan deles med så mange ikke-kristne, noe som bekrefter det bibelske standpunktet. Dersom vi ønsker å konsentrere oppmerksomheten om enkeltargumenter – de klassiske «veier» – vil vi få oss et par overraskelser. For til tross for tidsgap og kultursprang, er det nok av dem som fortsatt finner den gamle form for argumentering overbevisende, slik at enkelte argumenter er blitt stående selv om de er utformet for lenge siden. Det dreier seg her om tillit til fornuften og tro på vår menneskelige rasjonalitet, i en grad som gjør at denne ikke er et bifenomen, men det viktigste uttrykk for hele den menneskelige

person og menneskets plass i en større sammenheng. De klas-
siske gudsbevisene er også holistisk tale.

I snever og teknisk forstand er den filosofiske diskusjonen for
alltid knyttet til to italienere: Anselm av Canterbury og Thomas
Aquinas.

Anselms gudsbevis – «Gud er det som man ikke kan tenke
noe større enn» – er et *perfeksjonsargument* (*via perfectionis*) og
kommer i hans *Proslogion* fra 1078. Det er påfallende at hans
tenkning har opplevd en slags renessanse i vår tid, en tid hvor
tilliten til fornuften synes å være svekket og en skeptisk, pessi-
mistisk eller likegyldig ånd lett får dominere³².

Thomas' *Summa Theologiae* er i enda større grad et verk som
eftertiden aldri er blitt ferdig med. Og det gjelder også hans
berømte fem «veier», som ikke er ment å skulle være uttøm-
mende eller endelige på noen måte, men heller eksemplaris-
ke³³. Vi trenger ikke gå igjennom hans argumenter her, men
feste oss ved det faktum at kristne og ikke-kristne tenkere fort-
satt er opptatt av dem. Dette betyr at Thomas har rett i sin argu-
mentering: ikke nødvendigvis i dens enkeltheter, men i det fak-
tum at fornuften evner å erkjenne at Gud er, og si en del om
hva Gud er uten andre hjelpemidler enn fornuften selv. En slik
intellektuell prestasjon sier oss idag atskillig om den tillit de
gamle hadde til tilværelsen, at de fant den meningsfylt og ikke
absurd.

Thomas er ingen intellektualist: hans menneskesyn og ver-
densanskuelse er alltid den helt store sammenhengen – Gud
og verden, fremfor alt: mennesket som midtpunkt i dette mys-
teriøse landskapet. Hans liv og tenkning munner da også ut i
taushet, en form for tale som vi særlig forbinder med helgener
og mystikere.

Når vi taler om Gud, taler vi visselig på menneskers vis, men all-
ikevel når vår tale frem til Ham selv om den ikke kan uttrykke
Ham i Hans uendelige enkelhet. Før vi skal huske at «ikke før
merkes likheten mellom Skaperen og det skapte, før ulikheten
mellom dem fremtrer med desto større tydelighet».
(KKK 43)

Her siterer katekismen en viktig uttalelse fra Lateranum IV
(DS 806).

I latinsk teologi er *positiv* og *negativ* teologi blitt behandlet
som komplementære størrelser: en bekreftende talemåte om
Gud (*via positiva*: katafatisk teologi) korrigeres og perfeksjone-
res av en avkreftende talemåte (*via negativa*: apofatisk teologi).
Slik oppnår vi en balanse i intellektuelle utsagn som bevarer
det mysteriøse, samtidig som det ivaretar fornuftens mulighe-
ter til å si noe heller enn intet, og derved unngår vi nihilisme
eller panteisme.

Orientalerne – særlig grekerne – opplever forholdet mel-
lom katafase og apofase annerledes, mer mystisk og symbolsk,
og opplever derfor det vestlige bidraget som intellektualistisk
eller endog litt naivt eller plump³⁴.

Begge tradisjoner bygger på klassisk gresk filosofi – Platon,
Aristoteles og nyplatonikerne – men utvikler seg forskjellig.
Det er ingen tilfeldighet at opplysningstiden, rasjonalismen,
vitenskapelig tenkning, teknisk revolusjon og politisk frigjørel-
se oppstår i Vesten. Dersom verden reduseres til et symbol på
det guddommelige, blir den vanskelig å ta helt på alvor når det
kommer til konkrete problemer av den art vi forbinder med
den moderne verden. I alle fall: diskusjonen om hva som er
god eller dårlig bruk av apofase vil fortsette å stå på den teolo-
giske dagsorden. Thomas' bidrag er å ha funnet en balanse
som ivaretar både skapningens egenverdi og Guds suverenitet.

Likevel er det meget som tyder på at forestillingen om Gud
er innebygget i vår natur, og her har den platonske tradisjon
levert et sterkt bidrag til naturlig teologisk tenkning.

Gud transcenderer alt det skapte. Vi må derfor stadig rense vår språkbruk for det den måtte inneholde av begrensning, billedtale og ufullkommenhet, slik at vi ikke forveksler den «uutsigelige, ubegripelige, usynlige, ufattelige» Gud med våre menneskelige forestillinger om Ham. Våre menneskeord er alltid dennesidige, stilt overfor Guds mysterium.

(KKK 42)

NATURVITENSKAPELIGE ARGUMENTER

Disse «veiene» til Gud tar utgangspunkt i skaperverket: den materielle verden og den menneskelige person.

(KKK 31)

Verden: ut fra bevegelse og tilblivelse, tilfeldighet, verdens orden og skjønnhet er det mulig å erkjenne Gud som universets opphav og mål.

Om hedningene sier den hellige Paulus: «Det som kan erkjennes om Gud, ligger jo åpent for dem; Gud selv har gjort det tilgjengelig for dem. Siden verden ble skapt, har hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddom, vært synlig for tanken gjennom hans verk» (Rom 1, 19-20).

(KKK 32)

Det antikke verdensbildet som både Paulus, kirkefedrene og middelaldersteologene refererer til, er blitt avløst av ganske andre modeller gjennom nyere tid³⁵. Den meget pinlige Galileo-episoden har ført til en brydd tilbakeholdenhet fra Kirkens side i nyere tid hva stillingtagen til naturvitenskapelige problemer angår, i frykt for at noe lignende skulle gjenta seg³⁶. Den nuværende pave, Johannes Paul II, har gjentatte ganger søkt å rette på dette misforholdet ved å understreke forskjellen i problematikken tro-viten og tro-tanke³⁷.

Poenget er selvsagt at tro-viten er en forskjellig problematikk

fra tro-tanke. Men den store forskjellen er den som består mellom åpenbarte sannheter (troens) og de som fornuften selv kan nå frem til (eksperimentelle vitenskaper og filosofi) fordi de tilhører forskjellige kunnskapsområder³⁸. Derfor har Kirken langsomt innsett at troen ikke har noe å frykte fra vitenskapelig hold, fordi vitenskap nettopp dreier seg om det troen betrakter som Guds skaperverk. Vi opererer ikke med forskjellige sannheter – verden er en, og det er sannheten også³⁹.

Vi lever imidlertid ikke lenger med et religiøst (mytisk) verdensbilde. Dette gjelder ikke bare selve tolkningen av vårt verdensbilde, men det enkle faktum at makrokosmos (universet) som mikrokosmos (mennesket) begge er blitt sekularisert (avmytologisert) gjennom europeisk historie. Denne utviklingen lar seg spore tilbake til nettopp troens verdensbilde – det at verden er skapt og derfor ikke guddommelig i seg selv – for her er den bibelske forkynnelse på kollisjonskurs med alle former for hedendom (dvs. et guddommelig univers), den være seg antikk eller senere.

Hva naturlig teologi angår er det påfallende at det bibelske argumentet for Guds eksistens – det som er synlig for tanken gjennom Guds verk (Visdommens Bok, Romerbrevet, Apostelgjerningene) – nettopp tar sitt utgangspunkt i verdens beskaffenhet: dens orden og harmoni. Her finner troens talsmenn en felles plattform med annerledestroende (hedningene) eller ikke-troende (som mange idag). Det som gjør at den bibelske argumentasjonen fortsatt virker overbevisende, er troen på at skapningen sier oss noe om Skaperen, altså analog tenkning (Gud og verden ligner hverandre). Men i moderne forstand er dette mer et spørsmål om å se Guds fotefar i det verdensbilde vi lever med, slik Paulus gjorde det i sin tid. Altså er det naturvitenskapelige argument idag forskjellig fra læren om transcendentale (det ene/sanne, det gode, det skønne), eller om tingenes orden.

Vi ønsker nettopp å se vårt moderne verdensbilde som uttrykk for Guds visdom og godhet.

At dette ikke er ugjørlig, er noe åndshistorien vitner om. Vitenskapelige miljøer har i lengre tid vært mer åpne for religiøse dimensjoner enn de rent humanistiske (filosofi i særdeleshet)⁴⁰. Samtidig huser de samme miljøer fortsatt representanter for religiøs skepsis⁴¹. Det påfallende er likevel at moderne fysikk (Einstein, Bohr o.a.) har gitt oss en forståelse av vår materielle kontekst som ikke er mekanisk-materialistisk, slik som den var i slutten av det forrige og begynnelsen av dette århundret, med store følger for religiøse holdninger. Vi lever med et verdensbilde som ikke er mekanisk men dynamisk, som ikke er materialistisk men besjelet, hvor materie = energi, hvor tid-rom («time-space continuum») er åpen og ikke lukket tale. Fremfor alt er det viktig at det dreier seg om en helhetsforståelse av verden – mennesket inkludert – og ikke atskilte båser og vanntette skott.

Det springende punkt i denne moderne forståelsen er, fra teologisk hold betraktet, den såkalte utviklingstanken (for alltid knyttet til navnet Charles Darwin). Det er nettopp denne dynamiske modellen som minner oss om skapelsestanken: det at livet vokser til stadig mer kompliserte organismer – at her er utvikling å spore. Mens de gamle var slått av undring over tingenes *orden*, er vi betatt av tingenes *utvikling* – deres *måltrettethet*⁴². Og poenget med denne måltrettetheten er at den peker i samme retning som troen gjør det: hen imot mennesket som den utviklingens mål. Vi er blitt til gjennom lang tid – nøyaktig hvordan vet vi ennå ikke: her er fortsatt «missing links». Men det er selve denne bevegelsen i verden, bevegelsen mot et høyere vesen enn dyrene, mennesket med fornuft og fri vilje, som gjør inntrykk på så mange tenkende mennesker.

Det naturvitenskapelige argument for Guds eksistens går i all enkelhet ut på: at verden har en åndelig årsak (eller urgrunn) – at denne styrer og oppholder alt – at den samme åndelige urgrunn har frembragt biologisk liv, gjennom en evolusjon, etappevis – og til sist har frembragt mennesket (på den sjette

dag!) – for at det skal erkjenne og elske sin opphavsmann i frihet og kjærlighet.

Her er altså ikke tale om to sannheter, men én, innenfor forskjellige erkjennelsesmodeller (troens – vitenskapens). Fordi mennesket er en personlig størrelse (med fri tanke og fri vilje), vil hele verdens fabrikk alltid stå åpent for religiøse dimensjoner⁴³. Den verden slik vi kjenner den står helt åpen for en tradisjonell teistisk tolkning, om enn med moderne – evolusjonens – fortegn. Men disse må av nødvendighet være holistiske, siden det er helhetstenkning saken dreier seg om.

Det er ikke først og fremst spørsmålet om alle tings *start* eller *begynnelse* som utgjør det naturvitenskapelige argument⁴⁴, men selve det fremadrettede, det formålsrettede – det teleologiske (som til enhver tid er god grobunn for det teologiske, i hvert fall i naturlig teologisk forstand). Ifølge troen er Gud skaper ut over begynnerstadiet – noe evolusjon vitner om. Samtidig er Han opprettholder og styrer av det hele⁴⁵. I frihet og kjærlighet har Han frembragt en verden som kulminerer med mennesket: for at vi ikke bare skal erkjenne Guds eksistens, men også elske Ham i frihet.

Altså blir det onde en nødvendig følge av denne friheten. Kjærlighet uten frihet er ikke det vi tradisjonelt forstår med ordet «kjærlighet». Men derved har vi beveget oss fra vitenskapens til historiens arena.

Og dennes religiøse uttrykksformer er tema for vårt neste moderne gudsbevis.

Den menneskelige forstand har mulighet til å finne frem til svar på spørsmålet om opprinnelsen til alt. At det finnes en Skaper, er noe som kan erkjennes med visshet ut fra skaperverket takket være den menneskelige fornufts lys, selv om denne erkjennelsesprosessen ofte kan være fordunklet og fordreid av muligheten til å feile. Derfor stadfester og opplyser troen fornuften slik at den kan gripe sannheten på riktig måte.

(KKK 286)

RELIGIONSHISTORISKE ARGUMENTER

Mennesket: med sin åpenhet mot det sanne og det skjønne, med sin sans for det som er moralsk rett, med sin frihet og sin samvittighets røst, sin higen etter uendelighet og lykke, spør mennesket om Gud finnes. I alt dette aner mennesket spor av sin åndelige sjel. «Den evighets sæd vi bærer i oss, lar seg ikke føre tilbake til materien alene.» (GS 8) Menneskets sjel kan ikke ha annet opphav enn Gud alene.
(KKK 33)

Religionshistorien er like meget en vei til Gud som naturvitenskapen er det.

Begge uttrykker de holistiske realiteter, for kunnskap om andre religioner er et direkte resultat av at verden er blitt meget mindre de siste hundre årene, at vi er kommet hverandre nærmere inn på livet, og har begynt å lære hverandre å kjenne – altså en slags parallell til vår iakttagelse av naturens verden. Slik forstått er religionshistorie i seg selv et tegn i tiden: et tegn på at Gud er allestedsnærværende i den globale organisme som menneskeheten utgjør. For i likhet med det naturvitenskapelige argument viser det religionshistoriske argument oss at menneskeheten er én: først i understrekningen av mennesket som menneskehet – dernest i menneskets universelle lengsel etter Gud⁴⁶.

Først av alt er det viktig – ikke minst med tanke på et norsk publikum – å understreke at de tre monoteistiske verdensreligionene (jødedommen, kristendommen og islam) representerer en tro på historisk åpenbaring *av en og samme Gud*. Det er direkte galt å hevde, som det lett skjer, at Allah er en annen enn Israels Gud eller Jesu Gud og Far. Forholdet de tre religionene imellom vil variere fra ståsted til ståsted, men kristne bør snarest slutte å oppleve islam som vantro eller hedendom. Allah er ikke en «annen» Gud. Det dreier seg om forskjellige

åpenbaringer av den ene og sanne Gud. Andre guder finnes ikke. For muslimer er den kristne tro på åpenbaringen i Kristus overdreven (noe den også vil fortone seg som for jødene), mens kristne på sin side vil se begge som henholdsvis forspill eller efterspill til Jesus Kristus, han som har mer enn en profets status (at kristne strever med å se Muhammed som en profet, viser hvor lite langt denne tilvenningsprosessen er kommet)⁴⁷.

Skjønt Kirkens offisielle standpunkter turde være kjent nok (sml. KKK 841; LG 16), er denne oftest forbeholdt teologenes ringe krets mens det brede lag av troende lever med mange vrangforestillinger og motforestillinger⁴⁸. Det er en av Kirkens viktigste oppgaver i vår tid å se til at vi overkommer slike⁴⁹. Ikke minst berører denne problematikken verdensfreden.

Forbindelsen mellom Kirken og de ikke-kristne religioner skyldes i første rekke menneskeslektens felles opprinnelse og felles mål.
(KKK 842)

Men vårt argument gjelder alle historiske religioner sett under ett (vi inkluderer ikke diverse moderne nydannelser).

Og argumentet går i all enkelhet ut på at felles for menneskehetens religiøse erfaringer (forskjellige som disse er) ligger troen på – eller erfaringen av – at verden har et åndelig opphav som trekker oss til seg og vil ha samkvem med oss, at dette er mulig. Med andre ord er sluttsummen av religiøs erfaring den at verden ikke forklarer seg selv, ikke er seg selv nok. Dens forklaring og årsak (ikke bare i begynnerstadiet, men hele tiden underveis) er å finne i en urgrunn – et opphav – som er av åndelig og ikke materiell karakter. Og det er i forholdet til denne at mennesket finner sin høyeste oppfyllelse og lykke. Altså er livets mål og mening av en åndelig karakter, fordi verdens opphav er åndelig og ikke materiell.

Alle folkeslag utgjør jo ett fellesskap, de har én felles opprinnelse idet Gud lot menneskeslekten befolke hele jorden. De har også ett felles endemål, nemlig Gud, hvis forsyn, velgjerninger og frelsesplan omfatter alle, inntil de utvalgte forenes i den hellige stad. (LG 16)

Det er ikke forskjellen mellom sant og usant i verdensreligionene som opptar oss her, heller ikke vurderingen av hvilke religioner som er sannere enn andre (sett i et kristent perspektiv), men det faktum at religion har fulgt mennesket alltid og overalt, og at religionshistorien arter seg slik den gjør. Det er derfor religionshistorien *i seg selv* som kan anvendes som en mulig moderne «vei» til Gud, slik vi gjorde det med filosofihistorien og det vitenskapelige verdensbildet⁵⁰.

I hvilken grad begrepet «åndelig» er en passende fellesnevner i vår sammenheng kan selvsagt diskuteres, likeså med ord som «åpenbaring» og «skapelse». Komparative studier kan bidra til å kaste lys over slike spørsmål og understreker ofte det som er felles for alle disse uttrykksformene⁵¹.

Innvendingen mot et argument for Guds eksistens fra religionshistorien – selve menneskets søken, dets religiøse natur – er selvsagt at det sosiale fremskritt (innforstått opplysning, kunnskap, osv.) angivelig overflødiggjør religion. Og i den moderne vestlige kulturkrets har ateistiske tolkninger av verden og menneskelivet vært populære noen tid. Men velstand og opplysning har også en tendens til å fremskynde religiøse holdninger, nettopp på grunn av materiell overflod. Når kampen for å overleve blir til forvirringen over at vi har for mye av alt, oppstår grensesprengende situasjoner som tidligere var knyttet til fravær og mangel på goder. Likeledes vil en moderne kvantitativ holdning til livet (mye vil ha mer ... langt liv erstatter troen på udødelighet ... helse rimer på frelse ...) ofte føre til at kvalitetene får et plutselig gjennombrudd. Det såkalt sekulariserte mennesket har fullt opp av templer i sitt indre, dersom man ser

etter – det er ofte nye verdier (gjerne med kvalitative fortegn) som får kvasi-religiøs status. Når man slutter å tro på Gud, begynner man å tro på alt, sa Chesterton.

En annen innvending er selvsagt at religionshistorien egentlig viser hvordan religion fører på avveier og i beste fall fungerer som et forberedende stadium til opplysning og tenkning. Men det er ikke denne siden ved religionshistorien vi argumenterer ut fra her. Poenget er ganske enkelt at det er et gjennomgangstema i verdensreligionene at mennesket søker sin fullbyrdelse utenfor seg selv – og i en størrelse vi kun kan kalle «åndelig».

Å argumentere fra religionshistorien er selvsagt ikke tilstrekkelig som gudsbevis. Men i kombinasjon med andre «veier» vil denne historien få atskillig vekt.

For det første er den global – den taler på vegne av en menneskehet.

For det annet synes den å harmonere med en teistisk lese-måte av utviklingshistorien – skapelse og åpenbaring følges ad.

For det tredje synes den også å harmonere med trekk fra filosofihistorien – i hvert fall slik grekerne utviklet sin tenkning.

For det fjerde styrkes den av argumentene – «veiene» – som følger.

Fordi vår kunnskap om Gud er begrenset, er vår tale om Ham det også. Vi kan kun omtale Gud ut fra skapningen og med vår menneskelige begrensning i kunnskap og tanke. (KKK 40)

ARGUMENTER AV EKSISTENSIELL ART

Mennesket er etter sin natur og sitt kall et religiøst vesen. Mennesket kommer fra Gud og går til Gud og kan ikke leve et menneskeverdig liv uten i frihet å leve knyttet til Gud.

(KKK 44)

Vårt fjerde gudsbevis fører oss tilbake til filosofien, men på en annen måte enn den metafysiske eller strengt logiske. Det dreier seg om filosofiske bidrag av nyere årgang, en «vei» som taler til vår tids mennesker på en svært direkte måte.

Disse bidragene bryter for så vidt ikke med vår definisjon av filosofi som metafysikk, for de utgjør et alternativ til den klassiske problemstillingen. Vi grupperer dem sammen under overskriften «eksistensielle argumenter», ikke fordi de primært skriver seg fra eksistensfilosofiske skoler (skjønt de også gjør dette), men fordi de argumenterer på en måte som er eksperientiell heller enn abstrakt eller logisk. På mange måter er det argumentet fra menneskets egenskaper heller enn verdens beskaffenhet vi her står overfor, derfor er nøkkelordene gjerne «kristen antropologi», «metaantropologi» (H.U. von Balthasar), «philosophy of man», o.l. Egentlig er det fristende å gruppere denne typen argumenter under overskriften «psykologiske» argumenter. I alle fall er de gjengangere i den kristne tradisjon, og de argumenterer ut fra erfaring og opplevelse – av oss selv, som mennesker – heller enn ut fra rasjonelle strukturer og evnen til abstrakt tenkning som sådan⁵². At moderne filosofisk tenkning lenge har hatt teologiske over- eller undertoner, kan det umulig herske tvil om⁵³. Andre bidrag bekrefter tendensen⁵⁴.

Vi skal kort nevne noen av de innfallsvinklene som det her er tale om, de vi har kalt «eksistensielle» eller «psykologiske», «antropologiske» eller «metaantropologiske». De skriver seg ikke alle nødvendigvis fra vår tid, men grupperingen og tolkningen av denne type argumentering er moderne. Fellesnevneren er altså erfaring, opplevelse – empiri. Objektet er sub-

jekt, som i all filosofisk tenkning, derfor blir veien av og til vanskelig å gå.

Kirkefaderen Augustin (354-430) finner frem til Guds eksistens ved å reflektere over menneskets sjeleliv: hvordan vårt turbulente indre liv peker mot Gud på en måte som er overbevisende. Han kalles derfor ofte *doctor cordialis*, teologen som maktet å kartlegge hjertets tanker. *Cor*, hjertet, er personens sentrum og livets sentrale organ, ifølge bibelsk tenkning (det bibelske, semittiske, mennesket tenker med hjertet og ikke med hjernen, noe som uttrykker enhet mellom følelser og tanker). Dette menneskets viktigste organ er en rastløs faktor i vårt liv, fordi det er innstilt på Gud, orientert mot Gud, og ikke makter å slå seg til ro før det finner enhet med Gud⁵⁵.

Dette utarbeider han i trofasthet mot både den kristne arv (Bibelsens budskap) og sin filosofiske bakgrunn (plotinsk enhetstenkning). «Dragning», «søken», «lengsel», «uro» – dette blir nøkkelord i den augustinske antropologi, og derfor virker den tidløs, eller skal vi heller si forbausende moderne.

I likhet med J.H. Newman er Augustin en meget skarp iakt-tager av menneskets sjeleliv, praktisk som teoretisk, og de empiriske dimensjoner – erfaringer, opplevelser – ligger alltid helt i overflaten av hans tankegang. Hans selvbiografi (bekjennelse) har da også vært en moderne klassiker i lang tid.

Kirkefaderen Gregor av Nyssa (ca. 330-ca. 395) er for tungt tilgjengelig til at han kan bli moderne på samme måte, men hans tenkning er ikke mindre relevant av den grunn. Det som er Gregors utgangspunkt er også *cor hominum* (menneskenes hjerte), men i en annen form for trang eller uro – kjærlighetens. Igjen kombinerer teologen bibelske og filosofiske tradisjoner. For den platonske kjærlighetstanke tar sitt utgangspunkt i røttene av det menneskelige vesen. Og dette er ikke bare rastløst og urolig, men først av alt et erotisk vesen, skapt til å elske, dynamisk og i utvikling, stadig i bevegelse og på vandring⁵⁶.

Denne spesielle egenskapen ved pattedyret menneske har fortsatt å fungere som innfallsport til religiøs antropologi, menneskelig subjektivitet om man vil. I moderne tid er nettopp menneskets subjektive kjennetegn blitt del av en teistisk argumentering. Av moderne bidrag er det flere som umiddelbart fortjener å nevnes.

Søren Kierkegaard (1813-1855) er for alltid knyttet til ord som nettopp subjektivitet (*sum, ergo cogito*) og den senere eksistensfilosofien, på grunn av hans protest mot det rasjonalistiske (Descartes) og det objektive (Hegel). Fremmedgjørelse overfor sitt eget jeg, angst og disses motsetning – autentisk eksistens – blir nøkkelord i en ny form for dialektikk som har Gud som sitt siktemål⁵⁷.

Gabriel Marcel (1889-1973) har tatt den bibelske dimensjonen håp som forutsetning for sin filosofi, som igjen er en kristen antropologi. Mysteriet mennesket er nøkkelen til hans åpenhet overfor det guddommelige, en utveksling mellom det subjektive og objektive⁵⁸. Det er igjen en dynamisk antropologi vi her møter, vel egnet for transcendent og absolutte mål. Derfor har også tyske teologer som Moltmann og Pannenberg brukt denne filosofien (kristne antropologien) i sine arbeider.

Straks vi begynner å lete etter tenkere som finner mennesket mysteriøst og grensesprengende, på en måte som inviterer til transcendent attributter, vil det ene navnet etter det annet dukke opp⁵⁹. I vår sammenheng ser vi ofte forfatteren G.K. Chesterton omtalt (1874-1936). Hans bidrag er av det farverige slaget – som ventelig kan være. For Chesterton er stemt i dur – ikke i moll, som de fleste andre – noe hans forfatterskap bærer vitne om. Gleder er det som formidles på utallige måter, noe forfatteren selv var klar over. Faktisk finner han her – i gleden – et argument for Guds eksistens⁶⁰. Og dimensjonen glede fungerer her ikke ulikt dimensjonen håp hos Marcel. Det dreier

seg selvsagt om glede på et dypere plan enn lykke-ulykke, nytelse-lidelse. Det er særlig våre opplevelser som barn han fokuserer, og måten disse følger oss livet igjennom, tross alt⁶¹. En annen engelsk forfatter – C.S. Lewis – har nettopp samme tankegang som ledemotiv for sin selvbiografi⁶².

Kort sagt: straks vi begynner å lete i moderne tenkning og litteratur (mye god filosofering har litterær form!) vil det vise seg at de klassiske argumentene for Guds eksistens lever videre under nye navn. Dette gjør de fordi verden (makrokosmos) er blitt så sekularisert gjennom vitenskap og industrialisme (verden er ikke lenger noe vi lærer av om Gud, den er noe vi bruker, manipulerer og utnytter – til vår egen ødeleggelse). Men mikrokosmos – antropos – er fortsatt et bilde på sin Skaper på forskjellige måter. Og det er disse moderne tenkere og forfattere benytter seg av når de konstruerer – eller avdekker – en antropologi som er kristen eller åpen for det religiøse. Vi har kalt dem «eksistensielle» eller «psykologiske» modeller, men merkelappen spiller mindre rolle. Poenget er, slik Newman har lært oss, at det må flere «veier» til for at de sammen skal utgjøre et bevis. Antropologien – en lære om subjektet – er nettopp blitt naturlig teologi i en tid hvor metafysikk og logikk har fått fri så lenge. Kall dette gjerne «hverdagsfilosofi», slik tenkning har hatt et bredt nedslagsfelt i vårt århundre, også som filosofisk fundament for teologiske konstruksjoner.

Å ville sette denne form for filosofisk refleksjon i et motsetningsforhold til tradisjonell metafysisk og ontologisk tenkning fører ingensteds hen. Den ene kan godt fungere som eksistensiell applikasjon eller artikulering av den andre⁶³.

Mennesket er skapt for å leve i samfunn med Gud. Det er i Ham det finner lykken: «Når jeg er helt i deg, vil sorg og prøvelse ikke være mer; fylt av deg er mitt liv fullbyrdet.» (Augustin: *Confessiones*) (KKK 45)

MYSTIKERNES VITNESBYRD

Vår femte «vei» til Gud er like meget et spørsmål om *erfaring* som den foregående. Men det dreier seg om en *type* erfaring som ligger utenfor våre vanlige opplevelser, altså svært forskjellig fra de eksistensielle anliggender vi nettopp har nevnt. For det gis opplevelser, erfaringer, av en annen art enn det vi kaller vanlige og normale. Problemet er at de av denne grunn vanskelig lar seg beskrive – vårt sprog stammer fra det vi kan kalle «vår felles virkelighet», og ikke fra private verdener.

Imidlertid har mennesker gjennom alle tider hatt spesielle opplevelser som har forandret deres liv, fordi opplevelsen har medført at alt ser annerledes ut i lyset av denne, ofte med store konsekvenser for mottageren av slike. Det dreier seg om en erfaring av noe mer enn det vi forbinder med ordet «virkelighet» (men ikke derfor «uvirkelig»). Det er tilstander som gir forhøyet opplevelse av bevissthet og følelser, som meddeler realiteter som ligger helt i grenselandet av hva vi kjenner fra livet forøvrig, eller endog ut over dette.

De som har opplevd slike øyeblikk, nøler ikke med å gi dem religiøse fortegn på den ene eller andre måten. De har opplevd noe de kun forbinder med ordet «Gud», uansett hva dette ordet måtte si dem (vanligvis får det fornyet aktualitet). Men å gi en fyldestgjørende beskrivelse av hva selve fenomenet dreier seg om, det makter de ikke selv, skjønt mange har forsøkt å gjøre dette. Vanligvis blir sprogbruken upresis og flertydig, nettopp fordi vi beveger oss i et grenseland.

Men andre har søkt å tolke disse opplevelsene på grunnlag av beretninger fra mottagerne. Det er religionspsykologer og religionsfilosofer det her er tale om. Igjen finner vi at disse ikke når større enighet om hva dette fenomenet innebærer, bortsett fra at det dreier seg om opplevelser av en grensesprengende art. «Mystikk», «mystikere», «mystisk teologi» osv. er ord de bruker for å klassifisere og beskrive slike opplevelser⁶⁴. Det dreier seg utvilsomt om empiri. Men der tar også enigheten slutt.

De som har gitt oss beretninger om opplevelser av mystisk art, har oftest gjort det for å styrke andres tro på Gud, ikke for å reklamere for seg selv. Det er private opplevelser, og de meddeles ut fra troen på at disse opplevelsene kan komme andre til gode. Her har vi nøkkelen til hele den mystiske litteraturen – forfatterne tror at deres opplevelser kan hjelpe andre. Med andre ord tror de at denne form for religiøs empiri har allmenngyldig verdi, at vi kan lære av hverandres erfaringer. Og her har de mye til felles med filosofer⁶⁵. Men deres «budskap» til verden er forskjellig fra filosofenes; de skriver og synger om ting som intet sprog kan gjengi⁶⁶.

De som studerer slike beretninger er selvsagt ikke alltid så overbevist om at denne form for kommunikasjon fungerer som ønsket. Hvem taler mystikerne til? Fører de mest av alt en dialog med hverandre – eller helst med seg selv?

Det er to spørsmål som stilles fra kritisk hold og som angår oss her.

Det første spørsmålet er hvorvidt mystikernes opplevelser er «naturlige» eller «overnaturlige» i teologisk forstand; dette spørsmålet er typisk for kristne lesere, mindre typisk for religionshistorikere og psykologer. Tilhører de en kategori opplevelser som forutsetter Guds nåde i den forstand at bare kristne kan få disse, og etter mye forberedelse, bønn og faste? Hvis det forholder seg slik, må vi nesten operere med to slags mystikere: hellige (kristne, til nød jødiske og muslimske) – profane (alle andre)⁶⁷. Her vil religionsfenomenologer, psykologer og historikere lett kunne samles om at mystikk og mystikere er gjengangere i alle former for religion og at opplevelsene de skildrer ikke krever tilslutning til en av de monoteistiske åpenbaringsreligionene⁶⁸. Når kristne teologer har vært så uvillige til å se mystiske erfaringer som universelle, er det selvsagt fordi mystikk tradisjonelt er betraktet som det åndelige og teologiske livs *apex*⁶⁹. Thomas Aquinas la ned sin penn etter en opplevelse av åndelig art som fikk alt han hadde skrevet til å arte seg

som tørt strå sammenlignet med ting han hadde opplevd under feiringen av den hellige messe⁷⁰.

Kanskje er de to synspunktene forenlige? Finnes det ikke nettopp naturlige gaver eller tendenser som troens liv løfter opp på et høyere plan? Kan ikke derfor mystisk empiri forefinnes over et meget bredt spektrum, så bredt at det er del av vår menneskelige natur, at det følger oss og finner en plass i alle religioner? Da vil en mystisk erfaring av sannheten bak symbolene – *res* – kunne følge menneskeheten i sin søken efter det gode, det sanne og det skjønne.

Dersom mystikk i utgangspunktet betraktes som et naturlig fenomen – lik andre paranormale forekomster – da vil nettopp et argument for Guds eksistens fra mystikkens rike forråd være en tillatt vei å gå, altså intellektuelt akseptabelt og redelig. At vi derfor nevner spørsmålet om mystikkens status som en av fem moderne «veier» til Gud, sier egentlig seg selv. Dersom vi derimot skiller mellom hedensk og åpenbart (jødisk, kristen og muslimsk mystikk), hellig og profan, da vil dette naturlig teologiske argumentet miste mye av sin gjennomslagskraft.

Slik saken ser ut ved første øyekast gis det erfaringer som fungerer som veivisere mot Guds eksistens. For de opplevelser det her er tale om er nettopp av en holistisk eller monistisk karakter: det er helhets- og enhetsopplevelser det skrives og synges om (Plotins «alene med den Ene»). Det handler om subjektets indre enhet (en opplevelse av Selvet, ifølge C.G. Jung) og subjektets enhet med objektet. Opplevelsene transcenderer både det materielle og sproget (som henter sine tegn og symboler fra den skapte virkelighet).

Det andre spørsmålet følger av det første: kan vi lære av andres religiøse erfaringer? Hjelper det oss å lese mystikernes skrifter?

Spørsmålet dreier seg om erkjennelseslære, epistemologi, ikke om mystikkens vesen.

Nå kan det med fordel hevdes at våre fem moderne «veier» nettopp har med erkjennelsesprosessen å gjøre, om det å tolke

våre erfaringer, slik Newman beskriver i sitt berømte «Essay in Aid of a Grammar of Assent». Vi har med opplevelser å gjøre, empiri. Det naturlig teologiske argument angår vår tolkning av disse, dvs. hvordan vi organiserer våre inntrykk på et rasjonelt plan. Svært meget av det vi kan og vet, vet vi på andres autoritet, fordi vi stoler på de som har informert oss; dessuten kan vi jo kontrollere at informasjonen er korrekt i de fleste tilfeller. Ikke så med mystikerne, i hvert fall ikke hva opplevelsene selv angår, de er ikke nettopp salgsvare.

Likevel kan deres bidrag berike vårt syn på tilværelsen.

Og det er her mystikernes skrifter kommer inn som et gudsbevis – *såfremt vi lar dem tilhøre den sfæren som er naturlig teologi*, hvilket ikke forhindrer at de kan løftes opp på et mer enn naturlig plan under gitte omstendigheter. Det allmenngyldige ved mystikken er altså at den *som erfaring betraktet* vitner om en første årsak, en tingenes urgrunn, et opphav, en skapende kilde som er av *åndelig* art. Det er derfor mystikerne aldri makter å beskrive opplevelsen i adekvate former, fordi den går ut over sprogets muligheter. Her gjelder det samme prinsipp som hva historisk åpenbaring angår: *Deus revelatus ut Deus absconditus*. Den Gud som åpenbarer seg er en skjult Gud: Gud meddeler seg indirekte – hva nå de selv måtte mene eller tro.

Uansett slike fundamentale spørsmål til mystikerne: de vil alltid være en påminnelse om at Gud, alle tings Skaper, hele tiden søker mennesket, og at mennesket er åpent for Guds dimensjon på langt mer enn et teoretisk plan. Og dette er ikke uforenlig med den leksen filosofihistorien, naturvitenskapen og religionshistorien har lært oss.

Igjen er det holistisk tale vi hører, for mystikken står i enhets- og helhetsopplevelsens tegn.

Når vi taler om Gud, taler vi visselig på menneskers vis, men allikevel når vår tale frem til Ham, selv om den ikke kan uttrykke Ham i Hans uendelige enkelhet. For vi skal huske at «ikke før

merkes likheten mellom Skaperen og det skapte, før ulikheten mellom dem fremtrer med desto større tydelighet», og også at «om Gud kan vi ikke fatte hva Han er, bare det Han ikke er, og hvordan andre vesener forholder seg til ham».
(KKK 43)

KONKLUSJONER – enhet i mangfold

«Den Hellige Kirke, vår Mor, tror og lærer at Gud, alle tings opphav og mål, kan erkjennes med visshet ved fornuftens naturlige lys ut fra det skapte.» Uten en slik evne kunne mennesket ikke ta imot Guds åpenbaring. Mennesket har denne evnen fordi det er skapt «i Guds bilde».
(KKK 36; DS 3004; DV 6)

Vi har i dette kapitlet nevnt mulige innfallsporter til et teistisk verdensbilde, erkjennelsen av at Gud er – naturlig teologi som en forberedelse til historisk åpenbaring.

Det er utallige veier til Gud – sikkert like mange som det er mennesker eller livsløp – men noen argumenter er såvidt allmenngyldige at vi trygt kan kalle dem moderne «veier». Vi valgte fem slike, tro mot Thomas. Og disse var: de klassiske filosofiske argumenter (Thomas, Anselm), skapelseshistorien (evolusjon), religionshistorien (menneskets dragning mot det transcendent), eksistensielle argumenter (moderne tenkning og litteratur), mystikernes erfaringer.

Felles for disse er at de hver på sin måte er uttrykk for holistisk tenkning, for ikke å si sammenlagt. Metafysisk refleksjon over tingenes eksistens, verdens tilblivelseshistorie (som fortsatt forblir uavsluttet), menneskehetens kollektive og individuelle dragning mot Gud, antropologiske argumenter, mystisk empiri – alt dette er universalistisk tale, holisme, inklusiv og kollektiv tenkning.

Når vi har valgt nettopp disse fem, er det fordi de sammenlagt dekker det vi kan kalle en totalitet av menneskelig erfaring.

Dessuten: både metafysikk, utviklingshistorie, religionshistorie, antropologi og mystikk vitner om en ny og global situasjon som menneskeheten befinner seg i: helhetstenkning er et tegn i tiden – teoretisk som praktisk – et tegn som gir kristentroen fornyet relevans. Poenget er dette: ny innsikt avler nye gudsbevis. Konklusjonen blir – nå som før – at verden i sin helhet kommer fra og har del i Gud. Menneskets endelige lykke (livets oppfyllelse, mål og mening) er kontakten med den åndelige kilde som er opphav til alt som er. Og det er mulig å oppnå en slik kontakt, fordi denne i utgangspunktet ligger i den menneskelige natur som lengsel eller dragning. Dette er det som alle mennesker har felles.

Naturlig teologi på et holistisk plan er en viktig del av de kristnes liv i verden, fordi dette er et felles berøringspunkt med alle mennesker, også de som ikke tolker tilværelsen på en teistisk måte.

Våre «veier» er de samme som alle våre medmennesker vandrer – empiri, felles virkelighet – skjønt ikke alle ser hvor disse fører oss. Troens verdensbilde består av de samme ingredienser som de ikke-troendes verdensbilde. Det er dybden, fortegnene, som utgjør forskjellen. Det kristne univers har kvalitative kjennetegn (dette er metafysikkens viktigste innsikt), det kvantitative er ikke nok i seg selv.

Slik blir naturlig teologi en bro mellom troende og ikke-troende holdninger til verden og livet. Troens fornuft søker alltid å se *kvalitetene i alt det kvantitative*, uten derved å øve vold mot tingenes natur og vår opplevelse av denne.

Ved å forsvare den menneskelige fornufts evne til å erkjenne Gud gir Kirken uttrykk for sin tillit til at det er mulig å tale om Gud til alle mennesker og med alle mennesker. Denne overbevisningen er utgangspunktet for den dialog den fører med andre religioner, med filosofi og vitenskap, og også med ikke-troende og ateister.
(KKK 39)

Tro mot Newman⁷¹ har vi valgt å antyde et mangfold av «veier» til Gud heller enn å utarbeide et enkelt argument. Begrunnelsen er at en kumulasjon av erfaringsmessige, empiriske pekepinner i seg selv utgjør det moderne gudsbevis. Det er mangfoldet – de forskjelligste innfallsvinkler – som tilsammen utgjør en farbar «vei», hver for seg blir de nærmest for stier å betrakte. Newman tok sitt utgangspunkt i alminnelige erfaringer. Vi har valgt en pluralitet av mulige utgangspunkt. Newman konsentrerte oppmerksomheten om samvittigheten som gudsbevis. Vi søker heller å finne frem til typisk holistiske innfallspor-ter, moderne og globale «veier», som igjen ikke ekskluderer de gamle og klassiske.

Metafysisk tenkning, naturvitenskap, religionsvitenskap, moderne antropologi, mystisk empiri – hver av dem bærer de holismens fortegn. Tilsammen kaster de lys over et verdensbil-
de som har innebygget i seg en teistisk struktur. Det kristne univers er meningsfylt, åpent for det guddommelige, uansett hvilket ståsted vi velger å iakttå dette fra. Det springende punkt er selvsagt øyeblikket da vi stanser og reflekterer over vår viten og våre erfaringer, da vi organiserer våre forskjellige erfaringer (for igjen å tale med Newman).

Naturlig teologi er derfor et holistisk fenomen. For det første viser den oss at troende mennesker aldri slutter med å tenke i ordets alminneligste forstand. For det annet har troen på en personlig skapergud så avgjort noe med vår tolkning av tilværelsen som helhet å gjøre. Snever individualisme er en luksus vi ikke lenger kan tillate oss, dertil er den for farlig. Menneskehe-
tens fremtid avhenger av at vi hever blikket og våger å se ut over den verden vi tror og bekjenner at Gud har skapt. Sameksistens-
en mellom tro og tanke er til syvende og sist den faktor som gir opphav til teologisk tenkning. I en tilsynelatende sekularisert verden gis det stadig tegn på Guds nærvær, kanskje nettopp i de perspektiver vi har for vane å kalle «moderne».

Imidlertid har troen mer å si om Gud enn det fornuften kan lære oss.

De tre abrahamiske (monoteistiske) verdensreligionene hevder alle at Gud har tatt et initiativ på jorden – at han har talt på en mer direkte (les: mer menneskelig) måte enn gjennom sitt verk.

Den guddommelige åpenbaring møter altså ikke et uforberedt menneske. For i selve den menneskelige natur ligger evnen til å se Guds fotefar. Katolsk kristendom er ingen positi-
vistisk tolkning av åpenbaringen som plutselig og uforberedt griper inn i våre liv. Når Gud og mennesker møtes, er det fordi hele skapningen streber hen imot et slikt møte, fordi mennesket er *capax Dei*, mottagelig og åpen for det guddommelige, i sin lengsel og søken etter en ytterste og åndelig mening med tilværelsen.

Det kristne univers er i stadig bevegelse: først er det gjenstand for en pågående skaperakt – dernest er det den samme skaperkraft som meddeler seg til menneskene på en helt men-
neskelig måte.

Menneskets fatteevne setter det i stand til å erkjenne eksistensen av en personlig Gud. Men Gud ville åpenbare seg for mennesket for å føre det inn i et fortrolig samkvem og gi dem den nåde å ta imot åpenbaringen i tro. Bevisene for Guds eksistens kan likevel åpne mennesket for tro og være en hjelp til å innse at tro ikke strider mot menneskets fornuft.

(KKK 35)

HISTORISK ÅPENBARING

– en global Kristus

ÅPENBARING GJENNOM HISTORIEN

Ved sin naturlige fornuft er mennesket i stand til med visshet å erkjenne Gud ut fra skaperverket. Men det finnes en annen erkjennelsesorden som mennesket overhodet ikke kan nå frem til ved egne krefter, nemlig den guddommelige åpenbaring. Gud åpenbarer seg for mennesket og utleverer seg selv etter sin frie beslutning. Slik åpenbarer han sitt mysterium og sin skjulte vilje som han alt fra tidenes morgen i Kristus hadde hatt med menneskene. Fullt ut åpenbarer han sin viljes råd ved å sende sin elskede Sønn, vår Herre Jesus Kristus, og den Hellige Ånd. (KKK 50)

Hensikten med et kapittel om åpenbaringen er å vise at historisk åpenbaring er like global – holistisk – som naturlig åpenbaring er det. Dette aspektet er sørgelig fraværende i vanlige fremstillinger av den guddommelige åpenbaring, som legger hovedvekten på det individuelle aspektet ved forløsningen. Men åpenbaring i historie er like universell i sitt siktepunkt som naturlig teologi og religion er allmennmenneskelig. Dessuten skulle en global fremstilling av meningen med historisk åpenbaring være svært betimelig i en verden som langsomt er i ferd med å få fellesskapets fortegn og helhetstenkningens oppmerksomhet. Den moderne verden er her på gammel grunn, viser det seg, og på denne måten er Skriften forbløffende moderne.

Bibelens vitnesbyrd er en teologisk tolkning av den etappe av historien som vi kaller «frelsheshistorie» med et moderne uttrykk.

Vi befinner oss i Midtøsten mellom ca. 2000 f.Kr. og 100 e.Kr. Denne etappen er blitt normativ i religiøs forstand for hele tre verdensreligioner. Men ser vi etter, viser det seg at Skriften ikke bare behandler denne etappen, men all historie, all tid. For her finner vi både en forhistorie (fra tidenes morgen og ned til Abraham)⁷² og en fremtid (eskatologi)⁷³. Men det er ikke bare tiden før og etter Israel (gammelt eller nytt) som behandles fra åpenbaringens synsvinkel. Det er like meget tale om Israels samtid, folkeslagenes tid, hedningenes tid, verdenshistorien. For de to løper parallelt, frelsheshistorien og verdenshistorien, all den tid førstnevnte finner sted innenfor sistnevnte (de er gjort av samme materiale).

Bibelen er et holistisk dokument fra A til Å: Israel er Guds sakrament i verden, Hans måte å opplyse og forene folkeslagene⁷⁴ – Kirken er et nytt Israel, et nytt Guds folk, bestående av mennesker av alle raser, nasjoner og tungemål, hvor det ikke er jøde eller greker, ikke hellener eller barbar. Ingen av disse er innkapslet i seg selv, for Guds vilje med sitt første og nye folk er hele tiden menneskehetens beste: fred mellom folkeslagene og fred med Gud.

Å gå glipp av det globale siktepunktet med begge disse paktene, er å gå glipp av poenget. Det er ikke individualisme og privatreligion som forkynnes (skjønt Gud taler gjennom enkeltpersoner), men helhetstenkning av teologisk kaliber – fordi Gud selv er holist, både som Skaper og Forløser. At dette globale siktepunktet for Bibelens budskap er gått tapt med tiden og er blitt erstattet av subjektiv fromhet, kan ikke legges de bibelske teologene til byrde. De skrev i troen på at individet var i kollektivet og kollektivet i individet, at Israel var i verden og verden i Israel, at Adam var en helhet, at menneskeheten var i Jesus Kristus og verden var i Gud. Den ene og de mange hører sammen på alle måter, slik filosofene lærte oss, men sær-

lig er dette tilfellet i teologisk forstand. Intet illustrerer dette så tydelig som den nytestamentlige forkynnelsen av Jesus Kristus som det konkrete katolske: i ham skal alle folkeslag forenes, hvert menneske bøye kne.

Det holistiske aspektet ved Bibelens budskap – dens mange teologier – kommer til uttrykk i det vi kaller «paktstenkning»: en tro på at Gud har ordnet sin åpenbaring til menneskenes frelse på forskjellige måter gjennom historien – det vi ovenfor kalte «en gjensidig tilvenningsprosess mellom Gud og mennesker» – «ordninger» som i Skriften kalles «pakt», som avløser hverandre eftersom det historiske og religiøse perspektiv intensiveres, samtidig som disse sameksisterer.

En «pakt» er en gjensidig forpliktende ordning som regulerer forholdet mellom Gud og jorden (ikke bare menneskene, men all skapningen⁷⁵). At denne form for tenkning, som i utgangspunktet var juridisk, ble benyttet til helhetstenkning, sier egentlig seg selv straks en fororientalsk bakgrunn er gitt⁷⁶. I utgangspunktet assosierer vi denne systematiseringen av menneskehetens religiøse historie med kilden P (presteskiftet) i Pentateuken (Mosebøkene)⁷⁷. I NT blir denne skjematisk bruk av flere forfattere, siden åpenbaringen i Kristus er av så universell karakter at det blir avgjørende å gå tilbake til paktten med Adam, Noah og Abraham (f.eks. genealogiene hos Lukas og Matteus, Romerbrevet). I kristen teologisk og katekettisk tradisjon blir paktstenkningen viktig, fordi den er universalistisk, den plasserer alt og alle under Guds skapende, åpenbarende og forløsende perspektiv⁷⁸.

Nå kan det innvendes at det er uvitenskapelig å bruke en av Skriftens mange tradisjoner – kilden P – som teologisk nøkkel til Skriften som helhet og teologiske betraktninger i sin alminnelighet⁷⁹. Men eksegetisk metode (f.eks. tradisjonshistorie) er forskjellig fra teologisk metode, og det helhetsperspektiv vi forbinder med nettopp paktstenkningen er viktig straks vi søker å tolke Skriften som en helhet, å lese Bibelen på en holistisk

måte (for eksempel ved hjelp av teologiske metoder som *sensus plenior* o.a.)⁸⁰.

Selvsagt er det slik at de bibelske teologene utleder sin teologiske helhetstenkning fra sin tro på Guds handlemåte med Israel (i GT) og i Jesus fra Nasaret (i NT). *Det er opplevelsen av det partielle som får generelle fortegn og universelle perspektiver*. Verden i Israel og menneskeheten (Adam) i Kristus blir påvirket og forvandlet av Guds gjerninger i Guds folk og Guds Sønn. Den ene og de mange – filosofiens problem nummer én – viser seg å være et teologisk problem, akkurat som vi ante. Uttrykk som «det konkrete universelle» eller «det konkrete katolske» er derfor helt i hjertet av både tenkning, religion og historie.

Andre faktorer spiller inn.

En vekselvirkning mellom åpenbaringsformer er også å spore: både GT og NT rommer rikelig med referanser til naturlig teologi (visdomslitteraturen, salmene, Paulus, hellige hedninger, osv.). Dessuten: en ny pakt annullerer ikke umiddelbart en tidligere (det være seg med Noah, Abraham eller Moses), men rommer disse i seg selv (samtidig som de derved mister sin status som pakt: den var i alle fall foreløpig). En rekke ordninger sameksisterer, og enhver senere pakt rommer de tidligere⁸¹. Slik innføres dynamikk og utvikling i dette skjemaet, det handler tross alt om åpenbaringen av Guds vesen og vilje, skjønt bare en av dem – den siste – er endelig. Men historien er ikke strømlinjeformet, den rommer atskillig frem og tilbake, og mange sidesprang.

Paktstenkningen viser oss derfor en realistisk og kompleks virkelighetsforståelse. Fra en opprinnelig pakt inngått med våre første foreldre (altså med selve skapelsen), følger en ny pakt med Noah (etter synd og dom) – disse er begge universelle og rommer alt som lever. Så følger utvelgelsen av Abram og paktten med ham (som fører til et nytt Guds folk midt blant folkeslagene), og en fornyelse av denne paktten i og med Moses og lovgivningen på Sinai. Til sist følger den pakt som sluttes i Jesus Kristus (hans liv, død og oppstandelse).

Historisk beveger vi oss fra det generelle (Adam – Noah) til det partikulære (den semittiske Abram og jøden Jesus fra Nasaret) – for så å utvide perspektivet til å favne alle (i Kirken). Tid og rom samles i dette programmet. Og det er nettopp Bibelens budskap at den Gud som åpenbarer seg også har skapt alt og alle.

Følgelig henger disse aspektene – Skaper, åpenbarer, forløser – sammen.

Guds Åpenbaring fullbyrdes «ved gjerninger og ord i gjensidig vekselvirkning». Åpenbaringen finner sted etter en form for «guddommelig pedagogikk»: Gud lar mennesket gradvis lære Ham å kjenne. Han forbereder mennesket etappevis på å ta imot den overnaturlige Åpenbaring av Ham selv. Åpenbaringen når sitt høydepunkt i det menneskevordne Ord, Jesu Kristi person, som blir utsendt.

(KKK 53)

SKAPELSE OG FORLØSNING

Gud som skaper og bevarer alle ting ved sitt Ord, gir menneskene i skaperverket et vedvarende vitnesbyrd om seg selv. Han som vil åpne veien for den frelse som kommer ovenfra, åpenbarte dessuten seg selv fra begynnelsen av for våre stamfedre. Han innbød dem til samfunn med seg og ikledte dem nåde og rettferd.

(KKK 54; DV 3)

Ord som «skapelse» og «åpenbaring» er begge uttrykk for teologisk katolisitet, at ordet «Gud» angår totalitet fremfor noe. Teologisk holisme – religiøs helhetstenkning – er derfor nøkkelen til det bibelske budskap. Når helhetsperspektivet er gått tapt med tiden, til fordel for individuell fromhet, er det fordi skapelsesteologien er blitt atskilt fra forløsnings- og frelsesteologien.

Konsekvensene av dette er direkte redselsfulle.

For slik kristen forkynnelse ofte arter seg, er det vanskelig å tro at det er den samme Gud som har skapt verden og forløst den. Det vil si: det glade budskap blir stadig vekk forkynt slik at verden var en fiasko og at Gud (formodentlig en og samme) prøver ved iherdige anstrengelser å frelse noen enkeltsjeler før tiden er ute og alt er for sent. Intet under at vulgærkristendom ble god grobunn for manikeisme gjennom tidene⁸². Hvor mange kristne idag tror *egentlig* at Gud har skapt verden (dvs. deres egen legemlighet)?

Ser vi på det bibelske materialet, er det flere ting som slår oss umiddelbart.

For *det første* har de gamle vært fullt på det rene med at den verden vi kjenner idag er blitt til gjennom lang tid – symbolisert ved ukens seks arbeidsdager – og at mennesket kommer sist i denne utviklingen, som kronen på verket⁸³. Dette er samtidig en svært moderne tankegang, som tidligere påpekt, og slett ikke uforenlig med naturvitenskapens funn. Imidlertid er det ikke vitenskapelige beretninger vi står overfor, men litterære sådanne, av et teologisk snitt. At vi med tiden har glemt å lese skapelsesberetningene som litteratur – fordi de har litterær og billedlig form – er ikke forfatterne feil; det viser bare i hvilken grad vi er blitt prosaiske og bokstavorientert (en holdning Jesus fra Nasaret tar oppgjør med).

Vårt *poeng nummer to* er dette. Til forskjell fra For-Orientens andre skapelsesmyter, som vi kjenner flere av, er den bibelske skapelsesteologien et oppgjør med polyteisme, som er et guddommelig univers hvor både makrokosmos og mikrokosmos har guddommelige fortegn, hvor naturen bærer det guddommelige i seg selv og hvor mennesket er guddommelig av natur (hos våre bibelske teologer er mennesket skapt av Gud, i Guds bilde, men ellers radikalt forskjellig fra Skaperen). Ved å avmytologisere universet og mennesket på denne måten oppstår en skapertanke som på en avgjørende måte skiller mellom Skaper og skapning.

Igjen er det bibelske budskap forbløffende moderne, sekularisert, om man vil.

For det tredje sier Skriften at Gud åpenbarte seg for våre første foreldre. Mennesket er ikke bare kronen på skaperverket i naturhistorisk – biologisk – forstand, men skapt til omgang med Gud⁸⁴. Altså har Gud tilkjennegitt seg for menneskene fra første stund. Dette er viktig, og går ut over det som naturvitenskapen kan fortelle oss. Mennesket er skapt til omgang med Gud. Vi er ikke dyr ganske enkelt. Mennesket er resultat av en fri og kjærlig viljeshandling (skapelsen) – for at vi skal elske Gud i frihet og kjærlighet (tvang og skapelsesteologi går ikke sammen, da er vi tilbake i et hedensk verdensbilde: med emanasjonslære, skjebnetenkning, osv.). Skapelse av tvang eller nødvendighet er ikke det Skriften forstår med ordet «skapelse». Kjærlighet i frihet er uforenlig med tvang. Følgelig blir det onde en nødvendig mulighet, på grunn av frihet og kjærlighet – dette er skapelsestankens malurt⁸⁵.

Alt dette sier de bibelske teologene, i skarp kontrast til hedensk mytologi: de benytter dennes språk (dens form, dens fortellerkunst), men gir det ny mening (innhold). Igjen slår det oss hvor moderne denne tankegangen er⁸⁶.

For det fjerde fremstilles svakheten ved mennesket – det som samtidig er dets styrke og hederstegn: fri vilje og kjærlighet – i mytisk form: et syndefall som bryter harmonien. Dette er selv sagt en litterær frihet (i høyden en teologisk teori), men fortellingen sier oss at den omgang med Gud som var gudvillet stadig blir ødelagt på grunn av menneskets spesielle gaver: evnen til å elske og handle i frihet. Senere teologi uttrykte det som skjedde på følgende måte: vi mistet ikke gudsbildet i oss, men likheten med bildet (som altså ble tilsløret). At dette er en visdom *post eventum* – i ettertid – sier seg selv⁸⁷. Men hensikten er ikke å skrive religionshistorie. Skriften vil rette oppmerksomheten mot det enkle faktum at vår frihet fra først av har komplisert vårt forhold til Skaperen – en risiko som ligger i det faktum at vi er skapt som vi er. Men syndefallsberetningen har gjennom tidene hatt tendens til å avspore oppmerksomheten fra nettopp det skapelsesteologiske aspektet, fordi den er blitt

lest bokstavelig og ikke litterært og symbolsk (eller antropologisk: en lignelse om mennesket)⁸⁸. Skapelsen er nemlig ikke avsluttet for så å ende i synd og skam.

For det femte avfinner ikke Gud seg med tingenes tilstand, og nå nærmer vi oss poenget. Han griper inn, prøver hele tiden å rette på forholdene (vår hang til egenrådighet, stolthet, osv.) for å gjenreise det forholdet som var meningen med mennesket: kjærlighet i frihet – samfunn mellom Skaper og skapning. Han lover at et kjærlighetsforhold i frihet – vennskap og intimitet – skal bli mennesket til del, til tross for dets hang til uavhengighet fra sitt opphav (frihetens frukter). «Efter deres fall lovet Han dem forløsning ... og ga dem håp om frelse.»⁸⁹

Poenget er at den åndelige virkelighet vi forbinder med ordene «frelse» og «forløsning» (*fra* som *til*) også hører til skaperverkets natur: menneskeheten (Adam) føres fremover mot ny kunnskap om Gud eftersom historien skrider frem. Derfor er det kanskje riktigere å si at det er skapelsen som skrider frem, går videre, fordi dette er skapelsens mål: at mennesket skal elske Gud i frihet. Dersom vi bare vokter oss for å ta syndefallsberetningen som noe mer enn en antropologisk lignelse – en historie om mennesket som er sann nok, men ikke å forstå som en historisk begivenhet ved tidenes morgen – er det lett å se hvordan Gud hele tiden åpenbarer seg for mennesket (en åpenbaring som også blir møtt med gjenstridighet).

Åpenbaringen gjennom historien skal overvinne gjenstridigheten og skape det frie kjærlighetsforholdet som var meningen med å skape mennesket.

Skapelsen er grunnlaget for «alle Guds råd til frelse», «begynnelsen på frelseshistorien», den som når sitt høydepunkt i Kristus. På den annen side kaster Kristusmysteriet lys over skapelsens mysterium. Kristusmysteriet åpenbarer målet med at Gud «i begynnelsen skapte himmelen og jorden» (Gen 1,1); alt fra opphavet av hadde Gud for øye herligheten i nyskapelsen i Kristus. (KKK 280)

Skapelsen åpenbares som det første skritt i retning av paktslutningen, som det første vitnesbyrd om Guds allmektige kjærlighet til hele verden.
(KKK 288)

Åpenbaringshistorie er det vi kaller «frelsehistorie» fordi den setter viljen fri til å elske Gud. Og dette var målet og meningen med hele skaperverket. Berettigelsen i å kalle frelsehistorien for «nyskapelse» sier derfor seg selv⁹⁰.

Det hele begynner på et universelt plan – en kosmisk pakt – og ender med Jesus Kristus. Veien går via Abraham og Moses. En avgrensning følger den universelle pakt, for så å avløses av en ny og endelig form for universalisme, med kristne fortegn. Det nye testamente hevder at Jesus Kristus er det universelle menneske – det konkrete katolske – at hele menneskeheten er i ham og derfor er forenet med Gud i kjærlighet og frihet, løst fra egoismens tvang.

Fra Adam (for å tale kollektivt og mytisk) til Kristus går derfor en lang religiøs oppdragelsehistorie, en tilvenningshistorie, åpenbaringshistorie, en pedagogi, som kjennetegnes ved forskjellige former for guddommelig «økonomi»: måter Gud ordner menneskehetens forhold til ham selv på. Denne tilvenningsprosessen – etableringen av et vennskap mellom Skaper og skapning – må for all del ikke sees som totalt atskilt fra skapelsesprosessen – lik en slags redningsaksjon i siste time. Skapelsesteologi og åpenbaringsteologi/frelsesteologi hører sammen. Det er Skriftens påstand at vi idag kjenner Gud langt bedre enn menneskeheten gjorde for, la oss si, 10.000 år siden (homo sapiens er selsagt langt eldre). Dette er Guds verk utelukkende – naturlig teologi fører ikke til målet, kun noen første skritt på veien, avgjørende som disse er.

Derfor: Skapelsen når først sitt fulle mål når menneskeheten er forenet i samfunn med Gud. Da er historien slutt – for den er spenningenes og konfliktenes tid, tolkningenes og uenighetenes epoke, egoismens, nasjonalismens og rasismens periode.

Derfor ser vi ikke tilbake mot et slags tapt paradisi, men frem mot det samfunn hvor Gud hersker direkte, ikke indirekte, og er blitt alt i alle – den hellige stad.

Det bibelske perspektivet er altså holistisk både hva skapelsesteologien og frelsesteologien angår.

Hele tid-rom komplekset (universet) og hele menneskeheten (Adam – gammel og ny) er målet for Guds frie kjærlighetsakt, slik det var da Han skapte alt sammen, og slik det er nå da Han gjensker alt.

Han har også stadig sørget for menneskeslekten, forat alle de som søker frelsen ved trofast å gjøre det gode, skal få evig liv.
(KKK 55)

«Da vi hadde mistet ditt vennskap ved å vende oss fra deg, overlot du oss ikke i dødens vold ... Flere ganger sluttet du din pakt med dem»

(4. eukaristiske bønn)

PAKTEN MED NOAH

Etter at menneskeheten var blitt splittet ved synden, søkte Gud først å frelse den ved å frelse deler av den. I paktens Han inngikk med Noah etter syndfloden, kom Guds «oikonomia» eller «råd til frelse» til uttrykk overfor «folkeslagene», dvs. menneskene oppdelt «hver med sitt sprog, ætt for ætt, folkeslag for folkeslag» (Gen 10, 5).

(KKK 56)

Pakten med Noah omtales gjerne som en «kosmisk» pakt, inngått med menneskeheten etter syndfloden og med all skapningen forøvrig (dyrene nevnes uttrykkelig). Denne paktens er holistisk i enhver forstand: den angår mennesket i den sam-

menheng det tilhører (og som det ulykkeligvis er blitt skåret av fra i vår tid)⁹¹.

Når denne pakten har fått så pass mye oppmerksomhet i moderne tid⁹², skyldes dette at pakten med Noah er den ordning – den «oikonomia», det «råd» til frelse – som angår de hedenske religioner: en dyrkelse av den høyeste Gud, verdens skaper⁹³. I pakten med Noah (den nye menneskehet efter dommen, syndfloden) ligger en kunnskap om Gud (en primitiv, anonym åpenbaring) som ikke bare sier oss *at* Gud er, men også at Gud er *personlig*⁹⁴. Naturlig, kosmisk religion er imidlertid vanskelig å praktisere, og i praksis er den fylt av både flerguderi og avgudsdyrkelse. Derfor foreligger den sjelden i ren form.

Likevel gis det i Skriften ikke så få «hellige hedninger». Disse er blitt viet atskillig oppmerksomhet fra individuelle teologer⁹⁵, og de nevnes, flere av dem, i den nye katekismen. Det dreier seg om den kosmiske pakts helter, de som dyrket den «høyeste» Gud uten å falle for fristelsen til avgudsdyrkelse, flerguderi og nasjonal absolutisme, og som var kjent for sin visdom og gudfryktighet også i Israel. Mange av disse er historiske skikkelser fra Fororienten⁹⁶, og som sådan representerer de alt det gode og sanne i andre religioner⁹⁷. Uttrykket «hellige hedninger» sier at det finnes genuin hellighet i verdensreligionene, at alle som søker Gud av et oppriktig hjerte vil bli frelst. Altså er nåde og sannhet skrevet inn i menneskenes hjerter, del av den skaperorden vi fødes inn i.

Dette går gjerne i glemmeboken på grunn av en overdreven konsentrasjon om menneskets synd i mye kristen forkynnelse. «Frelse» er med andre ord skrevet inn i selve skapelsesprosessen (som altså er alt annet enn avsluttet), og når disse to aspektene – skapelse-og-frelse – blir behandlet som separate størrelser, oppstår en type teologisk tenkning som ikke er universalistisk, som ikke tenker holistisk og som slett ikke bærer den teologiske katolisitets fortegn. Frelse for hedninger – gjennom alt det gode og sanne i hedendommen – er del av Kirkens tro, og har alltid vært det⁹⁸.

Hellighet forutsetter Guds nåde, og ligger derfor i menneskenaturen – er innebygget i denne i utgangpunktet⁹⁹ – om enn i en provisorisk forstand siden den kosmiske pakt er foreløpig sett i lys av det som kommer (Abraham, Moses, Kristus).

Poenget er altså dette: at naturlig religiøsitet er et steg mot Gud og gjør oss mottagelige for den guddommelige åpenbaring. Med andre ord er frelse/nåde skrevet inn i menneskets historie. Det er nettopp denne historien – en skapelseshistorie som samtidig viser seg å være en frelseshistorie – som Noah er vitne om. For både dom og nåde er innebygget i denne pakten. Og brudd på den kosmiske pakt er et av de temaer som profetene stadig påpeker hos Israels naboer såvel som i Israel selv¹⁰⁰.

Straks vi beveger oss over fra den gamle til den nye pakt, befinner vi oss i andre kulturformer – den gresk-romerske – som kjenner nye hellige hedninger. Disse omtales hos kirkefedrene (apologetene, Justin, Klemens), og det dreier seg naturlig nok om greske vismenn: filosofer (heller enn prester) eller også gode herskere. Hellige hedninger er fast inventar i all ikke-abrahamisk religion, og vi finner dem også på det moderne verdenskartet: i Kina, India, Afrika, Latin-Amerika. Moderne mennesker i vår del av verden – den som gjerne refereres til som sekularisert – har selvsagt ikke et hedensk forhold til verden omkring dem. Men dette betyr ikke at naturlig åpenbaring ikke rekker dem på forskjellige måter: gjennom samvittigheten, gjennom kunst, litteratur, osv. Guds fotefar er alltid å se eller høre for dem som har åpne sanser.

Pakten med Noa står ved lag så lenge hedningenes tid varer, inntil Evangeliet blir forkynt for all verden. Bibelen holder i ære noen av «folkeslagenes» store menn, slik som «den rettferdige Abel», prestekongen Melkisedek som er et bilde på Kristus, eller de rettferdige «Noa, Daniel og Job» (Esek 14, 14). Slik viser Skriften hvilken hellighet de er i stand til å nå, de som lever etter pakten med Noa i påvente av at Kristus «samlar til ett alle de Guds barn som var spredt omkring» (Joh 11, 52).

(KKK 58)

Når katolsk tenkning i dag understreker denne bibelske tankegangen gjennom moderne dokumenter, er dette et tegn på global religiøs bevissthet, såvel som at Kirken er i ferd med å gjenvinne sin katolisitet. Og dette siste betyr at vi vender tilbake til troens kilder: Skriften og kirkefedrene. Samtidig må vi heve blikket og se oss ut over den verden vi lever i – en verden som stadig blir mindre og som i stigende grad engasjerer oss som kristne, fordi Guds åpenbaring nettopp er rettet til menneskeheten i global forstand.

Når den kosmiske pakt har fått en slags renessanse i teologisk tenkning, ikke bare på katolsk mark, henger det selvsagt sammen med økologisk bevisstgjørelse. Troen på at verden virkelig er skapt av Gud, burde mane de troende til å tenke miljømessig – dvs. globalt.

I vår sammenheng er det viktig å påpeke at ord som «avmytologisert» og «sekularisert» ikke er synonymer, i hvert fall ikke i en teologisk sammenheng. For et avmytologisert makrokosmos og mikrokosmos er noe vi har mottatt fra Skriften. Men verden er like fullt en lignelse om Gud (verden som en teistisk modell). Et sekularisert verdens- og menneskebilde betyr ateistisk, og dette er noe teismen og teologien ikke kan benytte.

Altså er den bibelske paktstenkningen av direkte relevans for vår verden av idag. Skapelsesteologi og frelsesteologi har fulgt hverandre ad like til reformasjonstiden, da skilles de to på en måte som har vært katastrofal for teologien. – Kanskje vår tids behov, globale som de er, vil kunne føre kristne tenkere tilbake til det som er hovedlinjene i kristen teologi og som både Skriften og Fedrene vitner om¹⁰¹.

Forbindelsen mellom Kirken og de ikke-kristne religioner skyldes i første rekke menneskeslektens felles opprinnelse og felles mål. «Alle folkeslag utgjør jo ett fellesskap, de har én felles opprinnelse idet Gud lot menneskeslekten befolke hele jorden. De har også et felles endemål, nemlig Gud, hvis forsyn, velgjerninger og frelsesplan omfatter alle, inntil de utvalgte forenes i den hellige stad.» (KKK 842; NA 1)

FRA ABRAHAM TIL MOSES

For å forene en splittet menneskehet valgte Gud ut Abram og kalte ham «bort fra ditt land og din slekt og din fars hus» (Gen 12,1) og gjorde ham til Abraham, det vil si «far for mange folk» (Gen 17,5): «I deg skal alle slekter på jorden velsignes» (Gen 12,3). (KKK 59)

Pakten med Abraham er ikke bare en pakt med et enkeltindivid, men med det folk han skal bli opphav til. Med andre ord er det ikke slik som vi vanligvis får det fremstilt at Gud velger ut et av folkeslagene. Gud skaper seg et folk: ved å kalle Abram (som får ny identitet – som teologisk person – og blir kalt Abraham) og gi ham rikt avkom. På denne måten setter Gud inn i verden en intensivering av åpenbaringen til menneskene. Han skal bli til velsignelse for alle jordens folk, for gjennom dette nye som Gud skaper seg – et nytt folk – skal kunnskapen om Gud nå alle, et tema som løper lik en rød tråd gjennom hele GT. Det er ikke for sin egen skyld at Gud gir seg til kjenne, heller ikke primært for det folket som skal bli til Israel, men for alle mennesker. De skal lære Gud å kjenne gjennom Guds nye folk, slik profetene så ofte minner sine landsmenn om¹⁰². Israels rolle blir med tiden mer og mer forsonende også på et annet plan enn det sosiale og horisontale: stedfortredende lidelse blir et av kjennetegnene ved Guds folk¹⁰³.

Men før dette skjer er pakten blitt enda mer intensivert: gjennom Moses. Israel lærer på denne måten Gud bedre å kjenne enn under patriarkene (Jahveh er en videre åpenbaring av «Abrahams, Isaks og Jakobs Gud», en intimere form for omgang, en større gudskunnskap) siden Guds vilje nå er tilkjennegitt gjennom Loven. Men også denne pakten er fremadskuende, for den bærer i seg et løfte – lik pakten med Abraham – om en ny og større profet, en ny lov, en mer fullkommen åpenbaring av Gud. Og det er denne profetene ser frem mot, særlig i tiden efter landflyktigheten.

Pakten med Abraham og Moses er fremadrettet: mot større kunnskap om Gud – mot en endelig åndelig løsning for alle mennesker gjennom den nye pakten¹⁰⁴. Israel er aldri «seg selv nok» i sine teologiske talsmenn, profetene. De lever hele tiden i vissheten om at det som skjer med deres eget folk vil få konsekvenser for alle andre folkeslag, nettopp fordi dette er Israels misjon i verden. Når Israel glemmer sitt hellige kall og blir verdsliggjort – blir lik alle andre folk – da følger dommen, slik landflyktigheten beviser, dog uten at denne setter pakten ut av kraft. Israels liv med Gud er altså en dramatisk historie.

Islam kommer som litt av en overraskelse i denne paktstenkningen, fordi vi her har en monoteistisk bevegelse, fremskynnet av profeten Muhammed som omvendte araberne fra avgudsdyrkelse og flerguderi. Og muslimer regner seg som sønner og døtre av Abraham. De ser – ifølge Koranen – Moses (og Jesus) som forløpere og forberedere for Profeten. Muhammed må ha kjent både jøder og jødiske kristne, i hvert fall deres skrifter, og har på denne måten integrert sine forgjengere i en ny frelseshistorie. Denne gangen er det virkelig tale om universalisme: det er en aktivt misjonerende religion vi her møter, forskjellig fra Israels måte å være Israel på.

Muhammed kommer ikke forgjeves: hans historiske og religiøse rolle er positiv. Men fra et jødisk og kristent synspunkt forandrer det litt ved den teologiske logikken vi finner i GT og NT. Vi strever fortsatt med å se muslimer som venner og ikke som fiender, rivaler og konkurrenter. Holistisk teologi vil kunne hjelpe oss her dersom vi kristne er villige til å akseptere tanken om en profet etter Kristus (for jøder vil de tre – Moses-Jesus-Muhammed – lettere kunne plasseres på samme plan).

Det er skuffende lite teologisk litteratur fra kristent hold når vi kommer til spørsmålet om hvor og hvordan islam passer inn i Guds frelsesplan – paktstenkningen. At tiden er moden for å revidere våre forestillinger, skulle si seg selv. Dersom vi ser det positive og sanne i ikke-abrahamiske religioner, burde vi i enda større grad makte å gjøre det samme med islam¹⁰⁵. En slik gjen-

sidig verdsettelse angår fortsatt verdensfreden, slik forholdet mellom kristne og muslimer har gjort det i uminnelige tider. Den Katolske Kirke har i nyere tid kommet med viktige uttalelser om jødedommens varige verdi¹⁰⁶ og har endret liturgiske diskriminerende bønner (i langfredagsliturgien). Men noe fullt så positivt gjenstår hva islam angår. Er det fordi vi her har med en form for universalisme å gjøre som kommer kristendommen litt for nær?

Fra en kristen synsvinkel sett er også islam er foreløpig pakt, som peker videre, ut over seg selv, bort fra seg selv og mot det som skal komme. En endelig universalisme krever en ny *form* for pakt. En ny lov skrevet i menneskenes hjerter forutsetter en formidling av Guds virkelighet som bærer mer enn profetiske fortegn.

Det folk som nedstammer fra Abraham, ble bærer av løftet til patriarkene – det utvalgte folk – kalt til å berede den dag da alle Guds barn samles i Kirkens enhet; folket er den rot som hedningene podes inn i etter å ha kommet til troen.
(KKK 60)

DEN NYE ADAM

«Mange ganger og på mange måter talte Gud fordum til våre fedre gjennom profetene. Men nå, ved tidenes ende, har han talt til oss gjennom Sønnen (Hebr 1, 1-2).» Kristus, Guds Sønn er blitt menneske, er Faderens ene og fullkomne Ord, det Ord som aldri kan overgås. I Ham sier Gud alt; det vil aldri bli noe annet ord enn dette.
(KKK 65)

Bekjennelsen av at Jesus er Kristus (Messias, den salvede) sier oss at mannen fra Nasaret i sin egen person er den nye pakt som den gamle så frem til. Her intensiveres åpenbaringen av Gud på det historiske plan i en form som har endelighetens for-

tegn, fordi den har menneskelig form, fordi den overgår hva vismenn, lovgivere og profeter makter å formidle om Gud. Den kristne trosbekjennelse hevder derfor at det er Gud selv – Guds Sønn – som har åpenbart Faderen for oss. Pakten med Noah var en kosmisk pakt, inngått med hele skaperverket. Pakten med Abraham og senere Moses var også en pakt med hele menneskeheten, gjennom Israel. Pakten i Jesus Kristus er universell på en måte som gjør messiansk jødedom til verdensreligion, fordi den ikke lar seg binde av jødedommens begrensninger.

Jesus fra Nasaret radikaliserer ordet «Gud» ved å gjøre ham nærværende under det holistiske ordet «Guds rike». Dette begrepet medfører at alle tidligere religiøse ordninger – fra Noah til Moses – formidler Guds nærvær på en foreløpig måte. Nå er Jesus selv den som formidler Guds nærvær – Faderen gjennom Sønnen: altså fortsatt indirekte, men så direkte som mulig. Dette gjør han gjennom sitt eget liv, i ord og handling. «Guds rike» er det mål som hele skaperverket stiler mot. Det betyr at Guds indirekte herredømme blant mennesker skal avløses av et direkte («rike» betyr «herredømme»). I lys av denne erfaringen får alt som er gått forut en midlertidig status. Fra nå av har vi adgang til Faderen på en så direkte måte – gjennom Sønnen – at andre religiøse ordninger blir uaktuelle. Og det var vel derfor denne verdens mektige – særlig presteskapet i Jerusalem – kvittet seg med nasareeren.

Når kristne kan hevde at denne åpenbaringen av Gud er final – endelig – er det fordi dens form er endelig: den er menneskelig – den mest direkte måte å tale til mennesker på. Lov (Moses – Muhammed) blir i lys av dette en litt fjernere modell. Gud kan kun meddele seg på en indirekte måte: gjennom kanaler som for oss er naturlige, ellers ville vi være ute av stand til å skjønne denne meddelelsen (det overnaturlige har av nødvendighet naturlig form). Slik arter Kristusmysteriet seg i ettertid, som for eksempel tolket i Johannesevangeliet. For sine samtidige har Jesus fra Nasaret vært en så sterk aktualisering av det gamle uttrykket «Guds rike» at han forårsaket en åndelig

vårløsning i et land og på en tid da alt kunne synes håpløst i religiøs forstand: uten mulighet for forandring¹⁰⁷.

Jesu liv er fra vugge til grav en eneste lang lignelse om Gud. Han er selv det gudsrike han forkynnte, konkluderte eftertiden, og den pakt han forseglet med sitt blod, er den som profetene hadde sett frem til. Dette ble et holistisk program som sprengte jødedommens etniske og kulturelle begrensninger. For folkeslagene fikk plass i denne nye dispensasjonen uten å måtte gå veien om jødedommen – som nå var blitt en «gammel» pakt. Ikke slik å forstå at Jesus virket blant hedningene i og rundt Palestina. Hans gjerning var i Israel. Men det fikk store konsekvenser for forholdet til hedningene, de som fortsatt levde i den kosmiske pakt, pakten med Noah.

Et kjennetegn ved Det nye testamente er at Jesus Kristus forkynnes som et katolsk fenomen – universalistisk og holistisk. Dette er et punkt hvor han sprenger jødedommens rammer og i sitt eget liv innleder den tilstand som skal kjennetegne tidens ende, hvor folkeslagene skal tilbe Gud gjennom Israel – et fornyet Israel. Dersom vi holder øye med hedningene i Jesu liv, vil vi snart oppdage noe som er svært viktig for forståelsen av den nye pakt som et katolsk fenomen, universell. For Jesu liv er rettet mot Israel, hans tale er til Israel og om Israel. Men hedningene – representanter for folkeslagene – deltar i dette dramaet. Dette gjør de ved å akseptere ham som de jødiske lederne forkastet. En lang rekke personer blir del av dette teologiske dramaet: de vise menn fra Østen (gr. *magoi*), den syro-fønikiske kvinne, offiseren ved korsets fot (hos Markus), kanskje Pilatus selv (hos Johannes), osv. Samaritanene blir også del av denne sammenhengen (hos Johannes). De har alle én ting felles, at de aksepterer ham som jødedommen offisielt forkastet. Og i sin avskjedstale hos Johannes sier Jesus at han har andre får av en annen flokk.

Dette er ikke bare Jesushistorie, men også kirkehistorie. Måten evangelistene understreker det hedenske nærværet i Jesu liv på, er en direkte kommentar til en side ved den unge

Kirkes liv som fullt ut illustrerer meningen med Jesu liv, og den er katolsk – universell. Jesus selv er det universelle – i konkret form – og hans kirkelige form (hans legeme) har universelle kjennetegn. På denne måten innfrir han forventningene fra profetene, på en måte som Israel hverken kunne eller ville oppfylle.

At Kirken er sakrament for en ny pakt er felles tema for alle de nytestamentlige skriftene. Og den nye pakt fremtrer med fortegn som er universalistiske. Kirken er Guds måte å samle og forene menneskene på.

«Den kristne frelsesordning, det vil si, den nye og endelige pakt, vil altså aldri forgå, og etter det er der ingen ny allmenngyldig åpenbaring å vente, inntil Vår Herres Jesu Kristi herlighetsfulle åpenbaring».
(DV 4)

At den horisontale dimensjon ved Kristusbegivenheten er blitt fortrent til fordel for vertikal, individuell fromhet, kan ikke legges de første kristne til byrde. Dette skjedde ikke minst som en konsekvens av at helhetstenkning – teologisk katolisitet – desintegrerte da Kirken ble splittet i løpet av det annet årtusen. Vår tids enhetsbestrebelsers kommer på sett og vis i ellefte time, all den tid det verdslige verdenssamfunn lenge har tenkt i globale og kollektive modeller. Men ut fra en katolsk forståelse av Kristusmysteriet er det ikke mulig å bygge en felles fremtid for alle mennesker uten religiøs katolisitet. Den alene er det som forankrer enhetsbestrebelsene der de hører hjemme: i Ham som er det konkret katolske.

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.
(KKK 66)

KIRKEN

– et enhetens tegn for alle folk

«I pakt med sin suverent frie og uransakelige visdom og godhet skapte den evige Fader verdensaltet; Han bestemte å opphøye menneskene så de skulle få del i det guddommelige liv», som han kaller alle mennesker til i sin Sønn: «Faderen har videre bestemt at alle de som tror på Kristus, skulle kalles sammen i Den hellige Kirke». Denne «Guds familie» opprettes og virkeliggjøres gradvis gjennom de forskjellige etapper i menneskehetens historie, etter Faderens rådslagning. Kirken var nemlig «allerede planlagt fra verdens opphav, forberedt gjennom det israelittiske folks historie og den gamle pakt; den ble innstiftet i tiden fylde, åpenbart da Ånden ble utsendt, og den skal fullendes i herlighet ved tidenes ende.»
(LG 2; KKK 759)

Det spesifikt katolske er Jesus Kristus – han er det katolske i konkret form. Derfor er Kirken et utpreget universalistisk fenomen, katolsk i sitt vesen og i sin sendelse. Den er satt inn i verden for å samle menneskene (folkeslagene) til ett, forene menneskeheten innbyrdes og med Gud.

Her står vi ved det spesifikt kristne, ifølge Det nye testamente.

For forskjellen på den gamle og den nye pakt ligger i dette at Guds tilknytningspunkt til menneskeheten avgrenses radikalt for så å utvides like radikalt. Derved sprenger den nye åpenbaringen den gamles begrensninger: folk, rase, nasjon, land, kultur, osv. Fellesnevneren for Guds virke heter fra nå av Jesus Kristus og er like tilgjengelig for alle mennesker, uansett hvor og når de måtte leve. Det nye menneskelige fellesskap som herved oppstår er intet mindre enn en ny skapelse, en ny Adam – den gamle fornyet av den nye. Og veien til dette fellesskapet går ikke lenger gjennom jødedommen – synagoge verdenen – men direkte; dette er en av den nye pakts viktigste trosartikler¹⁰⁸.

Altså står vi overfor en ny skaperakt fra Guds side, slik profetene hadde lovet

Den unge Kirke fremstår i disse første kristne dokumentene

som en åndelig vårløsning. Av religiøse fornyelsesbevegelser i det første århundre er det ingenting som kommer opp imot den urkristne bevegelse. Den bringer åndelig kraft til en tid som lever i en fossilert religiøs verden – den hedenske – og hvor den eneste viktige nykommeren er den romerske keiseren selv. Han er en populær guddom, men makter heller ikke å forløse det religiøse potensial som ligger i tiden.

Troen på Jesus som Kristus (Messias, Guds Sønn) gir bevegelsen nytt liv som følge av oppstandelsestroen. Det er denne troen som gjør disiplene til kristne og som jevnt og sikkert fører Kirken til de forskjelligste deler av verden. Vi kjenner bare bruddstykker av denne historien, men det vi vet, viser oss at de kristne er i ferd med å bli det tegn i tiden som Israel hadde fått løfte om. Kristendommens spredning i romerriket sier oss at en ny pakt med menneskeheten er blitt til gjennom troen på Jesu liv, død og oppstandelse.

«Verden ble skapt med Kirken for øye,» sa de kristne i den første tid. Gud skapte verden for å meddele sitt guddommelige liv, et samfunn som virkelig gjøres ved menneskenes «sammenkalling» i Kristus, og denne «sammenkallingen» er Kirken. Kirken er alle tings mål, og selv smertelige tilskikkelser som englenes fall og menneskets synd ble kun tillatt av Gud som anledning og middel til å vise sin arms fulle kraft og hele det kjærlighetens fulle mål. Han ville skjenke verden.
(KKK 760)

«På samme måte som Guds vilje er en gjerning som heter verden, slik er hans formål å frelse menneskene, og dette formål heter Kirken.»
(Klemens av Alexandria: *Paedagogus* 1, 6)

To ting kjennetegner den unge kirke.

For det første er den i fødselen helt holistisk fra et sosio-historisk synspunkt: her understrekes det at folk fra alle raser, nasjoner og tungemål er nedslagsfeltet alt fra starten av¹⁰⁹. Pinseunderet forteller oss at den nye tro i utgangspunktet er ment

å skulle forene alle mennesker. Her gjør Gud noe nytt – han skaper nytt, som da han skapte Israel (løftet til Abraham). Kirken er derfor ikke et «folk» på linje med folkeslagene – ordet bør derfor brukes varsomt – men menneskeheten fornyet og forenet i troen på at Gud har talt et endelig Ord midt i historien. Suverene nasjonalstater er et fenomen som tilhører et senere stadium av historien (og et ulykkelig sådant), vi beveger oss i våre kilder innenfor romerriket som nettopp er en enhet som garanterer et stort antall mennesker fred og velstand¹¹⁰.

Men i seg selv er ikke dette nok til å gi Kirken en universell identitet. Det holistiske ligger i budskapet – troen på at åpenbaringen i Kristus i seg selv har en form som ikke lenger er eksklusiv: som ikke støtter seg til rase, kultur, nasjon, geografi, osv. Det er dette saken handler om, og som gjør NT til så spennende lesning. Tverrnasjonal – internasjonal – supernasjonal: ordene makter ikke helt å gripe det saken gjelder. For det er menneskeheten som sådan de kristne henvender seg til – for å gi den en form for fred som den romerske fredstilstand («pax romana») ikke kjente. NT er ikke i første omgang et sosialrevolusjonerende dokument, men det er det i annen omgang, fordi nasjoner og landegrenser ikke får splitte bevegelsen opp (slik vi har sett i moderne tid: nasjonalkirker og statskirker).

For det annet er den unge Kirke en faktor som forløser samfunnet innad – innenfra, om man vil. Vi finner i huskirkene et alternativ til synagogen – og til religiøse eller sivile hedenske organisasjoner – som binder lokalsamfunnet sammen, like meget som det gjør med verdenssamfunnet. Gjentatte ganger hører vi Paulus fastslå at her er hverken høy eller lav, fattig eller rik, slave eller fri, kvinne eller mann, hellener eller jøde – her er alle ett i Kristus¹¹¹. Og dette er unikt blant religiøse organisasjoner eller bevegelser i tiden. Dersom vi ser på persongalleriet i NT, slår det oss straks hvor forskjellig bakgrunn de har alle sammen, sosialt som kulturelt og geografisk. Vi møter navn fra de forskjelligste deler av riket, fra de forskjelligste yrker og målsetninger. I NT befinner vi oss hverken på bunnen eller

toppen av det antikke samfunn, men i et aktivt og dynamisk mellomsjikt (nesten en slags middelklasse) som er åpent for alle sektorer av samfunnet (bystaten).

Disse to kombinert – det tverrnasjonale og det tverrsosiale – gir den nye tro et holistisk preg fra begynnelsen av, og en uhyre slagkraft. Urkirken er kort sagt et tvers igjennom katolsk fenomen. Kristendommens seier i det fjerde århundre avhenger helt av faktorer som disse. Herskerne – Konstantin i første omgang – innså at her fant de en viktig alliert i kampen mot indre oppløsning og uro. Det var derfor realpolitikk som først tillot og senere påbød kristentroen i romerriket.

Ett er sikkert: jødedommen maktet aldri å forene så forskjellige elementer på en så omfattende måte som den nye tro.

I kristen språkbruk betegner ordet «kirke» den liturgiske forsamling, men også lokalkirken eller hele kristenheten. Disse tre betydningene er i virkeligheten uløselig knyttet sammen. «Kirken» er det folk som Gud samler i hele verden. Den eksisterer i lokalkirkene og virkeliggjøres som liturgisk forsamling, fremfor alt i eukaristien. Den lever av Kristi ord og legeme og blir slik selv Kristi legeme. (KKK 752)

KONKLUSJONER

– kristen universalisme

«Kristus er lyset for alle folk, og dette hellige kirkemøte, samlet i den Hellige Ånd, nærer derfor et brennende ønske om å opplyse alle mennesker med Hans herlighets glans, slik den gjenspeiler seg på Kirkens åsyn, ved å forkynne Evangeliet for all skapningen.» Med disse ord begynner Det annet Vatikankonsils «dogmatiske konstitusjon om Kirken». Slik viser konsilet at trosartikkelen om Kirken avhenger helt av de artikler som angår Kristus Jesus. Kirken har ikke annet lys enn Kristi lys; ifølge et bilde yndet av kirkefedrene, kan den sammenlignes med månen hvis hele lys er et gjenskinn av solens.

(KKK 748)

Den hellige Skrift er et utrolig moderne dokument. Den viser oss en global tenkemåte fremfor en individuell, subjektiv orientert fromhet. Dette – åpenbaringsens holistiske perspektiv eller program – kommer klarest til uttrykk i den form for paktsteking som løper gjennom Skriften som en rød tråd, og som vi har konsentrert oppmerksomheten om i dette kapitlet.

For det første er det tale om at Gud tilkjennegir seg for menneskene gjennom hele historien, på forskjellige måter og i forskjellig grad. At en ny pakt avløser en annen betyr ikke at den opphører å eksistere som sådan: pakten med Noah gjelder så lenge hedningenes tid varer – pakten med Abraham og Moses varer også etter åpenbaringen i Kristus. Men dette sidestiller langt fra disse meddelelsene fra Guds side. Han søker stadig å trekke menneskene til et nærmere vennskap med seg. I Kristus har Gud talt sitt siste og endelige Ord. Det er denne prosessen vi kaller «frelshistorien» – en etappe i historien hvor Gud oppdrar oss til kunnskap om seg.

For det annet er det, som før nevnt, kunstig, for ikke å si ubibelsk, å skille denne «frelshistorien» fra begrepet «skapelse», siden meningen med skaperverket er å bringe menneskeheten til vennskap med seg. Derfor rommer skapelsesberetningen løfter om det som skal komme. Enhver ny pakt er en ny skaperakt fra Guds side – en ny menneskehet fødes, et nytt tegn på Guds nærvær, et nytt forsøk på å samle en menneskehet som er splittet av synden. Derfor er mennesket – Adam – et kollektivt navn, derfor er Kirken en ny skapelse, slik dens sakramentale liv vitner om (ny fødsel, teologisk identitet, forsoning, nytt liv, osv.).

Å tro at Kirken er «hellig» og «katolsk», og at den er «én» og «apostolisk» (som trosbekjennelsen fra Nikea og Konstantinopel legger til), kan ikke skilles fra troen på Gud Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd. I apostlenes trosbekjennelse bekjenner vi at vi tror på en hellig Kirke («Credo (...) Ecclesiam»), og ikke på Kirken, for ikke å blande sammen Gud og Hans skaperverk, og for klart å henvise til Guds godhet *alle* de gaver Han har utstyrt Kirken med. (KKK 750)

Det nye testamente viser oss hvordan den gamle paktsteningen får fornyet aktualitet. Teologene som skapte NT finner nemlig uttrykk for det holistiske ved kristendommen når de går bak det spesifikt jødiske til tradisjonene fra frelseshistorien før Moses og Abraham.

Tydeligst kommer dette selvsagt til uttrykk hos Paulus – hedningenes apostel, som han er blitt kalt – i sin lignelse om Kristus som den nye Adam: dette er universalistisk tale og favner alle mennesker¹¹²; det dreier seg om en hemmelighet som var skjult fra tidenes morgen, og som nettopp knytter frelseshistorien til skapertanken¹¹³. Men Paulus har også andre universalistiske bilder til rådighet, for eksempel Kirken som Kristi legeme – «enten vi er jøde eller greker, slaver eller fri»¹¹⁴. Romerbrevet gjør alle troende til barn av Abraham, enten disse er av jødisk eller hedensk herkomst¹¹⁵. Lukas gjør det samme på sin måte når han fører Jesu ættetavle tilbake til Adam¹¹⁶. Hebreerbrevet går tilbake til den kosmiske pakts troshelter: Melkisedek¹¹⁷ og Noah¹¹⁸.

Våre nytestamentlige trosvitner sier alle det samme: her er noe nytt – så universelt at det samler enhver Guds pakt i seg og oppfyller deres løfter. De løfter NT gir for fremtiden er en global – og kosmisk – implementering av åpenbaringen i Kristus¹¹⁹. Ingen ny åpenbaring fra Guds side er altså i vente.

Den som tydeligst ikler Jesu liv og lære et kirkelig, sakramentalt sprog er Johannes, med rette kalt «teologen» i den kristne tradisjon. Kirken er det Guds «sted» i verden hvor en nyskaping av mennesket, og en forening av menneskeheten finner sted. Derfor tolker han Jesu gjerninger i sakramentale vendinger: dåp, nattverd, osv. Kirken fremstilles på denne måten som Guds sakrament i verden, nettopp fordi den er Kristi universelle legeme (for å tale med Paulus)¹²⁰.

Guds åpenbaring i tid og rom – naturlig som historisk – har derfor holismens fortegn. Den er ikke forbeholdt de få, men henvender seg til de mange. Nettopp dette er det revolusjonerende ved Det nye testaments trosvitnesbyrd. Kirken skal øve i

verden det som Israel ikke maktet. Og for at det skal kunne skje må først åpenbaringen av Gud i Kristus anerkjennes som en universell begivenhet. Den nye pakt i Kristus er uttrykt i en så konkret form som mulig – menneskelig form: enheten av det menneskelige og det guddommelige i Jesus Kristus.

Det er derfor maktpåliggende for Kirken å anerkjenne Guds nærvær i hedendommen. Og dette fører oss til misjonæren Paulus.

Det er ikke ofte vi hører ham forkynne for hedninger – vanligvis går han til synagogene – men vi gjør det i Lystra og i Athen¹²¹. Og der tar han sitt utgangspunkt nettopp i den fornemmelse av Guds nærvær som alle mennesker har felles, og som grekerne har gitt så mange vakre uttrykk for i tenkning, diktning og kunst. Samtidig tar han et betimelig oppgjør med hedendommens svake sider. Med andre ord går han tilbake til den kosmiske pakt i sin forkynnelse og finner der et utgangspunkt for det nye han vil fortelle dem.

Han gjør dette i den hellige overbevisning at verdens folkeslag ikke lenger behøver å gå gjennom jødedommen for å bli kristne.

Og det er her at vi ser meningen med uttrykket vi har brukt om Jesus Kristus – «det konkret katolske»: han er den som makter å samle alt og alle i seg, fordi han er den nye Adam.

Ordet «Ecclesia» («Kirke») (gresk «ekklēsia» av ek-kalein, «å kalle ut») betyr «sammenkalling». Det brukes om folkeforsamlinger, vanligvis av religiøs karakter. Uttrykket blir ofte brukt i Det greske gammeltestamente for å betegne det utvalgte folks forsamling i Guds nærvær, især samlingen på Sinai hvor Israel tok imot loven og ble opprettet av Gud til å være Hans hellige folk. Ved å kalle seg «ekklēsia» viste den første menighet av dem som var kommet til tro på Kristus, at de så på seg selv som arvtakere til denne forsamlingen. I den «kaller» Gud «sammen» sitt folk fra alle jordens ender. Betegnelsen Kyriakē – som church, Kirche, kirke er avledet av, betyr «den som hører Herren til».
(KKK 751)

OLDKIRKEN – en kosmisk Kristus

URKRISTENDOM OG OLDKIRKE

Gud «vil at alle mennesker skal bli frelst og nå frem til å erkjenne sannheten» (1 Tim 2, 4), det vil si Kristus Jesus. Derfor må Kristus forkynnes for alle mennesker og folk, så åpenbaringen når frem til jordens ender. «Det som Gud har åpenbart til alle folkeslags frelse, det sørget han i sin store godhet også for å la bestå, uavkortet og fullstendig, og bli overlevert til alle slektledd.» (KKK 74, DV 7)

For å forstå katolsk kristendom, er det helt vesentlig å ikke hoppe fra NT til vår moderne tid, men å få med seg stadiene underveis: antikk og middelalder. For det er her at den holistiske visjonen vi finner i Skriften utbygges og forsterkes.

Av disse er det oldkirkelige stadiet langt det viktigste, ikke bare fordi den kristne antikk er uforholdsmessig rikere enn middelalderen (særlig latinsk middelalder som er mye fattigere enn den greske), men fordi det er her – i det annet og tredje århundre – at kristendommen blir verdensreligion i den forstand at den opphører med å være en jødisk messiansk sekt. Den blir katolsk på en måte som åpner for muligheten av den kristenhet som skulle komme, enhetskulturene i senantikk og middelalder¹²².

Altså må vi vie dette stadiet litt oppmerksomhet i vår søken etter teologisk katolisitet, for det er her denne artikuleres på en måte som ikke bare er bibelsk og billedlig (Adam, folkeslagene), men konseptuell og filosofisk (begreper som natur, vesen, osv.). Oldkirken gir en intellektuell formulering av det

bibelske budskap samtidig som den videreutvikler implikasjonene av den historiske åpenbaringen i både teoretisk og praktisk (kirkelig) forstand.

«For at Evangeliet skulle bevares i Kirken i sin integritet og sin vitalitet, gav apostlene seg efterfølgere, nemlig biskopene, og 'overga dem den plass de selv hadde som lærere'.» For «den apostoliske forkynnelse, som på en spesiell måte uttrykkes i de inspirerte bøker, skulle altså ivaretas i uavbrutt kontinuitet inntil tidenes ende». (KKK 77, DV 7 og 8)

Apostlenes efterfølgere er best kjent som de biskopteologene vi kaller kirkefedrene. Disse er av orientalsk, gresk eller latinsk herkomst¹²³.

De viktigste *greske* fedrene er Klemens, Origenes, Athanasius, Basil, Gregor av Nyssa, Gregor av Nazians, Krysostomos, Dionysios av Areopagos, Maximus Bekjenneren, osv. De viktigste *latinske* fedrene er Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, pave Leo I, pave Gregor I. Av de *orientalske* fedrene er Efrem best kjent, skjønt han kun er en av mange.

Det som skjer i denne perioden på det intellektuelle plan er at det bibelske billedsproget (som er konkret) blir overført (oversatt) til et konseptuelt og abstrakt begrepssprog (det greske og senere det latinske). Filosofi og definisjoner blir viktige hjelpere i kristen teologi. Overgangen skjer i det annet århundre, for da er det få jødekristne tilbake i den gresk-romerske verden (skjønt de er viktige i andre deler av riket). En samling kristen litteratur som kronologisk sett følger like etter NT, kalt «de apostoliske fedre», smaker fortsatt av jødekristendom, den billedrikdom og symbolske uttrykksmåte som kjennetegner NT¹²⁴. Men det er først med de såkalte «apologetene», særlig de greske, at europeisk tankegang begynner å prege kristen litteratur¹²⁵. For her ser vi intellektuelle (filosofiske) forsvarsskrifter for den nye tro, og forsvaret består i å gjøre kristentroen intellektuelt respektabel.

Det gjør de på flere vis.

For det første finner de en forberedelse for evangeliet i gresk filosofi og litteratur – særlig den platonske tradisjonen – en såkalt «preparatio evangelica»: det er *logos* (intellektualitet) og ikke *mythos* (religionen) som blir deres tilknytningspunkt, slik vi så det i kapitel 2; de henviser til filosofene, ikke til pres-tene. Dette dreier seg om en vilje til å se Guds fotefar i deres egen hedenske kultur – og dette gjør de uvitende om kristen-dommens fremtidige seier. Særlig har Justin Martyr overbevist mange ved sin lære om «logos spermatikos» (en slags «gud-dommelig sæd») i menneskenaturen: ikke at han blander Ska-per og skapning, men at han ser Guds nærvær i natur og kul-tur. Klemens av Alexandria utarbeider samme optimistiske tan-kegang og går lenger enn Justin på mange måter.

I tråd med dette skapes nye hellige hedninger, i tradisjonen fra GT. Men denne gang er de ikke fororientalske vismenn, prester og herskere, men skikkelser vi kjenner fra den klassiske og hellenistiske antikk, filosofene i særdeleshet (f.eks. en sann-hetens martyr som Sokrates). Vi kan kanskje tilbakeføre hele denne tankegangen til Paulus¹²⁶. I hvert fall tror de like meget på en universell, skjønt primitiv åpenbaring, akkurat som de gammeltestamentlige teologene gjorde det.

Og nå kommer vi til et helt vesentlig poeng i alt dette.

Overgangen fra jødekristendom til hedningekristendom er alt-så avgjørende for Europas kristning. Og kirkefedrene skulle i århundrene som følger gi den nye tro en artikulering i dybden og bredden som det bibelske og konkrete billedsproget ikke maktet. Det de blant annet gjør (ved siden av å oversette) er å rydde opp i det billedmessige kaos som vi ofte får oss presen-tert i Skriften, ved å systematisere, ved å konseptualisere. Jøde-kristen teologi etter NT kjenner vi fra utallige sekter og avarter som preger kirkehistorien i de første århundrer¹²⁷. Grekerne – og senere romerne, til en viss grad – maktet å løfte den teolo-giske diskusjonen opp på et nivå som var absolutt nødvendig for en kristning av det intellektuelle Europa. Og noe av det

mest karakteristiske ved den greske intellektuelle tradisjonen er spørsmål som enhet og mangfold, helhetstenkning (holis-me) og enhetstenkning (monisme, henologi). Teologisk katoli-sitet ligger i luften, for den greske filosofiske tradisjon er i emi-nent forstand helhetstenkende (dersom vi ser bort fra skepti-kere og epikureere), men også ut fra enhetstenkningens pre-misser (monisme), noe som godt passer troen på den ene Gud som Skaper og Åpenbarer.

Latinsk patrologi forsøker å lære av grekerne, men får i utgangspunktet et mer juridisk og mindre spekulativt preg. Orientalerne fortsetter selvsagt den jødekristne tradisjon og har liten eller ingen innflytelse i europeisk kristendom.

I intellektuell forstand var forkynnelsen av evangeliet godt forberedt på gresk-romersk grunn – men bare for de få. Nå, gjennom gresk kristendom, skulle denne innsikten bli de mange til del. Sannheter som de aller, aller færreste hadde kunnet tenke seg frem til, ble hvermanns eie, og skarer av tro-ende fikk dette forkynt i utallige kirkebygg rundt om i middel-havsverdenen. Dessuten er det verd å merke seg at det er bis-kopene selv som er de fremste teologene. Det monarkiske epi-skopatet og teologepiskopatet er begge faktorer som bidrar til å binde sammen forkynnelsen og dens avleiringer i teologisk form. For ved siden av katekese og kommentarer til bibelske bøker skrev de også teologiske traktater av filosofisk snitt.

Ved siden av rent teologisk produktivitet rommer oldkirken en videreføring av utallige elementer – tradisjoner – fra de før-ste kristne, elementer som kom til å prege deres hverdag: i kunst, i liturgi, i fromhetslivet, kirkelig lovgivning, osv. Vi beve-ger oss derfor innover i et landskap som er usedvanlig rikt og geografisk stort. Oldkirken står – i tiden etter Konstantin – for den første kristne enhetskulturen. Gresk middelalder fortset-ter denne rikdommen, mens den latinske verden blir fattigere.

Gjennom hele den patristiske perioden ser vi at kristendom-men makter å tolke og kristne en kultur som den blir arvtager

til – samtidig som den renser og luker denne. Denne store oppgaven bærer holismens fortegn, fordi det er et helhetsbilde som nå kristnes.

Og slik ivaretar oldkirken arven fra de første generasjoner kristne, deres tro på at Kristusbegivenheten har universelle implikasjoner, globalt som kosmisk. Konsekvensene av åpenbaringen i Kristus er altså oversettelse og transplantasjoner på det teoretiske plan, kontinuitet med et jødisk opphav på det kirkelige plan. For gjennom hele perioden er det den samme bevegelsen som brer seg, nå i form av kirkelig tradisjon.

Denne levende overlevering, som skjer i den Hellige Ånd, kalles tradisjon i den monn den er forskjellig fra Den hellige skrift, som den er nær forbundet med. Ved tradisjonen er det «at alt hva Kirken selv er, alt hva den tror, føres videre i liv, lære og kult og overleveres til alle slektledd». «De hellige fedres lære vitner om det livgivende nærvær av denne tradisjon, hvis rikdommer gjennomtrenger den troende og bedende Kirkes liv og praksis.» (KKK 78, DV 8)

KRISTUS SOM FILOSOF

– enhetstenkning og helhetstenkning

I katekesen undervises det om Kristus, det menneskevordne Ord og Guds Sønn – alt annet undervises det om sett i forhold til Ham; det er Kristus alene som underviser, alle andre gjør det i den monn de er Kristi talsmenn og lar Kristus undervise ved deres munn. (KKK 427; CT 6)

Den bibelske helhetstenkning – paktstenkningen, global bevissthet – får et viktig fremstøt i og med bidraget fra gresk hold. For greske intellektuelle kan knytte Guds holistiske skaperverk og like holistiske åpenbaring til tråder i deres tradisjon som direkte tangerer bibelske synspunkter. Den syntese som

her oppstår mellom tro og tanke har gitt kristendommen de katolske fortegn vi stadig lever med.

Selv et første og overflatisk inntrykk av tidlig kristen kunst vitner om denne overgangen: fra palestinsk Messias til gresk filosof. Og den første kristne kunsten finner vi i katakombene i Roma, i de eldste mosaikkene og på tidlig kristne sarkofager¹²⁸. Filosofen Kristus er et gjennomgangstema i all tidlig kristen kunst, og nyere forskning har antydnet at det nettopp er filosofen og ikke keiseren som er modell for de mange såkalte «majestets-fremstillingene» av den «tronende og herskende» Kristus¹²⁹. I vår sammenheng er det viktig å notere seg at straks kristentroen begynner å spre seg i den trygge og velstående gresk-romerske verden – til forskjell fra Jesu hjemland med alle dets problemer – blir han lærer heller enn Messias. Aksentueringen forskyves i retning av den enhet mellom det menneskelige og det guddommelige som hans person bringer, og som den hedenske antikk så forespeilinger av i vismenn og filosofer.

Den syntese av det semittiske og det europeiske som derved oppstår har bestått til denne dag. Kanskje kan vi si det slik at det horisontale i den bibelske åpenbaringen (det globale) oppgår i en høyere enhet med det vertikale i den greske filosofiske tradisjon (monismen). En balanse oppstår hvor den nye tro renser og derved integrerer det beste i den klassiske arv¹³⁰.

Hva står filosofen Kristus for?

Jo, en syntese av horisontal og bibelsk global skaper-forløser tenkning (helhetstenkning: holisme) med en vertikal gresk filosofisk enhetstenkning (monisme: henologi). Denne blir til over tid, og de viktigste navn underveis er Klemens av Alexandria og Origenes, men denne syntesen er godt forberedt hos en apologet som Justin Martyr¹³¹.

Med enhetstenkning forstår vi filosofisk *monisme*: balansen mellom enhet og mangfold, forholdet mellom det (den) Ene og de mange, som er et gjennomgangstema i gresk metafysisk tenkning fra presokratikerne til Plotin og Proklos. Ved å kalle denne tendensen *vertikal*, søker vi å understreke at den ser enheten i alt

som er, i skarp kontrast til spetiske og materialistiske tolkninger av tilværelsen. Det er en tendens til å identifisere *ånd* med *intellekt* vi her står overfor, det guddommelige blir lett til intellektualitet på gresk mark, men får en mer markert transcendent tendens med tiden, i nyplatonsk form, og det er denne kirkefedrene benytter seg av, både greske og latinske (Augustin). Gresk monisme i sin hedenske form utgjør selvsagt en mystisk-filosofisk tolkning av et guddommelig univers, hvor årsaken og opphavet til alt som er ligger i tingenes vesen og struktur, fordi disse tolkes ved en eller annen form for emanasjonstenkning¹³².

Med teologisk holisme forstår vi ikke bare historisk (bibelsk) universalisme, men også abstrakt (filosofisk) universalisme. I en gresk filosofisk sammenheng er denne like knyttet til enhetstenkningen (monisme) som historisk åpenbaring er knyttet til skapertanken i bibelsk teologi. Men i utgangspunktet er det umulig å skille mellom disse to – holismen og monismen – i gresk tenkning, fordi de alltid hører sammen, og vi gjør det for å forenkle og klargjøre.

Poenget med Kristus som antikk filosof er dette: han forener de to – det horisontale (bibelsk skaper- og frelsesteologi) og det vertikale (gresk filosofisk monisme). Det som er så verdifullt med den greske transcendentale tradisjon, er at den skiller seg så skarpt fra religionens mangfold og villfarelser. Gresk filosofi på sitt beste er god preteologi – naturlig teologi – og kommer kristentroen til hjelp slik at resultatet kan bli teologi av holistisk og samtidig monistisk snitt.

Det sier seg selv at uttrykket «det konkret katolske» illustrerer den syntesen som Kristus Filosofen står for.

Enhetstenkningen frigjøres fra det hedenske og immanetistiske i sitt møte med bibelsk skapertenkning og blir utbygget til en form for helhetstenkning som preger antikk kristen teologi¹³³. Vi møter hos de store kirkefedrene kristendommen som sannheten med stor S, fordi den er intellektuelt underbygget, forankret i en transcendental enhetstenkning (monismen) som muliggjør holisme over en stor skala. Det dreier seg

om Gud som én, forholdet mellom Skaper og skapning, og enheten i Kristi person. Samtidig dreier det seg om global og kosmisk tenkning, siden verden er et meningsfylt hele i gresk filosofisk tradisjon.

Filosofen Kristus troner i apsismosaikker, figurerer på sarkofager og i fresker. Han er selve syntesen mellom Øst og Vest – jødernes frelser og grekernes vismann. Han favner alt og alle, er selv tangeringspunktet – rettere sagt møtestedet – mellom himmel og jord straks disse to er utskilt fra hverandre gjennom en jødisk skapelsesteologi. Kristus Pantokrator er fremfor alt læreren, omgitt av sine elever (disiplene) som igjen skal spre hans lære til de fire verdenshjørner.

Vårt neste anliggende blir å se på hvilken måte dette tilknytningspunktet – Kristus selv, det konkret katolske – blir et holistisk symbol: det største og sterkeste som verden til dags dato har kjent.

I hjertet av katekesen finner vi i alt vesentlig en person, Jesus fra Nasaret, Faderens enbårne Sønn (...) Å undervise i troen er å avdekke hele Guds evige plan i Kristi person.
(KKK 426)

JESUS KRISTUS – det konkret katolske

Enhver form for kristen universalisme – i betydningen teologisk katolisitet – tar sitt utgangspunkt i troen på at Jesus også er Kristus: Guds Sønn, en av personene i en treenig Gud. For Jesus Kristus er nettopp Guds eget «og»/«både – og», og ikke et «enten – eller» (eller «alene»). Han er altså Guds lignelse, og denne er katolsk. Han er det dessuten på en helt konkret måte.

Teologisk katolisitet sier oss noe om Gud – at Gud er noe

katolsk, universelt, holistisk. Og dette hans katolske Ord er Jesus Kristus, Gud og mann. Ordet er talt i menneskelig form, fordi det kun er slik vi kan fatte Ordet. Sagt litt annerledes: det overnaturlige har naturlig form, ellers ville vi ikke være i stand til å gripe (enn si begripe) det. Og her står vi ved det sentrale ved kristendommen. For dette sentrale er en katolsk sannhet, i konkret form: Jesus Kristus er en fullkommen og endelig åpenbaring av Gud. I mennesket og skapningen Jesus har Gud – Guds Sønn *nota bene* – tatt bolig.

Kirken kaller det «inkarnasjon», et uttrykk hentet fra St. Johannes – «og Ordet ble menneske (av kjøtt og blod)», Joh 1, 14 – dette at Guds Sønn tok opp i seg menneskenaturen for der å fullbyrde vår frelse.

(KKK 461)

Det katolske består selvsagt ikke bare i at Gud er én – og derfor fullt tilstede i Jesus – men at mennesket Jesus representerer oss alle, at Gud på denne måten (i «inkarnasjonen») oppsøker menneskeheten på en helt ny og sensasjonell måte. Menneskeheten, vel å merke, fordi her er tale om natur, ikke bare enkeltindivider. Vi er alle i Jesus og Jesus i oss, fordi vi er del av samme menneskehet og menneskenatur – Adam, som Paulus nettopp tolket universalistisk. Dette betyr selvsagt ikke at vår frelse/forløsning er blitt en automatisk affære, men at vi gjennom Sønnen har adgang til Faderen på en måte som oppfyller alle løfter og pakter, og som favner alle mennesker til alle tider. Samtidig er dette et konkret og radikalt uttrykk for Guds skaperkraft.

Med andre ord er det kristologiske dogme (Jesus er Kristus) den mest universalistiske trosbekjennelse verden har kjent. Definisjonen fra Kalkedon (451)¹³⁴ sier at Guds åpenbaring i Kristus er en åpenbaring av Gud i naturlig form (mennesket Jesus), og på samme tid en åpenbaring av mennesket: i Guds bilde, uten synd. Guds synlige form er mannen fra Nasaret. Han er Guds lignelse, Hans bilde viser oss Guds sanne ansikt.

At det kristologiske dogmet er blitt tolket monofysittisk i populærkristendom, innenfor alle konfesjoner, røkkes ikke ved dogmets poeng: her er full menneskelighet som åpenbarer full guddom. Her er ikke en Gud forkledt som menneske, heller ikke et menneske med en Gud «innebygget» i seg, ikke tilsynelatende menneske (og i virkeligheten Gud), og ikke noe i likhet med antikkens helter (heroer).

Kristologi er med andre ord en teologisk kunst – fordi Jesus Kristus er Guds kunstverk – og den troende må først lære å se og høre. Menneskelig form er blitt Guds Sønns form: «den som har sett meg, har sett Faderen»¹³⁵. Derfor finner kanskje kristologien sin nærmeste parallell i ikonkunsten¹³⁶

Guds Sønns inkarnasjon er en enestående enkeltbegivenhet som ikke betyr at Jesus Kristus er dels menneske, dels Gud, og heller ikke er resultatet av en slags blanding av det guddommelige og det menneskelige. Han ble menneske på en sann måte, samtidig som Han forble Gud på en sann måte. Jesus Kristus er sann Gud og sant menneske. Denne trossannhet måtte Kirken ofte forsvare og klargjøre i løpet av de første århundrer mot heresier som forvrenget den.

(KKK 464)

Dogmehistorien handler stort sett om det rette forholdet til åpenbaringen i Kristus, fordi alle andre løsninger enn den kaledonske ble forsøkt av forskjellige parter til forskjellige tider. Teologihistorien blir derfor historien om å lære å se, og å innse¹³⁷. Konsilhistorien blir en poengtert versjon av det samme, fordi den finner sted under omstendigheter som på en eller annen måte er kritiske¹³⁸. Balansegangen mellom riktig og feilaktig kristologi er imidlertid et anliggende av langt mer enn akademisk art, fordi denne gjennomgående dreier seg om *holistisk* eller *dualistisk* forståelse av Gud. Dogme- og konsilhistorien vitner om dette. «Katolsk» blir stående som symbol for en riktig kristologi, den som ivaretar balansen mellom de to sfærer saken handler om.

Katolisitet er først av alt et teologisk anliggende, fordi Gud er Skaper og forløser.

«Katolsk» er derfor det viktigste av alle teologiske ord, fordi det så direkte taler om Gud.

Gud i Kristus er følgelig også en katolsk begivenhet, fordi Jesus Kristus er det katolske i absolutt forstand – det konkret universelle: *pars pro toto – totus pro parte*, de mange i den ene – den ene for de mange, Jesus og Kristus. Kristologien løser på denne teologiske måten grekernes filosofiske problematikk (enhet og mangfold) og samtidig forholdet mellom helhetstenkning (holisme) og enhetstenkning (monisme).

Dersom nettopp hans menneskelige natur (Jesus) på en eller annen måte er mindre enn menneskelig – fordi balansen er galt ivaretatt – da er ikke mannen fra Nasaret Guds åpenbaring i holistisk forstand. Det vil si: da kan han ikke løfte menneskeheten opp til vennskap med Gud, sin Skaper – da er ikke hans liv begynnelsen på en ny skapelse.

Hele rekken av antikke kirkemøter (konsiler) handler derfor om menneskehetens felles bestemmelse, fordi ortodoksi er katolisitet i teologisk forstand: kvalitativ holisme. Kristentroens sosiale implikasjoner er hele tiden et hovedanliggende for teologbiskopene i oldkirken (som de var under Vaticanum II). De økumeniske konsiler i Nikea (325), Efesos (431), Kalkedon (451), Konstantinopel (553) og Nikea II (787) handler alle om Guds forening med menneskenaturen i Jesus Kristus. Og en mer holistisk talemåte enn konsilfedrenes (og teologenes) bruk av ord som «natur» (gresk: «*physis*», «*ousia*», «*hypostasis*») og «person» («*prosopon*») er vanskelig å finne. Enhver form for «lavere» kristologi (profet-, tjener-kristologi o.a., dem vi av og til forbinder med det primitive jødekristne stadiet) – risikerer å gå glipp av det som er Guds siktemål i Kristus: alle mennesker.

Fordi «den menneskelige natur i dens integritet» fortsetter å bestå i inkarnasjonens ufattelige forening (mellom det guddommelige og det menneskelige), har Kirken gjennom århundrene

vært nødt til å bekjenne at Kristi menneskesjel er fullt ut virkelig, med sine forstands- og viljesfunksjoner, og likeledes Kristi menneskekropp. Men parallelt med dette har den måttet minne om at Kristi menneskenatur er Guds Sønns guddommelige persons egen, Han som tok den opp i seg. Alt Han er, og alt det Han gjør i den, det er det «én av Treenigheten» som er, og som gjør. (KKK 470)

Av stor interesse er selvsagt diskusjonene omkring det syvende økumeniske konsil, et resultat av ikonoklasmen innenfor gresk kristendom (men ikke latinsk). For her er det virkelig tale om den menneskelige form – den som kan uttrykkes i kunst – og dens teologiske betydning, som nevnt ovenfor. Når kristendommen var ikonisk alt fra starten av, slik tidlig kristen kunst viser oss, henger det nøye sammen med troen på at Gud har åpenbart seg i en naturlig – menneskelig – form. Ordet «inkarnasjon» må nettopp forstås dithen at det overnaturlige (Gud) har naturlig form (Jesus), ellers ender vi i hedenske (mytiske, heroiske) tankemodeller. Og det ikoniske ved gresk-latinsk kristendom bærer igjen bud om at kristendommen ikke er en jødisk sekt, men Guds nye åpenbaring med universelle fortegn – Kristi ikon er et katolsk bilde: den gamle Adam gjenreist i den nye.

Siden Ordet ble kjød ved å ta opp i seg sann menneskelighet, var Kristus begrenset i sitt legeme. Derfor var det mulig for Jesu menneskeansikt å bli «malt for deres øyne» (Gal 3, 2). Ved det syvende økumeniske konsil anerkjente Kirken at det er tillatt å fremstille det i hellige bilder. (KKK 476)

Samtidig har Kirken alltid anerkjent at i Jesu legeme «åpenbarer Han som er usynlig i sitt vesen, seg synlig for våre øyne». Kristi legemes særtrekk uttrykker Guds Sønns guddommelige person. Guds Sønn gjorde sin menneskekropp til sin egen, slik at når den avbildes i form av hellige bilder, kan de æres av de troende fordi «man ærer dens person som er avbildet der». (KKK 477)

Et annet og stort problem ved populær kristendomsforståelse – ikke minst ved enkelte teologiske tradisjoner – er naturligvis skillet mellom skapelses-kristologi og frelses-kristologi, som er blitt fast tradisjon i moderne kristendomsforståelse, og som sikkert har vært medvirkende til å avkristne Europa.

Hva saken gjelder er dette.

Kristusbegivenheten leses oftest rent soteriologisk, for å rette på alt som er galt med en verden som ellers foreligger ferdig fra Skaperens hånd (grovt forenklet)¹³⁹. Kirkefedrene – særlig de greske – så de to som sider av samme sak, noe katekismen fra 1992 gjenspeiler i mange sitater og i noteapparatet¹⁴⁰, og som preger enkelte av dekretene fra Vaticanum II¹⁴¹.

Her finner vi det åpenbare tangeringspunkt med moderne tenkning, med dens evolusjonistiske syn på ordet «skapelse» og til mye naturlig teologi. En tenker som Pierre Teilhard de Chardin er ofte blitt sammenlignet med de kappadokiske fedre, nettopp på grunn av den dynamiske forståelsen han legger for dagen i synet på det vi kan kalle et «skapelse-og-forløsnings-continuum» – en teologisk nyvinning som ikke er så svært ny¹⁴². Det nye testamente viser oss mange tekster med implikasjoner av en art som ikke bare er globale, men like meget kosmiske¹⁴³. Igjen står og faller det hele med Åpenbaringens «fysiskhet» – Guds legeme, som ikke bare er det skapte univers, men i spesiell og konkret forstand Jesus Kristus.

Guds Åpenbaring er en global og kosmisk begivenhet i den grad vi tar Jesu Kristi menneskelighet og guddom på alvor. Global kristologi og kosmisk kristologi er sider ved soteriologien som begge har holismens fortegn. Men til syvende og sist er de sider av samme sak – skaperteologien.

Og dette fører oss til et anliggende som opptok fedrene og kirkemøtene nesten like meget: læren om Gud som treenig.

VED HAM ER ALT BLITT SKAPT – kosmiske implikasjoner

Hva universet angår, sier åpenbaringen at det finnes er dypt skjebnefellesskap mellom den materielle verden og mennesket.

«For når skapningen speider i spent forventning, er det fordi den lengter etter å få se Guds barn tre frem i all sin glans (...) For selv skapningen skal bli befridd fra forgjengelighetens slaveri (...) Ja, vi vet at hele skapningen uten unntagelse fremdeles stønner i fødselsveer.» (Rom 8, 19-22)
(KKK 1046)

Teologisk katolisitet har to former: en kvantitativ og en kvalitativ – *alt og helt*.

Teologisk katolisitet handler om alle, fordi Kristi evangelium er rettet til alle, uten unntak. Guds skaperakt og frelsesverk (åpenbaringen) er begge helt gjennomgripende.

Derfor er det at kirkefedrene bygger ut den siden ved det bibelske budskap som er universalistisk i dobbelt forstand (alt og helt), og som kommer til uttrykk gjennom trosbekjennelsen (den nikensk-konstantinopolitanske) – «ved ham er alt blitt skapt». Ved ham skal derfor alt forløses. Og Kristi verk er intet mindre enn en ny skapelse, slik den fortsatt finner sted i Kirkens sakramentale liv¹⁴⁴.

Ved å knytte skapelses-kristologi til frelses-kristologi, slik for eksempel Paulus gjør det, er det ikke dermed sagt at «inkarnasjon» kan løsrives fra forløsning, som om den hypostatisk enhet i Kristus (de to naturer: Sønnen og Jesus) skulle komme som et nødvendig moralsk klimaks i selve skapelsesprosessen¹⁴⁵. Enheten i Kristus mellom Skaper og skapning er ikke resultat av en historisk «prosess», men Guds frie gave – nåde. Men det betyr ikke at frelseshistorien kan leses atskilt fra skapelseshistorien. For denne pågår hele tiden, det er noe som moderne vitenskap kan bekrefte¹⁴⁶. Kristus er skapningens «førstefødte», slik Paulus hevder. Men det er han på grunn av en syndig menneskehet.

Dogmet om Jesus – klassisk kristologi – vil alltid være en soteriologisk form for kristologi (han helbreder og nyskaper den menneskenatur han opptar i seg). Men soteriologisk kristologi er samtidig en kosmisk kristologi i sin klassiske form, den vi møter i de gamle kirkemøtene, i trosbekjennelser (symbolene) og hos kirkefedrene.

Her er det at troen på Gud som treenig blir sentral.

For kosmisk og soteriologisk kristologi er ubegripelig uten en kontekst som den vi finner i troen på at Gud er én og tre. Igjen kan vi si det slik at teologisk monisme (én-heten i Gud) og teologisk holisme (helhet: tre og én) sammenfaller i dette dogmet, som i det kristologiske. Egentlig er det slik at en teologisk holisme forutsetter monisme, slik det også er gitt i naturlig teologi. Det åpenbarte og nye er det plurale – som samtidig utgjør helhetsaspektet.

Bare en treenig Gud kan være Skaper, fordi skapelsen er kommunikasjon av en plural art: uttrykk for kjærlighet, livgivende, utadgående. Det er Guds liv som får fysiske fortegn, for å si det slik¹⁴⁷. Differensiering utad forutsetter differensiering innad. Faderens uskapte Bilde – Sønnen – er skapningens modell. Det er i denne forstand Sønnen er skapningens «førstefødte»¹⁴⁸ samtidig som han er Faderens avglans¹⁴⁹. I denne forstand er verden en åpen bok som forteller oss om Guds treenige liv: verden har en «logisk» og en «ikonisk» struktur – dens rasjonalitet, orden og skjønnhet (det Ene-Sanne, det Gode, det Skjønne) reflekterer den uskapte Visdom, Guds evige Ord – Sønnen. Skapningen er Ordets mange ord, skapt av Faderen gjennom Sønnens Visdom og i Åndens kjærlighet.

Stjernehimmelen over oss, det biologiske mangfold som omgir oss, menneskeslekten rundt oss – alle vitner de om Skaperens eget liv: livgivende kjærlighet og et ufattelig overflodighetshorn. På denne måten åpner Han våre øyne og ører for sitt eget vesen. «Gud» er ordet for enhet, helhet, fullhet og mang-

fold – alt i ett. Det er det eneste ord som dekker den totalitet vi lever med, ufattelig i sin generøsitet som i sin enkelthet.

Guds Sønns inkarnasjon betyr ikke bare at menneskenaturen blir forenet med Gud, men gjennom denne menneskenaturen også alt som er «kjød», på et vis: hele menneskeheten, hele den synlige og materielle verden. Slik har inkarnasjonen også en kosmisk mening, en kosmisk dimensjon. «All skapningens førstefødte» (Kol 1, 15), som blir inkarnert i Kristi individuelle menneskelighet, forener seg på en måte med hele den realitet som mennesket er, som jo også er «kjød» (sml. Gen 9, 11) – og på denne måten med alt «kjød», med all skapningen.

(Johannes Paul II: *Dominum et Vivificantem*, 50)

Vi avslutter denne kosmiske ekskursjonen der vi begynte – med et globalt anliggende, menneskeheten som universell realitet.

Klassisk (patristisk) kristologi er både soteriologisk og kreativ. Derfor er den holistisk, og på denne måten har den en gang for alle vist oss hva teologisk katolisitet er i konkret forstand: Jesus Kristus er det konkrete katolske (Guds «og»: denne gang Skaper og Forløser). Og dette berører direkte vårt anliggende om mennesket som en holistisk størrelse.

Læren innebærer at åpenbaringen i Kristus Jesus er en åpenbaring både av Gud og av mennesket – nok et «og» – Adam i all sin gudlike herlighet¹⁵⁰. En kristen antropologi vil derfor være både kristo-sentrisk og teo-sentrisk. Vaticanum II ga uttrykk for denne holistiske tenkemåten i sitt dekret om «Kirken i verden av i dag» (*Gaudium et Spes*).

Menneskets mysterium finner ikke sin sanne belysning annesteds enn i det menneskevordne Ords mysterium. Adam, urmennesket, var et forbilde på den som skulle komme: Kristus Herren. Og ved å åpenbare hemmelighetene om Faderen og Hans kjærlighet, manifesterer Kristus, den nye Adam, fullt ut mennesket for det selv og viser dets hellige kall. Han er «bildet av den usynlige Gud» (Kol 1, 15), det fullkomne menneske som gir Adams barn tilbake den guddommelige likhet som deres 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. Han arbeidet med menneskehender, tenkte med et menneskesinn, handlet ut fra et menneskes vilje, elsket med et menneskehjerte. Idet han fødtes av Jomfru Maria, ble han virkelig en av oss, bortsett fra synden ... 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. (GS 22)

Gud er én og Gud er tre – Hans navn er fellesskap, enhet og helhet, overøsende generøsitet og kjærlighet. Verden vitner om ham i alt sitt mangfold.

Og dette har Sønnen åpenbart i ord og gjerning.

KLOSTERLIV – det kristne mikrokosmos

Som et tre som på underfullt og mangfoldig vis forgrener seg i Herrens åker fra den utsæd som kommer fra Herren selv, har forskjellige former for eremitt- eller klosterliv og ulike ordensfamilier utviklet seg til både medlemmenes og til hele Kristi legemes beste.

(KKK 817; LG 43)

En form for holistisk kristendomsforståelse er selvsagt ordenslivet: kloster- og eremittlivet, slik det har fulgt Kirken på dens vandring gjennom seklene. Det handler om katolisitet i en form som er forskjellig fra den de troende vanligvis lever under, ikke vesensforskjellig (for alt kristenliv springer ut av dåpen), men gradsforskjellig (en intensivering). Det vi kaller det «kontemplative» liv springer ut fra det faktum at bønn og meditasjon (sammen med mye arbeid) er en ekte menneskelig livsform som Kristus har vigslet, gjennom Kirken.

Bønnelivet (med dets daglige rytmer) er selvsagt uttrykk for et holistisk kristendomssyn, fordi det er universet innad som fylles med mening. Med bønneliv menes altså ikke et daglig Fadervår eller morgen-aftenbønn, heller ikke den ukentlige messe, men et liv viet til det indre livs bevegelser: bønn som livsform og mønster – bønn som uttrykk for alle kristenlivets luner (tak, glede, sorg, betraktning, ekstase, tomhet, fortvilelse, osv.) og som overnaturlig dimensjon.

Igen står vi overfor en katolsk livsform og tenkemåte: en helhetsform. Den katolske «form» er nemlig Jesus Kristus selv: hans kjærlighet til Faderen, hans lydighet, hans totale dedikasjon, hans bønneliv, hans offervilje. Klosterlivet er en måte å følge i Mesterens spor – praktisk, *nota bene*. Og det er her mikrokosmos kristnes, i det indre liv som reguleres av ytre normer. Dette er en livsform vi også kjenner fra andre religioner – en helt naturlig, fellesmenneskelig livsform – hvor hele livet er viet Gud på en direkte måte.

Ordenslivet, som oppsto i Orienten i kristendommens første århundrer, og som leves i institutter Kirken har opprettet kanonisk, skiller seg fra andre former for vigslet liv ved sin gudstjenestelige side, ved at løftene om å leve etter de evangeliske råd avlegges offentlig, ved broderlig fellesliv og ved vitnesbyrdet om foreningen mellom Kristus og Kirken.

(KKK 925)

Klostervesenets tilblivelse på kristen mark er godt kjent fra skriftlige kilder.

Vi ser det oppstå i Egypts ørkenstrøk¹⁵¹ og raskt spre seg til Gaza, videre til Syria, Lilleasia og Hellas, og så til Italia (Benedikt). Vi kjenner ikke bare historiens ytre forløp, men også omrisset av det indre liv disse første kristne asketene levde. Vi har en hel del asketisk-mystisk teologi som følger bevegelsen fra starten av¹⁵², og denne har fått et klassisk, tidløst preg, hvilket moderne utgaver og oversettelser vitner om.

Den normale kontemplative livsformen er selvsagt cenobit-

tisk – felleslivets, kommunivitetslivets – mens eremittlivet er unntak, for dem som er kommet lengst i åndelig perfektion.

I alle disse kildene finner vi et behov for å interiorisere det skapelses-, det frelseshistoriske drama, personliggjøre det, individualisere det: vertikaliserer det historiske – personliggjøre det kollektive. I utgangspunktet skulle vi kanskje vente å finne at bevegelser som de monastiske er på kollisjonskurs med kristendommens globale orientering.

Men dette viser seg ikke å være tilfellet. Klosterlivet leves *in medio ecclesiae*, midt i Kirkens liv, med alt dette medfører av liturgisk liv, forbønn, rådgivning, osv.

Det som er asketenes og mystikernes poeng er at kristendommen også søker integrering på det personlige, ikke bare det globale og kollektive plan. Enhet med Gud forutsetter også enhet med seg selv, harmoni, balanse og ro. Dersom det globale og kosmiske utgjør en slags horisontal akse i katolsk kristendomsforståelse, så representerer mystikerne, munkene og nonnene, det vertikale. Dybden og bredden i denne erfaringen av Jesu Kristi nærvær er uadskillelige, derfor søker Kirkens Tradisjon hele tiden å holde de to i balanse: aktivitetene og passivitetene – det vi selv gjør, og det som Gud gjør med oss.

Det kontemplative liv henter forøvrig sitt navn fra greske filosofer (pythagoreerne og platonikerne). Det er noe som ligger i menneskenaturen dette at en utvidelse av perspektivene til en global og kosmisk Kristus av nødvendighet også må føre til en indre enhet – holisme er på denne måten også henologi, i psykologisk og åndelig forstand.

Ordenslivet har å gjøre med Kirkens mysterium. Det er en gave Kirken får fra sin Herre og som den tilbyr som en varig livsform til de troende som er kalt av Gud, ved å avlegge løfte om å etterleve rådene. Slik kan Kirken både gi Kristus til kjenne og erkjenne at den er Frelserens brud. Ordenslivet oppfordres til å fremvise selve Guds kjærlighet, i dens ulike former og i vår tids sprogdrakt. (KKK 926)

KONKLUSJONER – de første tusen år

Kristus, den eneste mellommann mellom Gud og mennesker, har gjort sin hellige Kirke, som er troens, håpets og kjærlighetens fellesskap, til en synlig bygning, og han opprettholder den stadig for gjennom den å utbre sannheten og nåden til alle. Kirken er på én og samme tid:

- «et hierarkisk oppbygget samfunn og Kristi mystiske legeme;
 - en synlig forsamling og et åndelig fellesskap;
 - den jordiske Kirke og den Kirke som er rik på himmelens skatter.
- Disse aspekter utgjør tilsammen «en eneste virkelighet som består både av et menneskelig og et guddommelig element».
- (KKK 771; LG 8)

Det er i løpet av de første århundrer at Kirken – i Øst og Vest – får den form som vi senere forbinder med katolsk kristendom: trosbekjennelser, kirkemøter, kunst, sakramenter, hierarkisk struktur, klosterliv, osv. Denne formen oppstår forbausende fort, og overgangen fra apostoliske og postapostoliske former for autoritet til det monarkiske episkopatet, for eksempel, kommer som en naturlig utvikling av den presbyter-episkopos rollen vi finner i Det nye testamente¹⁵³. Likeledes er NT full av trosformulærer som viser oss hvordan de første kristne ikke bare artikulerte, men også forsvarte sin tro¹⁵⁴. Kirkedisiplin finner vi også, og intet tyder på at det vi ser i NT er en fri og tilfeldig religiøs bevegelse. Tvert imot vokser den seg sterk gjennom indre strukturer ettersom den får større oppslutning.

Katolsk kristendom har med dette fått en form som er lett gjenkjennelig og som vi forbinder med dagens orientalske, ortodokse og katolske kirkesamfunn. Denne finnes i større eller mindre grad i reformert, protestantisk og frikirkelig kristendom. Men fyllden – katolisiteten: den katolske form – er kun felles for alle kristne i et begrenset tidsrom, og andre former for kirkeliv oppstår, men de er mindre katolske.

I de første tusen år er det nemlig full kirkelig enhet mellom de

kristne, til tross for regionale og kulturelle forskjeller (Øst-Vest). Den som reiste fra Roma til Konstantinopel, fra Alexandria til Ravenna, eller fra Lugdunum til Trier og Milano, Athen eller Karthago ville kunne delta i liturgien der de måtte befinne seg. Store politiske enheter garanterte fri og trygg ferdsel. Nasjonalstater og statskirker tilhørte en fremtid de første kristne var forskånet for å oppleve. Gjennom det første årtusen er helhetstenkning og enhetskulturer det normale. Helhetstenkning lå dessuten i luften – slik den gjør det idag – noe arven fra senantikken vitner om¹⁵⁵.

Og slik fikk kristendommen anledning til å døpe hele kulturkretser.

Det er i Kirken Kristus fullbyrder og åpenbarer sitt eget mysterium som målet med Guds plan: «å sammenfatte alt i Ham» (Ef 1, 10). Den hellige Paulus kaller den ekteskapelige forening mellom Kristus og Kirken «et stort mysterium» (Ef 5, 32) Fordi Kirken er forenet med Kristus som med sin Brudgom, blir Hun selv i sin tur mysterium.
(KKK 772)

»Tradisjonen fra den udelte Kirke» (eng.: *The Tradition of the Undivided Church*) er et uttrykk som ofte er blitt brukt om kristendommens første etappe, i kontrast til det annet kristne årtusen¹⁵⁶. Uttrykket er ikke bare ment å skulle skildre et tilbakelagt stadium, men – og dette er viktig – å skulle peke på hvor den opprinnelige kristne arv fortsatt er å finne: fortrinnsvis innen katolske og ortodokse former for kirkeliv, men i gradert form tilgjengelig for alle, uansett kirkelig tilhørighet¹⁵⁷. For mange teologer og legfolk i vår tid er dette uttrykket blitt en slags ledestjerne. Moderne kirkeledere har også gått inn for tanken, ikke bare i økumenisk kontekst, men også med tanke på en ny evangelisering¹⁵⁸. Uttrykket markerer samtidig en avgrensning i forhold til former for – eller tolkninger av – kristendommen som ikke er tradisjonelle (dvs. moderne, i en eller annen betydning av ordet, oftest protestantiske, men like gjerne såkalt modernistiske).

Saken handler hele tiden om den rette forståelse av Kirkens vesen, og av dens rolle i verden: hva er det egentlig vi driver med når vi kaller oss «katolske» eller «ortodokse» kristne? Har vi lov til å bruke slike ord uten videre? Hvor går skillelinjen mellom en rent juridisk og en teologisk forståelse av disse begrepene?

Det greske ordet «mysterion» ble oversatt til latin med to uttrykk: «mysterium» og «sacramentum». I senere utlegning kom uttrykket «sacramentum» til mer å betegne det synlige tegn på frelsens skjulte virkelighet, betegnet som «mysterium». Slik sett er Kristus selv frelsens mysterium: det finnes ikke noe annet mysterium enn Kristus. Hans hellige og helliggjørende menneskenatur frelsesverk er det frelsens sakrament som trer frem og virker i Kirkens sakramenter (som Østens Kirker også kaller «de hellige mysterier»). De syv sakramenter er tegn og redskaper som den Hellige Ånd utøser Kristi nåde ved i Kirken, som er Hans legeme, og hvis hode Han er. Kirken inneslutter og formidler altså den usynlige nåde som den er tegn på. Det er i denne analoge betydning den kalles «sakrament».
(KKK 774)

»Tradisjonen fra den udelte Kirke» – eller kristenhet – er ikke en naiv rekonstruksjon av en idealisert fortid, en slags kristen gullalder i fortiden, et tapt Paradis. Det er tvert imot et normativt program for kristne fra de forskjelligste tradisjoner, ikke bare katolikker og ortodokse. For det ligger i sakens natur at kvalitativ katolisitet kan bli alle troende til del, uansett kirkelig tilhørighet¹⁵⁹. Kvantitativ katolisitet derimot angår nettopp kirkelig tilhørighet, og reiser økumeniske spørsmål som i seg selv er uttrykk for begge former for katolisitet.

At vi må se bakover for å kunne se fremover – mot en normativ fortid – er noe det siste århundret har lært oss. Her ligger roten til den fornyelse (bevegelsen «ad fontes») som blir vårt tema for siste kapitel.

Men først må vi se nærmere på hvordan de to former for katolisitet – den kvantitative og den kvalitative – desintegreerte

og ble ukatolsk i det annet kristne årtusen. Den form som Kirken hadde fått – praktisk som teoretisk – erstattes jevnt og sikkert av modeller som hverken er globale eller kosmiske, men derimot individuelle – private. Autoritet, lære, forvaltning av sakramentene – alt blir preget av at den holistiske modell er gått i oppløsning.

Vi er på vei inn i subjektivitetens århundrer.

Kirken er selv i Kristus som et sakrament, det vil si både et tegn på og et redskap for den nære forening med Gud og hele menneskeslektens innbyrdes enhet: å være *sakramentet for menneskenes nære forening med Gud* er altså Kirkens fremste mål. Siden menneskeslektens enhet springer ut av foreningen med Gud, er Kirken også sakramentet for *menneskeslektens innbyrdes enhet*. I Kirken er denne enheten allerede påbegynt, for den samler i seg mennesker «fra alle jordens folk og stammer, raser og tungemål» (Åp 7, 9); på samme tid er Kirken «tegn og redskap» for den fulle virkeliggjøring av denne enhet som fremdeles er i vente. (KKK 775)

KAPITEL 5

DET KNUSTE LEGEME – splittelsenens årtusen

DELT OG UDELT?

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 sist alle mennesker uten unntagelse; for alle er kalt av Guds nåde til frelsen. (LG 13)

Teologisk katolisitet opererer på flere plan: både som helhetstenkning og som enhetstenkning¹⁶⁰. Disse to aspektene er uløselig knyttet til hverandre. Men ser vi på den utvikling som fulgte Kirken på dens vandring gjennom det annet kristne årtusen, vil en holistisk teologisk modell lese denne historien som en desintegreering av katolsk kristendom, uten derved å hevde at katolsk kristendom ikke lenger forefinnes¹⁶¹. Men begrepet katolsk (eller holistisk) blir selvsagt svekket av alle de splittelser som kjennetegner kristenheten i dagens verden, fordi full katolisitet forutsetter full enhet mellom de troende. Og her ser vi hvordan enhetstenkning og helhetstenkning fungerer sammen.

Moderne kirkeledere og teologer har da også påpekt at det annet kristne årtusen står i markert kontrast til det første, og ser tilbake til begynnerstadiet i sine håp og forventninger for det tredje årtusen¹⁶². Dette er slett ikke ment å skulle fungere som from historisisme, men som realistisk økumenisk program. For her er nettopp helhetstenkning uttrykk for kirkelig enhetstenkning.

Vårt poeng med følgende kapitel er dette: Den Katolske Kirke ser ikke lenger en splittet kristenhet fra en ensidig negativ synsvinkel. Sammen med kirkelig enhet bryter holistisk kristendomsforståelse sammen, sikkert og visst, men uten at alt derved er gått tapt. De kristne i verden av i dag har atskillig felles, faktisk så meget at muligheten for gjenforening foreligger. Det er derfor klokere å se holistisk teologi – teologisk katolisitet – som veien mot enhet heller enn som et resultat av denne.

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. Mange ærer nemlig Den hellige Skrift som troens og livets norm, og legger for dagen en oppriktig religiøs iver, de tror med kjærlighet på Gud, den allmektige Fader, og på Kristus, Guds Sønn, Frelseren, de mottar dåpens segl for dermed å bli forenet med Kristus, ja, de anerkjenner og mottar også andre sakramenter i sine egne kirker eller kirkelige samfunn. Flere av dem har et episkopat, de feirer den hellige eukaristi og nærer en oppriktig hengivenhet til Jomfru Maria, Guds mor. Dertil kommer fellesskapet i bønner 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. Derfor vekker Ånden hos alle Kristi disipler lengsler og sporer til handlinger som tar sikte på å forene alle i én hjord under én hyrde, ad den vei som Kristus har bestemt.
(LG 15)

Dersom vi går kronologisk til verks, er splittelsen historie ikke historien om heresier og heretiske kirkesamfunn i antikk og middelalder, men de store splittelsene som følger etter dette.

Først kommer atskillelsen mellom de orientalske kirker fra Roma og Konstantinopel i senantikken. De kirker det her dreier seg om har levd videre til denne dag, men oftest med merkelappen «monofysitter» gitt dem av andre.

Derneft kommer det skjebnesvangre skillet mellom Roma og

Konstantinopel, som på en tragisk måte ble forseglet i 1054, med et ikke mindre tragisk efterspill i 1204 (det fjerde korstogs herjinger i Konstantinopel) og byens fall i 1453.

Så følger den protestantiske reformasjonen som skiller Europa i syd og nord. Her blir forskjellene større, og katolisiteten svekkes betydelig i teologisk forstand.

Endelig kommer en tilvekst av mange såkalt «frikirkelige» bevegelser som ikke legger vekt på den sakramentale og kirkelige form som kristendommen fikk i antikken, men utvikler seg til å bli en slags Skrift-kristendom alene, og som derfor kaller seg «evangeliske», med et karismatisk tilsnitt.

Som om ikke dette var nok gjennomlever både katolsk og protestantisk kristendom i Vesten en fremvekst av inderliggjørelse og pietisme som på mange måter bryter med det doktrinære og sakramentale prinsipp, i tillegg til kirkestrukturene.

Den udelte Kirke er en saga blott: delt på tvers og på langs, og halvert.

Helhetstenkning og enhetstenkning overvintrer hos enkelte teologer, mens det polemiseres og til tider føres såkalte «religiønskriger». Alle vet seg å ha rett, ingen hører på hverandre, fellesbestrebelse er ikke i sikte. Roma, Konstantinopel, Wittenberg, Canterbury – listen kunne forlenges.

Det som engang var kristenhet er blitt et Babels tårn.

Nettopp derfor er den side ved kristendommen som er katolsk, mer aktuell enn noensinne.

De som tror på Kristus og har mottatt en gyldig dåp, befinner seg dermed i et visst fellesskap med Den Katolske Kirke, om dette enn er ufullkomment ... For den hele fylde av midler til frelse kan bare nåes ved Kristi katolske Kirke.

(UR 3)

Tragedien er selvsagt at vi er blitt vant til at Kristi legeme er knust, brutt i stykker – til tross for at NT sier utallige ganger og på utallige måter at det ikke skal være slik.

Hvordan skal vi lese splittelsen historie?

Hvordan lever vi idag med arven fra det annet årtusen?

Spørsmålet kan kanskje stilles slik: i hvilken grad er vi i stand til å lese denne etappen i lys av det første årtusen?

For fra en katolsk synsvinkel sett tror vi at Kristi Kirke finnes i (*subsistit in*) Den Katolske Kirke mer enn i andre kirker; konsildekretene gjentar dette på mange måter.

Men samtidig antydes spørsmålet: *hvor* katolske er vi? For det finnes grader av katolisitet også innenfor Kirken.

Hvor katolske er *andre* kristne? Dersom Kristi Kirke ikke ganske enkelt er helt identisk med Den Katolske Kirke – men «finnes i» denne – i hvilken grad kan andre kristne sies å være del av katolisiteten? I hvilken grad har orientalerne, ortodokse og protestanter del i det katolske som kjennetegner Kristi Kirke?

Dette korte kapitlet vil altså ikke bestå i en lese måte av splittelsenes årtusen som følger modellen *enten – eller*. Spørsmålet om katolisitet er et spørsmål om *både – og* – mer eller mindre, en dynamisk modell. Dette er en helt holistisk tankegang. Sentrum og periferi er derfor en bedre tankemodell enn utenfor/innenfor. Flateperspektivet (som er globalt!) kan hjelpe oss ikke bare i å tolke splittelsenes triste historie, men også gi grunnlag for fellesbestrebelse: for her er alle med – ingen faller utenfor i et holistisk perspektiv: alle mennesker tilhører Kirken eller er rettet mot den på forskjellig vis.

EX ORIENTE LUX?

Allerede fra begynnelsen av oppstod det visse splittelser innenfor den ene og udelte Kirke, og apostelen fordømmer dem i skarpe ordelag. I de senere århundrer så mer vidtrekkende stridigheter dagens lys, og forholdsvis store grupper ble adskilt fra det fullstendige fellesskap med Den Katolske Kirke. Ofte hadde representanter for begge de stridende parter skyld i splittelsen.

(UR 3)

Brudd som sårer Kristi legemes enhet – man skjeller mellom heresi, apostasi (frafall) og skisma – finner aldri sted uten synd fra menneskers side.

(KKK 817)

De kirker det her er tale om ble separert fra Roma-Konstantinopel som følge av stridigheter omkring kirkemøtene i Efesos og Kalkedon. Dette skyldtes for en stor del politiske faktorer – keiserlig politikk – men fikk tidlig utslag av teologisk art. Derfor er disse kirkene blitt kalt «monofysittiske», dvs. at de bare godtar én guddommelig natur i Kristus¹⁶³.

Siden disse finnes så vidt fjernt fra vår kulturkrets, er det lett å utelate dem i en økumenisk sammenheng (de er nesten ikke representert i Norge). Men i et holistisk perspektiv hører de med, siden de på en direkte måte angår katolisitet, i alle betydninger av ordet: de er like gamle som Roma og Konstantinopel (flere av dem er eldre!); de har tilhørt det fellesskap vi kaller «den udelte kirke»; de kan med god rett påberope seg apostolisk suksessjon; de har forgreninger rundt om i verden; de har en helt oldkirkelig struktur (sakramentalt liv, embeder, læreorganer, klosterliv, osv.)

Det dreier seg om syriske, koptiske, etiopiske, syro-malabariske, armenske, o.a. kirker¹⁶⁴. Alle er de gamle. Deres tradisjoner og liturgiske tekster er blant de aller eldste som finnes i kristenheten. De har overlevd blant muslimer, arabere og tyrkere på en nesten uforklarlig måte. De er alle martyrkirker.

Vi vil nå vende vårt blikk mot de to viktigste former for splittelse som har rammet Kristi sømløse kjortel. De tidligere splittelser fant sted i orienten, først som en følge av den motstand som de dogmatiske formuleringer fra kirkemøtene i Efesos og Kalkedon møtte, og senere fordi det kirkelige fellesskap ble oppløst mellom de orientalske patriarker og den romerske Stol.

(UR 13)

Forholdet mellom Roma og disse orientalske kirkene har naturlig nok vært en litt mer distansert affære enn forholdet til Konstantinopel. Likevel nevnes de i konsildekretet om de orientalske kirker, som et slags appendix¹⁶⁵. Dette viser at en større kunnskap om disse kirkene har ført til større forståelse for deres sak. Verden er i ferd med å bli en landsby – og vi er kommet hverandre nærmere inn på livet. Dessuten angår disse kirkene vår eget krav på katolisitet.

Våre moderne paver har gjort atskillig for den økumeniske forståelsen mellom disse kirkene og Roma¹⁶⁶. Anklagen om «monofysittisme» er langt på vei falt bort, og det er direkte søkt å ville se disse våre brødre og søstre som perifere i forhold til Den Katolske Kirke. Tvert imot lever de alle nær sentrum, skjønt få av oss visste dette. De orientalske ortodokse kristne (til forskjell fra de orientalske katolske kristne) er i et globalt og historisk perspektiv svært viktige for en moderne besinnelse på det katolske, i alle betydninger av ordet.

Fordi disse kirker, selv om de er adskilte, har de virkelige sakramenter, og særlig fordi de, i kraft av den apostoliske suksesjon, har prestedømmet og eukaristien som fremdeles knytter dem til oss med de sterkeste bånd, er en viss deltagelse med dem i de hellige ting (dvs. *communicatio in sacris*) ikke bare mulig, men også tilrådelig, når omstendighetene tilsier det og den kirkelige myndighet tillater dette.

(UR 15)

Men nå er det – selvfølgelig – et stort hår i suppen.

Det gis også orientalske katolske kristne, dem konsildekretet henvender seg til. De kalles gjerne «unierte», fordi de er i enhet med Roma: altså katolikker av orientalsk ritus. Men alt kan ikke reduseres til å gjelde ritus. Her er også kirkerettslige tradisjoner, fordi vi her befinner oss på gammel kristen grunn, patriarkatenes (Antiokia, Damaskus, Jerusalem, Alexandria).

I hvilken grad kan katolske orientaler oppleve enhet med ikke-katolske orientaler?

Efter modellen mer eller mindre katolisitet: Hvor befinner de ikke-katolske orientalerne seg ifølge en holistisk katolsk tankegang?

Det er noe av dette konsildekretet søker å svare på.

De orientaler som i god tro befinner seg adskilt fra Den Katolske Kirke, kan ... 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. På samme måte og i kraft av de samme prinsipper er felles deltagelse i liturgi, felles bruk av hellige ting og hellige steder tillatt mellom katolikker og adskilte orientalske brødre, når det er virkelig grunn til det. (OE 27, 28)

De unierte kirkene er av mange sett på som en hindring for kirkelig enhet¹⁶⁷. Men kanskje nettopp dette orientalske katolske nærværet kan ha en fremtidig misjon hva Kirkens utforming angår, dvs. innad i Kirken?

Disse har jo sine egne patriarkater, orientalske liturgier, gammel kirkerett, osv.

Står vi likevel overfor en fremtidig modell for kristen enhet, fordi denne kan medvirke til å gjenopplive den patriarkalske modellen i en større skala?

Det har vært vatikansk politikk å hevde dette, men de ortodokse (ikke-katolske) orientalerne motsetter seg å gå denne vei, av forståelige grunner.

La oss se det hele fra en annen synsvinkel.

Kan det tross alt være her – i skjæringspunktet mellom Øst og Vest: de unierte kirkene – at en fremtidig modell for gjenforening ligger skjult? For det er nettopp denne modellen alle orientalerne hevder utgjør veien fremover – *fordi den fører oss tilbake til det første kristne årtusen, patriarkatenes tid*. Med andre ord finnes det idag *innenfor Den Katolske Kirke* en patriarkalsk form

som kan utbygges til å favne alle orientalere – dersom Peters primat får en form disse kan akseptere¹⁶⁸.

I hvert fall kan det ikke herske tvil om at vi befinner oss på urkristen og oldkirkelig grunn, hellig grunn.

PETER OG ANDREAS?

Med de ortodokse kirker går ... fellesskapet så dypt «at det mangler ytterst lite for at det skal nå den fylde som tillater en felles feiring av Herrens eukaristi».

(KKK 838)

Vaticanum II roser de orientalske katolske kirker for å bidra med skatter som beriker hele Kirken: liturgi, mystisk teologi, kunst, osv.¹⁶⁹ Dette er enda mer tilfellet med de kaledonske ortodokse, dvs. Konstantinopel og Moskva. De har i lengre tid virket som en vitaminsprøyte i mange katolikkens liv, ikke minst i perioden etter Vaticanum II, da den latinske ritus degenererte og teologien forsøkte å tilpasse seg en sekularisert verden.

Men disse kirkene er på ingen måte interessert i en gjenforening etter den modell som de unierte kirkene representerer, like lite som de orientalske er det. Dette hevder de med stor rett, fordi vi her har med søsterkirker å gjøre – romerkirken er ikke noen «moderkirke» i denne sammenhengen (i motsetning til for eksempel den protestantiske gren).

Selve splittelsen mellom Øst og Vest – Roma og Konstantinopel – kommer gradvis, men besegles i 1054, for så å få et tragisk efterspill i 1204 (det fjerde korstog). Med byens fall i 1453 er denne etappe av historien slutt¹⁷⁰, men på en annen måte fortsetter den til dags dato. For enhetsbestrebelsene mellom de tre – Roma, Konstantinopel og Moskva – står først på den økumeniske dagsorden, siden det her nettopp dreier seg om søster-

kirker, og siden det er så lite som skiller de tre. For alle har de den oldkirkelige og katolske form (dette gjelder selvsagt også de ikke-katolske orientalene).

Og likevel ser de forskjellig på mangt og meget, ikke så meget fordi her har oppstått et skisma, men fordi gresk og latinsk kultur utviklet seg etter forskjellige modeller, grunnet historiske omstendigheter.

Orienten og Vesterlandene har nemlig benyttet seg hver av sine metoder for å utforske den åpenbarte sannhet, og veien til erkjennelsen og bekjennelsen av de guddommelige mysterier har vært forskjellige. Det kan derfor ikke forundre noen at visse aspekter ved det åpenbarte mysterium til tider er blitt bedre fattet og klarere fremstilt av den ene part enn av den annen, og ofte er det riktig å si at disse ulike teologiske formuleringer snarere utfyller hverandre enn at de står i et innbyrdes motsetningsforhold. Når det gjelder orientalernes autentiske teologiske tradisjoner, bør det erkjennes at de på en fremragende måte er rotfestet i de hellige Skrifter, styrket og uttrykt ved liturgiens utfoldelse, næret ved den levende apostoliske tradisjon, de orientalske fedres og andre kirkelige forfatters skrifter, og at de dermed virkelig fører til en redelig livsførsel, ja, til en fullt utviklet kontemplasjon av den kristne sannhet.

(UR 17)

Vårt poeng i en holistisk teologisk sammenheng er dette:

I hvilken grad kan Den Katolske Kirke besitte full katolisitet (i alle betydninger av ordet) når den er atskilt fra sine søstre og brødre i Øst?

I hvilken grad er Østkirken (Andreas) og Vestkirken (hans eldre bror Peter) avhengige av hverandre for at Kristi Kirke skal kunne være seg selv?

Trenger vi ikke teologisk kirkekunst – den vestlige har jo i lang tid vært svært sekularisert?

Trenger vi ikke mystisk teologi – den vestlige, latinske teologiske tradisjon har jo i lengre tid har et litt intellektualistisk preg?

Trenger vi ikke en definisjon av selve teologien som er praktisk og ikke akademisk – slik det uheldige ordet «spiritualitet» uttrykker det for mange?

Trenger vi ikke en konstant påminnelse om at skapelsesteologien og frelseshistorien hører sammen?

Trenger vi ikke et fast og konstant nærvær i en tid da alt er i forvandlingens tegn?

Trenger ikke de ortodokse å komme bort nasjonalkirkeordningen?

Trenger ikke de ortodokse Peter for å unngå skisma på skisma?

Trenger ikke de ortodokse kontakt med Vesten all den tid mange av dem lever under islams styre?

Trenger ikke de ortodokse en god injeksjon med enhets-tenkning som takk for alt de har gitt oss i moderne tid?

Som disse litt retoriske spørsmålene antyder lider også Den Katolske Kirkes egen katolisitet under skillet mellom Øst og Vest, et skille som er kunstig, og som ikke er etter Kristi sinnelag. Vi ville kort sagt vært mer katolske dersom full enhet rådet mellom søsterkirkene. Mulighetene for teologisk innsnevring, skillelinjer og antiposisjoner, nominalisme og subjektivisme, privatisering av religionen – alt dette som hører splittelsenes årtusen til, ville vært lettere å unngå dersom vi hadde stått sammen. Avkristningen kunne kanskje vært mindre utbredt dersom «Gud» med orientalernes hjelp forble et mer åpent, mystisk ord – mindre definert, mindre intellektualisert?

Vårt standpunkt er dette:

Global teologi (frelshistorien) og kosmisk teologi (skapelsehistorien) ville aldri kunnet forfalle dersom de to tradisjonene hadde bevart full kirkelig enhet. Kristi legeme er knust, brutt, med store konsekvenser for Kirkens katolisitet.

For Vestkirken trenger Østkirken – og omvendt. Peter og Andreas er brødre.

Splittelsen mellom de kristne hindrer likevel Kirken i å virkelig gjøre sin egen fulle katolisitet i de av Guds barn som er blitt knyttet til den ved dåpen, men som ikke desto mindre er adskilt fra dens fulle fellesskap. Og enda alvorligere er det at det blir da også vanskeligere for Kirken å uttrykke sin fulle katolisitet under alle dens aspekter i det konkrete liv.

(UR 4)

Enhetsbestrebelsene med Østkirken angår altså vår egen identitet som katolske kristne. Og dialogen mellom de to pågår uavkortet, til tross for mange forviklinger¹⁷¹.

Det er mange av oss i Vestkirken som står i stor takknemlig-gjeld til Østkirken, fordi den har gitt oss rikdommer vi ikke fant i vår egen Kirke, enten fordi disse ikke var «moderne» nok i en vanskelig overgangstid, eller ganske enkelt fordi tendensen gikk i motsatt retning – ikke mot en felles kristen fortid, men mot en uklar fremtid¹⁷². I tradisjonelt katolske land har ofte ortodoksien fungert som en fornyende faktor lik katolisismen i protestantiske strøk. Mange ressurssterke personer har sågar konvertert til Konstantinopel eller Moskva.

Peter og Andreas? Hvorfor spørsmålstegn – dette er jo offisiell katolsk teologi?

Fordi det alltid er nok av dem som ikke ser det første årtusen som normativ for en felles kristen fremtid.

Fordi det alltid finnes dem som tror at veien frem består i nettopp ikke å se seg tilbake.

Fordi ikke alle katolikker tror at vi mangler katolisitet.

Fordi det gis former for katolisisme som ikke er villige til å diskutere en fremtidig utforming av Peters primat.

Fordi en såkalt «progressiv» fløy innen Den Katolske Kirke har for vane å se ortodoksien som en klamp om foten – de er ikke sekularisert eller «moderne» nok, men sakraliserende og tilbakeskuende.

Vår tese i denne boken er ganske enkelt denne: dersom vi tror på teologisk katolisitet¹⁷³, så søker vi først enhet innad i

familien: «dersom du har noe imot din bror, da gå straks og forson deg med ham før du bærer frem ditt offer til alteret».

Dersom Peter og Andreas kan enes – vil da ikke de andre følge efter?

GERMANSK OG LATINSK?

De senere splittelser oppsto i Vesterlandene vel fire hundre år etter (skillet mellom Roma og Konstantinopel) som en følge av de begivenheter man pleier å kalle Reformasjonen. Dermed ble flere nasjonale og konfesjonelle kirkesamfunn adskilt fra den romerske Stol. Blant dem som fortsatt delvis bevarer katolske tradisjoner og strukturer, inntar det anglikanske en særlig plass.

(UR 13)

Det brudd konsildekretet her sikter til er selvsagt det vi forbin-der med navnene Luther, Calvin og de engelske reformatore-ne. Som følge av denne begivenheten – som skjer samtidig som nasjonalstatene vokser seg sterke – blir kristenheten ytterligere fragmentert.

Vårt anliggende her er ikke denne historien i og for seg, hel-ler ikke hvem som får ta skylden for hele elendigheten, men de konsekvenser denne får for katolisitet på forskjellige plan. For det er med tiden blitt klart for alle og enhver at den kristen-dom som var nedarvet fra oldkirken og middelalderen var en universalistisk form for kristendom. Like opplagt er det at de nye – eller reformerte – former for kristendom viste seg å ikke være universalistiske.

Det som skjer er en gjennomgående aksentforskyvning fra en kollektiv og global tenkemåte til en personlig eller privat. Og dette distanserer oss fra tradisjonell kristendomsforståelse, hvor individet er del av Kirken – kristenheten – og helliggjøres gjennom kirkelige kanaler (sakramenter i første rekke). Fra nå

av er fromhetssektoren i fokus. Det er ikke til å unngå at vi i eftertid knytter dette til f.eks. Martin Luthers personlige kvaler som kristen («hvordan finner jeg en nådig Gud?»), og hele konsentrasjonen omkring en så problematisk problematikk som «rettferdiggjørelsen»¹⁷⁴.

Men denne aksentforskyvningen får større konsekvenser for teologisk katolisitet. Det er ikke bare kirkebegrepet som redu-seres i omfang og mening, men selve den holistiske modell som erstattes av en individuell soteriologi med det til følge at skapel-sesteologi og frelsesteologi sier hverandre farvel. Ordet «Gud» blir lett redusert til å skulle frelse rettferdige sjeler i en verden som likevel er forlatt. Dessuten er dette tungt arbeid all den tid mennesket er så fordervet at åpenbaring og nåde ikke lenger er innebygget i dets natur (om enn i en primitiv forstand), med fatale konsekvenser for naturlig teologi og religion.

Universalisme i enhver form synes fjernt – teologisk katolisi-tet later til å ha skrumpet inn sammen med kirkesplittelsene.

De kirker og kirkelige sammenslutninger som ble adskilt fra Den romerske apostoliske Stol enten under de meget alvorlige urolig-heter som begynte i Vesterlandene allerede ved slutten av middel-alderen, eller også på et senere tidspunkt, er knyttet til Den Katol-ske Kirke ved sørlige slektskapsbånd på grunn av en århundrelang deltagelse i en felles kristenhet, innbefattet det kirkelige felles-skap. Disse kirkesamfunn avviker imidlertid betraktelig, ikke bare fra oss men også seg imellom på grunn av ulikheten i opprinnelse, lære og fromhetsliv, og derfor er en rettferdig omtale av dem meget vanskelig ... Det må allikevel erkjennes at der finnes motset-ninger av stor viktighet mellom disse kirkesamfunn og Den Katol-ske Kirke, ikke bare av historisk, sosiologisk, psykologisk og kultu-rell art, men også i selve tolkningen av den åpenbarte sannhet.

(UR 19)

Konsilfedrene nevner anglikanismen som unntaket fra den protestantiske regelen, som uttrykt i sitatet øverst.

Nå er det slik at anglikanismen er et mangehodet fenomen (right – left – middle: High, Low, Broad). Men det kan umulig

herske tvil om at anglikanismens gullalder (under Elizabeth I) oppviser en tendens til å bevare vesentlige sider ved katolsk tenkning. Dette skyldes selvsagt at arven fra den udelte Kirke ikke er en saga blott på de britiske øyer. For der studerer man kirkefedrene, og der overvintrer sakramental og mystisk teologi i Nord-Europa¹⁷⁵. Av opplagte grunner regner ikke anglikanere seg som protestanter, men som reformerte.

Det kommer derfor ikke som noen overraskelse at anglikanismen har gitt Kirken en av dens betydeligste teologer i moderne tid: John Henry Newman¹⁷⁶.

Motreformasjonen var ment å skulle rette på utarming og gjøre Europa katolsk igjen. Men slik gikk det ikke.

Egentlig var ikke motreformatorene skikket til oppgaven, for sett fra den udelte Kirkes ståsted og i perspektivet katolisitet (særlig den teologiske) var ikke motreformatorene så svært mye mer katolske enn sine protestantiske objekter. Katolisismen går i og med motreformasjonen inn i sitt minst katolske stadium (i hvert fall teologisk talt), og kommer først ut av dette mot slutten av det 19. århundre.

Det katolske blir definert som noe eksklusivt, på en antimåte: alle er i forsvarsposisjon mot alle (også innad i Kirken). Man utvikler en ufattelig spissferdighet i å definere og kategorisere, men helhetsperspektive er mangelvare. Individualisme og fromhet preger sogn som klostre, helhetstenkning og enhetstenkning kommer kun til orde på det politiske plan. Ordet «Gud» blir mindre og mindre relevant – snart er det en ren privatsak blitt. Kirken har heller ikke mye den skulle ha sagt i samfunnet.

At dette med tiden skulle bidra til avkristning, var det ingen som innså på dette tidspunktet. For på grunn av tapet av en oldkirkelig og holistisk tenkemåte sto kirkene (som man nå var blitt vant til å tale om) særdeles dårlig rustet til å møte opplysningstid og politiske revolusjoner.

Selvsagt fantes det unntak – de som gjorde lik anglikanerne i anglikanismens gullalder – og den gamle kristne helhets-

visjonen er lett gjenkjennelig hos f.eks. kardinal de Bérulle. Men andre navn kan også nevnes¹⁷⁷. Likevel: teologien i de siste århundrer har heller beveget seg tilbake til middelalderen (f.eks. til Thomas Aquinas) enn til oldkirken.

Selv om de kirkesamfunn som er adskilt fra oss mangler den fullkomne enhet med oss som skulle følge med dåpen, og selv om vi tror at de, især av mangel på sakramental prestevielse, ikke har bevart det eukaristiske mysteriums opprinnelige og hele innhold, forholder det seg likevel slik: Når de i nattverden minnes Herrens død og oppstandelse, bekjenner de at livet i forening med Kristus her kommer til uttrykk, og de ventet hans komme i herlighet. Derfor bør nettopp læren om nattverden likesom de øvrige sakramenter, gudstjenesten og de kirkelige embeder bli gjenstand for samtale.

(UR 22)

Det er altså to måter å forholde seg til protestanter og reformerte.

Negativt: man kan konsentrere oppmerksomheten om det som mangler: om forskjeller, om protestposisjoner, om «enten – eller»-mentaliteten (Skrift-Tradisjon, tro-gjerninger, for å nevne de tradisjonelle). Man kan peke på mangel av klosterliv og mystisk teologi, mangel av kristen antropologi og naturlig teologi, mangel på skapelsesteologi, mangel på global teologi, kosmisk kristologimangel, mangel på mystisk teologi, statskirkeordninger, osv. Vi kjenner denne leksen – den er egentlig ikke så kontaktskapende.

Positivt: man kan fra katolsk hold heller glede seg over alt det som fortsatt forefinnes av det katolske i det protestantiske (for ikke å tale om det anglikanske): Skriften, sakramenter, embeter, osv. Her er vitterlig katolisisme med liten *k*.

Den negative tolkningen er selvsagt ensbetydende med å falle for en protestantisk tenkemåte: enten – eller.

Den positive tenkemåten er holismens: mer-eller-mindre, sentrum-periferi.

Dette er det konsiltekstene gjør, slik sitatet ovenfor viser, og de gjør det mot en bakgrunn av gjenvunnet teologisk katolisitet. En holistisk lese måte – som regner alle døpte som del av Kirken – vil dessuten innrømme et mer – mindre også hva katolske kristne angår, særlig de som tenker i «enten – eller»-kategorier.

Er det ikke litt uhøflig, dersom man er holist, å kalle våre protestantiske venner for katolikker med liten *k* – en eller flere? Blir det ikke som å kalle jøder og muslimer for «anonyme kristne»?

Siden det i en katolsk sammenheng er direkte umulig å tale holistisk på en ahistorisk måte – Kirken i kirken. Kirken vil alltid være Den Katolske Kirke – vil en del av denne sprogbruken måtte forbeholdes katolske kontekster. Men den er velment, ikke nedlatende. Og eventuelle ikke-katolske kristne lesere av denne boken kan trøstes med at det er nok av dem i Den Katolske Kirke som ikke liker en holistisk modell.

IKKE-KATOLSKE FORMER FOR KRISTENDOM

Det må erkjennes at det finnes motsetninger av stor viktighet mellom disse kirkesamfunn og Den Katolske Kirke, ikke bare av historisk, sosiologisk, psykologisk og kulturell art, men også først og fremst i selve tolkningen av den åpenbarte sannhet.

(UR 19)

Vi er nå kommet fra sentrum til periferi: til alle de sekter, sammenslutninger og frie menigheter som bekjenner den kristne tro.

Disse bærer ikke katolisitetens kjennetegn, hverken i form eller innhold. For her er enhetstenkning og helhetstenkning

en mangelvare. Her er hverken trosbekjennelser eller sakramenter, embeter eller lærefunksjoner. Her er alle ufeilbarlige i sin tolkning av Skriften. Her eksisterer ikke formelle liturgier. Her studeres ikke Skriften på saklig måte. Kulten er fri og improvisert. Vi vet ikke om dåpen er gyldig. Tradisjonen fra den udelte Kirke er ukjent. Kristen kunst glimrer ved sitt fravær.

Den utforming som kristendommen fikk i oldkirken har lett gjenkjennelige fortegn, og disse gjentas på en utvetydig måte i konsilets dogmatiske deklarasjon om Kirken¹⁷⁸. Her ser vi dens synlige og lett gjenkjennelige form, slik vi har mottatt den fra den udelte Kirke. Her understrekes det alminnelige prestedømme. Her ser vi den klassiske tredelingen – diakon, presbyter, biskop – i forening med Romas biskop, paven. Her forklares både hyrdeembetet og læreembetet. Her omtales ufeilbarheten i dens forskjellige aspekter. Her nevnes samtidig ordenslivets plass i Kirken og jomfru Marias rolle.

Kort sagt: det er en oldkirkelig og klassisk katolsk modell vi finner i konsildekretet om Kirken.

Hva da med frie bevegelser?

Det er åpenbart *her* ulikhetene foreligger mellom katolske og ikke-katolske former for kristendom, og ikke i forholdet til lutheranere, kalvinister og anglikanere (som alle er katolske i forskjellig grad). For her står vi overfor frie former for kristendom som ikke lar seg beskrive som katolsk i noen grad.

Eller gjør vi det? Tilhører ikke alle døpte Kirken, som hevdet tidligere?

Dåpen danner altså et mektig sakramentalt enhetsbånd mellom alle dem som er blitt gjenfødt i den. Men i seg selv er dåpen bare en begynnelse og en anledning som helt er rettet mot fullkommengjørelsen av livet i Kristus. Derfor er dåpen rettet mot den fulle trosbekjennelse, den fullkomne innlemmelse i frelsens institusjon, slik som Kristus selv har villet den, og endelig til en fullstendig integrering i nattverdsfellesskapet.

(UR 22)

Altså foreligger det sakramentalt liv likevel – dåpen.

Dessuten lever de av Skriften, om enn på en svært privat måte. Men det disse kristne taper i horisontale aspekter, vinner de ofte i inderlighet og gode gjerninger. Likevel er og blir en lavkirkelig skriftforståelse litt av et problem i kristen dialog. For her er få eller ingen faglige kriterier å gå efter. Metodister og baptister er lærde skrifttolkere, men det er ikke pinsevenner og mange andre friere sammenslutninger.

Ikke desto mindre tolker de Skriften i lys av egne tradisjoner, akkurat som lutheranere gjør det. Og felles for begge – protestanter og frikirkelige – er selvsagt ønsket om å komme bak oldkirken, til urkristendommen. Og denne finner de – gjenoppganger, er kanskje ordet – i de bibelske skriftene. At de samtidig ser bort fra, eller hopper bukk over, den *levende kontekst* som skapte Skriftens bøker – altså Kirken – efterlater dem med en illusjon av at de er i besittelse av Guds «rene og klare ord», og at dette er mer enn tilstrekkelig til frelse.

Men dersom Den Katolske Kirke gjennom tidene ikke hadde forsikret dem om at dette var Guds Ord – hva da?

Så sager de bibelkristne av den grenen de sitter på, for hele deres eksistens forutsetter på flere vis at Kirken går god for det disse driver med.

Den kjærlighet og ærefrykt, den kultus nesten som våre brødre nærer for de hellige Skrifter, fører dem til et stadig og grundig studium av Bibelen ... Men selv om disse kristne som er adskilt fra oss, bekjenner Bibelens guddommelige autoritet, har de imidlertid en annen oppfatning enn oss – med mange divergenser også seg imellom – av forholdet mellom Skriften og Kirken: For i Kirken skal, ifølge den katolske tro, et autentisk læreemбе utøve en spesiell funksjon ved å fremlegge og forkynne Guds skrevne ord. (UR 21)

Men Bibel uten Tradisjon resulterer lett i en slags Jesus-religion, viser erfaringen. Det gjør den fordi læren om Treenigheten er så svakt artikulert i Skriften (den får sin fulle artikule-

ring i oldkirken, som vist ovenfor). Skrift (urkirke) uten Tradisjon (oldkirke) fører dessuten til en svekking av selve kristologien, det som skulle være lavkirkelighetens hjørnestein.

For denne blir lett adskilt fra treenighetslæren, og følgelig er frelsesteologien (soteriologien) løsrevet fra skapelsesteologien på en enda mer markert måte enn for eksempel hos lutheranerne. Resultatet blir en ekstrem form for «frelses»-orientert forkynnelse. Her preker man bokstavelig talt for omvendte. Det er stadig omvendelsens øyeblikk og ikke troslivets vekst (praktisk som teoretisk) som fokuseres. «Enten – eller»-tenkningen har nådd langt inn i det personlige sjelslivet, og uttrykk som «frelst» og «ikke-frelst» vitner om dette (egentlig er det tale om «før» eller «etter» omvendelsen). Resultatet er i alle fall en form for Jesus-religion: man ber til Jesus og ikke til Faderen (slik den romerske liturgi gjør det) – Treenigheten er ikke liturgisk aktiv.

Der Den Hellige Ånd er det sentrale, er det igjen urkristendommens trosliv som skal gjenoppvekkes (med utgangspunkt i Lukas) – men uten treenighetslære.

I sannhet, det er verdig og rett,
vår skyldighet og vår frelse,
at vi alltid og alle vegne takker deg, hellige Fader,
ved din elskede Sønn, Jesus Kristus.
Han er ditt Ord,
ved hvem du skapte alt,
og som du sendte oss til Frelser og Forløser.
(MR Eukaristisk bønn II)

Vi befinner oss med andre ord helt i periferien av katolisitet, i enhver mening av ordet – men ikke utenfor Kirken av den grunn.

Igjen kan det være klokt å legge vekt på det *nærværet* av katolsk kristendom som også forefinnes hos de lavkirkelige og i sektene, heller enn *fraværet*. Dette gjør vi ikke først og fremst for å unngå å falle i den grav som heter «enten – eller», men fordi vi opererer ut fra en holistisk modell: alle døpte (og alle mennesker av god vilje) tilhører Kirken (den katolske) eller er

rettet mot den på forskjellig vis. Holismens globale tankemodell tillater ikke at noen faller utenfor – derfor graderingen «mer-eller-mindre» («bare», «alene» er ikke katolske ord, det er derimot «og»).

Dersom vi ut fra den katolske tradisjon inkluderer hedninger, alle søkende mennesker, jøder og muslimer i en *gradering* av nåde og åpenbaring, da sier det seg selv at såkalt «evangeliske» kristne befinner seg nærmere sentrum enn de nettopp nevnte. Men de lever på fragmentene fra en katolsk kristenhet, oftest uten å vite dette selv.

Slik er de levende vitnesbyrd om Kristi knuste legeme – den tragedien som det annet kristne årtusen er blitt til, skjønt de sjelden kjenner denne historien.

Derfor er det kanskje at så mange av dem lever hellige liv, fordi dette er den eneste muligheten som står tilbake.

Den kristne livsførsel hos disse våre brødre næres av troen på Kristus, den styrkes ved dåpens nåde og mottagelsen av Guds ord. Den viser seg også i den personlige bønn, bibellesning, det kristne familieliv, menighetens gudstjenesteliv til Guds pris ... Dertil kommer en sterk rettferdighetssans og en oppriktig kjærlighet til nesten. (UR 23)

KONKLUSJONER

– enhet i mangfold – helhet og enhet

Det finnes mange elementer av hellighet og sannhet utenfor Den Katolske Kirkes synlige grenser: Guds skrevne ord, nådens liv, troen, håpet og kjærligheten sammen med andre gaver fra den Hellige Ånd og endel synlige elementer. Kristi Ånd benytter seg av disse kirker og kirkelige fellesskap som middel til frelse, og deres kraft kommer fra den fylde av nåde og sannhet Kristus betrodde Den Katolske Kirke. Alle disse goder kommer fra Kristus og fører til Ham og trekker av seg selv i retning av den katolske enhet. (KKK 819)

Delt og udelt – Peter og Andreas – latinsk og germansk – mer og mindre – periferi og sentrum: slik har vi søkt å antyde en holistisk modell for både å anskueliggjøre og å gjenvinne katolisitet. I dette perspektiv er det faktisk mulig å hevde at Kirken er *både* delt og udelt, særlig etter å ha sett på konsekvensene av det annet årtusen, det knuste legeme.

Men en slik grad av helhetstenkning forutsetter enhetsstenkning, at kristenheten henger sammen – og hører sammen – på en organisk måte.

Og denne avhenger igjen av at vi tenker historisk (Kirken, ikke kirkene). For kristendommen oppstår på et gitt tidspunkt og overleveres gjennom historiens kanaler (Roma og Konstantinopel utgjør én og samme Kirke før bruddet).

For eksempel: Norge ble kristnet fra Roma, gjennom misjonærer vestfra, noenlunde samtidig som Russland ble kristnet fra søsterkirken i Konstantinopel. En katolsk form for kristendom var her før lutherdommen, og lutherdommen vil alltid fortone seg som mindre katolsk i sammenligning med denne. Likevel er det sammenheng mellom de to, for lutherdommen i Norge blir en umulighet uten en slik bakgrunn (moderkirken – Roma). Dessuten kan den langt på vei leses som en reformbevegelse – altså *innenfor* heller enn *utenfor* Kirken – og ikke som en protestbevegelse, og da er dens tid forbi straks protestårsakene ikke lenger foreligger¹⁷⁹. På dette vis blir protestantismen uforståelig uten en sammenheng som er katolsk.

Enheten har Kristus fra først av skjenket sin Kirke. Vi tror den består urokkelig i Den Katolske Kirke, og vi håper den vil vokse seg stadig sterkere helt til verdens ende. Kristus gir til alle tider enhetens gave til Kirken, men Kirken er alltid nødt til å be og arbeide for å opprettholde, styrke og fullkommengjøre den enhet Kristus ønsker for den ... Ønsket om å finne tilbake til enhet mellom alle kristne er en gave fra Kristus og et kall fra den Hellige Ånd. (KKK 820)

I utgangspunktet er det altså avgjørende å akseptere at en slik enhet allerede foreligger midt i all uenigheten. Ikke slik å forstå at kirkene utgjør en slags Kirke til tross for alt som er skjedd og som skjer, men fordi Den Katolske Kirke er nærværende i alle kirker, siden de alle springer ut av denne rot. For det er i den grad kirkene er knyttet til Kirken at disse kjenner Skriften, har sakramenter, embeter, osv.

Dette er ikke en teologisk tese, det er et kirkehistorisk faktum.

Nå kan dette lyde som god gammeldags polemikk eller apologetikk i ikke-katolske ører. Men det ville være å misforstå helhetstenkningen og dens innebygde enhetstenkning. For ved å insistere på at historisk og teologisk katolisitet hører sammen, er man allerede i ferd med å fordele denne til alle kristne, utvide kirkebygget, for å si det slik.

Ut fra holismens premisser er det derfor berettiget – uten noen form for arroganse – å tale om Kirken i kirkene – i betydningen Den Katolske Kirke.

Dette er historisk forsvarlig og teologisk sunt.

For den hele fylde av midler til frelse kan bare nås ved Kristi katolske Kirke.

(UR 3)

I stedet for å stusse over dette, er det andre sider ved saken som heller burde oppta oss. Katolisitet favner nemlig langt flere enn de døpte. Dette er et aspekt ved katolsk tenkning som vi burde være opptatt av idag, da de troendes tall synes å synke i vår del av verden.

Det er en slags ironi i dette at straks de troende er i flertallsposisjon – maktposisjon – i samfunnet, da blir Kirkens murer høye og skillelinjene skarpe (enten – eller). Straks vi er i mindretall dukker helhetstenkningen opp, som i GT, martyrkirken, den tid da den kristne holisme ble til. Behovet for å oppleve et dyptgripende fellesskap mellom seg selv og alle andre

mennesker, kombinert med evnen og viljen til å se, resulterer i at Guds nærvær (naturlig åpenbaring og nåde) blir lett gjenkjennelig i de ikke-kristne. I tillegg til dette med de få og de mange kommer faktorer som at kristendommens form – Jesus Kristus: det konkret katolske – er naturlig og menneskelig, noe vi alle har felles.

Straks kristologien løsrives fra enhets- og helhetstenkningen (den ene – de mange) havner vi lett i religiøs pluralisme. For den *plurale* enhet som en holistisk tankemodell opererer med (graderingen: mer og mindre) kan da bli selvmotsigende og *pluralistisk*.

Teologisk katolisitet vil til enhver tid være forankret i den oldkirkelige bekjennelse av det kristologiske dogmet og av treenighetslæren. Kun da oppnår vi et helhetsperspektiv som garanterer at vi står på urkristen grunn. Og denne helheten favner i prinsippet alle mennesker.

Splittelsen mellom de kristne hindrer allikevel Kirken i å virkelig gjøre sin egen fulle katolisitet i de av Guds barn som nok er blitt knyttet til den ved dåpen, men som ikke desto mindre er adskilt fra dens fulle fellesskap. Og enda alvorligere er det at det blir da også vanskeligere for Kirken å uttrykke sin fulle katolisitet under alle dens aspekter i det konkrete liv.

(UR 4)

Det gjenstår å se hvordan katolsk tenkning ble holistisk på ny, hvorfor konsildekretene har fått den ordlyd de har. For gjennom splittelsenes årtusen har ikke nettopp visjonen fra den udelte Kirke vært i forgrunnen, tvert imot. De siste århundrene viser at Kirken kapslet seg inn som resultat av splittelser og sekularisering, og ble mindre katolsk.

Hvordan gikk det så til at teologisk katolisitet ble gjenvunnet? Og: hva har dette med det første årtusen å gjøre?

Vi må bevege oss fra periferi til sentrum for å finne svar på slike spørsmål.

Dette er mer enn et akademisk anliggende. For det er gode

grunner til å anta at den reform reformatorene ropte på, kom med Vaticanum II – men på en annerledes og langt mer katolsk måte enn de hadde tenkt seg. Den som studerer konsil-dekretene vil før eller senere stanse opp og tenke: her er det ikke lenger noen grunn til å protestere!

KAPITEL 6

OM Å GJENVINNE KATOLISITET – før, under og etter Vaticanum II

MODERNE PAVER

Av lignende grunn som den hellige Peter og de øvrige apostler, ifølge Herrens bestemmelse, danner et eneste apostelkollegium, er også den romerske biskop, Peters efterfølger, og biskopene, apostlenes efterfølgere, forbundet med hverandre ... Bispekollegiets myndighet, dvs. biskopenes myndighet *in corpore*, forutsetter imidlertid at kollegiet blir oppfattet sammen med sitt hode, den romerske biskop, Peters efterfølger.
(LG 22)

Petrus som institusjon er en side ved Kirkens liv som i stigende grad har fått verdens oppmerksomhet. Slik har det ikke bestandig vært, for pavedømmet har lidd en svært vekslende skjebne gjennom tidene¹⁸⁰. Vårt århundre har sett en stadig stigende interesse for Peters efterfølger, og medieverdenen finner her godt førstesidestoff. Hva dette siste angår er det ingen tvil om at paven aldri har vært en så kjent og allestedsnærværende person som idag. Før kommunikasjonenes og medienes tidsalder var det ikke så lett å vite hvem som var pave, og de som dro til Roma for å konsultere ham, ofte med livet som innsats, fant kanskje ved ankomsten at en ny hadde overtatt.

Det er ikke dette som er vårt anliggende her, men det faktum at pavedømmet i det 20. århundre har fått en markert profil, som på mange måter står i kontrast til de forutgående århundrer. Vi har nemlig opplevd at det som for mange var en institusjon rett og slett, garant for kontinuitet og identitet, på en negativ og litt passiv måte, ble selve redskapet for forandringer.

Og her ligger selve nøkkelen til pavedømmets gåte – spenningen mellom institusjon og karisme.

Pavene i vårt århundre har vist, med all mulig tydelighet, at Petrus er en karismatisk institusjon i Kirkens liv. Peters nøkkelmakt har, sett under ett, vist seg å bestå mer i å løse enn i å binde.

For at selve episkopatet skulle være ett og udelt, har han dessuten gitt den hellige Peter ledelsen over de øvrige apostler og i hans person opprettet et varig og synlig prinsipp og fundament for troens enhet og for fellesskapet.

(LG 18)

Det er vanlig å begynne rekken av «moderne» paver med Johannes XXIII. Men sett i lys av en oldkirkelig og holistisk modell, må vi lenger tilbake for å finne starten til det hele.

LEO XIII (1878-1903) var en stor fornyer, sett i lys av det som skulle komme. Best kjent er kanskje hans innsats for sosial tenkning, den som angår samfunn og politikk, og som på sin måte gir uttrykk for kristendommens sosiale konsekvenser, men på en ny måte¹⁸¹. Han ga en sterk impuls til et vitenskapelig studium av Thomas Aquinas, og oppmuntret derved til en holdning som kommentatorene ikke la vekt på¹⁸². Han åpnet samtidig Vatikanets arkiver for historisk forskning. Det er i denne sammenhengen at han kommer med en viktig oppfordring til å studere Skriften på samme vitenskapelige måte og innstiftet den pavelige bibelkommisjon¹⁸³. Hans økumeniske interesser kommer for dagen i oppfordringen til ortodokse og protestanter av alle avgreninger å slutte seg til den romerske Kirke¹⁸⁴,

uten å gå inn for en slags konføderasjon av kirkesamfunn¹⁸⁵. Han oppfordret flere ganger anglikanerne til enhet med Roma¹⁸⁶, og nedsatte en kommisjon for å undersøke gyldigheten av anglikanske ordinasjoner (som ble erklært ugyldige¹⁸⁷).

PIUS X (1903-1914) blir ofte tolket som et antiklimaks til den åpenhet for sin samtid og dens problemer som Leo hadde lagt for dagen. Han valgte selv en religiøs fremfor en politisk profil, men ble ikke desto mindre involvert i mange saker med politiske konsekvenser. Vanlig er det å påpeke hans fordømmelse av de såkalte «modernistene»¹⁸⁸ og han innførte den antimoderne ed. Men vi finner områder hvor han åpner heller enn lukker. Og dette gjelder et så viktig anliggende som liturgien. Her fikk han reformert tidebønnene (breviaret) og reformert kirkemusikken (tilbake til middelalderen, nærmere bestemt gregoriansk sang). Han endret den rådende kommuni-praksis under Messen ved å anbefale hyppig altergang, noe som fører oss direkte tilbake til Kirkens første tid¹⁸⁹. Samtidig legger han grunnlaget for den moderne liturgiske bevegelsen. Alt i alt er han ingen bremsekloss.

BENEDICT XV (1914-1922) fulgte ikke opp tendensen fra forgjengerne, og er ofte blitt betraktet som et antiklimaks. Men hans pontifikat ble vanskeliggjort av verdenskrigen, og han gjorde mange anstrengelser for å få partene til å slutte fred. Hva bibelvitenskapen og den liturgiske bevegelse angikk, lot han ikke til å være klar over hvilket potensial dette hadde på det praktiske som på det teologiske plan.

PIUS XI (1922-39) led nesten samme skjebne på grunn av politiske omstendigheter, særlig nasjonalsosialismen i Tyskland¹⁹⁰. Det er i denne sammenhengen vi må se hans liturgisk-teologiske mesterstykke av holistisk art: å innføre Kristi Kongefest som kirkeårets konklusjon¹⁹¹. Han tar igjen opp sosiale spørsmål, i tradisjonen fra Leo¹⁹².

PIUS XII (1939-1958) bringer oss videre i mange av de anliggender vi nettopp har nevnt, og er blitt stående som en stor fornyer. Takket være ham kom et avgjørende gjennombrudd for bibelvitenskapen, som hadde gått litt under jorden siden Leos dager¹⁹³. Samtidig skrev han en teologisk encyklika om Kirken som på mange måter er holistisk¹⁹⁴. På den liturgiske fronten gjorde han det viktige trekk å tilbakeføre liturgien i den stille uke til sin oldkirkelige form¹⁹⁵. Dessuten støttet han bruken av morsmålet i Messen¹⁹⁶ og endret de gjeldende fasteregler slik at aftenmesser ble en mulighet for de mange¹⁹⁷. Pius fremmet forholdet til de ortodokse og unierte¹⁹⁸. I tillegg til alt dette fremmet han utgravningene under Peterskirken. I sine radiotaler under krigen fordømte han nasjonalisme og rasisme på det sterkeste, noe hans kritikere idag ikke alltid synes å være klar over¹⁹⁹.

JOHANNES XXIII (1958-63) hadde også bakgrunn som diplomat, men denne førte ham til Fororienten heller enn til Europa²⁰⁰, noe som tidlig bragte ham i kontakt med ortodokse og unierte orientaler. Som pave er han mest husket for på eget initiativ – som resultat av en retrett – å ha sammenkalt Vaticanum II, med tanke på kristen enhet og for å fornye Kirkens åndelige liv²⁰¹; for ham var det helt vesentlig at andre kirkesamfunn var representert, ved observatører, under konsilet. Han så selv til at kirkemøtet ikke ble en seier for konservative krefter i den romerske curia, og når målet ble nådd, kan vi i stor grad takke ham for dette. Sekretariatet for kristen enhet ble grunnlagt på samme tid²⁰², og romerske observatører deltok i Kirkenes Verdensråd. Hans korte pontifikat ble altså en reform av et slag som har atskillig med katolisitet å gjøre, i alle betydninger av ordet.

PAULUS VI (1963-78) førte hele fornyelsesprosessen videre, på alle fronter samtidig. Disse er så mange at vi her nøyer oss med å konstatere at kirkemøtets vedtak og dekreter ikke fikk forbli ren teori, men satt ut i praksis. Den Kirke vi lever med idag kan kun

forstås i lys av hans pontifikat. Han presiderer konsilets tre siste sesjoner og ser at konsildekretene blir vedtatt i en form som svarer til Johannes' ønske. Ekskommunikasjonen mellom ortodokse og katolikker fra 1054 ble høytidelig hevet²⁰³, og Paul møter patriark Athenagoras i Det hellige land. Et nytt Missale og nye tidebønner fulgte i konsilets kjølvann²⁰⁴. Bispesynoden blir en permanent institusjon. Hans mange reiser gir pavedømmet en ny profil, med store konsekvenser for hans efterfølgere.

Neste kapitel vil søke å kaste lys over hva denne historien – moderne paver – fører opp til: konsilet og dets lære. Her skal vi nøye oss med å konkludere at pavedømmet i vår tid har vist seg å være en karismatisk institusjon i Kirkens liv, for å kombinere begge uttrykk. «Initiativ og kontinuitet» kan brukes som motto for hele epoken. Alt henter de ikke fra eget bryst, men uten deres personlige innsats ville vi ikke idag leve med den grad av katolisitet som vi faktisk gjør.

Fra vår synsvinkel sett har disse pavene sammenlagt bidratt til å gjøre Kirken langt mer katolsk. De har sørget for at visjonen ble fornyet: ved å utvide denne – ved å se over Kirkens murer – ved å se ut over hele verden. De har ikke minst støttet seg til holistisk tenkende teologer, for uten dem ville ikke konsilet blitt hva det faktisk ble.

På denne måten er pavedømmet kommet styrket ut av vårt århundre, på en måte som mangler parallell i det annet kristne årtusen.

Denne ufeilbarhet i definitive avgjørelser om tro og moral som den guddommelige frelser har villet gi sin kirke, har samme omfang som selve den guddommelige åpenbarings skatt som er blitt betrodd Kirken for at den skal bevare den i guds frykt og utlegge den med troskap. Det er denne ufeilbarhet den romerske biskop, bispekollegiets hode, innehar i kraft av sitt embede når han, som den øverste hyrde og lærer for alle kristne ... i en definitiv erklæring forkynner en læresetning om tro eller moral.

(LG 25)

HOLISMENS SEIER

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.
(LG 2)

Vi har illustrert vår fremstilling av den teologiske katolisitets historie og vesen med mange sitater, fremfor alt fra konsildokumentene.

Disse er ment å skulle fungere som mer enn illustrasjoner. For de viser oss at Vaticanum II har satt katolisitet i høysetet, at kristen universalisme har preget konsildekretene, at Kirken gjennom dette kirkemøtet viser at den har gjenvunnet en teologisk visjon som på en direkte måte fører oss tilbake til Skriften og Fedrene.

Dette kommer altså mot slutten av det annet kristne årtusen, splittelsenes årtusen, og i skarp kontrast til mye av det som er skjedd forut. Det virker nesten som om Kirken våkner etter århundrer med døsighet og innser at tiden er moden for å handle.

Vaticanum II var ment å skulle være et reformkonsil, ikke av den dramatiske og krisebetonte sorten, men på Johannes XXIII's måte: en *aggiornamento*, fornyelse, ajourføring, oppdatering. Denne besto i en besinnelse på Kirkens vesen og dens plass i verden av idag, en verden som står i forvandlingens tegn. Følgelig gjelder det å heve blikket, se ut over verden, gjenvinne globale perspektiver. Samtidig gjelder det å se seg tilbake mot troens normative stadier, urkristendom og oldkirke, for der å finne kraft og motivering til å gå videre.

Gud har åpenbart oss sin kjærlighet ved at Hans enbårne Sønn er blitt sendt til verden og er blitt menneske, for å forløse, gjennføde og samle hele menneskeslekten.
(UR 2)

Og denne normative etappen i kristendommens historie tenkte globalt, slik vi har fremstilt det i kapitel 3 og 4. Det gjør følgelig Vaticanum II også, og katolisitet – i alle betydninger av ordet – møter oss på hver side av de seksten dokumentene. Det er hele menneskeheten konsilfedrene henvender seg til, ikke bare katolikker og andre kristne. De gjør dette i overbevisningen om at menneskeheten utgjør et fellesskap og at Kirken eksisterer for enhetens skyld.

Helhetstenkning er derfor nøkkelordet til en fordomsfri lese måte av konsiltekstene. Mens noen fortsatt vil ha det til at konsilet var et forsøk på å endre Kirkens struktur (sammen med alt mulig annet), eller å tilpasse den mest mulig til en moderne verden, ønsker vi her å vende oppmerksomheten mot konsilets teologiske innsats hva forståelsen av *teologisk* katolisitet angår – uten derved å nekte for at saken har mange sider, og at konsilet også handler om andre ting²⁰⁵. For fundamentet som alle reformene bygger på, er nettopp en teologisk forståelse av Kirkens egen katolisitet: Guds universelle nærvær på jorden, Hans nådes skjulte virke i alle mennesker, fellesskapet mellom alle kristne – Kirkens måte å favne alt og alle på.

Konsilets visjon er bibelsk og oldkirkelig²⁰⁶.

Den er fremfor alt vennlig.

Samtidig er den tvers igjennom katolsk i alle betydninger av ordet, men særlig i den teologiske meningen.

For å kunne tale til alle mennesker, må konsilfedrene først av alt besinne seg på det som alle mennesker har felles. Og her ligger utgangspunktet for all katolisitet.

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.
(GS 9)

Dersom vi leser konsiltekstene med teologien for øye, gjenkjenner vi lett det som er katolisitetens kjennetegn. For her er alle tatt med, i en kraftanstrengelse av inklusiv tenkning som

manifesterer seg i dekreter om de forskjelligste anliggender. Vi skal påpeke de viktigste av disse.

Dei Verbum – dogmatisk dekret om den guddommelige åpenbaring – er et teologisk mesterstykke i all sin korthet. Det holistiske poeng er at historisk tenkning (åpenbarings historie, for å si det slik) har erstattet mer intellektualistiske (proposisjonelle) og skolastiske tolkningsmodeller. Dette fører til et nært forhold mellom ordene «skapelse» og «forløsning»²⁰⁷. Her nevnes naturlig åpenbaring/teologi, hvilket er tradisjonelt nok²⁰⁸. Men det skjer samtidig som man omtaler åpenbaringen til våre første foreldre, og sier at «alle de som søker frelsen ved trofast å gjøre det gode, skal få det evige liv»²⁰⁹. Særdeles viktig er den spesifikt kristologiske orientering som forståelsen av åpenbaringen har fått: «Kristus – som både er formidleren og fylde av hele åpenbaringen»²¹⁰; både åpenbarer og det åpenbarte (Gud – mennesket), slik vi har fremstilt det i kapittel 3 og 4. Og dette er skjedd med hele menneskeheten for øye, ikke bare for noen få messianske jøder²¹¹. Skjønt dekretet prinsipielt omhandler forholdet mellom Skrift og Tradisjon samt tar opp bibelvitenskapelige spørsmål, skinner universalistisk teologi igjennom på mange punkter: universell gudskunnskap, universell nåde («mennesker av god vilje»). I tillegg kommer den viktige innsikt at åpenbaringen gradvis tilegnes – dvs. vår innsikt modnes, utvikles – gjennom tide-ne²¹², noe som er viktig for forståelsen av den dogmehistoriske utviklingen, og som vi omtalte i forbindelse med oldkirken.

Nostra Aetate (om de ikke-kristne religioner) – viderefører tendensen fra *Dei Verbum* ved å se sannhet og godhet (en naturlig og primitiv åpenbaring) i andre religioner. Dette kommer først jøder og muslimer til gode²¹³, senere hinduer og buddhister. Her er vi virkelig på universalismens faste grunn, for sannhet er å finne utenfor kristendommen, og det betyr at også denne er av Den Hellige Ånd²¹⁴. Konsilteksten minner om Justin Martyrs lære om en «logos spermatikos». Slik får teologisk katolisi-

tet konsekvenser for misjonen.

Ad Gentes er dekretet om misjonen. Her står vi igjen overfor et svært holistisk teologisk dokument. Her er det uttrykkelig understreket at Jesus Kristus ikke kom for å frelse «enkeltsjeler», men en hel menneskehet²¹⁵. Kristus er selv en kollektiv størrelse – en ny Adam²¹⁶, og inkarnasjonslæren understrekes fordi det er hele den menneskelige natur som opptas i guddommen²¹⁷. At Evangeliets og Kirkens natur er misjonerende, er noe som følger av de universalistiske premisser som foreligger i teologisk katolisitet²¹⁸. Åpenbaringen kommer derfor ikke som lyn fra klar himmel på en uforberedt menneskehet, her er mye å bygge på, men også mye å luke bort²¹⁹. Kirken er hele tiden Guds sakrament i verden: Hans måte å forene en menneskehet splittet ved synden, for at Kirken skal nyskape hver skapning og at i Kristus «skal menneskeslekten bli én familie og ett folk»²²⁰. Teksten sier uttrykkelig at Gud ikke ønsker seg frelste enkeltindivider, men en nyskapt, forløst menneskehet – en ny Adam.

Dignitatis Humanae – deklarasjonen om religionsfriheten – er igjen en form for tillitserklæring til Skaper og Forløser, med holismens fortegn. Dette gjør konsilfedrene ved å påpeke samvitighetens viktige rolle i menneskelivet, tolket som en naturlig guddommelig lov²²¹. Dokumentet handler hovedsakelig om å tale religionsfrihetens sak overfor ateistiske autoritære regimer, men den underliggende teologi er tvers igjennom universalistisk.

Unitatis Redintegratio vender oppmerksomheten mot kristenheten, og ser der spor av katolisitet overalt.

Først fastslås det at Kristi komme handler om å «samle hele menneskeheten»²²². Dernest fastslås det at enhetstenkning – Kirkens enhet – har sitt utgangspunkt i Treenigheten, som er enhet og helhet i fellesskap²²³. Utgangspunktet for kirkelig enhet er det historiske og teologiske faktum vi kaller «den udelte Kirke»²²⁴. Fylde og enheten er først og fremst å finne i

Den Katolske Kirke, men denne fordeles og graderes på en måte som er holistisk, slik vi har gjort det ovenfor. Med dette har vi beveget oss ut av motreformasjonens tvangstrøye og inn i helhetstenkningens teologiske klima, som vil fungere som modell for det tredje årtusen. Konsilet understreker dessuten det faktum at mangel på katolisitet er et gjensidig fenomen: dette gjelder også Den Katolske Kirke, som ikke nyter full katolisitet på grunn av splittelsene²²⁵. I omtalen av de forskjellige kristne kirkesamfunn²²⁶ understrekes, selvsagt, at de ortodokse står oss nærmest, men at sann katolisitet er å finne i alle kristne samfunn, i vekslende grad, med dåpen som utgangspunkt, den som alle kristne har felles²²⁷.

Dokumentet er et av konsilets mest kostbare skatter, fordi helhetstenkningen ikke bare gjelder religion og menneskeverd i sin alminnelighet, men i den kristne kontekst. I stedet for å beskyldte dokumentet for å være teologisk arrogant, burde det heller mane oss til historisk tenkning, besinnelse på hvordan de kristne skatter har nådd oss idag²²⁸. Årene som er gått siden Vaticanum II, har sett en sterk opptrapping av det økumeniske engasjement, mange rike felleserklæringer har sett dagens lys. Prosessen er godt begynt, men langt fra avsluttet.

Gaudium et Spes – dekretet om Kirken i verden av idag – vender oppmerksomheten mot spesifikt universalistiske anliggender. Teksten er igjen et fremragende eksempel på helhetstenkning. Det er menneskeslekten man henvender seg til, og alle mennesker, ikke bare de kristne²²⁹ – dette fordi Kirkens anliggende er religiøst, og derfor i høy grad menneskelig²³⁰. Det som kjenner tegner mennesket er fremfor alt fellesskap: at alle mennesker skulle danne en eneste stor familie²³¹. Og det er på dette punktet – global tenkning – at dekretet er mest imponerende. Det er det internasjonale samfunn, en ny verdenssituasjon og enhetsbestrebelse på alle plan, som gir Kirken grunn til optimisme hva fremtiden angår. For Guds vilje med menneskeheten er nettopp å samle den til ett folk, ikke frelse menneskene enkeltvis og

uavhengig av hverandre²³². Derfor er dokumentet et storstilt forsøk på å vekke de troende til ansvar for den verden de lever i.

Lumen Gentium er konsilets dogmatiske konstitusjon om Kirken, dens vesen og misjon. Her ser vi igjen hvordan konsilfedrene opererer med et kirkebegrep som er universalistisk: både i forholdet til alle mennesker og i forholdet til alle kristne. Selve definisjonen av Kirken som et sakrament i verden understreker dette: «både et tegn på og et redskap for den nære forening med Gud og hele menneskeslektens innbyrdes enhet»²³³. Kirken – Guds folk, Guds familie – er det sted i historien hvor Gud samler menneskeheten; heri består Kirkens katolisitet, som igjen henter sin universalitet fra teologiske, religiøse sannheter (troen på Jesus som Kristus og på Treenigheten)²³⁴. Men Kirken omfatter egentlig alle døbte²³⁵, og alle mennesker som søker Gud²³⁶.

Og nå går teksten over til å beskrive Kristi Kirkes struktur²³⁷: Biskoper, prester, diakoner, legfolket²³⁸. Det er med andre ord den oldkirkelige modell som understrekes, og det er på denne måten at Den Katolske Kirke kan hevde at Kristi Kirke «finnes i» denne, i en grad som ikke er tilfellet med andre kirkesamfunn²³⁹. Biskopenes kollegialitet – paven iberegnet – er et av dokumentets hovedtanker²⁴⁰, og den er ment å skulle føre oss tilbake til det første kristne årtusen, i håp om at dette vil føre frem mot større enhet, innad som utad. Nå er dette – biskoppelig kollegialitet – et punkt hvor eftertiden ikke har sett innfrielse av løfter, noe som har frustrert mange, fordi Kirken forble like sentralisert etter konsilet som før, og fordi Roma har vært autoritær heller enn kollegial i mange saker. Her har vi en såkalt «fruktbar spenning» som kanskje kan løses også med tanke på kristen enhet.

Alt i alt er *Lumen Gentium* et holistisk dokument: når det gjelder Kirkens liv innad som utad. Dette er ikke en Kirke som innkapsler seg, bygger murer og tårn. Men det avgjørende er å sette teori ut i praksis.

Kirken er, på grunn av sin natur og sitt oppdrag, ikke bundet til noen spesiell kultur eller til noe spesielt politisk, økonomisk 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 dens sanne frihet som er nødvendig for at den skal kunne oppfylle sin misjon. Og Kirken oppfordrer 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.
(GS 42)

Ser vi på emnevalg – ikke dekretenes konkrete utforming – får vi igjen bekreftelse på at Vaticanum II har gjenreist teologisk katolisitet til det vi kjenner fra Skriften og Fedrene.

For hvert enkelt av disse emnevalgene kunne behandles eksklusivt heller enn katolsk: verdensfiendtlig, pessimistisk, avvissende overfor andre kristne, arrogant i sin misjonsteologi, uforsonlig overfor moderne ateisme, ghetto-tenkende i forholdet til den moderne verden – kort sagt.

Men dette skjedde ikke. Hvorfor?

Det ville ha skjedd dersom konsilet fant sted hundre år tidligere (kanskje bare femti).

Svaret ligger selvsagt i dette at Vaticanum II var særdeles godt forberedt – på det teologiske plan. Og når det blir et såpass markant teologisk monument som disse seksten dekretene utgjør, da skyldes dette et sammentreff som kun kan ha Forsynet som forklaring.

Pavens og biskopenes *aggiornamento* møtes av teologenes søken tilbake til kildene: *ressourcement* – «ad fontes».

Vi bør ganske kort gjenta hva dette går ut på.

TEOLOGIENS FORNYELSE

Med særlig omhu skal elevene utdannes i studiet av Den Hellige Skrift, som bør være sjelen i hele teologien ... 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.
(OT 5, 16)

Disse sitatene fra dekretet om presteutdannelsen sier atskillig om det som er gått forut for Vaticanum II på den teologiske fløy. Her er skjedd en stille revolusjon (ikke alltid så stille, forresten), for Bibel og Fedrene var ikke slagordet i motreformasjonens tider.

En enkel²⁴¹ og lettest oversikt over denne historien – veien frem mot Vaticanum II – foreligger på norsk fra undertegnedes hånd. Den favner langt bredere enn «Om det katolske», men tangerer vårt tema igjen og igjen, fordi teologisk katolisitet er et gjennomgangstema i den prosess boken skildrer.

Saken er at katolsk teologi på den offisielle fronten var senskolastisk og nythomistisk²⁴². På den uoffisielle fronten, derimot, hadde allerede oppmerksomheten vendt seg i en annen retning enn senmiddelalder, motreformasjon, apologetikk og andre ukatolske holdninger. Dette henger sammen med historisk forskning, rett og slett. Empiri, historiske data begynte langsomt men sikkert å stjele den energi som i offisiell teologi gikk til spekulasjon, og som avstedkom mye intellektualisme.

Det ble forsket på flere fronter samtidig, men alle pekte de i retning av det første årtusen.

Bibelvitenenskapen er i Den Katolske Kirke alltid knyttet til dominikaneren Marie-Joseph Lagrange, som beskrevet i «Moderne kirkefedre»²⁴³. Men det tok over femti år før offisielle dekreter ga denne vitenskapsgrenen sin fulle støtte i kritisk forstand²⁴⁴.

Moderne oversettelser til alle sprog, samt den nye liturgien, har gjort det bibelske og holistiske arvegods tilgjengelig for de troende, på en måte som er helt ny og med store muligheter for teologisk oppdragelse²⁴⁵. I praksis er dette en stor seier for teologisk holisme, på grunn av Bibelens globale siktemål.

Denne bevegelsen fikk imidlertid støtte fra annet hold.

Den *patristiske* – oldkirkelige – bevegelsen gikk nemlig i samme retning²⁴⁶, og førte til at kirkefedrene ble lest av stadig flere, samtidig som oversettelser ble tilgjengelige for et bredere publikum. Men bevegelsen møtte mye motstand i utgangspunktet, fordi den rådende thomistisk-skolastiske ortodoksi ikke likte kirkefedrene – særlig de greske²⁴⁷ – og kalte det hele for en ny teologi («nouvelle théologie»)²⁴⁸. Men, som sitatet ovenfor viser med all mulig tydelighet, var ikke denne bevegelsen bak middelalderen til å stanse. Og den har på en dyptpløyende måte hatt betydning for Vaticanum II, særlig i det perspektivet som er teologisk holisme, ikke minst fordi dette er arven fra den udelte Kirke, fra før alle splittelsene.

Den *liturgiske* bevegelsen var nok en reise til fortiden, med store resultater for nutid og fremtid. Denne bevegelsen tangerte på en direkte måte fromhetslivet, og nøt derfor pavenes støtte, igjen og igjen²⁴⁹. Her kommer imidlertid både Bibel og Fedrene inn i bildet, fordi disse bevegelsene henger sammen, i kraft av den teologi som ligger bak dem alle og som er universalistisk²⁵⁰. Neste steg i denne utviklingen er selvsagt den nye liturgien fra midten av 60-tallet, og konsildekretet om liturgien – «Sacrosanctum Concilium» – som viser resultatene av lang tids arbeid²⁵¹. Den liturgi vi lever med idag, er tydelig holistisk: den samler alle mennesker, kristne og ikke-kristne, den ber for alle mennesker uten unntak (levende som døde), den hevder paktstenkingens gyldighet (kanon IV: Praefatio), nevner alle mennesker «av god vilje», osv.

Den *økumeniske* bevegelsen innen moderne katolsk teologi er et annerledes kapittel enn det foregående, mer lik bibelvitenskapens og patristikkens skjebne²⁵². Den vitner nemlig om katolisitet på alle plan, og på en måte som samtiden fant utfordrende: en tro på dåpens katolske mening i universell forstand – en tro på Kirken (Den Katolske) i alle kirkene – en «mer – mindre» norm heller enn «enten – eller» – en søken mot Østkirken for å styrke det katolske – en anerkjennelse av alt det katolske i det protestantiske.

Vatikankonsilets dekret om økumenikken er kronen på dette verket, og fortsettes gjennom læresamtaler med alle større kirkesamfunn²⁵³.

Alle disse bevegelsene – eller teologiske tendensene – har en fellesnevner som er det første kristne årtusen – som blir modell for det tredje. Slagordet ble «tilbake til kildene» («ad fontes») for dem alle sammen, og bevegelsen, sett under ett, er aldri blitt avsluttet, selv om interessen er gått i andre retninger straks målet i prinsippet var nådd²⁵⁴.

Det er altså mye som skjer på samme tid. Og miraklet er at denne teologenes «ressourcement» er blitt brukt til nettopp å underbygge pavenes og biskopenes *aggiornamento*, fornyelsen av Kirken. Å tro at det er biskopene selv som har produsert konsildekretene, er å misforstå konsilet på et viktig punkt. Overhyrdene benyttet seg selvsagt av teologiske eksperter – «periti» – og mange av disse var store navn fra de bevegelser vi nettopp har omtalt. Rent unntagelsesvis er biskopene selv store teologer.

Dette er den teologihistoriske forklaringen på at Kirken gjenvinner sin gamle visjon – teologisk holisme – og på ny blir katolsk på en både omfattende og programmatisk måte. For en underliggende utvidelse – eller frigjøring – av begrepet katolisitet er det teologiske anliggende nummer én i alt dette. Historien før og under konsilet handler om å gjøre Gud til et katolsk ord igjen, på en sensasjonell måte. Men «Gud» er nettopp et

sensasjonelt ord, hvis grunnbetydning er grensesprengende fordi det er altomfattende.

Og slik ser Kirken ut på terskelen til det tredje årtusen.

Spørsmålet vi sitter tilbake med er selvsagt hvorvidt det hele kom for sent til å redde oss fra avkristning og sekularisering?

Eller kom dette heller for å ruste oss til å møte en slik utvikling?

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, de 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.

(GS 22)

JOHANNES PAUL II – en holistisk tenker

Gud ønsker at alle skal bli frelst. På en mysteriøs, men reell måte er Han nærværende i alt. Menneskeheten utgjør én eneste familie, siden alle mennesker er blitt skapt av Gud i Hans bilde. Alle har en felles bestemmelse, siden de er kalt til å finne livets fylde i Gud. Til tross for forskjeller i tro finnes det et enhetens mysterium blant mennesker, og kristne er fullt klar over det.

For at enhetens mysterium skal kunne bli realisert fullt ut, og for at den «perfekte tankens og følelsenes harmoni» som Paulus taler om, kan bli etablert, bør kristne gå inn i en frelsesdialog med enhver: en dialog som Gud gjennom århundrene har tilbudt verden, og som Kirken aktivt går inn i, i trofasthet overfor det guddommelige initiativ.

(Dagsorden for det tredje årtusen, s. 213)

Den nuværende pave har langsomt oppnådd å få oppmerksomhet som katolsk tenker i sin egen rett, og ikke bare i sin egenskap av pave.

Bøker om Johannes Paul II har tendens til å fokusere presten fra Polen²⁵⁵, paven og kirkepolitikeren²⁵⁶, eller verdenspolitikeren²⁵⁷. Bøkene fortsetter å flomme mot oss eftersom paven blir eldre, og i anledning av årtusenskiftet bli det sikkert enda flere.

Bøker av samme pave er det også blitt flere av med årene²⁵⁸.

Omsider begynner vi også å få studier av hans tenkning, og her er det særlig den teologiske dimensjonen som opptar oss, den som viser oss paven som katolsk tenker – hans helhetstenkning, hans holistiske sinn²⁵⁹.

Den beste – og enkleste – måten å få et forhold til pavens teologiske univers, er å lese hans rundskriv til verdenskirken, hans encyklikaer²⁶⁰. Der nest kommer hans daglige undervisning, og så bøkene.

I det følgende skal vi ganske enkelt nevne noen eksempler på hvordan disse rundskrivene viser oss paven fra Polen som en universalistisk tenker på alle måter: teologisk, økumenisk, sosialt, osv. Hans perspektiver er til enhver tid globale. Men disse springer ut av den samme klassiske kristologi som vi har omtalt i det foregående. Fremfor alt er han en talsmann for Vatikanum II, hvor han var aktiv deltager. Selv ser han hele sin gjerning som bestående i en realisering av kirkemøtets teologi og vedtak²⁶¹, og sin egen gjerning som en tjeneste for Kirken.

Ut fra denne synsvinkelen (*Christianus alter Christus*) får uttrykket «Kristi stedfortreder» sin virkelige betydning. Det viser snarere til en *tjeneste* enn til en *verdighet*. Hensikten er nemlig å understreke Pavens oppgaver innen Kirken, hans *petrinske ministerium*, som utføres til beste for Kirken og for de troende. Gregor den store forsto dette til fulle – blant alle titlene som fulgte med funksjonen som biskop av Roma, var *Servus servorum Dei*, Guds tjeneres tjener, den han likte best.

(Over håpets terskel, kap. 1)

Pavens encyklikaer er efter hvert blitt mange i tallet og har konsentrert seg om store temaer. La oss gjøre et kort forsøk på å se hvordan disse gir uttrykk for den samme visjon som vi fant hos konsilfedrene og deres teologiske rådgivere²⁶².

Ved siden av ønsket om å ville tjene og fostre Vaticanum IIs intensjoner, er det et annet tema som straks slår oss ved en rask gjennomlesning av disse dokumentene. Paven sentrerer hele sitt pontifikat om feiringen av kristendommens totusenårsjubileum, dette er et fast referansepunkt i alle dokumentene, samt i utallige andre skriv og uttalelser fra hans hånd²⁶³. Men det er lett å glemme at det er et teologisk anliggende som ligger bak denne tankegangen, et evangeliserende anliggende, et som angår alle mennesker. For år 2000²⁶⁴ markerer inkarnasjonens jubileum, det punkt i tid da Gud samler hele menneskeheten i ett menneske – Jesus Kristus. Jubileet er ikke resultat av tallmystikk, men av tro på at Gud tok bolig i en av oss. Jubileet er kristosentrisk. Og slik gir jubileet oss en nøkkel til pavens tenkning, hans universalisme. Av og til går han bak Kristusbegivenheten, til Den Hellige Ånds nærvær i alle mennesker og inkludert dem som lever utenfor Kirkens synlige fellesskap²⁶⁵.

Fordi Den Hellige Ånd virker i alle mennesker – ved å dra dem mot Faderen – er Kristi verk noe som angår nettopp alle, uten unntak. Han er både skapningens og historiens sentrum²⁶⁶, agent både for skapelsen og forløsningen²⁶⁷, for de siste er en nyskapelse av mennesket i kollektiv forstand²⁶⁸. Menneskehetens indre fellesskap består i at vi alle har én natur, at Adam – ny og gammel – til syvende og sist er én person²⁶⁹. Dette er ikke bare et uttrykk for pavens polske filosofiske bakgrunn, personalismen, men for en holistisk kristen tradisjon som tar sitt utgangspunkt i Jesus Kristus, det kristologiske dogmet i dets trinitariske sammenheng. Og dette dogmets sosiale aspekter er nettopp det holistiske ved kristendommen²⁷⁰. Han som er hjertet i universet og historiens midtpunkt, åpenbarer mennesket for oss og er samtidig Faderens uttrykte bilde²⁷¹. Her kommer det gamle patristiske syn til orde at Jesus Kristus

selv er det Gudsrike han forkynte, *autobasileia*²⁷². Mer kristosentrisk kan man ikke bli²⁷³.

Hele DV er viet Den Hellige Ånds gjerning, Hans skapende og nyskapende (= forløsende) virke. Og det er her vi finner det klareste uttrykk for pavens universalisme, for Ånden virker i alle mennesker, som nevnt ovenfor, også utenfor Kirken²⁷⁴. Her er det tale om nåde og åpenbaring som innebygget i mennesket, i det vi har kalt en «naturlig» forstand. Paktstenkningen tas for gitt, men nevnes også eksplisitt²⁷⁵. Naturlig åpenbaring/nåde kommer derfor til uttrykk ved det faktum at alle mennesker er knyttet til Kirken²⁷⁶. Derfor står frelsens mulighet åpen for alle²⁷⁷, nettopp i kraft av en holistisk forståelse av Guds virke som treenig Gud i skapelsen.

I tråd med dette finner vi en stor interesse for andre religioner²⁷⁸, noe som er kommet til uttrykk ved pavens deltagelse i interreligiøse sammenkomster i Assisi, noe som selvsagt er blitt kritisert fra ikke-holistisk kristent hold, innenfra Kirken som utenfra. Hva ikke-kristne religioner angår, bruker han det populære uttrykket fra Justin Martyr – logos spermatikos – som vi har nevnt tidligere, med referanse til konsildokumentet om misjonen²⁷⁹. I sin *agenda* («Dagsorden») henvender paven seg direkte til de forskjelligste kommuniter: buddhister, muslimer, hinduer og jøder²⁸⁰.

En katolsk kristendomsforståelse betyr dialog – fordi det forefinnes sannhet og nåde også utenfor Kirken.

Gjennom hele mitt pontifikat har jeg stadig vært opptatt av å utføre denne doble oppgaven: å proklamere og føre dialog. Under mine pastorale besøk i alle deler av verden har jeg prøvd å oppmuntre og styrke katolikkers tro, og også andre kristnes tro. På samme tid har jeg hatt gleden av å møte ledere for alle religioner i håp om å fremme større interreligiøs forståelse og samarbeid, til beste for hele den menneskelige familie.

(Dagsorden for det tredje årtusen, s. 212)

Kirkens rolle blir nettopp å være enhetens sakrament i historien: å ville forene menneskeheten og forsone denne med Gud²⁸¹.

I tråd med dette følger en sterk poengtering av det økumeniske i en katolsk kristendomsforståelse. Denne går først og fremst i retning av våre atskilte brødre og søstre²⁸², med særlig sterke bånd til de ortodokse²⁸³, men inkluderer den omtalte dialog med ikke-kristne. UUS går lengst i å møte våre medkristne, og begynner med å understreke Kirkens misjon som et enhetens sakrament²⁸⁴. Det er imidlertid ikke bare en menneskehet splittet av synden som vi skal samle, men – kanskje først og fremst – alle kristne, som jo også er splittet av synden – Kirken er ikke seg selv nok, innesluttet i sin egen kirkelighet, det strider mot det katolske²⁸⁵. Kristi Kirke finnes i (*subsistit in*²⁸⁶) Den Katolske Kirke, men hellighet og nåde er ikke bundet av Kirkens synlige strukturer og kan forefinnes utenfor denne²⁸⁷. Forskjellige aspekter ved Kirkens katolisitet understrekes²⁸⁸, men aldri på en eksklusiv måte. Og slik er det at Den Katolske Kirke også forefinnes i andre kirkesamfunn, den gradering av katolisitet vi har nevnt i kapittel 5²⁸⁹. Følgelig er økumenisk engasjement vesentlig del av det å være katolske kristne. De ortodokse søsterkirkene i Øst får selvsagt stor omtale, fordi disse også er så gjenkjennelig katolske, med gyldige sakramenter, osv. Selve læren om «søsterkirker» vies oppmerksomhet²⁹⁰. De «eldre» orientalske kirkene nevnes særskilt, og også de resultater av enhetsbestrebelse som har funnet sted i tiden etter Vaticanum II²⁹¹. Det vakte sensasjon i mediene at dokumentene faktisk diskuterer pavens egen rolle i en felleskristen sammenheng²⁹². Petrus er ikke bare enhetens tegn i helheten, men en viktig institusjon fra det første kristne årtusen²⁹³.

Gjennom dette viktige dokumentet refereres hyppig til pavens egne reiser og de mange økumeniske kontakter dette har gitt ham. Han taler hele tiden av egen erfaring.

Det som har vært mest slående ved dette lange pontifikatet er pavens utvikling av Kirkens sosiallære, som vi finner det i LE og CA. Her er det linjen fra Leo XIII og Pius VI²⁹⁴ som videreføres. Alt dette skjer mens forholdene i Øst-Europa brått endrer seg til det bedre.

Alt i alt er pave Johannes Pauls II en holistisk tenker slik vi ser det i hans mange rundskriv. Alle de poeng vi hittil har understreket og illustrert, finner vi igjen i hans brev til Kirken. Å ville beskyldre en slik pave for å være ultrakonservativ faller på sin egen urimelighet.

Paven, Romas biskop og den hellige Peters efterfølger, er det varierte og synlige opphav og grunnlag for enheten blant biskopene og blant alle troende. Den romerske biskop har nemlig i Kirken, i kraft av sitt embete som Kristi stedfortreder og hele Kirkens hyrde, den fulle, øverste og universelle myndighet som han alltid har anledning til fritt å utøve.»
(KKK 882)

Er denne paven en lærer for det tredje årtusen? – Uten tvil.

Men det er han ikke alene om å være.

For i lengre tid har mange skuet mot Oxford for der å finne en holistisk tenkende katolikk av første klasse.

JOHN HENRY NEWMAN

– en lærer for det tredje årtusen

Fra begynnelsen frem til «tidens fylde» forble Ordets og Faderens Ånds felles sendelse *skjult*, men virksomt. Da forbereder Guds Ånd Messias' tid, og begge, uten å være fullt ut åpenbart, blir lovet slik at de kunne være ventet og bli tatt imot når de så gir seg til kjenne.
(KKK 702)

En katolsk tenker hvis liv besto i å gjenvinne katolisitet – i alle betydninger av ordet – var John Henry Newman (1801-1890)²⁹⁵. Ikke bare gjenoppdaget han kristendommens oldkirkelige form, men han gjenkjente også denne i Den Katolske Kirke. Følgelig tok han konsekvensen av sin innsikt og konverterte (han ble opptatt 9. oktober 1845), skjønt han knapt kjente den romerske kirke i dens samtidige drakt. At denne hadde forandret seg siden kirkefedrenes tid ble nettopp et av de problemer han viet mest oppmerksomhet og som avstedkom viktige arbeider fra hans hånd.

Når Newman er blitt en av de ledende teologer i vårt århundre, skyldes dette at han på så mange måter foregriper den utviklingen vi nettopp har oppskissert, noe vår samtid altså har oppdaget²⁹⁶. Newman er blitt kalt «et usynlig nærvær» under Vatican II – eller endog det annet Vatikankonsils «far» – skjønt dette egentlig er etterpåklokskap, siden hverken konsilfedrene eller deres teologiske rådgivere synes å ha vært spesielt opptatt av hans verk eller refererer til det i nevneverdig grad. Det er derfor i tiden etter konsilet at flere og flere har oppdaget hvor betydelig han var²⁹⁷, hvilket skal bety at konsilet på mange måter skjer i hans ånd. Selvsagt har han vært en medvirkende årsak, men det er først når vi betrakter konsilets verk og sammenligner det med Newmans bøker at vi blir slått av likhetspunktene. Arbeidet for å få Newman kanonisert, og forhåpentlig også erklært kirkelærer, er godt underveis. Et viktig første steg ble tatt da paven erklærte ham *Venerabilis*, 22.1.1991.

Moderne litteratur om Newman er svært omfattende, som også hans egne skrifter er det²⁹⁸. Hva Newmans holistiske kristendomsforståelse angår, er denne et resultat av hans studier av kirkefedrenes skrifter, særlig Klemens av Alexandria, Athanasius og Justin Martyr, men også kappadokierne. Dette skjedde hovedsakelig i årene ved Oriel College, da Oxfordbevegelsen hadde sin høysommer²⁹⁹. Men oldkirkens innhold og form førte ham til stadig sterkere tvil om den anglikanske kirkes kon-

takt med kristendommens røtter, og ettersom denne bare ble forsterket av anglikanismens liberale tendenser i samtiden, ble han i stigende grad opptatt av spørsmål omkring den romerske kirke, som ble hans hjem fra 1845 av³⁰⁰.

Det er altså utviklingen henimot katolisismen som har opptatt moderne Newman-studenter, ikke så meget hans bidrag som katolikk. For gjennom hans prekener fra Oxford kan vi tydelig lese oss til – overhøre er kanskje et bedre ord – at hans kristendomsforståelse beveger seg i retning av full katolisitet. De greske kirkefedrene utvider hans horisonter fra en bakgrunn av bibelkristendom og anglikanisme (i forskjellige former) til en visjon av kristendommen som er holistisk.

På mange måter kan Newman sies å oppsummere vår tid. Han så et verdslig samfunn spire frem rundt seg. Han kjente fundamentalistisk kristendom (det han kaller bibelkristendom). Han kjente evangelisk anglikanisme (et resultat av hans omvendelse som 16-åring). Han kjente liberal kristendom (moderne anglikanisme). Han kjente den greske kirke (i hvert fall dens teologiske tradisjoner). Han kjente den romerske kirke (men minst av alle disse retningene). Slik sett er han godt stillet til å sammenfatte vår moderne situasjon. Og mange har sett ham som en veiviser i det moderne landskap, en som fra sitt katolske ståsted ser landskapets konturer svært tydelig. Men i kraft av sin katolisitet – Newmans holistiske lese måte av kristendommen – ser han også klart det katolske, elementene av det, i de andre former for kristendom, særlig hos de ortodokse. Derfor er han i manges øyne blitt stående som et samlingsmerke for katolisitet, i en moderne og økumenisk forstand³⁰¹.

Han ser kort sagt at den katolske form har desintegreert sammen med den holistiske kristendomsforståelsen³⁰², og støtter derfor vår tese på alle viktige punkter.

Likevel er han ikke i tvil om at katolisitet i ordets forskjellige meninger fortsatt forefinnes. Derfor Newmans konversjon.

Og roten til det hele ligger selvsagt i hans studier over oldkirkens holistiske Kristustolkning³⁰³.

Vansiret som det er av synd og død, forblir likevel mennesket «i Guds bilde», i Sønnens bilde, men det «er uten den i Guds herlighet», uten «likheten». Løftet til Abraham innleder frelsens økonomi hvor Sønnen til sist selv tar opp i seg «bildet» og gjenoppsetter «likheten» med Faderen i det, ved å gi det herligheten, Ånden som er «livgiver».

(KKK 705)

I hvilken grad og på hvilken måte var Newman universalistisk i sin tenkning? Dersom han i vekslende grad så arven fra den udelte Kirke i kristenhetens moderne og vansirete ansikt, hadde han et bevisst forhold til en universell åpenbaring og en universell nåde? Hvor katolsk var Newman? Var hans katolisitet teologisk på den måten vi har oppskissert i det foregående, og som kjennetegner vårt århundres katolske landevininger?

Dette viktige temaet har nylig fått seriøs oppmerksomhet fra svært kompetent hold³⁰⁴.

Det viser seg at Newmans vei mot katolsk kristendomsforståelse går veien om universalismen, men i mange etapper, og på svært forskjellige måter. Dette gjelder både erkjennelsen av en åpenbaring utenfor de monoteistiske religionene og en erkjennelse av paktstenkningen. Det er særlig den første av disse som blir et slags gjennombrudd for Newman i hans tilegnelse av en holistisk lese måte av den kristne tro. Han frigjør seg gradvis fra en lavkirkelig og evangelisk bakgrunn og står – uten å vite det – på terskelen til et større gjennombrudd i retning av katolisitet. Bevegelsen går fra bibelkristendom til evangelisk anglikanisme, så til Oxfordbevegelsen og siden til full katolisitet.

Først kommer oppgjøret med troen på at menneskenaturen er så ødelagt, som resultat av synd/syndefallet, at den ikke er i stand til å fornemme Guds eksistens og nærvær uten forkynnelsen av Evangeliet. Hans tidligste prekener om åpenbaringen er gjennomsyret av læren om syndens katastrofale konsekvenser for den religiøse erkjennelsen³⁰⁵. Guds gjerninger i historien er forsøk på å frelse de utvalgte³⁰⁶.

Ved ankomsten til Oxford i 1817 er Newman altså en evangelisk anglikaner³⁰⁷. Han blir kapellan ved St. Clement's og senere fellow og tutor ved Oriel College³⁰⁸. Så følger årene som rektor for universitetskirken St. Mary the Virgin³⁰⁹. Her kommer den avgjørende perioden da han leste kirkefedrene, særlig de greske, som begynner i tiden som lærer ved Oriel, men som fortsetter for alvor i tiden ved St. Mary's³¹⁰. Han leste dem i kronologisk orden og begynte med Ignatius av Antiokia og Justin Martyr.

Første forsøk blir ikke særlig vellykket: han leser dem med den evangeliske tradisjons briller, finner ikke det han leter etter og går glipp av det han finner. Men så begynner hans forståelse av Kirken å bli dypere. Men i og med bekjentskapet med Justin Martyr begynner en anelse av universell åpenbaring å melde seg, læren om Guds nærvær i alle mennesker gjennom begrepet *logos spermatikos*, som vi har omtalt flere ganger tidligere. Det er typisk for Newman at han knytter denne idéen til menneskets samvittighet. Gjennom samvittigheten har Gud åpenbart visse fundamentale sannheter for alle mennesker, i alle kulturer, gjennom all tid. Altså virker Gud på flere måter samtidig: gjennom historisk åpenbaring og gjennom naturens orden³¹¹.

Men enda sterkere inntrykk gjorde Klemens av Alexandria, en kristen platoniker og humanist som viet sitt liv til å vise at kristendommen er intellektuelt respektabel sett fra en klassisk gresk synsvinkel. For han gjør med den greske tradisjon det samme som GT gjør med den hedenske Fororienten: finner felles berøringspunkter med åpenbarings Gud. Og han finner i den klassiske litteratur – særlig hos filosofene – en forbedelse for Evangeliet, en *praeparatio evangelica*, en lære Kirken har fulgt³¹². Senere fulgte studiet av Dionysios av Alexandria og Athanasius. Det er alt i alt de alexandrinske kirkefedrene som kommer til å prege ham i disse årene.

Men i tilfellet Newman er det utfordringen fra liberal anglikanisme – aktiv dengang som idag – som utgjør hovedimpulsen

for hans stadig sterkere bevegelse mot full katolisitet i sin forståelse av kristendommen. Og dette er avgjørende, for her har han i sin samtid en utfordring som gjør kirkefedrene aktuelle på en helt personlig måte. Kristendommens sannhetskrav er det saken gjelder, og i videre forstand: vår måte å oppnå intellektuell visshet. I løpet av dette oppgjøret blir oldkirken – tradisjonen fra den udelte kirke – stadig mer aktuell for Newman. Og dette fører ham til den innsikt at kirkefedrenes kirke fortsatt finnes – i Den Katolske Kirke. Før så skjer har han møysommelig arbeidet seg gjennom den ene problematikken etter den andre. Utgangspunktet tatt i betraktning – bibelkristendom og evangelisk anglikanisme – er veien lang. Men John Henry Newman er en sjel i stadig bevegelse, rastløs er ofte blitt foreslått som en passende beskrivelse, og ser seg ikke tilbake unntatt for å gjøre opp for reisen straks han er vel fremme³¹³.

Hva universalisme angår, er det særlig hans universitetsprekener som viser oss hvor viktig denne innsikten ble i hans utvikling³¹⁴.

Den «kosmiske» pakt som vi ofte har omtalt i det foregående, kaller han først *the dispensation of paganism*, hedendommens ordning i Guds frelsesplan. Og det er i arbeidet om arianerne og studiet av alexandrinsk kristendom at hans kjærlighet til de klassiske forfatterne og til kristendommen møtes, slik det hadde gjort det for de første kristne. Det er i denne sammenhengen interessant å se at han også henviser til Genesis (1 Mosebok) for å finne hedninger som kjenner Gud eller som Gud virker gjennom: Farao (i drømme), Abimelek, Nebukadnesar, Balaam ikke minst³¹⁵. Spranget herfra og til gresk-romerske vismenn og filosofer sier seg selv, som det gjorde for Justin og Klemens.

Dette utspillet fra Newmans side førte naturlig nok til kritikk fra evangelisk såvel som fra liberalt hold³¹⁶.

Neste steg tar han i sitt berømte *Essay on Development*. Her finner han en intim forbindelse mellom natur og nåde, og benytter seg av mange argumenter, som vi i kapittel 2 kalte

«eksistensielle», for å vise i hvilken grad mennesket er innstilt på Gud, for eksempel kjærlighet.

Men et interessant bidrag kommer fra hans katolske år, og dette er som vanlig blitt til som svar på en utfordring i samtiden³¹⁷. Dette gir ham nok en sjanse til å uttrykke sin kjærlighet til de store og evige hedningene blant oss: Homer, Vergil, og de andre. Ikke nok med dette: dersom Forsynet hadde valgt Palestina som arnested for historisk åpenbaring, så hadde det valgt Attika til hjemsted for naturlig intellektuell kunnskap om Gud, slik også Paulus vitner om³¹⁸. Her viser han seg som en konsekvent holist: all kunnskap i verden utgjør et hele, enten det gjelder verdslig eller åpenbart kunnskap. Selv teologi – «vitenskapen om Gud» – må ikke atskilles for brutalt fra annen kunnskap, fordi Gud er overalt i en eller annen form og i en eller annen grad: klassisk hedendom, jødedom, katolisisme, ortodoksi, islam, osv.

Gud er med andre ord kilde til alt som er sant og godt. Og gjennom sin lange reise fra bibelkristendom og evangelisk anglikanisme er Gud blitt et åpent begrep for teologen i Newman. Gud er blitt så stor at ingen og intet står utenfor Hans nådes virke. Skapelse og forløsning er sider av samme sak. Derfor er det ikke bare alle gode og skjønne idéer i den greske tradisjon han tilbakefører til Gud, men også all stor kunst og litteratur. Lik en engelsk greker ser han de etiske og estetiske sider av samme sak, noe han har lært fra sin klassiske bakgrunn. Og han finner det umulig ikke å se Guds finger i den klassiske kulturs mesterverk. Særlig finner han mye å rose i de gamles understrekning av samvittighetens imperativ³¹⁹.

Selvsagt kommer han tilbake til denne problematikken i sin *Grammar of Assent*, som i sitt siste kapittel fokuserer naturlig og åpenbart religion. Siste gang han kommer inn på universell åpenbaring er i forordet til tredje utgave av *Via Media of the Anglican Church*³²⁰, hvor han velger ut Paulus, evangelisten Johannes og de alexandrinske kirkefedre som talsmenn for Guds universelle virke.

Alt i alt er det tydelig at i sin vei mot full katolisitet veier naturlig åpenbaring tungt for Newman.

Hvorfor?

Fordi han fra sin lavkirkelige bakgrunn var vant til at ordet «Gud» var eksklusivt: at få ble frelst, at de som ikke kjente og aksepterte Jesus i dette liv gikk fortapt, osv. Nå har jo Den Katolske Kirke periodevis vært like snever i sitt forhold til ordet «Gud», tenk bare på Dantes *Divina Commedia: Inferno*, hvor forfatteren plasserer alle de store hedningene i Limbo. Men i utgangspunktet var ikke Kirken slik, og det er nettopp troen på det onde og Djevelens makt som gjør middelalderen – særlig den latinske – til en så mørk periode i Kirkens og vår kulturkrets' historie som den faktisk er. Antikkens kristne verdensbilde er atskillig lysere, for de gamle levde under langt mer siviliserte og universalistiske forhold: verden var enhetlig og helhetstenkning var det normale.

Det sier seg selv at vi idag for å gjenvinne kristen katolisitet må bak middelalderen – til antikken, slik Newman gjorde det.

Dette er nok en grunn til å se ham som forløper for Vaticanum II.

Idag da vi ikke lenger lever med klassisk hedendom, men med verdensreligioner av en annen art (buddhisme, hinduisme) samt en alternativ og ikke-religiøs livsholdning (ateisme, indifferensisme, relativisme, materialisme) er den naturlige åpenbaring lettest å få øye på i den enkeltes samvittighet, slik Newman hevdet, men vi må også holde øyne og ører åpne for kulturformer som formidler godhet, skjønnhet, osv. Naturlig åpenbaring i vår kulturkrets idag fungerer ikke på samme måte som i den gamle Fororienten eller i Hellas. Men det er ikke ensbetydende med at en slik ikke finnes. I våre operahus og konsertsaler, i våre museer og biblioteker, i arkitektur og bildende kunst – Gud taler til oss på alle tenkelige måter. Var det ikke Paul Claudel som hadde sin religiøse omvendelse etter å ha hørt *Tristan*? Hva kirkelig katolisitet og økumenikk angår er denne boken

forsøkt skrevet i Newmans ånd: en fylde og en gradering. Kristen katolisitet – i form av Den Katolske Kirke – er tilstede i alle kirkesamfunn i vekslende grad, akkurat som Guds nåde og åpenbaring er det på det globale plan.

I et populært arbeide har Newman-eksperten Ian Ker nylig gitt en oversikt over Newmans lese måte av de forskjellige kristne tradisjoner slik han møtte dem, i lys av den katolisitet han selv hadde funnet frem til³²¹. Hans erfaringer med bibelreligion, evangelisk anglikanisme,³²² møtet med liberale anglikanere (*Latitudinarians*) etter at han hadde forlatt den evangeliske posisjon³²³, Oxfordbevegelsen³²⁴, gresk teologi og kirkeliv³²⁵, romersk katolisisme³²⁶ gir ham et vidt spektrum for å forstå sin samtids kristenhet. Og det er mot denne bakgrunnen at han innser hvordan den romerske kirke med rette hevder å være den rettmessige arvtager og efterfølger til den udelte kirke som kirkefedrene vitner om.

Han konverterer altså ikke i protest mot anglikanismen som sådan. Han gjør det på grunn av overbevisningen om at Roma var identisk med den udelte kirke han kjente fra sine patristiske studier, – uansett hvor meget den romerske kirke hadde forandret seg siden, og hvordan den så ut på Newmans egen tid³²⁷. Ser man på hans samtids katolisisme og dens tridentinske, mot-reformatoriske preg, var det ingen liten bragd fra Newmans side å foreta den identifiseringen han faktisk kom til å gjøre. Idag faller dette oss atskillig lettere.

*Bibelkristendommen*³²⁸ har absolutt verdier fra den udelte kirke – Skriften – men bruker denne galt. I mangel av levende kirkelig tradisjon brukes *boken* som erstatning for alle former for kirkeliv, mens Skriften i oldkirken heller ble brukt til å underbygge og bevise at kirkelivet var ifølge Kristi vilje. Evangeliet er ikke en bok, men en person – og denne lever videre i sin Kirke³²⁹. Dogmer, riter og doktrinær tradisjon uteblir når Skriften alene tar deres plass. Men de bibelkristne er like fullt del av en moderne og fragmentert kristenhet.

Newman er likeledes klar over at *de evangeliske* også er del av et katolsk helhetssyn, til tross for deres mangler. Han veksler i det hele tatt mellom å se det positive eller negative i disse ikke-katolske tradisjonene. Men han ender med å se dem i et holistisk syn, som del av det katolske, på forskjellig vis. Hva de evangeliske angår, utgjør de en form for ultraprotestantisme. Denne tar han et grundig oppgjør med i sine modne anglikanske år, i sin *Lectures on the Doctrine of Justification*³³⁰. Det er gjerne den vekt som legges på den personlige omvendelse som blir gjenstand for hans oppmerksomhet, og hans omvendelse i 1816 ble stående som avgjørende for hans tolkning av hele det kirkelige liv som fulgte. I alle fall er en omvendelsespreget kristendomsforståelse ikke helt fremmed for det perspektiv vi lever med i den postkristne eller sekulariserte verden³³¹.

Newmans liv ble mer og mer en kamp mot religiøs *liberalisme*, uansett hvilken form denne tok, noe som ofte er oversett av populære Newman-tolkninger³³². Her står vi overfor et element i hans teologiske vurderinger hvor det blir vanskeligst å finne katolisitet, uansett hvor mye vi måtte være holister i vår kristendomsforståelse³³³. John Henry Newman var ikke en liberal katolikk, hans liv og verk dreier seg hele tiden om katolisitet på ethvert plan, særlig det dogmatiske. Og her er han på kollisjonskurs med den moderne verden og mye moderne kirkeliv. Når han så gjerne kalles en «kirkefader for det tredje årtusen»³³⁴, er det fordi han både kjenner sekularismen, den kirkelige liberalismen og de forskjellige kristne måter de kristne møter disse på. Det moderne verdslige og demokratiske samfunn ønsker en udogmatisk kristendom³³⁵, og slik er han selv på kollisjonskurs med både det ene og det andre. Newmans motgift mot moderne liberal kristendomsforståelse er katolisitet, slik så mange konversjoner i vårt århundre vitner om³³⁶.

Sett i et holistisk perspektiv befinner vi oss her i periferien av det katolske – men altså med stort potensial for å vende seg mot sentrum og fylde. Hva liberal katolisisme angår, gjelder

det samme, men her blir problemene forskjellige siden de i stor grad konsentrerer seg om Kirkens struktur og forskjellige former for autoritet heller enn det doktrinære innhold³³⁷.

Hva *de ortodokse* og deres form for katolisitet angår, er Newman også her en interessant observatør³³⁸. Han visste at det var de greske kirkefedrene som hadde gjort ham til katolikk, og uttrykte det akkurat slik ved flere anledninger. Hvorfor ble han så ikke ortodoks? Fordi han gjenkjente fedrenes kirke i den romerske og ikke i den ortodokse, av grunner vi straks skal omtale. Men hans samtids katolikker var langt mer opptatt av skolastisk teologi enn av patristisk, og så på Newman med en god porsjon skepsis.

Men han lærte å leve med den latinske og filosofiske versjon av arven fra den udelte kirke, skjønt han aldri helt ga seg filosofiske spekulasjoner i vold. For Newman var en ortodoks katolikk³³⁹, for hvem Kirken og troen først og fremst var et mysterium. Han ville ha frydet seg over å lese konsildekretet om Kirken, som begynner med å understreke nettopp Kirken som mysterium³⁴⁰. Likeledes mottok han fra Østen den dype forståelse av Tradisjon som preger deres kirkesyn, og som han kom til å vie så mye oppmerksomhet i sin *Development of Christian Doctrine*. På det ene området etter det annet finner vi likhetspunkter mellom ortodoksien og Newman³⁴¹.

Men alle likhetspunktene maktet ikke å overbevise ham om at de ortodokse kirker representerte katolisitet i full forstand.

Han var fullt klart over at deres kirkesystem hadde stagnert på et tidlig tidspunkt, likeså doktrinære aspekter, særlig at det manglet et koordinerende punkt som kunne avverge de evindelige skismaer, samt nasjonalkirkesystemet deres³⁴². Problem nummer *én* ved å konvertere til ortodoksien ble derfor: til hvilken kirke – den greske, den russiske, de orientalske ikke-kalkedonske? Problem nummer *to* blir det han kaller «politisk liv», ikke bare i forhold til sivile myndigheter, men også i det faktum at Kristi Kirke har viktige sosiale dimensjoner og roller i sam-

funnet. Ortodoksien blir med andre ord for vertikal for et engasjert menneske som Newman. I tillegg kommer den politiske faktor at enhver katolsk lokalkirke har et ytre kirkelig senter i pavestolen, som viderefører den sentrale rolle som Romas biskop med tiden fikk i oldkirken. Problem nummer *tre* er direkte knyttet til det siste, for Newman finner heller ikke noe overbevisende læreorgan innen ortodoksien (hvor det egentlig ikke pågår noen doktrinær utvikling), til tross for synodesystemet.

Den romerske kirke er det antikke kirkesamfunn hvor Newman tross all teologisk innsnevring finner den mest åpenbare sammenheng med den udelte kirke, Tradisjonen fra det første kristne årtusen. De ortodokse kirkesamfunn blir for etnisk belastet, for nasjonalistiske og autonome, med patriarker som har for lite faktisk autoritet. Kort sagt mangler de ortodokse katolisitet i den forstand de hadde i Kirkens udelte tid – og er følgelig mindre universelle (og dermed universalistiske) enn den romerske kirke.

Hva *romersk katolisisme* angår er Newman utypisk for sin tid, som allerede nevnt.

Han oppdager denne gjennom lærde studier, ikke gjennom dagens kirkeliv.

Han kjenner den egentlig dårlig hva praktisk religionsutøvelse angår, skjønt han hadde lært meget under sitt Italia-opphold i 1833, som bidro til å fjerne mange motforestillinger.

Han er en «ortodoks» katolikk rent teologisk, for i sin intellektuelle legning er han ikke skolastisk, men empirisk og historisk i sin tankegang.

Han aksepterer dogmet om pavens ufeilbarlighet *ex cathedra* (skjønt han ikke fant tidspunktet opportunt)³⁴³.

Han baserer sin konversjon på idéen om doktrinær utvikling og på kirkelig autoritet – dette er de to fundamentale faktorer som knytter den romerske kirke til oldkirken, noe han klarte å leve med.

Han er også utypisk i dette at han ikke fant sin tids katolske Kirke særlig attraktiv.

Han hadde sett seg selv som katolikk lenge før konversjonen – det han ønsket var å få dette bekreftet i sin fulle forstand.

John Henry Newman bekrefter på en svært personlig måte vår lese måte av kirkehistorien, skismaene, og katolisitet i gammel og ny forstand.

Vaticanium II bekreftet at han her representerte det som skulle komme, det som for så mange av oss har vært det katolske svar på reformasjonen – at han tilhørte det 20. århundre.

Det gjenstår å gjøre ham til *doctor Ecclesiae*.

IKKE-HOLISTISKE MODELLER

Katolisisme er ikke et uavhengig fenomen. Ordet *katolsk* kvalifiserer ordet *kristen*, og *kristen* kvalifiserer *religiøs*, mens *religiøs* kvalifiserer *menneskelig*.

(McBrien: *Catholicism*, s. 1200)

Gjennom tidene har det selvsagt vært mange ikke-holistiske tolkninger av kristendommen. Noen av disse er forsvunnet mens andre fortsatt lever. De er av svært varierende art: filosofisk/teologisk eller kirkelig/praktisk. Felles for dem alle er dette at de ikke representerer *helhetstenkning*, men en eller annen form for *partikularisme* (og denne kjenner mange former).

La oss se på noen av de mest kjente former for ikke-holistisk kristendom. De har alle dette felles at de mangler katolisitet på et eller flere plan, kanskje alle samtidig.

FØRST UTE er all form for *dualisme*: kosmisk, global, individuell.

Her er det tale om brudd med det enhetsprinsipp – *monismen* – som ligger i helhetstenkningen. Og i religiøs forstand får bruddet de aller alvorligste konsekvenser.

Den mest kjente form for dualisme er selvsagt en vi kjenner fra oldkirkens historie og som som går under betegnelsen *manikeisme*: en ikke-kristen fororientalsk erkjennelse av at verden ikke er et meningsfylt hele, ikke god og skjønn i sitt vesen, men splittet tvers igjennom – i ondt og godt. Skillet går vanligvis mellom det fysiske og det sjelelige/åndelige: materie og ånd. Det er ikke bare den materielle verden som vi på en eller annen måte skal forløses fra, for skillet går så radikalt at det angår vår egen identitet. Vår egen legemlighet er nemlig ikke skapt av en kjærlig Gud, det er det bare sjelen som er. Ergo består all sann religionsutøvelse i det å fri seg fra det legemlige og fra det materielle generelt.

Nyplatonismen (en senantikk filosofisk retning som har betydd meget for kirkefedrene) er ikke så verdensfiendtlig som ofte antatt, og vi finner at den store filosofen Plotin skriver mot manikeerne³⁴⁴. Her er det ikke ondt/godt som er motsetningene, men høyt/lavt, bedre/dårligere, sterkere/svakere – i et verdensbilde hvor det åndelige skaper verden ved emanasjonene: ånd/fornuft, sjel/materie. Augustin er den av kirkefedrene som hadde hatt en manikeisk bakgrunn, og hans oppgjør med denne kan vi lese om i hans berømte «Bekjennelser». Men ondet går igjen i historien, for varianter som katarer og albigenere i Vesten og bogomiler i Østen gjentar denne ikke-katolske verdensanskuelsen.

Nå behøver vi ikke være filosofer for å dele slike anskuelser. Mye populærkristendom gjennom tidene har hatt en sterkere tro på det onde enn på det gode. Dette går igjen og igjen, og preger ikke så rent lite forkynnelse og vulgærteologi. «Verden er ond» – dette har vært et populært slagord på mange kristnes lepper i all tid, og mange har sågar beskyldt Johannesevangeliet for å bruke ordet i heretisk, ikke-katolsk forstand³⁴⁵.

Det ondes problem og det ondes mysterium har vært for

mye for det menneskelige ekvilibrium ved mange anledninger, og en enkel løsning (enten – eller) foretrekkes fremfor en mer krevende (både – og). All form for apokalyptisk tolkning av kristendommen er ikke-holistisk i utgangspunktet³⁴⁶. For her er enhetstenkning og helhetstenkning erstattet av dualisme i forskjellige former.

Men tendensen til å tro at kristendommen i bunn og grunn handler om en Gud som frelser noen få rettferdige sjeler («hvor salig er den lille flokk ...») fra en ond malstrøm av begivenheter, ligger latent i nesten all kristendom, av grunner vi straks skal se. Dualismen gjenkjenner vi derfor på mange plan: det personlige (legeme/sjel), det kosmiske (ånd/materie), det dogmatiske (rettroende/heretikere), det kirkelige (katoliker/skismatikere).

Fellesnevneren for alt dette er en feilaktig løsning på de problemer som motsetninger utgjør (enten – eller) – eksklusivitet fremfor helhetstenkning (både – og). For det onde/døden/synden/sykdom/heretikere/skismatikere er ikke menneskenes kjennetegn som sådanne. Disse ordene peker mot feil (villet eller ikke), mangler, ufullkommenheter, ond vilje, egoisme, osv. som ikke makter å tale på vegne av alt og alle straks vi tenker holistisk. For vanligvis er vi jo ikke alle døende, men levende – ikke syke, men friske – ikke i krig og trengsel, men i fred og relativ trygghet – verdensordenen er normalt til å stole på (kometer fra det ytre rom treffer ikke normalt jorden og gjør slutt på livet her) – atombomben er faktisk ikke blitt brukt mot mennesker siden 1945, osv., osv.

Dualisme i enhver form utgjør altså en fristelse, fordi den forenkler sannheten, det er noe kirkehistorien og teologihistorien har lært oss på tusen forskjellige måter³⁴⁷. Enten vi lokaliserte dualiteten i oss selv, hos andre (det er jo det vanligste), i verdensordenen eller i materiens natur, så er det hele en feilet tolkning av de erfaringer livet lærer oss.

Den eneste motgift mot alt dette er katolsk kristendom.

Katolisismen er en inklusiv, altomfattende, katolsk tradisjon, som karakteriseres ved en *både – og –* heller enn en *enten – eller*-holdning. Det er ikke spørsmål om natur *eller* nåde, men natur fylt av nåde; ikke tro *eller* fornuft, men fornuft opplyst av tro; ikke lov eller Evangelium, men lov inspirert av Evangeliet; ikke Skrift *eller* Tradisjon, men normativ Tradisjon innenfor Skriftens normer; ikke tro *eller* gjerninger, men tro virksom i gjerning og gjerning som uttrykk for tro; ikke autoritet *eller* frihet, men autoritet i frihetens tjeneste.

(McBrien, s. 1190)

INDIVIDUALISME er en moderne og svært utbredt form for en ikke-holistisk livsholdning. Den fostres gjerne av overflod og mye velferd, særlig i såkalte sosialdemokratier eller velferdsstater. Mennesker trenger ikke lenger hverandre for å overleve, mye fritid akselererer individualiseringsprosessen, hver og en har rikelig av alt, egentlig for mye, hver har nok med sitt, ingen gidder å bry seg om nesten – hele leksen slik vi kjenner den fra det daglige liv anno 1998. Velstand og overindividualisering kan lett bli nedbrytende for det menneskelige fellesskap.

En motgift er selvsagt økonomiske og politiske fellesbestrebelse (det internasjonale samfunn). De vekker oss til ansvar og følsomhet for de vanskeligstilte på en måte som kan vekke solidaritet midt i all individualismen i i-landene. Først når godene fordeles, kan vi kanskje bli befrikket for overflodens svøpe. Det er nemlig intet mål å bringe resten av verden i det dilemma vi selv befinner oss i. Alt dette tar pave Johannes Paul II opp i sine sosiale ancyklikaer. Han viser seg her som en uredde kritiker av vår vestlige konsumkultur og som talsmann for globalt ansvar. Han tenker primært i menneskehet og ikke i individer eller nasjonale enheter.

Katolisismen er ikke knyttet til en bestemt nasjons eller regions kultur. Katolisismen er i prinsippet like asiatisk som den er europeisk, like slavisk som den er latinsk, like meksikansk eller nigeriansk som den er irsk eller polsk.

(McBrien, s. 1190)

En annen konfrontasjon med holistisk religiøs tenkning er selvsagt enhver form for RASISME. For rasisme er i bunn og grunn ateisme, all den tid alle raser er likeverdige, alle mennesker er skapt i Guds bilde, og fordi menneskeheten utgjør et fellesskap. Å ville redusere *personer* – skapt i Guds bilde – til *biologi* er en stor synd, og en fornektelse av Guds skaperakt, dvs. Hans eksistens. Kristen rasisme er en selvmotsigelse, siden Kirken nettopp er et fellesskap av mennesker fra enhver rase, nasjon, kultur, osv. Kirken er det sted i historien hvor Gud forsøker å samle og forsone en splittet menneskehet.

Derfor bør vi heller tale om Guds «familie» enn Guds «folk» siden ordet «folk» lett kan forringe Kirkens mening³⁴⁸. I Guds familie er vi nemlig alle brødre og søstre, noen er endatil fedre eller mødre.

NASJONALISME er nok en hindring på holismens vei, fordi denne avler selvgodhet, aggresjon, gir grobunn for skisma og heresi (*cuius regio eius religio*), motarbeider fellesbestrebelse (som EU), osv. Holistisk kristendom tenker i større enheter, ikke i kristne stater og nasjoner. Derfor blir politiske fellesbestrebelse så viktige i en katolsk sammenheng³⁴⁹.

Dette er ikke ganske enkelt en refleks av at kristendommen oppsto i romerriket og derfor hadde de beste spredningsmuligheter. Det er ikke primært spredning – kristendommens utbredelse – men fellesskapstanken som preger katolsk sosial og politisk tenkning.

Nasjonalisme og rasisme i kombinasjon er omtrent det mest antiholistiske og kristendomsfiendtlige som tenkes kan.

Som selve navnet antyder, kjennetegnes Katolisismen av en *radikal åpenhet overfor all sannhet og alle ekte verdier*. Den er inklusiv og altomfattende i forholdet til hele den kristne erfaring og tradisjon, i all den teologiske, doktrinære, åndelige, liturgiske, moralske, kanoniske, institusjonelle og sosiale rikdom og mangfold som kjennetegner denne kristne opplevelse og tradisjon.

(McBrien, s. 1190)

Mens ORTODOKSIEN OG PROTESTANTISMEN har felles slagside i retning av nasjonalkirke- og statskirkesystemet, må sistnevnte ta hovedansvaret for en ikke- eller antiholistisk holdning hva selve tolkningen av kristendommen angår, som kort beskrevet i kapitel 5.

For protestantisk teologi generelt (f.eks. luthersk og kalvinistisk) tenker ikke analogt (at Gud og verden ligner hverandre), men dialektisk (at vi står overfor en helt ukjent Gud). Følgelig blir åpenbaringen forstått positivistisk (kommer til en uforberedt menneskehet). Her er ikke rom for naturlig teologi eller for dialog med andre religioner (kun misjon – også overfor jøder og muslimer!). Her er ikke tillit til filosofiens bidrag, her er derimot stor skepsis hva intellektets muligheter angår (skjønt deres egne teologiske ferdigheter er direkte bevis på det motsatte): det katolske *credo ut intelligam* («jeg tror for å kunne forstå») er ikke deres forhold mellom tro og tanke. «Og» er ikke et nøkkelord – «alene», «bare», «enten – eller» brukes flittig. Motsetninger oppgår ikke i en høyere enhet (natur/nåde – tro/fornuft – tro/gjerning – Skrift/Tradisjon – kollegialitet/primat – nasjonalt/internasjonalt). Dette siste er faktisk viktig: at protestantismen i verden idag ikke har et sentrum lik paven (Kirkenes Verdensråd har ingen lignende funksjon eller autoritet).

I lys av holistisk tenkning blir dette synderegisteret nokså langt.

Men vi skal som moderne katolikker huske at Den Katolske Kirke ikke har vært så holistisk i sin selvforståelse på de siste tusen år som før, under og etter Vaticanum II. Vi skal dessuten ikke skjære alle over én kam: anglikanisme, for eksempel, har mye universalisme i behold, både teologisk og kirkelig.

Selvsagt er det mange flere holdninger og handlinger som kan true en holistisk kristendomsforståelse enn de vi her har nevnt. Det finnes mange eksempler på at slike finnes også innenfor Den Katolske Kirkes synlige grenser.

Holistisk kristendom må først gjøre Kirken mer katolsk før den kan fullføre sin misjon i verden.

Men helt og fullt katolske blir vi ikke så lenge Kristi Legeme er knust og fragmentert.

Altså er vår oppgave dobbel: å fremme katolisitet innad som utad.

KONKLUSJONER

– Hvor katolsk er katolisismen?

Katolisitet er altså et av kristendommens aller viktigste kjennetegn: kronologisk (ubrutt) – geografisk (overalt) – juridisk (enhetlig) – teologisk (Guds universalitet). Og det er denne fjerde og siste betydningen vi har konsentrert oppmerksomheten om i våre kapitler.

«Teologisk» katolisitet betyr at ordet «katolsk» sier noe om Gud. Og som predikat om Gud fungerer ordet på to måter: naturlig – overnaturlig, gjennom naturen – gjennom historien. Guds veier til menneskene er to, mens våre veier til Gud er utallige. Gud er nærværende på en naturlig og universell måte (som primitiv åpenbaring og nåde – som frelser mennesket), eller gjennom Kirken (som er like universell i sine forskjellige dybder).

Ved å fokusere teologisk helhetstenkning på denne måten – i alle betydningene av ordet – er det en historisk og åndelig dynamikk som avdekkes. Fra det absolutte universelle/katolske (Gud) beveger vi oss mot det konkret universelle/katolske (Kristus), som resulterer i kirkelig universalisme: Guds nye skaperverk, Guds familie. Bevegelsen går fra det generelle til det partikulære for der å kunne favne alt og alle på en ny måte. Derfor er Jesus Kristus midtpunktet både for skaperverket og for forløsningen: han er Skaper og Forløser. Han forløser det

han har skapt – ved å forene de to i seg: Jesus og Ordet. Bekjennelsen «Jesus er Kristus» vil derfor alltid ha universelle implikasjoner, de vi har søkt å trekke frem i våre kapitler: som løfte og håp, som akt, og som resultat av begge.

Katolisitet og kristendom hører på denne måten sammen.

Begge angår en Sannhet – om Gud – som ikke lar seg privatisere eller monopolisere. Guds katolisitet betyr det motsatte av monopol: det betyr lik lov og lik kjærlighet for alle. «Gud» er det eneste ord som er så holistisk at menneskeheten blir én person og universet én historie – gammel Adam og ny. «Gud» er det ord som alene kan samle og forene alt.

Religiøs holisme er altså et helt nødvendig kosttilskudd til dagens økonomiske og politiske enhetsbestrebelse. Disse er i seg selv et storstilet forsøk på å redde en splittet og knust menneskehet. Men uten en religiøs dimensjon vil det hele være dømt til å mislykkes. Det er nemlig ikke et nytt Babels tårn vi skal reise, men la Gud fullføre sitt skaperverk på jorden.

VÅRT INNLEDENDE SPØRSMÅL – «hvor katolsk er katolisismen?» – vil kun la seg besvare i relasjon til de fire betydningene av ordet «katolsk» som vi startet med, men særlig den teologiske. For katolikker som ikke ser Gud overalt, og som ikke ser Den Katolske Kirke overalt, vil ikke være så svært katolske når det kommer til stykket.

Å understreke Vaticanum IIs rent teologiske visjon er ikke å unnslå kirkemøtets innsats på andre plan, især de praktiske. Å understreke pavenes innsats for teologisk katolisitet er heller ikke å undervurdere deres innsats på andre felt. Å fokusere teologenes arbeid for stadig større katolisitet vil heller ikke medføre at de også leverer viktige bidrag til andre problematikker.

Men teologisk katolisitet er en absolutt forutsetning for en ny evangelisering, slik paven hevder i sine mange rundskriv. Å ville gjøre dette på en måte som graderer katolisitet ved å avgrense denne, kan lett føre til et motsatt resultat av det som

en del fornyelsesbevegelser går inn for (for eksempel Neokatekumenatet, *Communione e Liberazione* o.a.). For katolsk «indremisjon» er ikke den vei konsilfedrene anbefalte, de foreslo dialog i evangeliseringen.

VÅRT SPØRSMÅL KAN OGSÅ FORMULERES SLIK: er katolsk et dynamisk begrep? Er det innebygget i katolisiteten en større eller mindre spenning? Er Kirken selv gjenstand for den dynamikk som den ser rundt seg? Er medlemskap i Kirken noe som automatisk fører til en teologisk forståelse av det katolske? Er troen på det konkret katolske – Jesus Kristus – noe som gjør oss eksklusive?

For det katolske er dynamisk i sitt vesen, hvilket Skriften vitner om. Det er noe som ekspanderer – eller trekker seg sammen; noe som inkluderer – eller ekskluderer; noe som ser større eller mindre på tingene; noe som vil det felles heller enn eget beste. Denne dynamikken står sentralt i GT, den handler om å være del av Guds folk, den handler om Guds folks rolle i verden. Den står like sentralt i NT, for der finner vi at det i visse kretser blir vanskelig å løsrive seg fra det spesifikt jødiske og dets begrensninger (av nasjonal og etnisk art), med store konsekvenser for det potensielt internasjonale.

Kampen om katolisitet – for og imot – står svært sentralt i Skriften, viser det seg. For mer-eller-mindre jøde eller kristen har mye med nettopp universalitet å gjøre. For mye som for lite ødelegger i begge tilfeller. Profetene advarer mot selvgodhet og overflatisk trygghet, for ikke å tale om nasjonal stolthet og undertrykkelse. Hos Paulus ser vi nettopp hvordan de første kristne blir for fundamentalistiske (særlig i Jerusalem) eller for relativiserende (for eksempel i Korint).

Denne dynamikken følger oss gjennom hele oldkirken. For her lærer vi meget om hva som er riktig teologisk balanse og feil. Kristologi er særlig et stridens eple, for balansen mellom det guddommelige og det menneskelige i Kristus er vanskelig å respektere i mange tilfeller. For «lav» kristologi (for eksempel i

arianismen) blir farlig relativiserende, mens for «høy» kristologi blir doketistisk og lignende (dette som Ignatius av Antiokia kjemper imot). Kampen om katolisitet berører selvsagt også mange andre områder, treenighetslæren fremfor alt, men også synet på Kirken, og sakramentene.

Gjennom hele Kirkens historie kan vi derfor bruke vårt spørsmål – «hvor katolsk er katolisismen?» – som en innfallsvinkel til de forskjelligste problematikker.

Så også idag.

VÅRT SPØRSMÅL KAN NEMLIG OGSÅ LESES SLIK: står det allerede strid i Kirken om en full forståelse av katolisitet, bare tredve år etter Vaticanum II – den katolisitet som vi nettopp har gjenvunnet, og på en til dels smertefull måte? Et offisielt og normativt standpunkt vil alltid kunne svekkes på flere vis: ved innkapsling – ved for stor åpenhet. Ved å ville utviske det unike ved kristendommen og Kirken, eller det konkrete ved Kristus, faller vi lett i en grøft som er like dyp og gjørmete som om vi avgrenser det katolske for skarpt.

Augustins store verk om Guds stat – *De civitate Dei* – behandler på mange måter denne problematikken. Kirkefaderen fra Hippo ser det heller slik at grensene er vanskelige å trekke opp: mange står utenfor Kirken som tror seg å være innenfor – og omvendt.

Mens mye teologi på 60- og 70-tallet hadde slagside i relativiserende retning, kan det motsatte sies om mye teologi på 80- og 90-tallet. Men den offisielle og normative form som katolisiteten har fått i disse tiårene, har hele tiden søkt å forbli trofast mot konsilets visjon, noe både Johannes Paul II og katekismen vitner om.

Tre moderne tenkere som alle har gitt kristen universalisme en personlig utforming, er selvsagt Teilhard de Chardin, Karl Rahner og Hans Urs von Balthasar.

Teilhard er den mest originale, fordi hans form for universa-

lisme er knyttet til til naturvitenskapene, mens de andre to argumenterer filosofisk eller teologihistorisk. Naturvitenskapene – paleontologien i særdeleshet: livets historie på vår planet – nevnte vi innledningsvis som en moderne «vei» til Gud. Og ingen moderne katolsk tenker har lik Teilhard sett Guds fotefer – *vestigia Dei* – gjennom hele denne utviklingen. Men det mest originale, det som knytter ham til greske kirkefedre, er selvsagt at skapelsesteologi og frelsesteologi hører sammen. Skapelseshistorie og frelseshistorie er begge skrevet med store bokstaver over universets og jordens utvikling³⁵⁰. Vi er med Teilhard kommet tilbake – eller frem – til en svært bibelsk og oldkirkelig tenkemåte – noe han selv var uvitende om, grunnet dårlig teologisk skolering³⁵¹. Han kunne med letthet ha påvist paralleller til oldkirkelig global og kosmisk tenkning, særlig med Origenes, skjønt vanligvis er oppmerksomheten gått mot kappadokierne³⁵².

Han er i ettertid blitt beskyldt for å være evolusjonist i frelseshistorisk (soteriologisk) forstand og derfor ufølsom for det ondes reelle nærvær og alt som smaker av apokalyptikk³⁵³. Men dette er ikke utypisk for gresk kristendom. Når han faller utenfor i det moderne teologiske selskap – som nesten utelukkende argumenterer filosofisk – ville han ikke gjort det i oldkirken. I alle fall er han en viktig gjenreiser av teologisk katolisitet både på det naturlige plan og på det kristologiske, som hos ham er både globalt og kosmisk. Teilhard er en av få moderne teologer som har tatt det oldkirkelige dogmet på alvor – *per quem omnia facta sunt*.

Komparativ religionsforskning har også gitt verdifulle bidrag til forståelsen av Teilhards verk³⁵⁴. For hans form for universalisme viser hvor dypt fellesskapet med andre religioner kan gå. Der naturen og ikke historien er en vei til Gud – her tangerer Østens religioner og Vestens naturvitenskap hverandre – oppstår straks likhetspunkter. Der historien alene fokuseres, blir forskjellen dominerende.

Karl Rahner ble både berømt og beryktet for sitt eksperiment i kristen universalisme, fordi det angikk både annerledes-troende og ikke-troende, som han kalte «anonyme kristne»³⁵⁵. Så langt har sjelden noen katolsk teolog gått i forsøket på å understreke nærværet av en universell åpenbaring og en universell nåde. Vi har berørt dette temaet i en tidligere sammenheng³⁵⁶, her skal vi peke på en annen side ved hans utrolig rike forfatterskap som direkte berører universalismen: Kristus som forløser av alt og alle, uttrykt i bibelsk tankedrakt, dvs. i tid – Kristus som forløser av fortid – samtid – fremtid. Billedbruken dekker også rom, vil det vise seg.

Dette bidraget kommet i et populært og mindre påaktet arbeide om det liturgiske år³⁵⁷. Han kommenterer her det ledd i den apostoliske trosbekjennelse som vi alle kjenner, men få reflekterer over: «før ned til dødsriket» – *descendit ad inferos*³⁵⁸. Jesu død er en begivenhet som forener skapningen og historien, og som forløser denne enheten. Langfredag er et holistisk høydepunkt i Guds økonomi, og oppstandelsen er en kosmisk begivenhet, for Jesu legemlige oppstandelse innebærer en forvandling av verden til likheten med ham selv. Fra nå av er verden en transfigurert, forklaret, verden, gjenreist til den likhet med Skaperen som den først var skjenket og tiltenkt for bestandig. Hans grav – jorden – er ikke den samme etter dette. Hans legeme er nemlig tatt opp til Gud og dermed tar han skapelsen med seg på en måte som definitivt avgjør dennes fremtid. Jesu oppstandelse er altså en begynnelse på den gjenreisning Gud har villet for alt og alle. Rahner kaller dette et «vulkanutbrudd» som kommer fra jordens indre, hvor Guds ild nå brenner, og som kaster sin glød overalt. En ny skapelse er hermed et faktum³⁵⁹.

Alt dette skjer i det dype, der tingenes røtter befinner seg. Det er fra jordens sentrum at nytt liv stiger opp, uansett hvordan vi velger å tolke «dødsriket».

Den som kritiserte Rahner heftigst for teorien om «anonyme kristne», var en annen universalist: Hans Urs von Balthasar³⁶⁰. Han opplevde utspillet fra Rahner dithen at soteriologi – selve det kristne valg for eller mot Kristus – var blitt erstattet av en slags Guds filantropi³⁶¹, men uten å fornekte at det gis nåde og åpenbaring utenfor Kirken³⁶². Han gir en kort fremstilling av sin egen posisjon i et tidligere arbeide³⁶³.

Her tar han opp flere former for ikke-holistiske modeller. Her imøtegår han et kirkesyn som er vokst frem i moderne tid, og som hevder at Kirken alltid har bestått av forskjellige kirker i en grad som utelukker katolisitet slik vi her har fremstilt det. Her tar han et oppgjør med alle former for dualisme, særlig den redselsfulle predestinasjonslæren. Det er hos Origenes von Balthasar finner det fremste uttrykk for kristen universalisme, noe som er naturlig nok siden han lærte en frelse for alt og alle, en universell *apokatastasis*. Men han tror ikke på det kosmiske naturlig-teologiske argument i tradisjonell forstand, på grunn av vitenskap og teknologi (den vi tidligere forsøkte å se som nettopp en moderne «vei» til Gud)³⁶⁴, og forsøker seg frem med en form for metaantropologi som gudsbevis. Heldigvis går han tilbake på dette i senere skrifter³⁶⁵, fremfor alt i første del av sin store trilogi³⁶⁶, men også i senere deler³⁶⁷.

Alt i alt blir von Balthasar en talsmann for kontinuiteten i den katolske visjon, og frir seg fra disruptive moderne tanke-modeller. Fremfor alt blir han stående som en kraftig talsmann for kirkelig katolisitet ved siden av sin innsats for den rent teologiske katolisiteten³⁶⁸. Dette kommer tydelig til uttrykk i en studie over paven's plass i Kirken, skrevet mot en bakgrunn av all den rastløshet som fulgte etter Vaticanum II.

Sett under ett er teologisk katolisitet fortsatt et kjennetegn ved katolske teologer. Det er egentlig forbløffende i hvilken grad det moderne og sterkt fragmenterte intellektuelle liv ikke har maktet å rokke ved denne visjonen.

«Katolsk» og «holistisk» vil forhåpentlig forbli stadig mer

relevante synonymer ettersom vi går inn i det tredje kristne årtusen. Dersom de ikke gjør dette, vil verdslig og ateistisk holisme bli den fellesnevner som skal ivareta skaperverket, særlig fellesmenneskelige bestrebelser.

Ett er sikkert: det er holistisk kristendom vi trenger i det tredje årtusen og ikke sensurerte varianter. Dette er særlig tilfellet hva forholdet de kristne imellom angår.

EFTERORD

I det foregående har vi foretatt en lynreise gjennom teologihistorien – og samtidig beveget oss innover i temaet *teologisk universalisme*, i hvert fall i hovedtrekk. Hensikten har hele tiden vært å gi en saklig fremstilling av Den Katolske Kirkes selvforståelse – det spesifikt katolske – derfor alle sitatene fra offisielle dokumenter. Det er ikke private synspunkter som kommer til uttrykk, men katolsk tenkning slik vi finner det i læremessige uttalelser.

Når vi har foretrukket en horisontal og historisk fremgangsmåte fremfor en mer vertikal og systematisk, er det delvis for fremstillingens skyld. Selvsagt kunne vi tatt utgangspunktet i det som er det sentrale i holismen – troen på det konkret katolske: at Jesus er Kristus – og beveget oss derfra i forskjellige retninger: *bakover* – til den gamle pakt, *utover* – til naturlig teologi, *fremover* – til oldkirken, *i kontrast til* – splittelsene og innsnevringen som følger i det annet årtusen, *som program for* – gjenvinning av katolisitet, *som modell for* – en gjenforening av alle kristne i det tredje årtusen.

I alle fall ville resultatet blitt det samme.

La oss heller – som et *summa summarum* – se på hovedpunktene i det vi har beskrevet i det foregående.

Uansett hvordan vi ønsker å fremstille kristendommen som en katolsk religion, så må tyngdepunktet – og utgangspunktet – være Jesus Kristus, fordi de universelle implikasjoner ved kristendommen alltid vil måtte ta sitt utgangspunkt i ham, og ikke i globale, økumeniske, oldkirkelige eller gammeltestamentlige modeller. Han er det katolske: Gud og menneske, Skaper og skapning, ny Adam og gammel, åpenbaringen av Gud og av mennesket – et enhetens tegn for alle folk.

All religiøs holisme må samles om mannen fra Nasaret, for han er den eneste som makter å samle oss alle, til tross for at vi gjør vårt ytterste for å ødelegge hans verk på jorden. Og Jesus Kristus fungerer alt fra starten av som samlingspunkt for jøder og hedninger. Kirken – hans legeme – utgjør en ny skaperakt fra Guds side, og slik fornyer han menneskeheten på en mysteriøs måte, gjennom Kirkens liv. Fornyelsen er primært av religiøs art, men den har sterke sosiale konsekvenser (enhet med Gud – enhet mellom mennesker).

Ser vi oss tilbake til den gamle pakt ligger kimen til Guds nye åpenbaring i hver bok av GT. Men den gjør det som håp: forespeiling og løfte. GT handler om Jesus Kristus straks vi anvender teologiske metoder på dette materialet, og det har vi gjort: paktstenkningen, et redskap GT selv har skjenket oss (i kilden P). Men GT er representativ for alle mennesker – et holistisk dokument – fordi hedningene er inkludert i paktstenkningen. Og den progresjon vi iakttok i åpenbaringens historie (litt ensidig kalt «frelsehistorie»), er ikke helt ulik den vi iakttar i skapelsens historie. Begge favner globalt og kosmisk.

Altså er spranget fra den gamle Fororienten til Hellas ikke så svært stor, viser det seg. Og nå befinner vi oss på europeisk grunn.

Den nye pakt har en form – mennesket Jesus – som ikke lar seg begrense av nasjonale, rasemessige, kulturelle eller geografiske betingelser. Derfor er det kristendommen som blir verdensreligion og ikke jødedommen, fordi denne ikke maktet å samle alle. Og Det nye testamente viser oss tydelig hvordan dette nye enhetsprogrammet fra Guds side blir en sammenføyende faktor i den antikke verden – i den grad at hedenske herskere omfavner den nye tro, ikke minst fordi den samler og forener på en måte som hedendommen ikke makter.

Det er i oldkirken at kristendommen blir religion i full forstand. Her blir dens kirkelige form fastlagt, med sakramenter. Overgangen fra urkristendom til oldkirke skjer helt naturlig. For det er de samme embetene vi kjenner fra NT (diakon,

presbyter, biskop) og de samme sakramenter (dåp, nattverd, osv.). Teologien vokser seg rik i den oldkirkelige perioden, og teologbiskopene forsvaret og forklarer troen i den ene krisesituasjonen etter den annen. Dessuten blir kirkemøter (konsilene) et viktig instrument i å ivareta den universelle og unike meningen med åpenbaringen i Kristus. Klosterliv og mystisk teologi blir en naturlig del av denne formen, og følger Kirken på dens vandring fra antikk til middelalder.

Kort sagt: katolsk – holistisk – kristendom har fått gjenkjennelige trekk: en struktur, en doktrine, en livsform. Praktisk som teoretisk er katolsk kristendom lett identifiserbar.

Og hovedtrekkene er som følger.

Først: *paktstenkningen*, som har spilt en så stor rolle i moderne katolsk teologi, samler og forener heller enn skiller og splitter.

Denne tar sitt utgangspunkt i GUD SOM SKAPER OG FORLØSER, fordi Kristusdramaet tolkes i lys av begge. «Katolsk» er et av de ord vi trygt kan bruke om Gud, fordi Han er himmels og jordens Skaper. Dette er positiv og negativ teologi på samme tid: «katolsk» sier oss noe vi forstår – at Gud er Gud for alle mennesker og alt som er til – og noe vi ikke forstår, noe som fullstendig transcenderer vår fatteevne: at Han på samme tid har den samme omsorg og kjærlighet for alle.

Her er det kanskje på sin plass å understreke at menneskeheten også omfatter alle de døde. En holistisk forståelse av symbolet Adam utelater ingen. Derfor er det at NT uttrykkelig nevner Jesu nedferd til dødsriket i forbindelse med hans død, og forløsningen av de døde som et aspekt ved hans oppstandelse. Dette kommer tydelig frem i ikonkunsten: den skildrer nedferden til dødsriket som en forløsning av de døde, av fortiden, om man vil.

At Gud er nærværende også utenfor Israel, og at all skapningen er intimt knyttet til menneskehetens historie, går igjen og igjen i den gamle paks skrifter. «Gud» er et geosentrisk ord i GT, samtidig har det kosmiske implikasjoner, ikke bare i sluttstadiet (eskatologien). «Gud» er for oss et ord som primært

handler om livet på vår grønne planet, mens denne i virkeligheten tilhører en helhet av livgivende forutsetninger og betingelser som sikkert fremtidig teologi vil kunne si mer om etter som teologien og naturvitenskapen lærer hverandre bedre å kjenne.

GT er derfor en forutsetning for det som skal komme, opp-takten til det mest sensasjonelle som er skjedd i menneskehe-tens religiøse historie.

Dernest: *kristologien*, læren om Jesus som Kristus.

For JESUS KRISTUS er det spesifikt katolske – fordi han er det konkret katolske. Han er historiens religiøse midtpunkt, representerer oss alle – og viser oss Faderen. Han er det over-naturlige i naturlig form. Han åpenbarer samtidig mennesket for oss – slik vi alle håper engang å skulle bli, dvs. ham lik. Han er det naturlige med overnaturlig fortegn, slik ikonkunsten viser oss ham.

Dette er han i den grad han taler om Gud. Og det gjør han så direkte som mulig. For han er i sin egen menneskelige per-son også Guds Ord, Faderens uskapte Sønn. Slik taler han til oss om Gud som Far: Skaper og Forløser – livgiver og nyskaper. Guds Ord er alltid aktivt og skapende. Derfor fører Jesu liv til en nyskapelse, som eftertiden har gitt kirkelig form: sakramen-tal form. Han tilgir på Guds vegne, den unge Kirke døper i hans navn, feirer hans nattverd, helbreder syke, meddeler Hel-lig Ånd, osv.

Men det er kun en global og kosmisk Kristusforståelse som kan samle oss alle, fordi det her er spørsmål om en religiøst sett riktig tolkning av nasareeren. En «lav» kristologi fungerer ikke som holistisk modell – en kristologi uten treenighetslære hel-ler ikke. En antropologi som ikke tar med transcendentale og naturlig åpenbaring vil heller ikke avstedkomme holistisk kristologi. Her er balansen viktig.

Derfor: troen på en *treenig* Gud.

Denne binder sammen natur og historie: Skaperordet blir det forløsende Ord. Det er én og samme kraft som virker i beggje. Og paktstenkningen henter sitt vokabular fra skapel-sesteologien: Gud er alltid aktiv, særlig når han nyskaper (for-løser) det skapte. Guds Ånd – som er Jesu Ånd – skjenkes der-for Kirken, fordi det er Guds Skaperånd det her er tale om.

Og selve skapertanken i vår sammenheng – som innbefatter forløsningen – tar nettopp sitt utgangspunkt i troen på at Gud er treenig. For her er det dynamiske, utadgående, livgivende, elskende og søkende liv som gjenspeiles i skaperverket, og som forløsningen har åpenbart for oss: flerfoldighet av perso-ner i en og samme natur, fullkommen enhet, hel i sitt vesen, samfunn av personer og viljer, uendelig harmoni, symfonisk eksistens.

Det er denne Skaper som har etterlatt sitt fotavtrykk i skap-ningen – *vestigia Dei*. Vi ser Ham ikke direkte, men indirekte: gjennom det som er Skjønt og Godt. Vi hører Ham ikke, men fornemmer Ham. Han tilhører alle i like stor grad. Gud er den eneste absolutte fellesnevner for alt som er, fordi alt er i Ham (Gud som «a theory of everything»).

Vi gjenkjenner Ham i den dragning Han har nedlagt i oss alle, den indre lengsel, trang og drift som stadig gjør oss urolig-ge. Vi gjenkjenner Ham i kjærlighetens mektige krefter. Vi aner Hans nærvær i fellesskapets enhet. Vi vet at Han søker oss. Og vi vet like sikkert at Han aldri slutter sin gjerning før Han har samlet alle sine barn i et fremtidens rike.

Ergo: *Kirken* er Guds måte å fornye menneskeheten på. For den er det «sted» i tiden hvor Han nyskaper oss alle. Derfor er Kirken katolsk, *må* være det – fordi Jesus Kristus er det – fordi Gud er det. Og kirkelig katolisitet forutsetter den teologiske katolisitet vi her har oppskissert. Dette er den eneste mulige konklusjon på skapelse og forløsning, den gjør Kirken til et enhetens tegn for alle folk. Det internasjonale, det supernasjo-

nale og på samme tid multinasjonale er et av kjennetegnene ved katolsk kristendom.

For i og gjennom Kirken vil Gud gi alle del i Kristus.

Slik ser teologisk katolisitet ut i sine hovedtrekk.

Det er katolisitet i ytterste religiøse konsekvens, fordi ordet «katolsk» her knyttes til ordet «Gud» på en måte som bare er mulig etter at Jesus Kristus forløste nåtid, fortid og fremtid. Alle andre meninger med ordet (de vi kort nevnte i kapitel 1) sier oss mye om Kirken, Guds «sted». Men den teologiske meningen sier oss mer – fordi den er direkte teo-logisk tale: den taler om Gud.

All annen tale om Gud blir derfor sekundær i forhold til denne første.

Men vår teologiske odysse har også lært oss en annen og triste-re lekse. For HOLISMEN HAR LIDD EN VEKSLLENDE SKJEB-NE i kristenhetens historie, som nevnt flerfoldige ganger. Fore-liggende arbeide rommer derfor ett sett teser, som følger naturlig av vår forståelse av teologisk katolisitet.

- Når det kristne verdensbildet er blitt erstattet av ateistiske eller reduksjonistiske modeller, skyldes dette også de kristnes uvilje til å dele – eller gi slipp på – ordet Gud med alle som elsker sannheten og som forsker i skapningens mysterier. Gud er blitt de troendes eiendom, mens meningen var at vi alle skulle være Hans. De kristne er på mange måter selv skyld i avkristningen, fordi de vanligvis reagerer defensivt og ekskluderende straks andre forsøker å si noe om Gud.

- Når ordet Gud er blitt snevrere og snevrere definert, fører dette til at kosmos ikke bare avmytologiseres, men direkte sekulariseres. Og da er vi langt på vei havnet i en ateistisk posisjon. Teologene konsulerer ikke vitenskapene, men fortsetter med å fordype seg i sprog, filosofi og historie. Naturen taler ikke lenger til oss om Gud. Og slik blir vi alle lett unaturlige.

- Andre religioner har intet å lære oss. De er nemlig natur-

orientert og ikke historiske. At disse kan bidra til å utbygge de kristnes forståelse av Gud som Skaper og Forløser og Kristus som et kosmisk Ord, er noe vi glemmer i redselen over å ha oppdaget hedendommens mørkere sider.

- Når ordet Gud til syvende og sist står tilbake som et utelukkende privat og personlig anliggende, da har vi nådd bunn-nivå. Da er ikke lenger ordet «katolsk» et ord vi kan bruke i vår tale om Gud eller Hans Sønn.

- Kristendommen var en holistisk, katolsk religion i tiden før alle splittelsene. Dette kan vi se i dens kunst og lese i dens skrifter. Men slik skulle det ikke fortsette.

- Holismens historie er nemlig historien om en visjon som desintegrerer, som nesten dør – før den på nesten overnaturlig vis gjenoppdages og litt overraskende gjenopplives mot slutten av det 20. århundre.

- Kristen enhet er en vesentlig side ved en holistisk kristendomsforståelse, og for å nå dit må vi vende tilbake til visjonen fra det første kristne årtusen, til tradisjonen fra den udelte Kirke,

- På terskelen til det tredje årtusen er det vårt største håp at kristendommen ikke på ny vil falle for eksklusive eller perifere tankemodeller. – Ellers risikerer vi at ordet «Gud» blir mindre universelt – og mindre aktuelt.

Dersom kapitlene i denne boken i noen grad skulle makte å vekke interesse for katolsk kristendomsforståelse, da er forfatterens forhåpninger langt på vei innfridd.

Vade, felix libellum!

APPENDIX

1

1000 ÅRS KRISTENDOM I NORGE – foredrag i organistforeningen

ET JUBILEUM

Når den norske kristenheten forbereder seg til å jubilere i anledning av 1000-årsfeiringen av kristningsverket, er det naturlig at en norsk katolikk gjør seg visse refleksjoner.

Når katolikken endatil er konvertitt, blir disse refleksjonene kanskje mer preget av hans personlige situasjon enn i tilfellet «krybbekatolikker».

Når konvertitten dessuten er så heldig å bli invitert til å luften sine refleksjoner for et så kulturvennlig organ som en organistforening, da blir man fristet til en fritalenhet som et teologisk forum kanskje ville stusse over.

ET STÅSTED

Først av alt: hvorfor katolikk – hvorfor konvertere?

Spørsmålet skjuler et litt annet og langt viktigere anliggende: hvorfor ikke bli der man er og så arbeide for en tilnærming mellom gammelt og nytt, ut fra overbevisningen om at det katolske fortsatt ligger latent i mye norsk kristendom, at fremtiden arbeider for en syntese mellom forskjellige tradisjoner, og at alle er best tjent med at denne tilstrebes fra forskjellige hold

på samme tid. Norsk kristenhet er full av mennesker som er «katolsk i hodet» – som Holberg sa, det var ikke ment som en kompliment – og som ikke forlater den norske (protestantiske) kristenhet av den grunn.

Poenget med denne innledende spørsmålsstillingen er ikke hvorvidt man skal konvertere eller ikke, men et annet poeng, et som tangerer dette og likevel er nokså forskjellig.

KRISTNINGEN AV NORGE

Saken er at kun en katolsk form for kristendom kan kristne en kultur – fordi «katolsk» er et kulturvennlig begrep, fordi ordet står for inklusiv tenkning, kulturvennlig tenkning, et forsonlig forhold til alt som er sant, alt som er skjønt og alt som er sant menneskelig.

Enten man arbeider for kristningen av Norge ved å konvertere eller ved å gå rundt og gjøre «ondt i det stille» (Øverland) – jeg tenker da på mange organisters krypto-katolske tendenser (som ikke alltid er så krypto) – så arbeider vi for samme sak.

Med andre ord: et protestantisk prinsipp kan ikke kristne et folk og en kultur, fordi protestantismen er en slags reformbevegelse innenfor en allerede eksisterende kristenhet, fordi protestantismen forholder seg negativt til universalisme (katolisitet) og derfor ikke formår å oppfylle formålsparagrafen. Protestantisk kristendom blir nettopp en overbygning – en superstruktur – mens katolsk kristendom vil heller fortone seg som en infrastruktur, en slags gressrotreligion.

Det er ikke vanskelig å spore Forsynets finger i kristningen av Norge, nettopp fordi denne kristningen skjedde fra Roma, via misjonærer fra England og Irland. Dersom vi var blitt kristnet fra Russland – og det var alternativet – ville historien ha blitt en annen på flere punkter, men ikke vesensforskjellig. Det ville dreie seg om samme form for kristendom – kristendom med stor K: kristendom som religion, kristendom som kultur- og sivilisasjonsskaper, kristendom med oldkirkens fortegn – katolsk kristendom.

KRISTNING

Hva selve kristningsverket angår kan vi trygt hevde at vår del av verden har sett to etapper – to historiske høydepunkt, kirkelig og kulturelt sett – da det oppsto enhetskulturer som hadde kristne fortegn, kulturer som var et resultat av kristning, kristning ovenfra (offisielt) og nedenfra (populært) på samme tid. Jeg tenker på den romerske senantikk og europeisk middelalder (den greske middelalder i enda høyere grad enn den latinske). Her ser vi hvordan kulturformer blir «døpt», hvordan de kristnes, hvordan de lukes og renses for så å kunne bære kristne fortegn.

I de to periodene det her er tale om forholder det seg slik at Kirken rekrutterer eliten i samfunnet. *Kirken* er ikke her å forstå klerikalt, *nota bene*, men universelt: den består av alle døde. Altså kan vi med god grunn hevde at i enhetskulturenes tid hadde Kirken de beste hjernene, de dyktigste pennene, de største kunstnerne, de flinkeste musikerne, de skarpeste tungen, de viktigste arkitektene, de dypeste filosofene, de betydeligste forfatterne – de mest fremragende over hele linjen, noe vi ikke kan rose oss av idag.

«Kristen kultur» betyr altså at kristendommen ikke lenger hemmer, men fremmer den kulturelle aktiviteten, som antydte med klisjeene ovenfor.

«Kristen enhetskultur» betyr at en katolsk kristning av land og folk fremmer dette folkets egne gaver, at de med andre ord ikke mister sitt særpreg ved å bli katolske kristne, nettopp fordi ordet «katolsk» har et inkluderende innhold, en mening som er menneskevennlig og kulturvennlig, uten å være ukritisk av den grunn.

Høymiddelalderens katolske enhetskultur var det som kom til Norge for 1000 år siden, ordet «katolsk» blir for så vidt overflødig fordi det rommes i ordet «enhetskultur» og fordi det kan oversettes med «holisme», enhetstenkning.

AVKRISTNING

Den middelalderske by var en bystat – til forskjell fra den senantikke stat som var et imperium i to deler: Øst og Vest – og vi kan lett visualisere den som en sterkt befestet by, med murer og tårn: tenk bare på Siena eller San Gimignano. «Eine feste Burg ist unser Gott» – helt riktig. Men det som var middelalderens styrke var samtidig dens svakhet. For dette kristne byggeriket desintegreerte langsomt, men sikkert: tårnene falt og murene smuldret hen (San Gimignano har bare noen få av 75 opprinnelige tårn tilbake – vi benytter dem her for å symbolisere middelalderkulturens vertikale kvaliteter).

Så fulgte splittelsen tid: mellom Øst og Vest (det store skisma) – mellom Nord og Syd (reformasjonen). Splittelsen mellom latinsk og gresk kristendom ble til stor ulykke for dem begge, noe ingen av dem hadde råd til å innrømme. Splittelsen mellom Nord og Syd bidro ytterligere til å gjøre den katolske kristendomsformen mindre katolsk: universalitet ble erstattet av selvgodhet og fanatisme fra begge hold.

Senere fulgte opplysningstidens herjinger, noe vi på mange måter hadde fått et forvarsel om i renessansen. Alt som tidligere var antatt, ble forkastet. Tenkning og vitenskap begynte på ny, så å si; verdenshistorien ble satt ut av spill og man innbilte seg å leve i år 1.

Enheden var brutt. Den kristne enhetskulturen kollapset – Kirken ble straks mindre katolsk.

Norge ble så gjenstand for et nytt kristningsforsøk – denne gang fra Tyskland, via Danmark – i form av en uinvitert reform. Nord og Syd hadde sagt hverandre farvel.

Reformasjonen avskar oss fra våre gamle røtter. Men samtidig skånte den oss for motreformasjonens teologi og praksis – den ville sikkert vært vårt lynne fremmed og gjort mer ondt enn godt.

Slik gikk det til at Norge begynte å seile sin egen sjø, dog ikke helt. Vi var stadig i union, med Danmark denne gangen, og ikke med Roma. Staten (kongen) hadde tatt pavens plass.

Men reformasjonstiden og unionstiden betød ikke avkristning som sådan, og dette skyldtes at Norge allerede var et kristent land. Det som skjedde var derimot at reformasjonen avlet en ny reformasjon, en som nettopp angår de religiøse infrastrukturene, «fotfolket». Vi får nemlig en protestantisk subkultur: pietismen. Men noe lignende var allerede et faktum i tradisjonelt katolske land (tenk bare på jansenismen i Frankrike).

Bildet begynner å sprike: superstrukturer og infrastrukturer ligner ikke lenger hverandre (dogmatikk og embeter på den ene side – folkefromhet og individuell praksis på den andre). Her står vi overfor nok et skille, i tillegg til skisma og reform.

La oss ganske raskt gjenta det vi hittil har nevnt:

- senantikkenes enhetskultur går i oppløsning (i Vesten) under folkevandringene og utvikler seg langsomt til middelalderens nye enhetskultur

- middelalderens nye enhetskultur desintegrerer som resultat av at de sammenføyende faktorene uteblir

- Kirken mister de «beste» til renessansen og opplysningstiden; den opphører å være «katolsk» i senantikk og høymiddelaldersk forstand

- Kirken blir mindre og mindre katolsk eftersom en ny splittelse ryster hele skroget: den mellom «høy» og «lav» – kleresi og legfolk.

- tradisjonelt kristne land blir senere gjenstand for en heftig avkristning som resultat av det hele. Norge – som ikke lenger er katolsk – er heller ikke lenger et kristent folk.

Den kristne stat (Konstantins, senantikkenes) og den kristne bystat (middelalderens) er ikke lenger. Vi lever i restene av dem begge, de «ruiner» som 68-generasjonen så ofte talte om. Men kristne finnes fortsatt. Altså må vi finne nye modeller for å kunne se en ny kristning midt oppe i alt det nye. Og dette angår i aller høyeste grad vårt moderne Norge.

Dette kan kun skje på en måte som er «katolsk» i ordets egentlige forstand: som ikke bygger nye murer og heller ikke

reiser mange nye tårn, men som søker å heve seg fra kristen subkultur til kristen enhetskultur, gjennom en ny evangelisering. Det ligger i kristendommens vesen dette: å strebe mot å døpe våre kulturformer, kristne våre sivilisasjoner. Kristendommen er en misjonerende religion – særlig på hjemmebane.

KRISTNE SOM AVKRISTNER

Denne korte paragrafen vil kun nøye seg med å fastslå at det var kristne som kristnet Europa – i antikk som i middelalder – og det var kristne som avkristnet samme terreng: ved å splitte seg, innkapsle seg, verge seg og vegre seg, ved ikke lenger å ville være katolske.

En Kirke som ikke lenger fornyer seg, kan ikke fortsette å døpe sivilisasjonsformer.

En Kirke som ikke lenger er i dialog med verden, er ikke menneskevennlig lenger.

En Kirke som i det hele tatt opererer med begrepet «verden» på hjemmebane er kommet i forsvarsposisjon, hvilket heller ikke er katolsk, for katolsk kristendom er stadig på offensiven, den er kulturskapende. «Verden» var barbarenes eller muslimes terroren i gamle dager, ikke naboens eller politikkernes eller staten i sin alminnelighet.

Dersom det er de kristne som har avkristnet Europa – ved å bli mindre kristne – da er vi for tiden på vei mot et slags babylonsk fangenskap. Dette som straff for hovmod, selvgodhet, dårlig hushold, kort sagt: alt som hører usannheten til.

La meg få tilføye en personlig parentes til alt dette.

Før-konstantinske tilstander er ikke bibelteologer fremmed. Undertegnede har tilbragt en god del av de siste 30 årene med å studere Det nye testamente, og er vel vant med Kirken som et fremmedelement i en verdensorden som ennå ikke er kristnet.

Nå blir det ofte innvendt at før-kristent og etter-kristent er to forskjellige ting, særlig dersom det er de kristne som har avkristnet verden. Men dette er av mindre interesse, og forblir litt hypotetisk. For vårt anliggende er stadig å heve oss opp fra

å være en subkultur (slik kristendommen er blitt det i våre tradisjonelt kristne kulturer) til å bli kultur i full forstand.

For at dette skal skje må vi først være i mindretall. Så må en ny sivilisasjonsform dannes, så må denne endelig kristnes – av oss selv. I dette perspektivet spiller det mindre rolle om epitetet «før» eller «etter» er det som passer best (for eksempel keiser Konstantin, som et symbol og et landemerke). Her gjelder det å kristne det vi har avkristnet.

Å ville hevde at kristendommen er blitt prøvet og har hatt sin tid, er selvsagt absurd som historisk dom forstått. Kristendommen er nettopp aldri blitt prøvet på global basis, kun her og der – selv i større enheter – og for et begrenset tidspunkt. Både den kristne stat og den kristne bystat levde som isolerte kontinenter hver på sitt vis.

Vår stilling idag er derfor misunnelsesverdig på mange vis, fordi den er så full av utfordringer.

Og her skal vi huske på at kristendommen nettopp ikke består i en selvgod frelsesvisshet – en av faktorene som har avkristnet kristenheten – men er en utfordring til å ville døpe og kristne alt og alle så langt mulig, det vil si: alle som vil og alt som kan tas med i dette regnskapet.

Troen og nåden er faktorer i våre liv som søker å kristne hele vårt liv, og dermed ville kristne andre liv, andres liv, livet slik det utfolder seg til enhver tid.

KRISTNE I VERDEN AV IDAG

At vi lever i restene – eller ruinene – av det som engang var en kristen enhetskultur, er selvsagt en annen situasjon enn den nytestamentlige.

Paulus og Johannes feiret ikke liturgier i ruvende kirkebygg som var omgitt av ikke-kristne eller avkristnede kulturformer og som derved utgjorde en fortidslevning i et ny-religiøst eller a-religiøst landskap. De hadde synagogen som offentlig tilknytningspunkt – skjønt den var for subkultur å regne i tidens gresk-romerske verden – og huskirken som privat tilknytningspunkt.

De første kristne utgjorde altså en subkultur innenfor en subkultur. Den offentlige religion hadde templer som ruvet i landskapet, og det har vår kultur også, men disse er av verdslig art.

Men utenkelig er det ikke at våre kristne templer – kirkene – en dag vil bli stengt (slik Teodosius begynte å gjøre med antikkens) og at huskirkene igjen vil bli alternativet. Slikt var tilfellet bak jernteppet i kommunismens dager. Da så vi også at kirkene ble åpnet på ny – men som museer. Slikt har skjedd i nær fortid i andre land og verdensdeler – hvorfor kan det ikke også skje i vår egen?

Vi er ennå ikke drevet så langt tilbake at vi befinner oss der vi var i starten.

Må vi dit før noe nytt kan bli til?

Hverken stat eller bystat fungerer som nøkkel til dagens situasjon, helt andre modeller må til. For i tillegg til den omtalte desintegrering og avkristning av tidligere tiders byggverk er verden i seg selv blitt annerledes. Våre byer er vesensforskjellige fra antikkens og middelalderens ved at de er landsbyer heller enn byer: de er nemlig blitt verden i miniatyr – de er verdenslandsbyer og avspeiler en situasjon som er global, holistisk, ved at alle er vi rumlet sammen, uansett rase, språk og folk, for ikke å tale om religion.

Dette er noe helt nytt, og kjenner ingen parallell i historien.

Altså lever vi som kristne i en slags utlendighet i våre egne byer, i en slags diaspora. Vi er i hvert fall begynt å gjøre det, som kristne, og særlig som katolske kristne. Dette er nok et berøringspunkt med nytestamentlig kristendom.

Vår verden er ikke bare en verden vi selv har bidratt til å avkristne – gjennom ukristne holdninger. Vi er plutselig blitt besøkt – hjemsøkt? – av ikke-kristne religioner, nyreligiøse strømninger, antikristne retninger, osv. Vi lever som kristne i en religiøst plural – og til tider pluralistisk – kultur, selv i Norge. Idag er ikke lenger Øst-Vest, Syd og Nord skillelinjer å tale om. For alle er på vandring. Vi vandrer også: i hvert fall reiser vi til andre verdensdeler. For så vidt er dette overflødig all den

tid verden er kommet hjem til oss. At begge bevegelser skjer samtidig, vitner på ny om at vi lever i en folkevandringenes tid, med fare for det gamle og potensialer for det nye.

GJENKRISTNING

Er det for tidlig å tale om gjenkristning? Er vi kommet langt nok til å bruke et slikt uttrykk om situasjonen i Europa og i Norge, bare tusen år etter kristningen?

Det avhenger av hvilken modell vi velger å bruke.

En ny felleskultur er uten tvil i ferd med å bli til: en datateknologisk, en genteknologisk, en elektronikkens og universalismens kultur, bebodd av en blandet menneskehet.

Den foreligger ikke ennå som kultur, men vi ser konturene av den.

Den er forskjellig fra det de fleste av oss vokste opp med.

Den er ikke en religiøs kultur i seg selv – den er derfor ikke kristendomsfiendtlig som sådan. Den er noe mye verre, den nye enhetskulturen som kommer – den er irreligiøs, prøver i hvert fall å være det. For det hedenske verdensbildet er forbi, det er ugjenkallelig gått tapt, skjønt moderne former for hedenskap finner stadig nye uttrykksformer, oftest av verdslig format.

Men dette er alt sammen tale om kvantitativ tenkning. Hva med kvalitetene? Det er her det katolske kommer inn.

Dersom de kristne skal kunne døpe den nye enhetskulturen, må disse være katolske kristne i ordets videste forstand. Og nå er vi tilbake ved alt konvertitt-pratet i utgangspunktet.

For en enhetskultur er per definisjon «katolsk»: universell, allmenngyldig. Altså må kristningen av den være det samme, ellers lar den seg ikke døpe. Bare en katolsk tenkemåte vil kunne kristne en sivilisasjon, fordi denne er så omfattende. Særlig blir dette aktuelt dersom denne sivilisasjonen får et internasjonalt og universelt preg.

Ikke alt kan tas med – selvsagt. Vår tid er full av elementer som ikke lar seg kristne, eller som ikke akter å la seg kristne for

den saks skyld (holdninger til livet, en viss bruk av teknologi, osv.). Men et fremtidig og kristent Norge – som består av mennesker fra alle raser, nasjoner og tungemål, ville i forbausende grad ligne mer på nytestamentlige realiteter enn på senantikkens og middelalderens.

Sant å si er fellestrekkene med pinsedagen, slik Lukas skildrer den, et program som virker skreddersydd for det neste årtusen – også i Norge.

HVA ER KATOLSK?

Det er fremfor alt å gjenvinne tapt enhet og tapt kristen identitet.

Dette medfører for det første at Kirken (den katolske) ser seg selv som langt mer altomfattende – allmenn, universell – enn det som har vært vanlig:

- at Kirken regner som sine alle døpte – og alle mennesker av god vilje, noe som medfører at vi definitivt overkommer det falske og selvgode skille mellom de mange og de få;

- at Kirken besinner seg på at Gud virker også i andre religioner, hvilket igjen medfører at de teologiske begrepene «naturlig åpenbaring» eller «naturlig teologi» får fornyet aktualitet – Skriften er faktisk full av hellige hedninger, for den er universalistisk;

- at Kirken tar menneskelig tenkning og skaperkraft på alvor, det var slik kristningen i antikk og middelalder begynte;

- at vi blir mindre opptatt av kristendommen som en komfortabel faktor i våre liv («sjelens frelse»), og mer som en ukomfortabel (misjon, vitnesbyrd, dialog, sameksistens);

- at våre sakrale former ikke får stivne og bli fossiler – Kirken taler tydeligst på hver tids eget språk;

- at ingen teologi får bli endelig, at menneskets forståelse av Åpenbaringen til en viss grad forandrer seg gjennom tidene, fordi vi hele tiden forandrer oss;

- at åpenhet ikke betyr relativisme;

- at plurale kulturformer ikke betyr gjensidig ekskluderende (pluralistiske) enheter;
- at kristendommen i Norge igjen må bli holistisk: for hele Norge – det fremtidige Norge.

KATOLISITET OG ØKUMENIKK

Det sier seg selv at dette – gjenkristningen – kun kan skje dersom vi kan enes om et slikt program. Det er blitt hevdet at Kirken igjen må bli katolsk før Norge igjen kan bli kristent. Dette gjelder både katolske og ikke-katolske kirkesamfunn. Katoliseringen er et fremtidig mål heller enn et samtidig faktum (dette forhindrer ikke at det katolske – universalistisk, holistisk kristendomsforståelse – er mest fremtredende i Den Katolske Kirke; men en katolsk kristendomsforståelse er også å finne utenfor Kirken).

Jeg vil nødig avslutte uten et positivt program for enhet innad i de kristnes rekker. Press utenfra er ikke nok. Det må også vilje til, en vilje som kommer innenfra og ovenfra.

For en biblist som er organist, for hvem Albert Schweitzer har betydd mye gjennom årene, og som endatil er prest, er det en vei som synes mer farbar enn alle andre: programmet BIBEL OG LITURGI. Dette er noe som alle kristne har felles: katolikker, ortodokse, protestanter.

Og her har dere organister en viktig økumenisk funksjon, fordi dere er med på å virkeliggjøre dette programmet.

Veien til enhet er kult – felles kult. Det andre vil følge av seg selv.

I det øyeblikk de kristne oppdager enheten seg imellom, vil enheten med resten av menneskeheten si seg selv.

Og da er vi kommet langt på vei.

FOREDRAG I KIRKEAKADEMIET I KRISTIANSAND

teologisk holisme – sammendrag

HOLISTISK TENKNING er blitt fast inventar i moderne diskusjon av de forskjelligste emner. Det dreier seg om helhetsvurderinger, helhetsperspektiver, og kommer som en velsignet kontrast til det analytiske og mikroskopiske. Ikke slik å forstå at analyse er noe vi kan leve foruten, langt derifra, men dersom studiet av detaljer ikke får oss til å heve blikket, til å søke oversikt og sammenheng, da har dette studiet på mange måter vært en forgjeves innsats. Analyse og syntese er ikke umiddelbart komplementære størrelser. Det gis flere former for detaljkunnskap som ikke tenderer mot et helhetsperspektiv. Og det finnes helhetsperspektiver som ikke er interessert i detaljene. Begge får slagside, hver på sin måte.

Det som har vært mitt poeng i det foregående, er ganske enkelt at individuell bekvemmelighet har hatt sin tid. Jorden er i ferd med å bli en eneste stor landsby. Vi kommuniserer med hvem vi vil når vi vil. Vi får hele verdenssituasjonen inn over oss hver dag. Hvert kontor – også hjemmekontor – kan når som helst fungere som verdens sentrum, i kraft av teknologi. En større folkevandring finner sted rundt omkring oss: raser og nasjoner blandes, de forskjelligste sprog og religioner bor i samme by. Det internasjonale samfunn er endelig blitt en faktor som når langt ut over europeiske landemerker. Unioner vitner igjen om helhetsperspektiver. Helse, føde, økonomi og politikk er utfordringer som engasjerer flere og flere verden over.

I grell kontrast til en slik sentripetal bevegelse finner vi nasjonalistiske og rasistiske strømninger, de er sentrifugale. Det er som om noe i oss stritter imot, som er seg selv nok, som ikke vil vite av det faktum at vi alle er del av en større helhet.

Slik er ikke bare verdenssituasjonen, slik er også kirkesituasjonen.

De kristne søker sammen, ikke bare fordi de er blitt mindre tallrike med årene og lider felles skjebne i den moderne verden, men fordi de kristne hører sammen, det er del av kristendommens budskap.

Men de kristne er også – kanskje i særlig grad – del i den verdenssituasjonen vi nettopp ga diverse stikkord. Anliggendet går dypere enn økumenikk, for det gjelder verdens fremtid, ikke bare kristendommens fremtid.

Og her er det at et katolsk bidrag kan gi konstruktiv hjelp, både til alle kristne og til alle mennesker. **TEOLOGISK HOLISME** – teologisk katolisitet – utgjør nemlig fundamentet for det katolske bidraget til menneskenes fremtid.

Utgangspunktet er nettopp teologisk, fordi helhetstenkning i religiøs forstand sier oss noe om Gud: Gud som Skaper og Gud som forløser. Helhetsperspektiv er altså noe vi forbinder med ordet Gud. Og dette erfarer vi på forskjellige plan.

Først av alt bekjenner vi troen på Gud som *Skaper*.

Gud har skapt menneskeheten som helhet. Lik en organisme ligger den spredt over hele jordens overflate. Adam er en kollektiv størrelse, til tross for politiske og kulturelle forskjeller, det ser vi tydelig i dag da disse forskjellene er i ferd med å viskes bort. Skriften tenker alltid kollektivt når mennesket står stilt overfor sin Skaper. Dette er et nødvendig korrektiv til mye kristen religiøsitet, katolsk som protestantisk, som lenge har vært orientert mot individet, den enkeltes lodd. En ny verdenssituasjon – det internasjonale samfunn – fører oss på mange måter tilbake til en bibelsk tankegang som virker såre moderne. Kollektive symboler som Adam og Noah blir viktige i den nye pakts teologi, fordi det er menneskeheten Kristus har gjenforenet med Gud.

Og her står vi ved det som er poeng nummer to med teologisk holisme.

Den sier oss noe om Gud, ikke bare som Skaper, men også som *Forløser*. For den nye pakts vedkommende er overgangen fra det nasjonalt, kulturelt og geografisk betingete (det jødiske folk) til en tvers igjennom internasjonal leve- og tenkemåte, en slags religiøs revolusjon. For her utvides perspektivet – det som startet universelt, med skapelsen, og som ble avgrenset i åpenbaringsens øyemed: Israel – til igjen å favne alt og alle. Striden om hedningenes status i Det nye testamente er en teologisk strid av første klasse. For dersom den åpenbaringen vi finner i Kristus er endelig, dersom den virkelig er Sannhet i absolutt forstand (dvs. med guddommelige fortegn), da må den bli alle til del. Altså kan ikke troen på Kristus uttrykkes gjennom en rent jødisk og messiansk bevegelse. Åpenbaringen av Gud i Kristus kan i det hele tatt ikke reduseres til gammeltestamentlige normer, for her står vi ved noe nytt. Og det nye er at en ny forståelse av ordet «Gud» – en kristen – blir hver manns eie. Følgelig står døren vid åpen for dem som før måtte nøye seg med status som proselytter eller «gudfryktige». Moseloven – som hadde vært et slags sakrament i verden – er trådt ut av kraft i den nye sammenhengen.

Holisme er nettopp den nye tros fortegn – for holisme er et ord som taler til oss om Gud. Det er selve det nye. En av de mange faktorer Kristus setter oss fri fra, er nemlig begrensningene som ligger i den gamle pakt. Og den har mye med nasjonale, etniske og kulturelle faktorer å gjøre.

Vårt tredje holistiske poeng er selvsagt av kirkelig art.

Kirken er den nye pakts «folk» – og sprenger derved de begrensninger som ligger i ordet «folk» (det bør altså brukes svært forsiktig). For her er en familie (ordet passer bedre) som er åpen for alle mennesker. Mer enn det: Kirken har som mål nettopp å samle alle mennesker, forene dem, forsone dem med hverandre og med Gud. Dette formådde ikke den gamle pakt. Men nå er det blitt en åndelig og historisk realitet i Kristus.

For et av de mest dramatiske aspektene ved Det nye testa-

mente er de historiske og sosiale implikasjoner av troen på at Jesus er Kristus. Det er selvsagt litt av et paradoks dette, at troen på at jøden Jesus er guddommelig (Guds Ord) blir selve den faktor som frigjør denne troen fra dens jødiske morsliv – og gjør den skikket til å bli verdensreligion. Bekjennelsen «Jesus er Kristus» blir et kjennetegn for hedningekristendommen, jøde kristendommen forblir en mysteriøs parentes i denne utviklingen. Og det teologiske grunnlaget for en slik utvikling ser vi nettopp i Det nye testaments forskjellige bøker. Men de praktiske konsekvenser av denne troen – en multinasjonal og superkulturell menneskehet med Guds fortegn – er like meget del av utviklingen: ny kunnskap om Gud gir nye kirkelige former, for å si det slik.

Vårt ord «kirke» kommer fra det greske *kyriakos* (tilhørende Kyrios, Herren). Men det er et annet ord, tatt fra de greske bystatenes liv, som brukes for å betegne det nye som er skjedd på jorden – *ekklesia*. Det betyr opprinnelig folkeforsamling. Til tross for åpenbare begrensninger (forsamlingen talte bare voksne mannlige medlemmer) er dette ordet mer «åpen» tale enn «folk» og «familie», i hvert fall er det ment å skulle fungere slik.

Men realiteten bak disse nye formlene er ny og spennende. For den hedningekristne bevegelse har nådd alle hjørner av vår planet. Den har vist seg i stand til å nå alle mennesker, selv om dette ennå ikke er skjedd på en global måte, dvs. at alle mennesker samtidig er kristne. Noen områder kristnes (f.eks. Sentralafrika, Latinamerika, Asia) mens andre avkristnes (f.eks. Fororienten og Nordafrika). Men det sosiale potensial som den nye tro bringer har vist seg livsdyktig under alle forhold. At kristendommen som enhets- og fellesskapsprogram er realistisk, kan det umulig herske tvil om etter to tusen års kristendom. Dette kunne umulig jødedommen ha utvirket, dertil er den for begrenset av etniske, kulturelle og til dels geografiske faktorer (islam derimot er mer universell i sitt siktemål).

HOLISTISK, GLOBAL TENKNING har altså bibelske røtter, når vi ser etter. Det er ikke en tenkning eller bevisstgjørelse som kom med sosialismen (som også er internasjonal i sitt utgangspunkt). Den har vært blant oss hele tiden, men er blitt svekket og sløvet av overdreven individualisme og fromhet.

KATOLISISME er KRISTEN HOLISME. Dette er det som gjør Den Katolske Kirke og den katolske form for kristendom så moderne. Kristendommens sosiale aspekter er nettopp noe som gjør at den kristne tro aldri kan synke ned i individualistisk pietisme eller privat bekvemmelighet. Gjør den det, vil den straks miste sitt sosiale potensial – å skulle forene og forsone menneskene.

Denne horisontale modellen – det globale og holistiske – må imidlertid ikke forstås dithen at kristendommens vertikale dimensjoner (liturgi, bønn, mystikk) kan overflødiggjøres. Poenget er heller at enhet med Gud betyr enhet mellom mennesker, at kristendommen er et forsøk fra Guds side på å samle en splittet menneskehet, å forsone der synd har ødelagt, å fornye skaperverket.

3

KIRKEAKADEMIET I ASKER OG BÆRUM om det spesifikt katolske – konklusjoner

KIRKENS KAMP FOR Å GJENVINNE TEOLOGISK KATOLISITET tør være kjent langt utenfor Den Katolske Kirkes grenser. Den er en av de største begivenheter i moderne kirkehistorie, om ikke den største.

Jeg har viet emnet oppmerksomhet i en populær fremstilling av denne utviklingen – «Moderne kirkefedre – katolsk teologi gjennom hundre år» – en skisse som går i bredden mer enn i dybden, men som likevel antyder hva saken gjelder. Hensikten er ikke å gjenta historien her, men minne om visse fundamentale forutsetninger.

Først av alt – hva menes med uttrykket «katolisitet»?

Katolisitet, slik jeg har anvendt ordet, står for «helhetstenkning»/«holisme», en fellesnevner for alt og alle – «en teori om alt som er», for å si det på en populær måte. Det er selvsagt katolisitet i religiøs forstand vi taler om, ikke økonomisk, sosialt, politisk eller økologisk; skjønt alle disse trenger også katolisitet. Religion angår nemlig alt og alle, fordi vi her har med en dimensjon å gjøre som overskrider alle begrensninger. Religion står for det kvalitative heller enn det kvantitative, det åndelige heller enn det materielle.

«Universalisme»/«universalistisk» er selvsagt ord som dekker samme realitet, men «katolisitet»/«katolsk» er å foretrekke dersom ordene forstås som uttrykk for dybde/høyde så vel som for bredde/lengde. Skal vi oversette begge sett, vil den beste løsningen bli: «helhetstenkning»/«holisme», for disse er mer globale (kulerunde) modeller, mindre av et flateperspektiv (som blir endimensjonalt i sammenligning). *Universalis, generalis* – slik gjengir man på latin det greske *kat'holou*. En global modell (en kule) er langt å foretrekke som holistisk bilde, fordi katolisitet i religiøs forstand er altomfattende.

«Katolisitet» skal altså uttrykke «gjeldende alt som er».

«Katolisitet» angår derfor en teori om alt som er.

Dernest – «teologisk katolisitet». Hva menes nå med det?

Dersom katolisitet i religiøs forstand knyttes til ordet «Gud» – og andre muligheter foreligger ikke i en kristen sammenheng – da blir «katolsk» et ord som sier oss noe om Gud, noe helt vesentlig. «Katolsk» blir et *teo-logisk* ord, et av Guds mange

attributter, men mindre sårbart enn de fleste slike («allmektig», «god», «rettferdig», «barmhjertig», osv.). Gud er nemlig den eneste brukbare «teori om alt som er». Han er selve fellesnevneren for det vi kaller «verden» og som betyr «skaperverket» i en jødekrysten tradisjon.

«Teologisk katolisitet» betyr at Gud er «katolsk» – det katolske – fordi Han er forklaringen på alt som er (at alt er). Dette er Han på en absolutt og allmenngyldig måte. Ordet Gud er holistisk tale i den grad det betyr «katolsk» – ellers blir det dualistisk (ondt/godt). For det motsatte av holisme er dualisme.

Men dersom «katolisitet» skal fungere teologisk, må vi gå grundigere til verks enn det norske kristne vanligvis forbinder med ordet Gud – ikke bare Guds allestedsnærværenhet, men en kunnskap om Gud som er universell.

I utgangspunktet må vi *se Gud overalt* i den forstand at det fra Guds side foreligger en meddelelse – en kunnskap om Skaperen – i alle mennesker, slik Skriften sier. Teologisk katolisitet må starte med det som er fundamentalt. Og en universell kunnskap om Gud (en primitiv/naturlig åpenbaring) i alle mennesker tilsvarer troen på at Gud er det katolske/holistiske i endelig og absolutt forstand. Dette medfører at mennesket er et religiøst vesen, noe religionshistorien bekrefter.

Her står vi imidlertid ved flere muligheter: er Gud innenfor eller utenfor verden? Er Gud tilgjengelig som mer enn dragning og søken? Hva slags liv må vi leve for å komme i kontakt med det guddommelige? Hva slags kunnskap kan vi komme frem til ved egen hjelp? Må vi alle bli filosofer, asketer og mystikere for å møte det guddommelige?

Når vi *som kristne* taler om «teologisk katolisitet» – Guds universalitet i menneskenes liv – er det ut fra troen på at det foreligger en åpenbaring fra Guds side, slik at alle, uten unntak, kan lære Gud å kjenne – fordi vennskap med Gud er skaperverkets mål og mening, slik Skriften viser oss.

Og denne åpenbaringen skjer gjennom historiske, ikke naturens kanaler.

«Frelseshistorie» er ordet som brukes om denne etappen av menneskehetens historie, men er litt misvisende i den grad det skal uttrykke hva Gud *gjør* med sitt skaperverk. Det er bedre å se de to som del av samme gjerning: skapelse – nyskapelse. For Guds åpenbaring i historien møter og oppfyller den universelle åpenbaring som allerede foreligger i naturen og i menneskenaturen.

«Åpenbaring» og «nåde» er de to ordene vi bruker om Guds virke på det naturlige og historiske plan. Også disse henger sammen, fordi en universell/naturlig nåde er innebygget i begrepet «naturlig åpenbaring». Nåden består nettopp i å se Gud gjennom Hans verk og leve i rettferdighet og godhet efter den innsikt sannheten om Gud gir oss. Det er dette teologien kaller en «kosmisk pakt», og knytter den til Skriftens beretninger om Guds virke før og på siden av Israel.

Hva har så historisk åpenbaring (frelseshistorien) å si oss om Guds katolisitet? – Er ikke Israel og Kirken det motsatte av det generelle og universelle?

Svaret må bli både ja og nei.

Israel og Kirken er kontraster til det generelle og universelle – det er nettopp deres misjon i verden. De er blitt til som en skaperakt fra Guds side.

For Gud skaper seg Israel, gjennom Abraham. Han kan ikke ganske enkelt bruke noen av verdens folkeslag, noe nytt må til. Men Israel eksisterer ikke for sin egen skyld, men for alle andres. Og nå er vi tilbake ved det universelle. For Israels rolle i verden er å representere folkeslagene for Gud og Gud for folkeslagene. For verden er i Israel like meget som Israel er i verden: det eksisterer en slags hypostatisk enhet mellom de to. Altså står vi overfor et historiens sakrament: et tegn og et middel for Guds nådes virke på jorden – slik er Guds logikk, og slik blir historien teo-logisk. Og historien om Israel og ver-

den – og om Israel og Gud – er historien om hvordan Gud tilkjennegir seg, noe Han gjør på en måte som overgår alt hva fornuften eller naturlig religion evner å gjøre. Og Israel har vært der hele tiden som del av Guds skapergjerning: villet fra tidenes morgen, ønsket og elsket av Ham som har gitt opphav til alt som er.

Men hemmeligheten om Israel er at det selv er en foreløpig ordning for menneskenes frelse og skaperverkets forløsning. På den ene siden er Israel for konkret i sin universelle sendelse – altfor knyttet til rase, nasjon, kultur, land. På den andre siden er Israel for lite konkret – av de samme grunner.

Det konkret katolske blir derfor et menneske: Jesus – som kalles Kristus nettopp fordi han representerer Guds egen katolisitet. Her er begge interesser ivaretatt, Guds og menneskets.

Konsekvensene av denne begivenheten er store – Gud skaper seg Kirken. Det dreier seg ikke om et folk denne gangen, men om menneskeheten som familie, med nye fortegn: kristne – Guds fortegn i katolsk forstand. For Kirken er Guds Ånds verk, Han som skapte og som gjenskaper. Dette kan bare skje fordi Gud er kjent i menneskelig form. Og i ett fast grep samler Gud på denne måten alle mennesker i konkret menneskelig form. «I Kristus» betyr «i Gud» – på en kollektiv måte. Adam står der som på skapelsens sjette dag.

Bevegelsen i skapelsesteologien og frelsesteologien går altså fra det naturlige og universelle, til det konkrete og partikulære – og brer seg så ut over jordens overflate for å favne alle.

Slik er det at Gud blir et katolsk ord, at katolisitet fremfor alt er Guds attributt, Han som er den religiøse «teori om alt som er», uansett hvor mange teorier som kan foreligge i ikke-religiøse sammenhenger.

Ordet «Kristus» forutsetter troen på Gud – Gud som det absolutt katolske («teorien om alt som er»). Uten en slik bakgrunn står han tilbake som jødisk martyr eller misforstått utopist.

Bekjennelsen av at Jesus er Kristus har derfor åpenbare sosi-

ale dimensjoner. Dogmets konsekvenser er av en art som angår alt og alle. Derfor knytter dogmet forløser-ordet til skaper-ordet. Dette gjør det for å vinne katolisitet, universell gyldighet av Kristusbegivenheten.

Kirkens katolisitet vil alltid være truet fra forskjellig hold – ellers var den ikke del av vår menneskelige virkelighet. Truslene er nettopp rettet mot det konkrete i det katolske.

Enten gjør vi det universelle til en så *generell* dimensjon at forskjeller utviskes og sannhetsgehalten utvannes. Kristendommen er ikke ganske enkelt «religionen i alle religioner». Den rommer nemlig en tale fra Guds side som ikke har foreligget før: en tale om en lidenskapelig Gud – en som skaper, elsker og fornyer sin skapning.

Eller så gjør vi Kirken så *konkret* at den skiller seg ut til den grad som isolerer og ekskluderer. Dersom Kristus – skaperordet – ikke på en eller annen måte finnes overalt, da blir Kirkens tale lukket tale.

Balansen mellom disse to er ikke alltid like lett å ivareta. For mellom ytterpunktene Skylla og Karybdis ligger det som er normativ katolisitet fra Kirkens side. Det er denne vi møter i konsildokumenter, katekismer, pavelige rundskriv, og andre kanaler. Det konkrete og unike skal ivaretas samtidig som det generelle skal understrekes.

Dagens kirkeliv oppviser atskillig pendelbevegelse mellom ytterpunktene. Samtidig forsøker læreembedet – Magisteriet – å holde en stø kurs mellom de to. For Kirkens katolisitet er et direkte teologisk anliggende: det angår vårt forhold til Gud. Kirkens katolisitet er også et medmenneskelig anliggende: det angår vårt forhold til menneskeheten som global organisme, som internasjonalt samfunn.

Altså er vi som katolske kristne kalt til å vitne om at Gud er større enn våre forestillinger om Ham. Faktisk er Han den eneste «teori om alle ting» som er holistisk, fordi den også rommer en religiøs, åndelig dimensjon. Teologisk katolisitet er en måte å si at verden er i Gud heller enn at Gud er i verden.

Dette høres panteistisk ut, men er bare en panteistisk variant av dogmet om den treenige Gud.

I stedet for å slite oss ut med å finne smutthull og parenteser i vårt verdslige verdens- og menneskebilde hvor vi kan plassere det guddommelige – la oss forsøke det helt motsatte.

La oss i stedet se universet som Guds legeme.

La oss se menneskeheten som en global organisme.

La oss se Kirken som det punkt i tid og rom der Gud samler alt og alle.

La oss bekjenne troen på at Jesus er Kristus i lys av troen på katolisitet.

4

RETRETT FOR LEGDOMINIKANERNE – konklusjoner

Ordet «Gud» har mistet mye av sin relevans i den moderne verden.

Resultatet er det vi kaller *sekularisme*, verdslighet: et verdensbilde og et menneskebilde som ikke trenger troen på Gud for å fungere. I all stillhet gikk troen på Gud hen og døde, mens alt fortsatte som før. Dette gjelder selvsagt ikke alle mennesker, men ganske mange. Og til alles forbløffelse gjorde det tilsynelatende liten forskjell: verden gikk ikke under, de kristne fikk fortsette i sine kirker og klostre som i en slags «forbudt by», ingen stanset dem, man gikk bare utenom.

Det postkristne menneske er ikke det samme som det førkristne. For troen på Gud har satt dype spor etter seg i europeisk historie, ikke bare i åndshistorie men overalt. Her er

kristne verdier av forskjellig art tatt med, men uten religiøse fortegn. Her skjer sykepleie og utdanning på en nøytral måte. Her bevares de store høytidene, men i form av ferier. Her blir kristen propaganda mer og mer ignorert.

Listen over tegn i tiden kunne forlenges betraktelig.

Hvordan er dette gått til? Eller sagt på en annen måte: hva sier denne utviklingen oss om kristendommen i moderne tid?

Vi tenker selvsagt på *splittelsen de kristne imellom*. Alle parter har i lengre tid vært hellig overbevist om at bare de forstår Gud rett. Katolikker og ortodokse har strides om nyanser i forholdet mellom det greske og det latinske. De kalkedonske ortodokse og de orientalske ortodokse har beskyldt hverandre gjensidig for kjetteri, skjønt de alle sammen springer ut fra en oldkirkelig rot og er like gamle som Kirken i Vest. Sett under ett har de ortodokse dessuten hatt en utidig evne til å finne unnskyldninger for nye former for skisma. Katolikker og protestanter har sett med stor mistenksomhet på hverandre, mens protestantene innbyrdes ikke kan enes om noen verdens ting, siden de hver og en av dem er like ufeilbarlige som en pave eller en patriark.

Alt dette svekker troverdigheten ved ordet Gud. For kristendommen tror at Gud har talt på en måte som er tilgjengelig for alle, gjennom historien. Hva mer er: Det nye testamente forsikrer oss igjen og igjen at hensikten med Guds tale er å samle menneskene – ikke å splitte dem. Splittelse, uvennskap og synd er nettopp det som Guds tale er ment å skulle overkomme – gjøre oss til en stor familie, eller et nytt «folk» som det så populært heter idag.

Dersom ordet «Gud» er forklaringen på alt som er til, og den eneste virkelige fellesnevner for alt og alle, ja da har de kristne gjort sitt aller ytterste for å fravriste ordet dets religiøse mening. Tilbake står triumfalisme, selvgodhet, påståelighet, stahet – hele listen av menneskelige svakheter.

Vi tenker dernest på *de kristnes forhold til jøder og muslimer*, disse er også Guds venner. Men de har helst vært de kristnes fiender. For deres Gud kan jo umulig være vår – dette er i hvert fall noe som alle kristne kan enes om.

Muslimene har vi sett på som vantro – uansett om vi er ortodokse, katolikker, protestanter, osv. – og som uvelkomne inn-trengere. At vi står i gjeld til dem på flere vis, har vi glemt (faktisk har de bidratt til å berike vår kultur på en del viktige områder; se det glemmer vi). Allah er ikke *vår* Gud! Han er en nykommer, uvelkommen, og vi ser helst at han trekker seg tilbake til de ørkenstrøkene hvorfra han dukket frem. At Gud har talt på mange måter og til forskjellige tider, fordi verden er mangfoldig, se det er en innsikt som har vært kristne fremmed. At åpenbaringen i Kristus er Muhammed overlegen, får oss fort nok til å glemme at det var han – Profeten – som ved sin forkynnelse og sine lover fridde araberne fra hedendommens mørke. Selvsagt tror vi at livet under nåden – *gratia* – er livet under loven overlegen. Men er det det straks vi gir oss til å lage et nytt sett lover som splitter og deler opp der hvor Gud søker å forene? For også islam søker å samle hele menneskeheten i troen på Allah. Ordet betegner ikke en «annen» eller «ny» Gud i forhold til Bibelens. Allah betyr «Gud» rett og slett, og brukes daglig av kristne i den arabiske og tyrkiske verden når de ber. *Jødene og jødedommen* har vi enda tydeligere søkt å kvitte oss med – siden disse jo kvittet seg med Jesus. Det er ikke så meget Jesus-mordet det står om, men dette at de har en litt annerledes forståelse av ordet Gud enn vi har – lik muslimene. Men det finnes bare én Gud – derfor er det vår plikt å kvitte oss med de andre – Jahve og Allah.

Dette er selvsagt en grov overdrivelse, men den rommer en smule sannhet. For straks vi tror oss å ha monopol på sannheten – i Kristi navn – kan vi tillate oss nesten hva som helst. Og det har vi gjort mot jødene. I Guds navn forstøter eller utrydder vi dem som ikke tror på vår måte. Med stor nidkjærhet har vi vært trofaste forvaltere av den kristne arv – *tror vi ...* I virkeligheten har vi fortsatt å myrde Jesus – jøden blant oss.

Tro, tro, tro ... For Guds skyld: SLUTT Å TRO! Hev heller blikket. Se utover verden. Tenk selv!

Andre religioner enn de abrahamiske har vi passet oss godt for å se Guds fotefar i.

Buddhister, hinduer og de andre har vi advart mot og fremstilt til skrekk og advarsel for de mange. Gud er *vår!!!* – ikke deres. De aner simpelthen ikke hvem det er vi tror på. De fomler og famler i mørket. De leter og søker i blinde. De *er* blinde. De skiller ikke mellom Skaper og skapning. De vet ikke at verden er ond. De vet heller ikke – hva verre er – at mennesket er ondt. Vi sendte dem gode misjonærer – jesuitter selvfølgelig – for å lære dem alt dette. Og hva gjorde de med dem? De brente dem eller korsfestet dem! Slikt er tydelig tale. Slik er deres guder. Vi derimot, vi vet hvem Gud er. Vi passer på Ham for alles skyld. Vi vet at Han også passer på oss ...

Sarkastiske utbrudd er selvsagt ikke nok i denne sammenhengen. For saken er så vidt alvorlig at den angår verdensfreden. Dersom vi virkelig ikke har viljen eller evnen til å se Guds fotefar i de store verdensreligionene, hvordan kan vi da hevde at Jesus Kristus er sannheten, og at all sannhet er av Den Hellige Ånd? For dersom Kristus virkelig er verdens skaper og forløser, ja da er han også å finne overalt der sannheten søkes, og der man søker å leve etter den. Hellige hedninger er nettopp de som lever i kraft av en naturlig åpenbaring av Gud – en naturlig nåde (helliggjørende på sin måte) som er innebygget i menneskenaturen. Og dersom dette ikke er en lekse vi lærer av et første møte med verdensreligionene, ja da må vi lære oss å se bedre efter.

At det skjer en inngripen i menneskenes religiøse og intellektuelle liv på mange steder samtidig, det later til å gå teologene hus forbi. Samtidig med de store eksilprofetene i Israel oppstår nemlig andre bevegelser bort fra polyteismen og dens sørgelige konsekvenser, henimot en mer åndelig forståelse av det guddommelige. Buddha, profetene og de joniske naturfilosofene er samtidige, faktisk. De vitner om at Gud virker på mer enn en måte. De vitner om at Gud elsker alle mennesker.

Vårt verdensbilde av idag har vi også vernet og beskyttet – gjort det nesten kjemisk fritt for det guddommelige. For de kristne har i uminnelige tider levet i et direkte motsetningsforhold til vitenskapens landevinninger. Kristus er like fraværende fra skaperverket som han er det fra religionshistorien. Han er med andre ord ikke altets skaper, like lite som han er sannheten med stor S. Dessuten er det ikke sant at Gud og skaperverket ligner hverandre. Godhet, sannhet, skjønnhet og de andre transcendentale – hva skal vi med analog tenkning i en sekularisert tidsalder? Vi trenger ikke universet for å være oss selv, vi har egentlig nok med oss selv.

Det store og nesten tomme verdensrommet har intet å si oss.

Livet på vår hittil så grønne planet er ikke del av et hele.

Mennesket er heller ikke del av den naturen det springer fra.

Bare vi selv er noe ...

Menneskebildet står tilbake som vårt siste håp.

Men også dette brister, fordi mennesket er så fordervet av det onde at det ikke lenger er i stand til å se Gud i andre enn seg selv – egentlig ikke der heller. Hvor er da Gud blitt av? For resultatet av de foregående innsnevringene er selvsagt at mennesket ikke lenger kan fremstå som bærer av det meningsfylte ordet Gud, all den tid vi ikke lenger tror at vi er skapt i Guds bilde. Til nød er det sjelen som er skapt av Gud, legemet er det i hvert fall ikke, for det er sykkelig og dødelig – og det er utilgivelig.

Saken er selvsagt den at straks vi bryter med en holistisk verdensanskuelse, bryter vi også med et holistisk menneskebilde. Og da trenger ikke mennesket en annen forklaring enn det selv. En verdslig, ateistisk form for humanisme skal så erstatte den gamle, som var overtroisk og direkte mytisk.

Men roten til dagens onde ligger ikke der.

For dersom Gud bare er å finne i meg selv – mitt eget indre

– hvilken garanti har jeg da for at Han også finnes inne i *deg*? Hvem sier at Gud er fellesskap? Gud er fremfor alt *min*!! Dessuten tror du ikke så sterkt som jeg – du er falsk, Gud bør ikke i deg. Dersom du er farvet, er du i hvert fall gudløs.

Ikke bare er vi alene i universet – jeg er også alene i historien, med min Gud – så lenge jeg orker å tro på Ham ...

Orker jeg forresten å tro lenger?

Hva er tro?

Er det ikke noe jeg selv gjør?

Hvorfor alltid måtte gjøre noe?

Eksisterer Gud idet Han ikke lenger er *min* Gud ...?

Slik desintegrerte kristendommens visjon.

Og slik kunne tilskuerne til hele denne utviklingen med god grunn hevde at Gud var død.

5

DET KRISTNE UNIVERS

På den tid drev Ånden Jesus ut i ødemarken, hvor han var i førti dager og ble fristet av Satan. Han levde blant de ville dyr; men englene gikk ham til hånd.

(Mark 1, 12-13)

ET HOLISTISK SYN PÅ FRELSESHISTORIEN viser oss at den finner sted mot den bakgrunn som er naturen – makrokosmos: universet. *Historien* kjenner en kontekst som er *naturens*. Begge disse ordene kommer til oss fra gresk, men har med tiden fått moderne innhold³⁶⁹. I teologisk forstand er skillet skarper enn hos fysikere, biologer og andre: Skriften handler

om det som *skjer* heller enn det som *er*. Historie er ikke noe som skjer med det som er – natur – men noe spesifikt menneskelig.

Selv om Skriften ved første øyekast virker geosentrisk – menneske- og historieorientert – så er ikke dette helt riktig, for de bibelske forfatterne mister aldri den større sammenhengen av syne. Faktisk viser de oss at forløsning og skapelse hører sammen, at det som skjer med menneskene gjennom historien har de aller største konsekvenser for alt liv og alt som er. Historien om Gud og menneskene blir derved historien om Gud og verden.

For i tillegg til det geosentriske, det menneskeorienterte, viser Skriften oss at verden rommer en åpenbaring av Gud, viser oss Guds fotefar: *vestigia Dei*. Dette gjør den ved å påpeke tingenes orden, *ordo*, den som aldri slutter å imponere oss (Visd. 11, 21). Samtidig taler tingenes storhet og skjønnhet til oss om Skaperen (Visd. 13, 5).

Skriftens verdensbilde er derfor antrop-sentrisk og teo-sentrisk på samme tid.

VÅRT MODERNE OG NATURVITENSKAPELIGE VERDENS-BILDE bekrefter Skriftens lese måte av menneskets kontekst i verden.

For ettersom universet beveger seg mot større og mer komplekse enheter, oppstår samtidig krefter som binder det hele sammen og som muliggjør videre utvikling. Evolusjon vitner om orden og planmessighet. Dersom tilfeldighetene virkelig rådet, ville det være umulig å forklare tingenes utvikling slik vi kan iaktta denne. En guddommelig skaperakt er den logiske konklusjon på hele det naturvitenskapelige eventyr vi har opplevd de siste hundre årene, all den tid naturvitenskapene ikke maktet å tilveiebringe en forklaring på hvorfor noe er heller enn ikke er. Slik forstått er naturvitenskapene i seg selv for et negativt gudsbevis å regne. Vi kan iaktta *skapningen*, takket være vitenskapen, men ikke *skapelsen*.

Fremfor alt gjelder dette livet selv – livets historie – som ikke bare er mysteriøst i sin opprinnelse, men enda mer i sin utvikling. Evolusjonen viser oss en intelligent vilje bak livet selv. Og med mennesket har Gud skapt en iakttagere av hele vidunderet, en som kan tolke Hans verk, en som kan nyte det. Dersom mennesket derimot er blitt til ved et rent slumpetreff, står vi tilbake som de rene spørsmålsteget. For da er det ingenting som kan forklare hvorfor vi hele tiden søker forklaringer, mening, beundrer orden og skjønnhet, tror på hensikt, osv. Uten målbevissthet fra Guds side blir mennesket, slik vi kjenner oss selv, svært meningsløse vesener. Selv de mest ateistiske tolkninger av vårt verdensbilde idag virker helt mot sin hensikt – nettopp fordi de jo hele tiden søker mening, sannhet, mønster, osv. En absurd tolkning av tilværelsen er i seg selv absurd. Meningsløshet er i seg selv meningsløst.

Selvsagt står det naturvitenskapelige verdensbilde i gjeld til den jødekrystne tradisjon, fordi det var denne som brøt med et mytisk og magisk verdensbilde og slik muliggjorde en iakttagelse av den art vi lever med idag. For ifølge bibelsk tro er ikke verden *født* (som en emanasjon av Gud, en nødvendighet), men *skapt* (frivillig og i kjærlighet): med en begynnelse og en slutt. Det er den jødekrystne tradisjon som har muliggjort en verdslig tolkning av verden – ateistisk i motsetning til teistisk – ved å avmytologisere denne. Men de to er ikke identiske, det verdslige og troen på skapelsen (som avmytologiserer). Tvert imot er det en konsekvens av menneskets frihet å tolke tilværelsen ateistisk, den frihet Gud har skjenket oss.

Og det er den samme friheten som er forklaringen på det vi kaller historie: historien om menneskenes liv på jorden. Men uten en slik frihet vil ikke skapertanken gi mening, og historien ville være naturhistorie – biologihistorie. For da er vi ikke *skapt*, men *født* av nødvendighet, i verste fall er vi en slags roboter. Gud ville det derimot slik at vi skulle elske Ham med den samme frihet og kjærlighet som fikk Ham til å gi oss livet. Skapelse tilsier så meget i den jødekrystne tradisjon.

Men sammen med fri vilje og evnen til å elske i frihet og ikke av tvang (hva slags kjærlighet skulle det være?) kommer tendensen til det onde: egoismen – det at vi vender viljen og kjærligheten mot oss selv og ikke mot Gud. Frihet medfører med andre ord mulighet for synd. Og slik oppstår historiens drama, for det er disse ingrediensene som skaper historie.

Historien finner imidlertid sted i en kontekst som vi kaller naturen, og menneskets synd får de største konsekvenser for skapningen forøvrig. Og skapningen lider og dør sammen med oss. Det er som om mennesket er toppen av pyramiden, og at det som skjer der forplanter seg til hele strukturen.

Fortellingene om menneskets historie før «fallet» viser oss at mennesket skal styre og herske over skaperverket – ikke ødelegge det. Det er virkelig tale om en symbiose – et samliv – mellom natur og mennesker, hvor vi lærer av naturen, hvor vi tjener denne og hvor den tjener oss. Og når vi mister vennskapet med Gud, mister vi samtidig vennskapet med naturen, dyrene i første omgang. Å herske ved å beherske blir med ett det samme som å tyrannisere og ødelegge. *Homo faber* blir en fiende av naturen, han som var skapt i Guds «bilde og likhet» for nettopp å herske ved å leve i harmoni med alt som er.

Historien om syndefallet er derfor ikke så utrolig som den først kan høres. For det den sier oss er at tingene *kan* bli bedre (ved å fortelle oss at de engang *har vært* bedre). «Noe» i oss vet at verden var ment å skulle være et harmonisk hele. Og det er denne kosmiske orden som Gud vil gjenreise gjennom det vi kaller frelseshistorien, som derfor også er den avgjørende etappen av skapelseshistorien.

Den beste moderne fremstillingen av Guds pakt med hele verden kommer fra den engelske jesuitten Robert Murray³⁷⁰. Her blir den kosmiske pakt analysert, slik vi finner den i GT. Og den harmoni som denne pakten innebærer er en harmoni mellom mennesket og hele skapningen, kanskje særlig dyrene³⁷¹ – et punkt hvor vi har syndet meget som forvaltere av Guds hushold.

EVANGELIENE viser oss Jesus som Kristus: Messias. Her er den fred og harmoni som hersket i paradiset gjenopprettet, for alt er skapt gjennom ham³⁷². Den nye Adam – som Paulus eksplisitt kaller ham – drar alle til seg, også ville dyr, slik vi ser i sitatet fra Markus. Vegetabilsk og animalsk liv er faste ingredienser i Jesu forkynnelse, og han understreker Guds omsorg for alt som lever. Paulus sier rett frem at all skapningen stønner i fødselsveer³⁷³, noe som må tolkes dithen at Guds helbredende handling gjennom sin Sønn vil komme hele skaperverket til gode, gjenreise enheten som er brutt, i den forstand at også de ikke-menneskelige skapninger får del i forløsningens goder. Kristi messianske kongedømme består nettopp i å oppreise et Guds rike der hvor menneskelig egoisme har rådet grunnen. Tidlig kristen ikonografi uttrykker dette når Kristus fremstilles som Orfeus, omgitt av dyr og fugler³⁷⁴.

Klassisk kristologi (læren om de to naturer i Kristus) ser det slik at Kristus innehar to roller: den preeksistente Kristus (en protologisk Logos: Ordet) – påskemysteriets Kristus som seirer over synd og død (eskatologisk). Med andre ord: Alfa og Omega. Hans nedferd til dødsriket³⁷⁵ og oppstandelsen er nettopp det som skal fullføre skaperakten, og som derved foregriper alle tings fullendelse.

Forbindelsen mellom påskens Herre og den materielle verden er altså helt fundamental for en katolsk kristendomsforståelse. Den er typisk for oldkirkens holistiske teologi. Verden er en refleks av Guds godhet og skjønnhet. Dette gjelder særlig mennesket som antikken så på som et mikrokosmos: det midtpunkt som samlet i seg og forenet alle skapningens elementer, en form for holistisk tenkning som for eksempel moderne homeopati har tatt opp igjen³⁷⁶.

HELGENENES LIV vitner om hvordan Kirken fortsetter Kristi verk på jorden. Og her er den kosmiske pakt et gjennomgangstema, særlig forholdet til dyrene – ville dyr (altså ikke hunder og katter). Helgenene er nettopp kristne hvor Kristus har gjort

sin gjerning og som lever et nytt liv – de er blitt del i den nye Adam. En engelsk forfatter – Helen Waddell – har oversatt og utgitt mange av de best kjente historiene: Pakomius og krokodillene, Columba og den hvite hesten, Cuthbert og oterne, Brendan og sjøhyrene³⁷⁷.

Men middelalderens teologer – dens akademikere – fører også denne tradisjonen videre, særlig den fransiskanske tradisjon³⁷⁸. Den mest kjente og sikkert vakreste av alle uttrykk for holistisk kosmologi er Solsangen av Frans av Assisi, som faktisk ble til etter en mystisk erfaring. Sangen rommer både takknemlighet over skaperverket, og sorg over menneskers måte å forvalte det på.

Kosmisk, holistisk kristendom insisterer med andre ord på at *falt* og *forløsbar* er synonymmer.

Derfor er det at moderne økologiske bevegelser trenger et teistisk, og ikke et ateistisk fundament for sin visjon og sitt arbeid. Holistisk kristendomsforståelse er så utrolig moderne at det utelukkende er vår egen skyld dersom vi unnlater å gjøre denne kjent i vår tid. Konsekvensene kan bli svært alvorlige. For et ateistisk univers går glipp av den dybde verden rommer. Selv den gamle teorien om syndefallet lærer oss at alt kan bli bedre – bør, skulle være bedre enn det er. Men enda mer er den kosmiske pakts lover – menneskets moralske forpliktelser overfor dyrene og grøden – av større betydning straks de forankres i skapertroen.

ENGLENE hører med i vår sammenheng fordi de nettopp har med den kosmiske orden å gjøre, og med vårt forhold til denne ordenen. «Alt i himmel og på jord»³⁷⁹ er ment å skulle omfatte også dem vi kaller englene. Nå forbinder vi nettopp «orden» med et mer statisk verdensbilde enn det vi er vokst opp med. Men det viser seg at en dynamisk og evolusjonistisk modell kanskje har mer bruk for intelligente vesener utenfor jorden enn en stasjonær tolkning. En moderne måte å beskrive disse på vil være å se dem som intelligente, men ikke-fysiske vesener, skapt

av Gud, av en annen kosmisk orden enn menneskene. Hvorvidt noe kan eksistere og samtidig være ikke-fysisk, er noe som sikkert kan trekkes i tvil i lys av moderne kunnskap om det mysteriøse forholdet mellom ånd og materie (en form for fysiskhet er det helt sikkert tale om, men den atskiller seg fra vår egen).

Englene har i det bibelske verdensbildet atskillig med menneskenes historie å gjøre³⁸⁰. De er ikke naturkrefter som bare lever sin egen eksistens. Tvert imot ser vi dem involvert i et drama som er nært knyttet til historiens: de figurerer både i den gamle pakts historie, såvel som i Jesu liv i avgjørende øyeblikk. Selvsagt befinner vi oss her i grenselandet av hva menneskelig intelligens og fantasi kan fatte og tolke, men Skriften viser oss at englene på mange måter er direkte knyttet til menneskenes forhold til Gud, og ikke bare i forhold til skaperverkets historie. I GT finner vi dem aktive i historiske situasjoner, i liturgiske, i profetiske og rent ontologiske (som angår deres eksistens i kosmos).

Verneenglene er vel det punkt der disse vesenene tangerer våre liv slik det tradisjonelt er blitt forstått. Noen dogmatisk sannhet er her ikke tale om, men den kristne tradisjon har atskillig å si om verneenglene. Disse er en helt normal ingrediens i den natur vi er del av – vår kontekst som skapninger – og meddeles oss ved fødselen, ikke dåpen; de angår ikke primært vår frelse. De tilhører derimot den del av tilværelsen vi kaller «naturlig»: de skal våke over og perfeksjonere vår natur. Dette betyr at vi gjennom dem rettes mot Gud, innstilles på Ham, og finner frem i vår søken, den som er skrevet inn i vår natur. For Thomas Aquinas er det selvsagt vår rasjonelle natur – intellektet – som opplyses og hjelpes ved englenes hjelp. De verner på et vis om vårt mentale ekvilibrium. Og verneenglene har nettopp med den enkeltes liv å gjøre, de er personlige hjelpere³⁸¹.

Falne engler derimot antyder at også englene er skapt av den samme kjærlighet som har gitt oss frihet, og at de har brukt denne til å vende seg mot seg selv i stedet for mot Gud. Men dette skjer på en subtil måte, ifølge Aquinas. Englenes

synd – *malitia angelica* – består i at de søker en større likhet med Gud enn den de er blitt tildelt i sin naturlige orden, men i kraft av sin egen natur, ikke ved Guds nåde. Derfor kjemper de mot den nådens orden som Jesus Kristus har begynt på jorden. Men det er her de har lurt seg selv, fordi ved å rydde ham av veien (gjennom de jødiske lederne og romerne) har de gjort ende på sine egne muligheter. Onde engler er personlige vesener – men ikke personer, fordi de er desintegreerte vesener, nettopp ødelagte personer, i motsetning til det som verneenglene er.

Kort sagt er angeliske vesener ikke fritatt for den dynamikk og det potensial for drama som ligger i skapningen forøvrig, og som muliggjør historien. De vitner på denne måten om skaperverkets dynamiske og levende natur³⁸².

DET KRISTNE UNIVERS er kort sagt levende, befolket og ordnet av Gud.

At dette er en antikk verdensanskuelse – bibelsk og patristisk, som videreføres i middelalderen – behøver ikke å bekymre oss. Selv om alt ser litt annerledes ut fra vårt ståsted idag, er ikke det fundamentale forandret fra en kristen synsvinkel.

Et univers i konstant utvikling – evolusjon: under tilblivelse – betyr ikke at det er fri for den orden og de lover som et statisk verdensbilde er basert på. Er det nettopp noe naturvitenskapen utforsker, så er det tingenes orden og lover.

Hvor mange kristne forskere har ikke hørt Guds røst idet de oppdaget en ny lov i den materielle verden? Hvor mange ser ikke nettopp et ekspanderende univers som tegn på en allmektig og kjærlig skaperkraft? Hvor mange leser ikke livets historie som historien om dem selv – og ser dyrene som fjerne slektninger?

Det vår tid mest av alt trenger er en teistisk form for holistisk tenkning: helhetstenkning – hvor Gud er «teorien om alt som er»³⁸³. Uten en religiøs fellesnevner som denne, vil vår respekt for det materielle univers aldri bli det den bør være. Og selv vil vi aldri bli de mennesker vi var ment å skulle være.

ØKUMENISK GUDSTJENESTE

Lunden Kloster

Dette hellige evangelium står skrevet hos evangelisten Johannes:

Jeg er den gode hyrde. Den gode hyrde gir sitt liv for fårene. Men den som er leiekar og ikke hyrde, og som ikke selv eier fårene, han forlater dem og flykter når han ser ulven komme, og ulven kaster seg over flokken. For han er bare leiekar og har ingen omsorg for fårene. Jeg er den gode hyrde. Jeg kjenner mine og mine kjenner meg, likesom Faderen kjenner meg og jeg kjenner Faderen. Jeg gir mitt liv for fårene. Jeg har også andre får, som ikke hører til denne flokken. Også dem skal jeg lede. De skal høre min røst. Og det skal bli én hjord – og én hyrde.
(Joh 10, 11-16)

Tema for bønneuken dette året er forsoning: forsoning med hverandre og forsoning med Gud – kanskje først og fremst forsoning med oss selv, for det er alltid der forsoningen begynner.

Hva har så lignelsen om den gode hyrde med vårt tema å gjøre? Er ikke dette en tekst litt på siden av årets tema?

Ikke nødvendigvis.

FOR DET FØRSTE: den økumeniske bønneuken for kristen enhet handler nettopp om at det skal bli én hjord og én hyrde. Den gode hyrde er altså en økumenisk lignelse, et symbol og et bilde på kristen enhet. Dette har vi lenge visst – eller rettere sagt gjenoppdaget – for de kristnes enhetsbestrebelse har pågått gjennom lang tid og har nådd forbløffende resultater, som for eksempel at vi møtes for å be sammen her på Lunden, skjønt vi kommer fra forskjellige kristne tradisjoner.

Enhet mellom de kristne er den første meningen med Jesu ord.

FOR DET ANNET: den gode hyrde er et enhetens symbol i mer enn kristen forstand. For ved å bruke dette bildet har vår Herre og Mester andre i tankene enn bare de kristne og deres enhet. Han refererer nemlig til «andre får, som ikke hører denne flokken til» – og han vil at også de skal få del i enheten.

Jesus var jøde, og de første kristne var messianske jøder, som også forfatteren av Johannesevangeliet var det. – Hvem er det da som det siktes til med ordene «andre får»?

Det er vanlig å anta at Jesus – i alle fall evangelisten – her henviser til en annen pakt enn den med Israel: en pakt som er før Israel, en pakt som er universell – pakten med hedningene, en kosmisk pakt, fordi den er en pakt med skaperverket.

For Gud har ikke bare åpenbart seg i Israel. Før Israel og parallelt med Israel løper det en kunnskap om Gud som vi kaller «naturlig», en åpenbaring vi kaller «anonym» eller «universell». Det dreier seg om kunnskap om Gud som vi kan hente fra fornuftens eget forråds-kammer, uten hjelp fra den historiske åpenbarings lys, rett og slett i kraft av tingene og deres eksistens – skapningens vitnesbyrd om Skaperen.

Guds åpenbaring i tid og rom er med andre ord global, og finner sted i etapper. Poenget er at ingen står utenfor denne. For den Gud som åpenbarer seg er den samme Gud som har skapt alt. Og slik henger alt sammen. Rettere sagt: slik henger vi alle sammen, hører sammen. Kunnskap om Gud er lagt ned i selve skaperverket – hos mennesket – fordi Skaper og skapning ligner hverandre.

Alle mennesker har altså fått del i en kunnskap om Gud, slik vi ser det av religionshistorien, en kunnskap om Gud som Skaper, eller endog som Far. Paulus refererer ofte til denne kunnskapen som utgangspunkt for sin forkynnelse for hedningene. Gud er ikke ukjent utenfor Israel – han er bare ikke åpenbart i den forstand vi ser det i Jesus fra Nasaret, heller ikke i midlertidig forstand, slik vi ser det i Moses.

Altså er den gode hyrde en lignelse som favner bredere og videre enn det jøder og kristne angår. Her skal bli én hjord og

én hyrde – det vil si: Jesus taler om en forenet menneskehet; og en forenet menneskehet er en forsonet menneskehet. Økumenikk er kort sagt fredsarbeide. Økumenikk er fredspolitikk. Økumenikk er global tenkning: helhetstenkning – *holisme* med et fint og fremmed ord.

FOR DET TREDJE: det er her – i helhetsperspektivet, det vil si: inkluderingen av fårene fra en annen fold – at det lille ordet «katolsk» kan komme oss til hjelp.

Ordet har mange meninger.

I første instans betyr det noe geografisk: den Kirke som finnes overalt – en mening som er blitt svekket på grunn av splittelser.

I annen omgang betyr ordet «ortodoks», «rettroende» – i motsetning til vranglære, igjen et resultat av menneskets synd og feiltagelser.

I tredje omgang betyr ordet «katolsk» noe som direkte berører Jesu bruk av den gode hyrde som konkret symbol. Ordet katolsk betyr universell – som trosprogram, som tolkning av åpenbaringen, som økumenisk program, universell i teologisk forstand.

Kristen universalisme er altså det spesifikt katolske, som uttrykt gjennom det lille ordet «holisme», katolisitet i teologisk forstand.

Og her er det *ikke* tale om å gjøre alle religioner likeverdige, men å se alle troende mennesker, uansett religion, som del av Kirken – fordi de er del av Kristus, han som er det universelle menneske, og så se Kristus i andre religioner, fordi det de rommer av sannhet kommer fra ham som er Sannheten.

Katolsk kristendom kan hjelpe oss til ikke å bygge for høye murer mellom kristne og ikke-kristne. Dette avviker hverken misjon eller forkynnelse – de kan aldri erstattes av dialog – men det gjør oss i stand til i utgangspunktet å se Gud og Kristus i alle mennesker: universell åpenbaring og universell nåde.

FOR DET FJERDE: og dette er mitt siste poeng – Den Gode Hyrde vil en forenet, det vil si forsonet, menneskehet. Altså peker den økumeniske bønneuken ut over vår lille kristne horisont. Og dette bringer oss til Linderud hvor vi befinner oss i dag.

Det er vakkert dette at Tonsen menighet og Lunden Kloster møtes for å be sammen – men det skjer i det eneste distrikt i Norge hvor verden virkelig er kommet på besøk: Groruddalen. For rundt oss bor mennesker fra alle verdenshjørner: troende, ikke-troende, annerledestroende, muslimer, hinduer, buddhister, osv.

Det er alle disse vi ønsker å samle i Kristus – fordi han ønsket det selv.

- La oss altså ved denne økumeniske anledningen heve blikket fra våre mellomkristelige anliggender – de kan av og til virke innsnevrende – og ta med oss alle som ikke er tilstede her i kveld, men som likevel bor blant oss.

- La oss innlemme i Kristus og hans Kirke alle jøder og muslimer – ikke for å øve vold mot dem, men fordi Jesus var jøde og fordi islam setter Jesus så høyt. Disse er også del av Kirken, for de tror på historiens Gud, som er Jesu Gud og Far.

- La oss innlemme alle hinduer og buddhister på Linderud og omegn. De har også en gudskunnskap som kommer fra Gud – disse skal heller ikke stå utenfor, for deres tro peker mot Kristus, og mange av dem kjenner Faderen på en eller annen måte.

- La oss innlemme alle ikke-troende, for de er også skapt i Guds bilde og bærer Kristi kjennetegn – og de aller fleste av dem er søkende, noe som beviser at dragningskraft mot Gud er lagt ned i dem av Gud selv; altså er også de del av Kristus, han som er mellommann mellom Gud og mennesker.

KRISTI LEGEME ER BRUTT, knust, gjennomboret og splittet. Slik ser også resten av menneskeheten ut, den vi vanligvis ikke regner som del av Kristi legeme.

Han som er Den Gode Hyrde vil det ikke slik, det har vi hans ord for.

Vi må simpelthen begynne med å utvide vårt Kristusbilde og vårt kirkebegrep – ikke for at det skal bli forsvinnende stort, så romslig at det ikke lenger er for rom å betrakte – men for at det skal bli stort nok til å favne alle dem som Gud har skapt.

Vi skal ikke i løpet av denne prosessen gi avkall på den åpenbarte sannhet i Kristus, men vi skal erkjenne at sannheten om Gud er større enn kristne har hatt for vane å tro – at ingen helt står utenfor denne sannheten, at alle befinner vi oss innenfor den til en eller annen grad, i en eller annen form, på en eller annen måte.

Vi skal heller ikke gi avkall på å forkynne vår viten om en åpenbart sannhet. Men vi skal være klar over at Gud allerede foreligger i ethvert menneskehjerte og ethvert menneskesinn – det er slik forkynnelsen kan nå frem, men det forutsetter at vi respekterer det vi finner hos andre.

VI HØRER STADIG at vi lever i en verden i avkristning. Det er sant – men det som er enda sannere er at avkristningen er de kristnes skyld.

Det skyldes at vi hele tiden trodde vi hadde monopol på ordet «Gud» – at alle andre sto utenfor. Slik satte vi oss selv utenfor og vårt budskap falt på stengrunn. Hva verre er: ordet «Gud» ble derved mindre aktuelt for andre.

En ny kristning av vår del av verden må altså bryte med en slik form for kristendom, med det eksklusive og arrogante.

En ny kristning av verden må ta sitt utgangspunkt i Gud, ikke i oss selv. Og Gud finnes i alt Han har skapt, fremfor alt i alle mennesker.

ALTSÅ BETYR ENHET forsoning, og forsoning betyr enhet. Men forsoningen begynner med oss selv og vår forståelse av ordene «Gud» og «Kristus».

Dette er ingen religiøs luksus, for den angår direkte verdensfreden og kampen om en rettferdig fordeling av verdens goder. Kristus er nemlig ikke eksklusiv – han er en inklusiv per-

son, det universelle menneske i helt konkret form. Alle mennesker tilhører ham – og han tilhører alle.

Ingen har lov til å erobre for seg mannen fra Nasaret. Hans liv var nettopp en gave til menneskeheten – som menneskehet.

7

FESTEN FOR DEN HELLIGE FAMILIE – Lunden Kloster

Søndag mellom jul og nyttår er familiens fest. Hvilken familie, spør vi uvegerlig?

Den hellige familie får vi til svar – Jesus, Maria og Josef.

Men hvorfor en fest for Den hellige familie? Den eksisterte jo ikke så fryktelig lenge, siden Josef er død når Jesus trer frem på historiens arena.

Svaret er selvsagt at Den hellige familie er et bilde på Kirken.

Nå er det slik at Skriften benytter seg av mange forskjellige metaforer – bilder – for Kirken.

Kristi legeme er et av disse, vi kjenner det fra Paulusbrevene. Som billedtale er dette organisk og mystisk: en vital og intim tilknytning mellom legemets lemmer er brukt som bilde på en ny og kristen realitet – Kirken. Akkurat som menneskeheten er et kollektiv – en organisme – som er skapt av Gud spredt over hele jordkloden, slik er det med Kirken. Den er nettopp menneskeheten med nye, dvs. Guds, fortegn: en enhet – en helhet. Vi er alle del av hverandre.

Her står vi altså overfor et typisk uttrykk for helhetstenking. *Kristi legeme* er holistisk, inklusiv og kollektiv tale. Alle er

ment å skulle bli del av denne organismen, nettopp fordi det er et bilde på menneskeheten.

Selve ordet *kirke* er også uttrykk for helhetstenkning. Det kommer fra greske byer i antikken, og beskriver deres folkeforsamling: alle byens frie og mannlige medlemmer samlet. Ordet er gresk og heter *ekklesia* – folkeforsamling. Igjen er det helhetstenkning saken gjelder, for den enkelte by er et mikrokosmos, et selvstendig univers.

Guds folk er et annet uttrykk for Kirken, brukt av Det annet Vatikankonsil i dets mange dokumenter, brukt i liturgiske tekster, og igjen av Den Katolske Kirkes Katekisme. Det skriver seg fra den gamle pakt – Israels historie – og søker å si noe om de troendes fellesskap. Altså står vi overfor nok et holistisk bilde.

Men denne bruken av uttrykket *Guds folk* er blitt kritisert fra teologisk hold – og med rette. For det smaker av nasjonalisme, territorialisme, kulturelle særegenheter og etniske forutsetninger. Vi – som kristne – er nettopp *ikke* en rase eller nasjon, et «folk» i tradisjonell forstand. Ser vi på problemene som omgir staten Israel i dagens samfunn, får vi nettopp inntrykk av hva ordet «Guds folk» kan avstedkomme: fanatisme og territoriale krav, en grobunn for ufred.

Det er *ikke* dette som er tilsiktet med bildet *Guds folk*. Derfor fungerer det ikke helt godt – det smaker for meget av den gamle pakt, ikke minst av nasjonalstater og nasjonalkirker, eller av det direkte sekteriske. Jesus Kristus er opphavsmann til en ny pakt. Den består av mennesker fra alle raser, nasjoner og tungemål. Denne er en freds- og enhetsbevegelse i verden, en forsonings- og forbrødringsbevegelse mellom alle mennesker. Altså er Kirken på mange måter det motsatte av et Guds «folk».

Men hva med *Den hellige familie*? Har vi ikke her et bilde som kan hjelpe oss til å si noe om Kirken, noe som ikke er avgrenset til å gjelde mannlige medlemmer utelukkende (*ekklesia*), etnis-

ke og nasjonale begrensninger (*Guds folk*), eller det organisk-mystiske *Kristi legeme*.

Dersom vi leser Paulusbrevene, vil vi straks oppdage at de første kristne var organisert som huskirker – et alternativ til synagogen. Hjem av middelklassen fungerte som arnested for den nye paks troende. Og det er nettopp hjemmets terminologi vi møter i Det nye testamente: her er alle *brødre, søstre, far eller mor*. Dette er igjen inklusiv tale, for familien var i de gamles verden langt større og videre enn den er idag. Et «hus» eller «hjem» rommer ikke bare foreldre og barn, men slaver, klienter, ansatte, osv.

Guds familie er et uttrykk fra primitiv kristendom – huskirken – og er et godt bilde på hva Kirken – den nye paks «folk» – i realiteten innebærer.

Den hellige familie er altså et godt bilde på Kirken. Og som sådant fungerer det bedre enn de fleste andre bildene som Skriften benytter seg av. Det er minisamfunnet – Jesus, Maria og Josef – som blir en slags modell, et mønster for maksifamilien: Kirken – en forsonet, forenet og fornyet menneskehet, den nye Adam, mikrokosmos (familien) og makrokosmos (menneskeheten – Kirken) ligner hverandre. Ikke bare er her jevnbyrdighet mellom kvinne og mann (avhengighet er et bedre ord). Men de to er organisk forenet i sitt avkom. En bedre modell for enhet – og helhet – finner vi ikke.

Men uttrykket kommer ikke fra Den hellige Skrift. Det er fra den liturgiske kalender at ordet *Den hellige familie* møter det moderne mennesket. Og liturgien er nettopp det sted der denne familie blir til. For det er her Kristus forkynnes, det er her sakramentene feires, det er her vi alle samles under ett.

Dagens fest – midt i juleoktaven – er kort sagt en *Kirkens* fest. Den taler til oss på et direkte vis – for den er inklusiv tale.

Alle mennesker er kalt til fellesskap i denne Guds hellige familie.

Det er vi fordi Gud har skapt oss alle og ikke gjør forskjell på folk.

Det er i denne sammenhengen at enkeltindividet finner – mottar – sitt sanne menneskeverd. I verden er det skillelinjer, rangstiger og sperringer som definerer våre innbyrdes forhold. Rang, rase, nasjon, blod, slekt, gaver, rikdom – det er slike forskjeller som regjerer i verdenshistorien; så ser den da også ut derefter.

Men Kirken skulle være den surdeig i verden som makter det det verdslige samfunn ikke makter – å forsone og forene alle.

Altså er dagens fest direkte knyttet til freden på jorden.

Altså er dagens feiring et uttrykk for håp for menneskets fremtid – fordi vår felles fremtid avhenger av at vi blir en stor familie her på jorden.

Bildet er mer enn aktuelt – det begynner å haste.

8

PINSE

På denne tid fantes der i Jerusalem mange innflyttede jøder, fromme mennesker, som kom fra folkeslag under alle himmelstrøk ... Men da hver enkelt hørte dem (apostlene) tale i sitt eget sprog, skjønnte de hverken ut eller inn, og spurte, helt rystet og forvirret: «Er de ikke galileere, alle disse som taler? Hvordan kan det da gå til, at hver enkelt av oss som hører dem, hører sitt eget morsmål? Om vi er partere, medere, elamitter, om vi er fra Mesopotamia, Judea eller Kappadokia, Pontos eller Asia, Frygia eller Pamfylia, Egypt eller Libya Kyrenaika, om vi er innflyttere fra Roma – jøder eller proselytter – eller vi er kretere eller arabere, så hører vi dem forkynne Guds storverk på vårt eget sprog!

(Ap 2, 5-11)

Kirkens fødsel er det vi her er vitne til – et historisk mirakel, slik teksten uttrykker det.

For dette at folkeslagene kan samles om programmet «Gud», er i seg selv Guds verk.

Dengang Gud splittet menneskeheten ved å gi dem forskjellige sprog, var det for å stanse den på grunn av overmot. Historien om tårnet i Babel er historien om straff og dom.

Nå er tiden kommet til en helt motsatt historie – historien om tilgivelse og kjærlighet. Og da er tiden kommet for å samle det som er spredt, for å gi menneskeheten tilbake ett felles sprog.

Slik ser bakgrunnen ut for den historien vi nettopp har hørt. Men historien selv handler om Guds Hellige Ånd, Han som skaper – og nyskaper det skapte. Pinse er en skapelsens morgen på en ny måte.

Paulus uttrykte dette slik:

Brødre, vi vet at hele skapningen uten unntagelse fremdeles stønner i fødselsveer.

(Rom 8, 22)

Den nye skaperakten fra Guds side er å sette Kirken inn i verden, Kirken slik vi kjenner den idag, slik den kommer til oss fra apostlene, fra martyrene og kirkefedrene.

Kirken som ny skapning – som skaperakt – som Den Hellige Ånds gjerning.

Dette er pinsens mysterium: en ny form for fellesskap for å forene en splittet menneskehet, for å gjøre alle mennesker likeverdige, for å fornye en menneskehet hvor egoismen råder.

Pinsedag er Kirkens dag – og Kirkens liv er en kontinuerlig pinsefest. For Kirken er den eneste plattform i historien hvor målet er å forsone menneskene med hverandre og med Gud. Hver for seg er ikke en av disse komponentene nok. Å forsone mennesker med hverandre uten religion blir ren filantropi. Å forsone mennesker med Gud uten fellesskapsansvar er religiøst uholdbart.

Om der enn er mange lemmer, utgjør de sammen bare ett eneste legeme. Og slik er det også med Kristus. For vi ble alle døpt i én Ånd, til å være ett legeme, enten vi så er jøder eller hellenere, slaver eller fribårne, som det også er den ene og samme Ånd vi har fått å drikke av.

(1 Kor, 12, 12-13)

Altså står vi idag ved feiringen av historiens største under – Kirken.

For dette er Kirkens kjennetegn – at den er universell, universalistisk i sine holdninger, katolsk i enhver betydning av ordet. For pinsedag er katolisitetens fest: dette at vi kjenner Gud som en altomfattende størrelse. Han er Den som samler alt og alle – fordi Han er Skaper og Forløser, Den som nyskaper sitt skaperverk ved sin Ånd.

Kirken er altså et Guds «sted» i verden – Hans måte å forholde seg til oss mennesker på. Men Han gjør ikke dette til en privat luksus, Han henvender seg derimot til oss som menneskehet.

Pinsedag er dagen da vi alle får del i Kristus – den nye Adam.

Og dette var det Gud ville fra skapelsens morgen: å fullføre skaperverket.

Pinsen viser oss Hans måte å gjøre dette på.

9

TREENIGHETSSØNDAG

Meg er gitt all makt i himmel og på jord! Dra derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, ved å døpe dem til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn, og ved å lære dem å overholde alt det jeg har befalt dere. Og selv er jeg med dere alle dager, frem til verdens ende.

(Matt 28, 18-20)

Vi har nettopp feiret den store liturgiske syklus som åpenbarer Gud for oss – jul, påske og pinse: Fader, Sønn og Hellig Ånd.

Vi har på denne måten lært Gud å kjenne, og dagens høytid trekker på en måte konklusjonen av denne syklusen. I form av én høytid markerer vi det som de andre høytidene har meddelt oss.

Og hva er så budskapet i det liturgiske år?

Åpenbaringen av Gud – så enkelt. Guds navn er fra nå av kjent: Fader – Sønn – Ånd. Han er mangfold og enhet – én og tre.

DENNE ÅPENBARINGEN er blitt oss til del fordi Gud har talt til oss gjennom historiens kanaler: Israels historie – Jesu livs historie.

Var det ikke for historiske realiteter, hadde vi ikke kjent Gud på mer enn en vag og generell måte.

Vi har gjort oss en erfaring av hva ordet Gud står for, erfaringer som går langt ut over våre mange religiøse idéer og forestillinger. Og dette skyldes den etappe i menneskehetens historie som vi kaller «åpenbaringsens tid».

Faderen har vi sett åpenbare seg gjennom skaperverket, gjennom pakt etter pakt som Han inngår med menneskeslekten, gjennom oppdragelse av menneskeslekten, gjennom tukt og barmhjertighet, gjennom håp og løfter. I og gjennom dette har vi fornemmet Ham som en skjult Gud – en *deus absconditus*.

Sønnen har åpenbart Faderen for oss – «den som har sett meg har sett Faderen». Gjennom en form vi kan se og forstå har Gud vist seg for oss: gjennom sin Sønn, sitt Ord – skaperordet. Gud taler til oss på en menneskelig måte, i menneskelig form, i naturlig form. Hadde Han ikke gjort det, ville vi ikke kunnet forstå Ham, gjenkjenne Faderen.

Ånden fortsetter Sønnens verk i verden. Og Han gjør det på kirkelig vis, gjennom et fellesskap, en familie, en ny menneskehet, en nyskapt menneskehet – Kirken. Han gir Kirken liv. Han skaper den slik Gud skapte seg et folk av Abraham. Men Kirken

er ikke et folk – den er derimot en fornyet menneskehet. For den består av mennesker av alle raser, nasjoner, tungemål, farger, kjønn, osv. Her er ikke rik eller fattig, trell eller fri, kvinne eller mann, greker eller barbar. Her er alle ett i Kristus.

HISTORISK ÅPENBARING viser oss med andre ord enhet og mangfold på samme tid – enhet i mangfold. *Helhet* er det ord vi kan bruke om Gud, Han som er den eneste holdbare teori om alt som er.

For Han skaper mangfold – og Han samler det.

Han er myriadenes Gud – Han er samtidig enhet og helhet.

Han skapte stjernehimmelen, menneskenes mylder, livets frodige mangfold – og Han samler det hele for å fornye det.

«Gud» betyr overflod, ufattelig mangfold, ubegrenset generøsitet, overstrømmende kjærlighet – ubegrenset frihet.

«Gud» betyr samtidig samhold og orden – enhet i helheten.

Noe av dette kan vi lese oss til med det blotte øye bare ved å se oss rundt: universet – menneskeslekten. Men det viktigste av alt er det som det liturgiske år har lært oss – og som treenighetssøndag markerer.

TREENIG GUD – det er det vi vet om Gud. Og det sier oss alt der er å si.

Få ord kan vi med trygghet bruke om Gud, men «treenig» er et av dem.

Og ordet uttrykker det som vi fant gjenspeilet i naturens orden og i den historiske åpenbaring: at Gud er mangfold og enhet. Gud er med andre ord liv slik vi kjenner det, men på et for oss ufattelig plan.

For alt mylderet av liv i himmel og på jord er uttrykk for et guddommelig fellesskap, slik jo også de gamle mytologiene uttrykte det. Men her er noe mer enn myter, for Guds åpenbaring viser oss at «Gud» er et fellesskap av Fader, Sønn og Ånd.

Gud er én – og Gud er tre.

Guds navn er fellesskap, kjærlighet, skaperkraft, frihet.

Fremfor alt er det guddommelige ikke lukket inne i sin egen verden, seg selv nok. Fremfor alt er Gud enhet i mangfold. Fremfor alt er Gud helheten vi opplever rundt oss.

TREENIGHETSSØNDAG sier oss at dette er det vi har lært av kirkeårets store syklus.

Vi er blitt langt klokere.

Samtidig forblir Gud et mysterium – Han har åpenbart seg som en skjult Gud: *Deus revelatus ut Deus absconditus*. Og slik vil vi fortsette å fornemme og leve med dette mysteriet. Vi gjør det på en måte som er universell og konkret, mangfoldig og enhetlig – kirkelig.

Kirkens liv er et liv rettet mot Faderen – gjennom Sønnen, i Ånden. Vårt menneskelige fellesskap er blitt skapt og gjenskapet av den treenige Gud. Derfor er Gud selv Kirkens kilde til liv.

Kirkens liv er nettopp enhet i mangfold.

Kirken er fellesskap i en splittet menneskehet.

Kirken forsoner – for å forene.

Kirken skaper – gjør mennesker til menneskehet.

Kirken bygger historien om til et stort fellesskap – er komunitet i sitt vesen.

OG ALT DETTE er det treenighetssøndag lærer oss.

Åpenbaringen av Gud er derfor en bekreftelse og forklaring på den mangfoldige verden vi ser omkring oss – og samtidig totalt mysterium.

Verden gjenspeiler mangfold og fellesskap – men også enhet i helheten. Opphavet til alt dette er altså Gud selv – Hans eget liv. Dette består i en pulserende kjærlighet som er så sterk og overstrømmende at det materielle univers blir resultatet av Guds liv. Og det hele skjer i frihet – for å dele kjærligheten med andre.

Ordet «Gud» er altså den eneste holdbare «teori om alt som er». For her møter vi enhet i mangfold, i en ufattelig grad. «Gud» står fremfor alt for samfunn mellom personer, fellesskap.

Bare en treenig Gud kan forklare den verden vi kjenner – og omskape mennesker til menneskehet.

10

PERSONLIG NOTAT

Oppdagelsen av kvalitativ katolisitet går tilbake til gymnasietiden da jeg for første gang møtte Den Katolske Kirke. Dette skjedde i Bergen – i Ecclesia Sancti Pauli Apostli. Møtet ble preget av en utvidelse og klargjøring av hva ordet kristendom står for. Jeg tar dette med som siste holistiske smule, både for å bidra med litt kontekst – og for å uttrykke takknemlighet overfor ham som boken er viet minnet om, han som ble min kirkefader nummer to, uten derved å unngå å nevne ham som ble min kirkefader nummer én og som gav meg opptakten til det som med tiden skulle bli et teologisk livsløp.

VI BEFINNER OSS i St. Paul kirke i Bergen. Det er 2. søndag i advent i det Nådens år 1964. Til da hadde jeg vanket i Landås kirke (jeg var legdekall av Landås menighet) og Årstad (hvor jeg var blitt konfirmert, siden Landås ennå ikke hadde fått et kirkebygg, men holdt til i aulaen på Ulriken skole).

Denne høymessen kom til å forandre min forståelse av kristen kirkelighet. Den ble feiret av pastor Alan Littlewood. Kantor var Jan Peter Langva, nå dominikaner og diakon. Jeg nevner disse to personene fordi avgjørende personlige relasjoner også falt på plass ved denne anledningen.

Tilbake til gudstjenesten.

For det første var liturgien i sin helhet rettet til Gud Faderen på en befriende måte: her var ikke den Jesus-religion som så ofte preget bønnelivet jeg kjente fra kirke, skole, hjem og

andre sammenhenger. Liturgien ble på denne måten en opplevelse av trinitarisk teologisk art: rettet til Faderen, gjennom Sønnen, i Ånden.

For det annet var liturgien befriende objektiv: den besto i tilbedelse – ikke i forkynnelse av omvendelse (denne ble simpelthen forutsatt), eller synd-nåde dialektikken.

For det tredje: nattverdsfeiringen var sentrum og naturlig klimaks i handlingen (høymesse med nattverd var dengang bare vanlig en eller to søndager i måneden i byens kirker – unntatt i Årstad hvor den var regelen).

For det fjerde: nesten alle deltok ved kommuniensutdelingen (den var ikke for noen få) – barn og voksne om hverandre.

For det femte bekreftet og understøttet prekenen det objektive ved hele handlingen: du ble ikke hjemsøkt av en eller annen forestilling – gjerne et bibelord – som der og da skulle øve mirakler i ditt liv.

For det sjette glimret visse magiske trylleord med sitt fravær. Jeg tenker for eksempel på «rettferdiggjørelse» (som alltid ble uttalt med trykket på *anteponultima*), et ord jeg aldri har forstått i dets dogmatiske konsekvenser. Tvert imot ble gudsbegrepet stort her inne, i et rom hvor belysningen var dårlig og røkelseslukten satt i veggene efter nesten hundre års flittig bruk.

For det syvende og siste maktet denne ene gudstjenesten å vende oppmerksomheten fra meg og mitt – som alltid ble satt under lupen i norsk forkynnelse – mot det mysterium som ble feiret på sakramentalt vis og som hadde noe objektivt over seg, så objektivt at alle kan delta i dette. Jeg hadde aldri før møtt en form for kristendom hvor mysteriet og tilbedelsen var dominerende. Og det var den på en måte som var trinitarisk i sin struktur (messens struktur, prekenen). Her ble jeg ikke behandlet som uomvendt synder, men som troende synder (som også trenger Gud). Her var nøkkelordet fortsatt «nåde», men på en aktiv og dynamisk måte, som skapte helgener og mystikere. Her ble mennesket «helliggjort», ikke erklært rettferdig overfor en allmektig Skaper.

Alt dette gjorde inntrykk på et 17-årig sinn – egentlig hadde jeg stukket innom for å høre latinen brukt utenom gymnasiekonteksten. Jeg var altså ikke på religiøs leting i noen forstand – og ble desto mer overrasket over det jeg fant. Heller ikke var jeg forutinntatt, uvitende som jeg var om katolsk kristendom – det hele var en nokså improvisert affære.

Ett besøk var nok: jeg vendte tilbake til Landås søndagen etter (i følge med min far som gjorde seg bekymringer over alt dette) – for siste gang (skjønt jeg var tilstede da grunnstenen til kirken ble lagt).

Siden har jeg fortsatt å leve med en katolsk kristendomsforståelse, i kvantitativ forstand (dvs. de fire første meningene av ordet «katolsk» som ble omtalt i kapitel 1) som i kvalitativ og universalistisk (teologisk) forstand. Men det avhang av at jeg fikk hjelp til å tolke og utbygge førstegangsintrykkene. Diverse bøker var til salgs bak i kirken, men disse formådde ikke å stille nysgjerrigheten.

Derfor bestemte jeg meg for å gå til prestegården en dag etter skoletid og ta kontakt med den presten som måtte være tilgjengelig for noen avgjørende spørsmål. Den som åpnet døren var pastor Alan Littlewood, den eneste katolske prest jeg til da hadde sett.

HAN BLE MIN KIRKEFADER nummer én. For jeg gikk og leste (som det kalles) hos ham i over to år. Takket være dette slumpetreffet – selv tror jeg mer på Forsynet enn på tilfeldigheter – fikk jeg alt fra starten av en innføring i den katolske tro som var holistisk: teologisk (kvalitativ) katolisitet.

Den eneste «lærebok» i katolisisme han anbefalte meg, er den som med årene er blitt min faste katekisme: *Catholicisme* av Henri de Lubac, i engelsk oversettelse. Den franske undertittelen lyder: *les aspects sociaux du dogme* (på engelsk *Christ and the Common Destiny of Man*). Den er bibelsk og patristisk fra første til siste side. I tillegg leste jeg så mye faglige kommentarer til de bibelske bøkene som jeg kunne overkomme (dette passet godt

til latin- og greskstudiet), de skrev seg fra St. John's Abbey, Collegeville, Minnesota.

Dette skjer mens Vaticanum II ennå ikke er avsluttet i Roma!

Lite skjønnte jeg da at undervisningen jeg fikk var gammel og ny på en måte som vi alle snart skulle få føle på kroppen (justeringene etter konsilet). Dette ble igjen et tegn på Kirkens katolisitet: nyheters relativitet. Men Littlewood skjønnte det og visste hva han gjorde (da franske dominikanere noen år senere skulle undervise meg på ny – de forutsatte at alt jeg hadde med meg fra Bergen var i «solideste» laget – fikk de seg en overraskelse).

Det som skjedde i undervisningsårene, var rett og slett en underbyggelse og tolkning av den hellige messe slik jeg hadde opplevd den fra første gangen av. Og denne erfaringen var av katolsk art, fra A til Å:

- den var universalistisk på en måte som ikke ekskluderte, men inkluderte (her var det ikke få som ble frelst)
- den var katolsk i den forstand at den så tegn på Guds nådes virke overalt der mennesket søker Gud (også i andre religioner)
- den var holistisk i den forstand at den også var kulturvennlig og ikke avviste den menneskelige forstand (særlig ikke i forkynnelsen)

Dessuten: selv om jeg opplevde det slik at jeg gikk bak middelalderen og reformasjonen til antikken, var ikke dette ensbetydende med at jeg kom inn i et dødvann, en stagnert Kirke – et fossil. Tvert imot, det sørget konsilet for. Et ytterligere tegn på katolisitet, i enhver betydning av ordet, var nemlig de justeringer som fulgte av at ordene «gammelt» og «nytt» byttet plass: det nye var gammelt, viste det seg (urkristent, oldkirkelig) – og det gamle var nytt (fra motreformasjonens tid og nedover – den minst katolske etappen av Kirkens historie).

Det var ikke bare ordet «Gud» som ble stadig større i denne undervisningstiden, det ble også ordet «Kirken» (den katolske, *nota bene*, ikke en slags fellesnevner for alt kirkelig på jorden).

Det fulgte av at de to hører sammen – teologisk katolisitet medfører at troen på Gud og troen på Kirken ikke lar seg atskille (selv om de utgjør forskjellige former for «tro»). Oldkirken fikk en spesielt stor plass i mitt kirkeforhold fra begynnelsen av (de Lubacs bok slutter med 55 lengre sitater fra fedrene, latinske som greske, tekster som er blant de teologisk mest verdifulle i den kristne tradisjon). Derav fulgte et nært forhold til ortodoksien.

Alt dette var nytt, men jeg vente meg raskt til det – fordi det var så overbevisende.

Jeg konverterte altså til en katolsk kristendomsforståelse, uten å miste noe av det kristne jeg hadde mottatt fra før – fordi dette nettopp var katolsk.

Jeg hadde, slik så vi det, tilhørt Kirken fra dåpen av, og kjent en kirke (statskirken) som hadde alle de viktigste katolske elementene: Skriften, sakramenter, trosbekjennelse, bispedømmet, prestedømmet, diakonatet (men på en annen måte enn den gamle) – om enn ikke i en komplett forstand. Jeg lærte å se det slik at jeg egentlig hadde vært katolsk kristen hele tiden – og dette var poenget med pastor Littlewoods preken under opptagelsesmessen 22.12.66. Men nå var jeg det på en langt mer direkte måte og i en mer komplett forstand. Jeg konverterte aldri *fra*, men *til*, fordi jeg ikke hadde noe å legge bak meg (bortsett fra mye elendig forkynnelse: fokusering av mennesket i dets synd, med påfølgende individualisering – privatisering – av religionen, bokstavtro biblisme, puritanisme, alt det vanlige, uten at noe av dette hadde plaget meg større).

Vekst og kontinuitet er poenget i alt dette, ikke brudd eller oppbrudd. Det som gikk opp for meg var at jeg allerede tilhørte Kirken – *derfor* ville jeg bli katolikk i full forstand. Å leve videre med en rudimentær form for kristendom var utelukket etter kontakten med St. Paul. Slik så vi det dengang, slik ser jeg det idag. Jeg har aldri avsverget noe som helst, men jeg har fått så uendelig mye mer. Det dreier seg om å utbygge det kristne i protestantismen til full katolisitet. «Konvertere» er derfor et

uheldig ord med mindre det virkelig dreier seg om å snu om, om å endre syn på alt mulig, om å avsverge og frakjenne.

Møtet med antikken på Katedralskolen og møtet med katolsk kristendom i St. Paul gikk hånd i hånd, på en måte som ikke var forutsett da jeg begynte med klassiske sprog. Jeg gjorde det slett ikke med tanke på et teologistudium – til forskjell fra mange medelever. Jeg var ikke religiøst fanatisk eller «frelst». Det hele skjedde bare på en helt naturlig og uanstrengt måte.

Dernest kastet jeg meg over jesuitterordenen – Societas Jesu – en kjærlighetsaffære (utlevd i Skottland) som kom til en brå slutt da de ba meg reise hjem til Norge igjen, til dominikanerne, og prøve lykken der. Episoden har lite med holistisk teologi å gjøre og har efterlatt seg mange hyggelige – og en del uhyggelige – minner. «Is this your man ... he is not ours!?»

Dominikanerne lot meg prøve lykken. Og det var nær ved å gå som hos jesuittene da min kirkefader nummer to dukker opp.

AELRED SQUIRE, o.p. – senere Dom Aelred Squire: Han ble først benediktiner og senere kamaldolenser; han døde 1. mai 1997 – fortsatte der Littlewood hadde sluttet (fordi jeg reiste fra Bergen på jakt etter et kirkelig hjem).

I godt over et år satt jeg ved hans føtter i Neuberggt. 15 i Oslo og fortsatte den vandring innover i teologisk katolisitet som var blitt påbegynt i Christies gt. 16 i Bergen.

Squire var fra London. Han hadde undervist i teologi ved dominikanernes studiekloster Blackfriars i Oxford i hele 16 år. Derefter hadde han vært sogneprest to år i Belgia og kapellan i London (hos dominikanerinnene i Portobello Road).

Når han fikk ansvaret for meg – som da var postulant – skyldtes det sikkert faktorer som jeg ikke har oversikt over. Men at vi var «beslektede sjeler» (*kindred spirits*) var ingen i tvil om, aldersforskjellen til tross (han var 50, jeg 23). Han hadde allerede publisert sin studie over Aelred av Rivaulx, og hans teologiske bestseller *Asking the Fathers* lå hos trykkeriet.

Aelred var en sterk tilhenger av det teologihistoriske syn vi forbinder med «den udelte Kirke» (*the undivided Church*), som han hadde kjent fra sin anglikanske fortid og som var blitt litt av et nøkkelbegrep i hans liv som katolikk. Dette har vi omtalt i det foregående. Ikke alle aksepterer en slik lese måte av kirke- og teologihistorien, men Aelred gjorde det – og dette har preget meg i sin tur (at konsildekretene, paven og patriarken av Konstantinopel også benytter det på samme måten, finner jeg befestende).

Igen var all undervisning sentrert om Skriften og Fedrene – Bibel og kirkefedre. Dette var det teologiske program han hadde mottatt fra anglikanismen og fått videre erfaring med i Oxford. Dessuten var det blitt nøkkelen til Vaticanum II, og han lærte meg å lese konsildokumentene i lys av denne kombinasjonen, noe som forhindret at mer drastiske lese måter gjorde inntrykk på meg (all bruken av ordene «prekonsiliært» og «postkonsiliært»).

Å være Aelreds novise besto i to daglige sammenkomster (morgen og kveld) hvor vi gikk igjennom et eller annet teologisk tema, praktiske spørsmål fra ordenslivet, og jeg måtte gjøre rede for forskjellige mindre oppgaver han hadde gitt meg; og dette kom som kosttilskudd til greskstudiene ved universitetet. Han gjorde meg den store gleden å dedikere «Asking the Fathers» til sin nye disippel, under den treffende og litt gåtefulle ordlyden «til den svevende» (dette gikk ikke bare på fuglenavn ...).

Teologisk katolisitet var den eneste luft han kunne puste i, det står klarere for meg med årene. Og det gjaldt for teoretisk som monastisk teologi. For her gikk de to sammen: en teolog er ingen akademisk skikkelse som sådan (skjønt han/hun også kan være dette), men en kirkelig person. Monastisk teologi, viste han meg, var teologien med stor T, fordi denne ikke ble studert i et vakuum, men i hjertet av Kirkens liv. Han hevdet som motto for all teologi det berømte sitatet fra Evagrius: «dersom du ber, er du en teolog» – «dersom du er en teolog, ber du».

På denne måten forenet han et teologisk makrokosmos med et like teologisk mikrokosmos. Han nektet å akseptere skillet mellom akademisk og monastisk teologi – noe som lenge hadde vært et åpent sår i katolsk tenkning – og var holist tvers igjennom. Slik ble syntesen jeg hadde mottatt fra pastor Littlewood i Bergen utbygget – av nok en engelskmann; dette finner jeg meningsfylt all den tid kristendommen kom til Norge fra Roma via De britiske øyer.

Det var takket være hans tilknytning til Oxford at kommunisiteten i Neuberggt. besluttet å sende meg dit for et kanonisk novisiat og for formelle studier.

SEKS STUDIEÅR I UNIVERSITETSBYEN (1971-77) overbeviste meg på ny om riktigheten av en holistisk lese måte av den kristne tradisjon. Her fikk jeg dessuten møte en form for reformert kristendom som ikke var som den lutherske: anglikanismen – en *via media*, som den ofte kalles. Her bodde både katolsk og reformert kristendomsforståelse under samme tak (samme statskirke), skjønt de tilba og studerte hver for seg (sml. *high-, broad- og low-Church*). Dette innebar at det dominerende kirkeliv i England – anglikanismen – på mange måter hadde bevart det katolske. Dette fikk jeg klar føling med under studiene ved universitetet (via St. John's College), hvor jeg tok et diplom i bibelfag. Mine lærere hadde svært forskjellige ståsteder i *ecclesia anglicana*: fra det rasjonalistiske og antikultiske til det høykirkelige og mystiske.

Men Aelred – som hadde fulgt meg over Nordsjøen fra Norge – hadde ordnet med en kontakt som kom til å bli en pilar i mitt studieliv (og i livet forøvrig), og som jeg studerte med under hele oppholdet, til tross for små avbrudd – arkimandritt (nå biskop) Kallistos Ware.

Han ble min kirkefader nummer tre – hittil den siste i rekken – også han engelskmann, til tross for at han er munk av Johannesklosteret på Patmos og tilhører den greske kirke. Hos ham leste jeg greske kirkefedre og monastiske forfattere i fire

år, ved siden av andre gjøremål. Igjen sto jeg ved en forståelse av teologi og teologer som var tvers igjennom kirkelig, som hos Aelred – og i vakker kontrast til mye av det som gikk for å være «teologi» ved universitetet.

Romerkirken var på 70-tallet i ferd med å praktisere en katolisitet som nettopp var gjenvunnet i teori (bevegelsen *ad fontes* som førte opp til konsilet). Den *skulle* i hvert fall gjøre det. I virkeligheten spriket det hele i en grad som teologistuderende idag ikke ville akseptere (såpass erfarte jeg under årene i Roma). Det ble ofte til at teologien ble til en «teologisk artikulering av samtidens erfaringer» heller enn en «samtidig artikulering av teologiske erfaringer». Selv om den bibelske og patristiske antikk ble samtid på grunn av konsilet (alle de såkalte «reformene»), så ble tiden etter kirkemøtet en fomling og famling utover i et sekularisert samfunn, tilpasning og reduksjonisme ble resultatet. Liturgien så ut som noe like *før* en liturgisk reform, og ikke *etter* (hvilket stadig er tilfellet mange steder). Den teologiske katolisitet vi angivelig hadde gjenvunnet på 50- og 60-tallet syntes en saga blott: analyse og detaljproblematikk var satt i høysetet, helhetstenkning oppgitt som en umulighet, enhetstenkning bannlyst i mange kretser.

Det ortodokse nærværet i Oxford fungerte som et fyrtårn i tider som disse. Og denne erfaring har overbevist meg for alltid om at de to kirker er helt likeverdige: søsterkirker som hver på sin måte ivaretar (eller *skulle* ivareta) et holistisk bilde av Skapelsen, Åpenbaringen og Kirken. På en måte mottok jeg en spesifikt katolsk – oldkirkelig – kristendomsforståelse fra ortodokst hold all den tid våre katolske lærere stort sett hadde nok med seg og sitt eftersom de så det slik at katolsk teologi virkelig hadde desintegreert og ikke kom til å gjenoppstå (dvs. manglende muligheter for syntese), noe som for meg simpelthen var uforståelig. Disse hadde også konvertert til Kirken, men på den tid da nyskolastikken var dominerende, og det kan forklare deres protestholdninger (eller endog skepsis). Ordet «katolsk»

minnet dem mest av alt om et triumfalistisk stadium av Kirkens liv, et uten selvkritikk: eksklusivt og innkapslende.

NESTE ETAPPE av min teologiske eksistens finner sted i Norge (1977-85) og bringer ingen nye kirkefedre inn i mitt liv – jeg må stå på egne ben.

Aelred er reist til Amerika for å bli benediktiner, pastor Littlewood er ikke lenger i Bergen, men sogneprest i Arendal.

Jeg fortsetter å arbeide med problematikker som angår helhetstenkning, men praktiske gjøremål tar overhånd, og tiden går mer og mer til å lede studiegrupper over Skriften, for et bredt publikum (Neuberggt.) og et engere (Universitetet). To bøker – om teologene som skapte GT og NT – ble resultatet av disse aktivitetene før universitetsarbeide (vikarundervisning om NT) blir altoppslukende.

Men arbeidet i St. Dominikus er intimt knyttet til undervisning av konvertitter. Og her får jeg anledning til å ta opp lede-tråden fra fortiden og gjøre andre delaktige i dens innhold. Dette blir naturlig nok til gjensidig berikelse, all den tid jeg får et fornyet inntrykk av det religiøse Norge: hvorfor så mange er søkende i vår tid – og hvorfor de søker en katolsk form for kristendom heller enn en protestantisk.

Altså står vi ved det holistiske igjen, for både teoretisk og praktisk er det det saken dreier seg om – og jeg får bruk for det jeg måtte ha lært om katolsk kristendomsforståelse. Men dette skjer på siden av norsk kirkeliv. Statskirken er i denne perioden begynt å se seg tilbake – til norsk middelalder, ikke lenger! – og anglikanismen dukker opp her hjemme på forskjellig vis (for eksempel liturgisk). Men det teologiske klimaet her hjemme er like preget av analytiske og tidspregede anliggender (politiske, kirkekritiske, kristendomskritiske) som da jeg studerte i Oxford. Og ordene «teologi» og «teolog» garanterer ikke at vi befinner oss *in medio ecclesiae* – midt i Kirken – men gjerne ute på sidelinjen.

HOLISTISKE I ENHVER FORSTAND var derimot årene da jeg underviste i bibelfag ved Angelicum i Roma (1986-90). Og det av flere grunner.

For det første: studenter fra alle land.

Angelicum gjenspeiler verdenskirken og er en verdenskirke i miniatyr. Derfor var all fokusering av det universalistiske ved urkristendom og oldkirke alltid velkommen. Særlig var studentene fra den tredje verden ivrige på denne fronten, mens de europeiske kanskje følte seg en smule forfordelt, vant som de er til å dominere kirkebildet. Alt i alt var dette noe nytt, siden jeg hittil hadde levd mitt kirkeliv i Nord-Europa (Norge og England, med mange avstikkere til Bavaria og Frankrike).

For det annet: Johannes Paul II. Det tok tid før vi oppdaget at han var en holistisk tenker som fulgte opp tradisjonen fra Skriften, oldkirken og Vaticanum II – som pave måtte han avfinne seg med at oppmerksomheten gikk mot mer kontroversielle saker fremfor saker som er tradisjonelle og aktuelle på samme tid (holismen).

For det tredje: Roma by og Italia, som begge gjenspeiler Kirkens universalitet. Her er kirker og klostre for alle tenkelige riter, kulturer og nasjonaliteter. Kulturell og religiøs pluralisme var jeg blitt vant til i England (skjønt fenomenet ennå ikke var nådd til Norge), men her var hele verden representert på forskjellig vis, også orientalerne. Selvsagt var det unierte kirkesamfunn vi møtte (altså orientalske kristne i enhet med Peters stol), men likevel.

Alt i alt var det umulig å komme fra denne opplevelsen uten å erfare på kroppen i hvilken grad Kirken evner å forene mennesker av alle raser, nasjoner og tungemål.

TIDEN PÅ LUNDEN KLOSTER har gitt meg ro og anledning til å fullføre bøker som ble påbegynt under korte pusterom i et aktivt liv (enda flere venter på å bli fullført).

Men viktigst har det vært at jeg omsider fikk tid til å gå igjennom hele historien på ny – i moden alder. En ungdommelig

visjon blir til et kirkelig livsløp, og den viser seg ved nærmere eftersyn å ha en klar ledetråd. Jeg gjenoppdager hvordan det begynte alt sammen. Jeg har rikelig anledning til å skille klinten fra hveten og konsentrere meg om hovedlinjene i denne utviklingen, som både er personlig og teologihistorisk. Bildet utfylles av ny litteratur, og den holistiske kristendomsforståelse begynner å bli bevisstgjort for alvor.

Søstrenes kommunitet er svært internasjonal, og det er også den lille «menighet» som på sett og vis «sogner» her.

En fremtidig oppgave blir å se nøyere på hvordan John Henry Newman representerer denne tradisjonen fra det første årtusen – og hvorfor han følgelig er en kirkelærer for det tredje kristne årtusen. En annen er Chesterton. Dessuten er det mange nytestamentlige bøker som venter på nærmere bekjentskap.

NOTER

¹New York 1927

²Rent lokale varianter er f.eks. at dominikanerne på Majorstuen er et eget kirkesamfunn, i hvert fall et eget ordenssamfunn – kanskje en egen religion? Eller den mer harmløse oppfatningen at det var jesuittene som drev inkvisisjon i middelalderen.

³Liddell and Scott: *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968; Bauer, Arndt, Gingrich: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1974; Lewis and Short: *A Latin Dictionary*, Oxford 1968; Lampe: *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

⁴*The Oxford Dictionary of English*, Oxford 1989.

⁵Cross: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1969, s. 254-5

⁶Den katolske Kirkes Katekisme fra 1992 er på sett og vis vitne om denne tendensen, mindre så de seksten dekretene fra Vaticanum II.

⁷Se for eksempel professor E.A. Wyllers nyplatonske Platontolkninger; de viktigste av disse er tilgjengelige på norsk.

⁸Jan Smuts: *Holism and Evolution*, Cape Town 1927.

⁹Se min *Moderne kirkefedre*, Oslo 1995.

¹⁰Det geografiske og kronologiske aspekt ved Kirkens katolisitet fremstilles best ved kirkehistoriske studier heller enn teoretiske arbeider, se f.eks. *Handbuch der Kirchengeschichte*, utg. H. Jedin, Herder, Freiburg 1965-75. En enkel og lettest oversikt er: A. Franzen: *Katolsk kirkehistorie*, St. Olav Forlag 1997.

¹¹Se I. Ker: *John Henry Newman*, Oxford 1988; J.H. Newman: *Apologia pro Vita Sua*, London 1864.

¹²J.H. Newman: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845.

¹³Sml. J. Ratzinger: *Innføring i kristendommen*, kap. 3; no. overs. St. Olav Forlag 1993.

¹⁴Hva kirkemøtene angår, se: *The Decrees of the Ecumenical Councils*, bd. I (Nicæa-Lateran V), utg. N. P. Tanner, London 1990; L.D. Davis: *The First Seven Ecumenical Councils (325-787) – Their History and Theology*, Wilmington 1983; P. Huillier: *The Church of the Ancient Councils*, New York 1996.

Hva den dogmehistoriske utvikling angår, se: J.N.D. Kelly: *Early Christian Doctrines*, London 1957; J.N.D. Kelly: *Early Christian Creeds*, London 1960 (2. utg.); G.L. Prestige: *Fathers and Heretics*, London 1940; J. Steven-

son: *Creeds, Councils and Controversies*, London 1966; M. Wiles: *The Christian Fathers*, London 1966; M. Wiles: *The Making of Christian Doctrine*, Cambridge 1967.

Hva de enkelte kirkefedre angår, anbefales Cross: *A Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1994, med oppdatert bibliografi; se også: *Encyclopedia of Early Christianity I-II* (2. utg.), London 1997, utg. Everett Ferguson.

¹⁵Se E. Ferguson, *op. cit.*, bd. I, s. 226f.

¹⁶Se Paul Johnson: *The Papacy*, London 1997 (særlig kapitlene av W.H.C. Frend, R.A. Marcus og Uta-Renate Blumenthal); for en ortodoks fremstilling, se: A. Papadakis: *The Christian East and the Rise of the Papacy*, New York 1994; J.N.D. Kelly: *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford 1986.

¹⁷Se for eksempel R. McBrien: *Catholicism* (3. utg.), London 1994; A. Nichols: *Epiphany – A Theological Introduction to Catholicism*, Collegeville 1996. Leter man i leksika etter den teologiske meningen med ordet, leter man ofte forgjeves: se for eksempel «Catholicism» s. 2000ff., *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1961, bd. 6, s. 88; *Theologische Realenzyklopädie*, 1989, bd. 17 s. 72ff.

¹⁸Dette er svaret kardinal Ratzinger gir til Peter Seewald i: *Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*, Stuttgart 1996, s. 18 (eng. overs. *Salt of the Earth – The Church at the End of the Millennium*, San Francisco 1997; no. overs. *Jordens salt – Kristendom og Den katolske kirke ved årtusenskiftet*, St. Olav Forlag 1998).

¹⁹For en definisjon, se *Encyclopedia of Theology*, utg. Karl Rahner (A Concise Sacramentum Mundi), eng. overs. London 1975, s. 1023ff.

²⁰*Katholischer Erwachsenen Katechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Bonn 1985.

²¹F.eks. *Commentary on the Catechism of the Catholic Church*, utg. Michael Walsh, London 1994.

²²Se f.eks. K. Rahner: *Hörer des Wortes*, 2. utg. München 1963 og hans *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1976; J. Macquarrie: *Principles of Christian Theology*, London 1977; A. Nichols: *Epiphany – A Theological Introduction to Catholicism*, Collegeville 1996, se særlig kapittel 1 («A Christian Philosophy»).

²³En oversikt over gudsbevisenes varierte historie er A. Nichols: *A Grammar of Consent*, Edinburgh 1991; her inngår ikke bare filosofiske argumenter som er blitt til gjennom tidene, men også erfaringsorienterte synsvinkler, samt historiske såvel som eksistensielle argumenter.

²⁴En interessant diskusjon er å finne i M. Goulder og J. Hick: *Why believe in God?*, London 1983; se også det verdifulle bidraget fra A. Kenney: *What is Faith?*, Oxford 1992; eldre klassikere i samme genre er S.E. Toul-

min, R.W. Hepburn og A. MacIntyre: *Metaphysical Beliefs*, London 1957, og A. Flew: *God and Philosophy*, London 1966.

²⁵Se f.eks. R. Taylor: *Metaphysics*, New Jersey 1983; D.W. Hamlyn: *Metaphysics*, Cambridge 1984; et fremragende bidrag er forfatteren og filosofen Iris Murdochs *The Sovereignty of God*, London 1970.

²⁶F.eks. H.D. Lewis: *Philosophy of Religion*, London 1965; B. Mitchell: *The Justification of Religious Belief*, London 1973

²⁷F.eks. R. Swinburne: *The Christian God*, Oxford 1994; W. Charlton: *Philosophy and Christian Belief*, London 1988; B. Davies: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford 1982; J. Hick: *Philosophy of Religion*, New Jersey 1963.

²⁸F.eks. F.C. Copleston: *Religion and Philosophy*, Dublin 1974; K. Ward: *The Concept of God*, Oxford 1974.

²⁹Se bidragene fra Ward og Swinburne, men også Davies.

³⁰Se f.eks. G. Watson: *Greek Philosophy and the Christian Notion of God*, Dublin 1994.

³¹Det er bl.a. derfor det katolske teologistudiet tradisjonelt begynner med noen års filosofistudium, ikke bare for å lære å tenke riktig, men like meget for å se at tenkningens historie i seg selv behandler teologiske spørsmål, *nota bene* fra et naturlig teologisk synspunkt; se f.eks. F. Kerr: *Immortal Longings – Versions of Transcending Humanity*, London 1997.

³²M.J. Charlesworth: *Anselm's Proslogion*, Oxford 1965; G.R. Evans: *Anselm*, London 1989; J. Hick og A. McGill: *The Many-Faced Argument – Recent Studies on the Ontological argument for the Existence of God*, London 1968; B. Ward: *The Prayers and Meditations of Anselm*, Harmondsworth 1973.

³³Se F.C. Copleston: *Aquinas*, Harmondsworth 1955; *A History of Philosophy*, bd. II: «Medieval Philosophy», London 1950; A. Kenny: *Aquinas*, Oxford 1980; E. Gilson: *History of Philosophy in the Middle Ages*, eng. overs. London 1955; og: *Thomist Realism & the Critique of Knowledge*, eng. overs. San Francisco 1986; B. Davies: *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992.

³⁴En populær fremstilling av forskjellen mellom kristen Øst og Vest er P. Sherrard: *The Greek East and the Latin West – A Study in Christian Tradition*, Oxford 1959; en mer dyptpløyende behandling av de vestlige tankemodellene er å finne i S. Tugwell: *Albert and Thomas, Selected Writings*, New York 1988.

Hva det ortodokse synspunkt angår, se forskjellige arbeider av V. Lossky: *The Vision of God*, Wisconsin 1963; *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957; *In the Image and Likeness of God*, New York 1974; se også K. Ware: *The Orthodox Way*, 1979; C. Yannaras: *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris 1971.

³⁵Se f.eks. E.M.W. Tillyard: *The Elizabethan World Picture*, Harmondsworth 1972.

³⁶Sml. alt oppstyret omkring jesuitten Teilhard de Chardin, som levde og arbeidet under atskillig mistanke, men hvis skrifter aldri ble direkte fordømt.

³⁷Senest i sin bok: *Agenda per il terzo millennio* (1997), no. overs. St. Olav Forlag 1997.

³⁸Se C.A. Coulson: *Science and Christian Belief*, Oxford 1955 (ny utg. 1971).

³⁹Se H. Urs von Balthasar: *Die Gottesfrage des Heutigen Menschen*, Wien og München 1956.

⁴⁰Av spesiell interesse er P. Davies: *God and the New Physics*, Harmondsworth 1984.

⁴¹Se f.eks. J. Lovelock: *The Ages of Gaia*, Oxford 1988.

⁴²Se G.D. Yarnold: *The Moving Image*, London 1966.

⁴³En fremragende behandling av skapelse-evolusjon-religion er å finne i K. Ward: *God, Chance and Necessity*, Oxford 1996. Han tar her et oppgjør med den nye form for materialisme som vi bl.a. forbinder med navnet S.W. Hawking (*A Brief History of Time*, London 1988). Ward forfekter en teistisk tolkning av det verdensbilde som nettopp førte Hawking til et ateistisk standpunkt, og han gjør det med atskillig teologisk og vitenskapelig akumen.

⁴⁴Og det var her Hawking kjørte seg fast, for han fant en modell som fungerer uten en slik «første beveger», og tror at han derved har kvittet seg med den teistiske tolkningen. Men dette er en illusjon all den tid den klassiske teistiske forklaringen/tolkningen av verden først og fremst ser Gud som kontinuerlig Skaper og opprettholder.

⁴⁵Et viktig bidrag er T.F. Torrance: *Space, Time and Creation* og *Space, Time and Incarnation*, Oxford 1967 og 1968. Se også J.B. Cobb, Jr.: *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, London 1966.

⁴⁶En god oversikt er å finne i N. Smart: *The Religious Experience of Mankind*, New York 1967. Se også H.D. Lewis og R.L. Slater: *The Study of Religions*, Harmondsworth 1969.

⁴⁷Forfatterens egne erfaringer med konvertitter fra islam viser nettopp at Profeten har hatt en profets rolle i å forberede troen på Jesus Kristus: oppgjøret med polyteisme og et mytisk verdensbilde, etisk monoteisme, osv. Flere av dem det dreier seg om, har levd videre med en takknemlighet overfor sin muhammedanske fortid.

⁴⁸Gode innføringer i problematikken er R.C. Zaehner: *The Catholic*

Church and World Religions, London 1964; E.O. James: *Christianity and Other Religions*, London 1968; H. Maurier: *The Other Covenant – A Theology of Paganism*, London 1958.

⁴⁹KKK 841 er altfor kortfattet i sin behandling av Kirkens forhold til islam. LG 16 er og blir en nøkkelt tekst.

⁵⁰At dette ikke kan regnes for «argumenter» og «argumentering» i streng forstand, er en opplagt innvending, men vårt anliggende er først og fremst å åpne øyne og ører for Guds nærvær, Hans fotefer, på flest mulig forskjellige områder. Religionshistorien har dette til felles med filosofihistorien og naturvitenskapens verdensbilde at den åpner for transcendentale perspektiver – religionene vitner om at mennesket ikke er seg selv nok.

⁵¹Se K. Ward: *Religion and Creation*, Oxford 1996; *Religion and Revelation*, Oxford 1994; *Images of Eternity*, Oxford 1993.

⁵²En god innføring i denne form for gudsbevis er A. Nichols: *A Grammar of Consent. The Existence of God in Christian Tradition*, Edinburgh 1991. Her behandles også den type argumentering for Guds eksistens som vi omtalte innledningsvis – som det filosofiske argument – men målsetningen med boken er bredere: den legger større vekt på det erfaringsmessige enn det logiske, helt i tråd med John Henry Newmans tenkning (som bokens tittel også er en anerkjennelse av). I Newmans ånd er også forsøket på å se hva vi kan kalle «det kristne gudsbevis» som bestående av en rekke forskjellige argumenter som konvergerer, samstemmer, og tilsammen utgjør overbevisende argumentering. Hver for seg avgjør de ikke spørsmålet om Guds eksistens, men sammenlagt er deres bidrag viktig.

⁵³Dette er klart og overbevisende fremstilt av F. Kerr: *Immortal Longings. Versions of Transcending Humanity*, London 1997. Her fremgår det klart til hvilken grad nettopp moderne filosofi har en teologisk målsetning, uten at dette alltid sier seg selv. I vår sammenheng er dette viktig, all den tid filosofi er naturlig teologi i sin klassiske utforming, det vil si: teologiens intellektuelle forutsetninger er del av filosofiens dagsorden. Forfatteren er en kjenner av Heideggers tenkning – hvor det teologiske i naturlig (filosofisk) forstand ligger helt i overflaten – men viser at dette med fordel kan sies om mange andre moderne bidrag til tenkningens historie.

⁵⁴Se f.eks. P. Hadot: *Philosophy – A Way of Life*, Oxford 1995; T.V. Morris (utg.): *God and the Philosophers*, Oxford 1994; J.J.C. Smart og J.J. Haldane: *Atheism and Theism*, Oxford 1996. Her er det hele veien tale om tenkere som tar stilling til religiøse – eller metafysiske – spørsmål ut fra et samtidig ståsted. Gjennomgangstema er menneskets evne til ikke bare å søke,

men også å finne svar på slike spørsmål, og – i særlig grad – en antropologi som er åpen for det overnaturlige.

⁵⁵Sml. hans berømte «Bekjennelser», *Confessiones*. Se også J.M. Rist: *Augustine*, Cambridge 1994.

⁵⁶Hovedverket er Gregors «Moses' Liv» (tekst med fr. overs. *Sources Chrétiennes* bd. 1); se også T. Frost og E.A. Wyller (red): *Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene*, Oslo 1974.

⁵⁷Se f.eks. *Frygt og Bæven*, København 1843.

⁵⁸Se f.eks. hans *The Mystery of Being*, eng. overs. London 1950; *Homo Viator*, eng. overs. London 1951.

⁵⁹Sml. F. Kerr, *op. cit.*

⁶⁰Se særlig «Ballad of the White Horse», men også hans berømte «Orthodoxy».

⁶¹En fin gjennomgang av denne argumenteringen er å finne hos Nichols: *Grammar*, kap.11.

⁶²*Surprised by Joy*, London 1935.

⁶³Det er dette F. Kerr og A. Nichols sikter til med sine bøker, sitert ovenfor. De lar tenkere fra forskjellige tider og forskjellig bakgrunn kaste lys over hverandre og skape en rik palett som gir et symfonisk helhetsbilde.

⁶⁴Kjente fremstillinger er f.eks. H.C. Graef: *The Way of the Mystics*, Cork 1948; Dom C. Butler: *Western Mysticism*, London 1967; E. Underhill: *Mysticism*, London 1911; B. McGinn: *The Foundations of Mysticism*, London 1991.

⁶⁵Se S.T. Katz (utg.): *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford 1978.

⁶⁶Sml. *Den Hellige Teresa af Avilas Liv*, fortalt af hende selv, dansk overs. København 1948; se også *The Poems of St. John of the Cross*, spansk tekst med eng. oversettelse, London 1951; sml. de engelske mystikere: Julian of Norwich (*Revelations of Divine Love*), Richard Rolle (*The Fire of Love*), det anonyme skriftet «The Cloud of Unknowing»; sml. dominikanerordenens rhinlandsmystikere: Meister Eckhart, Heinrich Sosu og Johannes Tauler; sml. en moderne kvinnelig mystiker som Adrienne von Speyr, som er blitt kjent for Kirken gjennom Hans Urs von Balthasar: *Erste Blick auf Adrienne von Speyr* (Einsiedeln 1968) og *Unser Auftrag: Bericht und Entwurf* (Einsiedeln 1984); se også L. Bouyer: *Women Mystics*, San Francisco 1993. Vi skal også være klar over at mye mystikk er blitt formidlet gjennom litteratur, f.eks. Patrick White: *Riders in the Chariot*, og vår egen Gabriel Scott (romanene *Helgenen*, *Hyrden*, *Kilden* o.a. skrifter).

⁶⁷Et slikt synspunkt hevdes av R.C. Zaehner: *Mysticism – Sacred and Profane*, Oxford 1957, men har liten oppslutning utenfor teologiske kretser.

⁶⁸Det er dette som er gjennomgangstemaet for E. Underhills kjente studie; en moderne variant er selvsagt A. Huxley: *The Perennial Philosophy* (1946).

⁶⁹Sml. A. Squire: *Asking the Fathers*, London 1973; en forskjellig men likevel lignende behandling av problematikken finnes i A. Louth: *The Origin of Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981.

⁷⁰Se Copleston: *Aquinas*, s. 10

⁷¹Se: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1870, ny kritisk utgave ved I. Ker, Oxford 1985.

⁷²Se 1 Mosebok

⁷³Se Deutero-Jesaja, Ezeiel, Sakarja, Daniel.

⁷⁴Sml. Jesaja 40-55.

⁷⁵Se fortellingene om pakten med Noah; sml. kap. 4 (Kristus i makrokosmos og mikrokosmos).

⁷⁶Se J.L. McKenzie: *Dictionary of the Bible*, New York 1966, s. 153ff.; X. Léon-Dufour: *Dictionary of Biblical Theology*, eng. overs. London 1972, s. 75ff.; *The Oxford Companion to the Bible* (red. B.M. Metzger, M.D. Coogan), Oxford 1993, s. 138ff.

⁷⁷Se McKenzie, *op. cit.*, s. 657.

⁷⁸Se A. Nichols: *The Splendour of Doctrine – The Catechism of the Catholic Church on Christian Believing*, Edinburgh 1995.

⁷⁹En kritikk av Katekismens bibelbruk er å finne i M.J. Walsh (red.): *Commentary on the Catechism of the Catholic Church*, London 1994, særlig s. 9f.

⁸⁰Nichols, *op. cit.*, s. 21

⁸¹Slik er det sannsynligvis sannhet i historien om pateren som var kapellan på et cruiseskip og måtte fungere også som rabbi, imam og protestantisk pastor.

⁸²Dvs. manikeismen i antikken (les Plotin – Enn. 2.9 – og Augustin om emnet!), i middelalderen (den St.Dominikus tok opp en åndelig kamp mot), også i bysantinsk middelalder (bogomilbevegelsen).

⁸³Se f.eks. art. «Creation» i McKenzie, *op. cit.*, s. 157.

⁸⁴Jf. LG 2.

⁸⁵Her er ment det ondes *mysterium* heller enn det ondes *problem*.

⁸⁶Sml. de eksistensielle (eller antropologiske) argumentene i kap. 1.

⁸⁷Den fører oss til greske kirkefedre og bysantinsk teologi.

⁸⁸Se P. Ricoeur: *Essays on Biblical Interpretation*, London 1981; KRR. Gros Louis (red.): *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, New York 1974; Th. Fawcett: *The Symbolic Language of Religion*, London 1970; idem *Hebrew Myth and Christian Gospel*, London 1973; G.B. Cairns: *The Language and Imagery of the Bible*, London 1980; N. Frye: *The Great Code – Bible and Literature*, London 1982.

⁸⁹DV 3

⁹⁰Dette er uhyre sentralt i all tenkning omkring sakramentene se f.eks.

H. McCabe: *The New Creation*, London 1964.

⁹¹Gen 6-10.

⁹²Se f.eks. bemerkningen i Walsh, *op. cit.*, s.12.

⁹³Se kap. 1: «Det religionshistoriske argument».

⁹⁴Sml. R. Murray: *The Cosmic Covenant*, London 1992, som er den beste behandling av emnet i senere år. I et efterord, s. 161ff., diskuteres forholdet mellom skapelsesteologi og frelsesteologi i moderne katolsk tenkning. Nyere kirkelige dokumenter får komme til orde og bidrar til å understreke at vi her står overfor en viktig side ved tradisjonell og ortodoks kristendom.

⁹⁵F.eks. J. Daniélou: *Les Saints «Païens» de l'Ancien Testament*, Paris 1957

⁹⁶Se min *Den guddommelige åpenbaring*, St. Olav Forlag 1996.

⁹⁷Se Nichols: *Splendour*, s. 21; LG 16, NA 2, *Ad Gentes* (dekretet om misjon) 3 og 11. Det er viktig for forståelsen av katolsk teologi at misjon ikke forutsetter et totalt dystert syn på menneskets naturlige religiøsitet. Kristendommen har alltid søkt å døpe kulturformer og religiøse tradisjoner der dette lar seg gjøre. En anonym kosmisk pakt betyr at det er mye sant og godt i de ikke-abrahamiske religionene, noe som i våre dager er kommet til uttrykk ved at pave Johannes Paul II har deltatt i økumeniske sammenkomster med ledere for verdensreligionene (i Assisi). Dette understreker den felles plattform vi i utgangspunktet befinner oss på. Selvsagt er en slik handlemåte blitt kritisert av dem som ikke finner sannhet utenfor Kirkens mur, og det er til enhver tid rikelig med slike. Men Johannes Paul II er en holistisk tenker (se hans siste bok: *Agenda per il terzo millennio*), og derfor passer han godt inn i en tid hvor global bevisstgjørelse står først på dagsordenen (burde i hvert fall gjøre det).

⁹⁸Se LG 16-17

⁹⁹Se kap. 1

¹⁰⁰Se Murray, *op. cit.*, kap. 2.

¹⁰¹Se Murray, *op. cit.*, «Epilogue: The Challenge of the Cosmic Covenant Today», s. 161.

¹⁰²Sml. Jes 2, Jer 3,17; Mi 4,1 ff; Sak 8,20 ff; Joel 3,16ff.

¹⁰³Se Jeremia og tjenersangene hos Jes 40-55.

¹⁰⁴Se Mika, Sakarja, Malaki.

¹⁰⁵LG 16; NA 3.

¹⁰⁶NA 4; KKK er blitt rost for sin anerkjennende holdning til jødene, Walsh, *op. cit.*, s. 12.

¹⁰⁷En enkel innføring i den moderne diskusjon omkring kristendommens tilblivelse, historisk som teologisk, er å finne i: *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1989.

¹⁰⁸Viktige ekko av denne dramatiske innsikten – siden de første kristne jo var jøder – hører vi i Apostelgjerningene (kap. 15 i særdeleshets, men også i kap. 10-11). Galaterbrevet og Romerbrevet behandler spørsmålet «jøde først, kristen så?» fra en teologisk synsvinkel og tar et oppgjør med alt som kan true hedningemisjonen. At det her dreier seg om prinsipielle spørsmål av uoverskuelig viktighet har forfatteren liten tvil om.

¹⁰⁹Se Apg 2, 8ff.

¹¹⁰Skulle noen tvile på dette, kan hellenistisk historie – og senrepublikken for den saks skyld – bekrefte hva saken gjelder.

¹¹¹Se Gal 3, 28; Kol 3, 11; 1 Kor 12, 13.

¹¹²1 Kor 15, 20-22, 45, 47, 49; Rom 5, 14-17.

¹¹³1 Kor 2. Det er den samme Guds Ånd som skaper og som åpenbarer.

¹¹⁴1 Kor 12, 12-13.

¹¹⁵4, 13ff.

¹¹⁶3, 38.

¹¹⁷Kap. 7.

¹¹⁸11, 7.

¹¹⁹Sml. Ef 1, 10; Fil 2, 9-11; Kol 1, 16-20.

¹²⁰Se Joh 3-4 og 6.

¹²¹Apg 14 og 17.

¹²²Av kirkehistoriske oversikter som dekker denne perioden, kan særlig nevnes H. Lietzmann: *A History of the Early Church I-IV*, eng. overs. London 1961; J. Daniélou, H. Marrou: *The Christian Centuries – The First six hundred Years*, London 1964; H. Chadwick: *The Early Church*, Harmondsworth 1967; W.H.C. Frend: *The Rise of Christianity*, London 1984.

¹²³Oversikter over patristisk (kirkefedrenes) litteratur er å finne i E. Cayré: *Manuel of Patrology*, I-IV, eng. overs. Tournai 1940; F.L. Cross: *The Early Christian Fathers*, London 1960; B. Altaner: *Patrologie*, Freiburg 1951 (mange nye utgaver og oversettelser til de fleste europeiske sprog).

¹²⁴Norsk oversettelse: *De apostoliske fedre*, Oslo 1984; eng. overs. J.B. Lightfoot: *The Apostolic Fathers*, London 1891; se også: *Early Christian Writings – The Apostolic Fathers*, Harmondsworth 1968, samt Loeb-utgaven ved Kirsoff-Lake.

¹²⁵En samlet utgave med spansk overs. er å finne i *Biblioteca de Autores Cristianos* (B.A.C.) no. 116 v. Daniel Ruiz Bueno, Madrid MCMLIV; se også *Ancient Christian Writers*, bd. 23 og R.M. Grant: *Greek Apologists of the Second Century*, London 1988.

¹²⁶Se Apg 17.

¹²⁷Se f.eks. J. Daniélou: *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1957; *Messa-*

ge évangélique et culture hellénistique, Paris 1960; *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris 1966

¹²⁸Se f.eks. F. van der Meer: *Early Christian Art*, eng. overs. London 1967; Sv. Aage Bay: *Den første kristne kunst*, Odense 1975 (s. 89); idem: *Kristen forkynnelse i gammel-romersk kunst*, Odense 1977; A. Heidenreich: *The Catacombs*, London 1962; J. Stevenson: *The Catacombs – Life and Death in Early Christianity*, London 1978.

¹²⁹F.eks. T. Mathews: *The Clash of Gods – A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton 1993.

¹³⁰Se C.N. Cochrane: *Christianity and Classical Culture*, Oxford 1957; H. Rahner: *Greek Myths and Christian Mystery*, eng. overs. New York 1971; W. Jaeger: *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard 1961; J. Daniélou: *Mythes païens, mystère chrétien*, Paris 1966.

¹³¹Se H. Chadwick: *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966; se også A.H. Armstrong og R.A. Markus: *Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1960.

¹³²Se F.M. Cornford: *From Religion to Philosophy*, Cambridge 1912; A.H. Armstrong: *An Introduction to Ancient Philosophy*, London 1957, og *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970.

¹³³Se J. Pelikan: *Christianity and Classical Culture*, London 1993.

¹³⁴Gjengitt på norsk i KKK 467: «I tilslutning til de hellige fedre er vi alle enstemmige i å bekjenne at vår Herre Jesus Kristus er den ene og samme Sønn, fullkommen i guddommelighet og fullkommen i menneskelighet, sann Gud og sant menneske med en fornuftig sjel og et legeme, av samme vesen som Faderen med hensyn til guddommelighet og av samme vesen som oss med hensyn til menneskelighet, i alt lik oss, unntatt i synd. Ifølge sin guddommelighet er Han født av Faderen før tiden, ifølge sin menneskelighet er Han i de siste dager, for oss og til vår frelse, født av Jomfru Maria, gudfødreske (theotokos); den ene og samme Kristus, Sønn, Herre, Enbåren, som har latt seg erkjenne i to naturer, uten sammenblanding, uten forandring, uten forskjell, uløselig forbundet, uten at forskjellene i de to naturer oppheves på grunn av foreningen, men snarere slik at hver naturs egenart blir bevart og løper sammen i én person (prosôpon) og én eksistens (hypostasis).»

¹³⁵Joh 14, 8-9

¹³⁶Se f.eks. P. Eudokimov: *The Art of the Icon – a Theology of Beauty*, eng. overs. California 1992; C. Schönborn: *God's Human Face*, eng. overs. San Francisco 1994; R. Cormack: *Writing in Gold – Byzantine Society and its Icons*, London 1985; J. Pelikan: *Imago Dei – the Byzantine Apologia for Icons*, London 1990.

¹³⁷Se f.eks. J. Meyendorff: *Christ in Eastern Christian Thought*, Cleveland 1969; J. Pelikan: *Jesus through the Centuries*, Yale 1985.

¹³⁸Se N.P. Tanner: *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. I, London 1990; en klassisk fremstilling er A. Grillmeier: *Christ in Christian Tradition*, eng. overs. London 1965 (med stadig nye utgaver); letteste oversikter finnes hos L.D. Davis: *The First Seven Ecumenical Councils (325-787)*, Wilmington 1983; P. L'Huillier: *The Church of the Ancient Councils*, New York 1996.

¹³⁹Sml. Johannes Pauls IIs forkynnelse; se fremstillingen av denne i J. Saward: *Christ is the Answer*, Edinburgh, 1995.

¹⁴⁰Se f.eks. Annen del, annet kapitel (3. artikkel).

¹⁴¹Se f.eks. fotnotene til et dokument som Dei Verbum: bibelsk og patristisk argumentert, fri for senskolastiske og nythomistiske modeller.

¹⁴²Sml. U. King: *Christ in all Things*, London 1997.

¹⁴³Kol 1, 15-20; Ef 1, 15-23; 2, 10; Joh 1, 1-18.

¹⁴⁴Se f.eks. H. McCabe: *The New Creation*, London 1964.

¹⁴⁵Sml. von Balthasars protest mot det han opplevde som evolusjonær kristologi hos Karl Rahner: *Cordula, oder der Erstfall*, Einsiedeln 1987.

¹⁴⁶Det er på dette punkt at Teilhard de Chardins verk blir patristisk og klassisk teologi.

¹⁴⁷Og Teilhard er bare en av mange som vil oppleve det fysiske kosmos som Guds «legeme».

¹⁴⁸Kol 1, 15.

¹⁴⁹Hebr 1, 3.

¹⁵⁰Se Johannes Paul II: *Redemptor Hominis*.

¹⁵¹D.J. Chitty: *The Desert a City*, Oxford 1966; Athanasius' «Antonius' liv» (eng. overs. i *The Classics of Western Spirituality*, New York 1980) er det mest berømte av våre kildeskrifter, og forteller om hvordan munkelivet oppstår i Egypt på et tidspunkt da Kirkens liv ikke lenger er truet av hedendommen, slik den var i de første århundrer. Nøkkelen til denne boken er idéen om at den unge Antonius blir «en martyr for sin samvittighet», dvs. at han vender oppmerksomheten mot det indre menneske, som blir en slagmark før han oppnår det ekvilibrium – den hvile i Gud – som det kontemplative liv ser som sitt mål. Han vinner livet ved å tape det.

Andre viktige kilder fra denne tidligste bevegelsen er å finne i A.-J. Festugière: *Les Moines d'Orient (I-IV)*, Paris 1960-64; *TO GERONTIKON*, Athen 1961 (eng. overs. H. Waddell: *The Desert Fathers*, London 1936), John Cassian: *Conferences* (eng. overs. *The Classics of Western Spirituality*, 1985); se også H. Waddell: *Beasts and Saints*, London 1934.

¹⁵²Se Evagrius Ponticus: *Praktikos – Chapters on Prayer*, eng. overs. Cisterci-

an Studies Series, no.4, 1970; A. Squire: *Asking the Fathers*, London 1973; en mer humanistisk – oksidental – form for monastisisme er beskrevet av J. Leclercq: *The Love of Learning and the Desire for God – A Study of Monastic Culture* (eng. overs. New York 1961). En temperamentsfull innføring i orientalsk monastisisme fra Vestkirkens hold er å finne hos A.-J. Festugière: *Les Moines d'Orient*, bd. I *Culture ou Sainteté*, Paris 1960.

¹⁵³Se pastoralbrevene; se min *Biskop og martyr*, St. Olav Forlag 1994

¹⁵⁴Sml. 1 Kor 12, 3; Rom 10, 9; Fil 2, 11; se forøvrig: J.N.D. Kelly: *Early Christian Creeds*, London 1960.

¹⁵⁵Det mest fremragende eksempel på enhetstenkning – monisme – er selvsagt nyplatonikeren Plotin, hvis verker fikk en enorm innflytelse over senantikk kristen teologi.

¹⁵⁶Som i konsildekretene. Alle kristne tenkere som er opptatt av teologisk katolisitet ser det første årtusen som en normativ etappe, og et program for fremtiden – teoretisk som praktisk.

¹⁵⁷Se neste kapittel.

¹⁵⁸Pave Johannes Paul II, Bartolomeus I av Konstantinopel.

¹⁵⁹Det er ikke tvil om at kristne innenfor ikke-katolske kirkesamfunn (reformerte, protestantiske og evangeliske) også har bevart en teologisk katolisitet. Dette er tydeligst innenfor anglikanismens ortodokse og katolske grener, mindre så blant lutheranere. Men jeg har også møtt lutheranere – både i og utenfor Norge – som har vært universalistiske kristne, i en grad som ga gode løfter for en felles kristen fremtid. Disse har lenge lest Skriften fra et holistisk synspunkt, og finner følgelig ikke et motsetningsforhold mellom Skrift og Tradisjon. Siden dette oftest kommer frem i tale – samtale – heller enn i skrift, er det ikke mulig å gi litt-rært belegg for hva saken gjelder. Eventuelle lesere får heller tro meg på mitt ord.

¹⁶⁰At enhetstenkning inngår i helhetstenkningen kommer særlig til uttrykk i økumenisk teologi, for her er det nettopp en holistisk teologisk modell – kirkebegrepet – som brukes til å favne alle døpte, og alle som søker Gud «med et oppriktig hjerte». De seksten dekretene fra Vaticanum II er det klareste uttrykk for en slik tankegang, og erstatter derved tidligere og snevrere modeller hva offisiell katolsk økumenikk angår.

¹⁶¹For de samme konsildekretene gjentar stadig at det katolske – i teori som i praksis, dvs. «alle Guds midler til frelse» – forefinnes i Den Katolske Kirke. Men de innser også at Kirkens katolisitet ikke er full. «Katolsk» er et dynamisk begrep, også innenfor Kirken.

¹⁶²Ikke minst Hans hellighet pave Johannes Paul II i sine mange rundskriv og i sin daglige forkynnelse (et utdrag av disse er å finne i norsk

oversettelse: *Dagsorden for det tredje årtusen*, St.Olav Forlag 1997). Men også den økumeniske patriarken av Konstantinopel, Bartolomeus I, har gjentatte ganger vendt oppmerksomheten mot det første årtusen som en vei fremad mot kristen enhet. Kardinal Joseph Ratzinger gir i sitt intervju med Peter Seewald uttrykk for lignende tanker (*Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*, Stuttgart 1996; eng. overs. San Francisco 1997: *Salt of the Earth*; no. overs St. Olav Forlag 1998: *Jordens salt*).

¹⁶³Som generell bakgrunn, se: J. Meyendorff: *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.*, New York 1989; A. Grillmeyer: *Christ in Christian Tradition*, London 1964; L. Duchesne: *The Early History of the Christian Church from its Foundation to the End of the Fifth Century*, eng. overs. London 1950-51; W.H.C. Frend: *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972; R.V. Sellers: *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1961.

¹⁶⁴Oversiktsverker er mangelvare. Les derfor om de enkelte kirkesamfunn, for eksempel titlene som følger:

F. Loofs: *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, eng. overs. Cambridge 1914.

W.L. Westermann et al.: *Coptic Egypt*, New York 1944; E.R. Hardy: *Christian Egypt. Church and People*, New York 1952; H.I. Bell: *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford 1948.

J.M. Harden: *An Introduction to Ethiopic Christian Literature*, London 1926; H.M. Hyatt: *The Church of Abyssinia*, London 1928; De Lacy O'Leary: *The Ethiopian Church*, London 1936.

A. Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1932; R. Devresse: *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945.

L. Arpe: *History of Armenian Christianity, from the Beginning to our own Time*, New York 1946; M. Ormanian: *The Church of Armenia*, London 1955.

L.W. Brown: *The Indian Christians of St. Thomas*, Cambridge 1956; E. Tisserant: *Eastern Christianity in India*, eng. overs. London 1957.

¹⁶⁵OE 24-28; den engelske oversettelsen i W.M. Abbott: *The Documents of Vatican II*, London 1965, har en interessant kommentar fra den ortodokse teologen A. Schmemmann.

¹⁶⁶En grei oversikt over utviklingen under Paul VI og Johannes Paul II er å finne i A. Nichols: *Rome and the Eastern Churches*, Edinburgh 1992, kap. 2 og 3.

¹⁶⁷Dette er det ortodokse ankepunktet i den økumeniske dialog.

¹⁶⁸Og det er ingen hemmelighet at dekretet om de orientalske katolske kirkene (OE) ble en stor skuffelse for de unierte ortodokse. De hadde håpet på langt mer selvstendighet i forholdet til Roma. Men her er det prinsippet som teller – patriarkatene: kanskje kommer vi lenger neste gang?

¹⁶⁹Besøkende i Roma kan lett finne kirker med syrisk, bysantinsk, koptisk o.a. ritus. Disse er alle i enhet med Peters stol.

¹⁷⁰Se f.eks. S. Runciman: *The Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977; idem: *The Eastern Schism*, Oxford 1955; G. Every: *Misunderstandings between East and West*, London 1965; A. Papadakis: *The Christian East and the Rise of the Papacy*, New York 1994; W. Ullmann: *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1955; F. Dvornik: *Byzantium and the Roman Primacy*, New York 1966.

¹⁷¹En grei fremstilling av selve problematikken og moderne katolske fremstøt i økumenisk retning, er å finne i A. Nichols: *Rome and the Eastern Churches*, Edinburgh 1992.

¹⁷²Denne boken er viet minnet om Aelred Squire, som på en avgjørende måte ga forfatteren – gjennom sitt kjennskap til ortodoksien – det som kirkelivet på begynnelsen av 70-tallet ikke maktet å formidle. Han var selv en «ortodoks» katolikk – representant for tradisjonen fra den udelte Kirke. Dette fremgår tydelig av hans bøker og mange forelesninger (hvis manuskripter jeg har tatt vare på). Som patristisk forsker led han selv meget under den åpenbare mangel på katolisitet – særlig i teologisk forstand – som preget 60- og 70-tallet. Dessuten hadde han opplevd slutten på det nythomistiske – eller senskolastiske – stadiet i Dominikanerordenen, noe som igjen hadde fått ham til å se østover. Jeg henviser forøvrig til bokens Appendix: Personlig notat.

¹⁷³Slik vi definerte uttrykket i de fire foregående kapitler (særlig kap. 4): som universalisme bygget på kristologi og treenighetslære (dvs. enheten av soteriologi og skapelsesteologi).

¹⁷⁴Begrepet er lite brukt på katolsk mark, av opplagte grunner. Det skriver seg fra Galater- og Romerbrevet, men det hersker ingen eksegetisk enighet om dette er å forstå juridisk («å bli erklært rettferdig») eller mer aktivt («gjort rettferdig»). Det er i denne siste betydningen at katolsk teologi har brukt ordet (altså som et slags synonym til «helliggjørelse», o.a.). Men dersom den forensiske meningen er den opprinnelige, svekker det selvsagt ordets soteriologiske anvendbarhet fra et katolsk synspunkt (hvor Guds virke i mennesket er «helliggjørende nåde»: altså noe aktivt, kreativt – nyskapende: skapelsesteologi og frelsesteologi i ett). Forensisk teologi er av de ortodokse betraktet som et tegn på vestlig

dekadense: slik går det når Øst og Vest skiller lag (den juridiske tendensen i vestlig teologi går tilbake til Tertullian, Augustin, o.a., for så å dukke opp i middelalderen igjen (f.eks. hos Anselm)).

I protestantiske tradisjoner er begrepet blitt brukt svært variert, fra det rent passive til det mer aktive. Her finnes en stor palett av tolkninger, sannsynligvis også rent katolske (hvor Gud *gjør* mennesket til noe det var ment å være fra begynnelsen av).

Men felleserklæringer fra nyere tid har vist at det er mulig å enes om denne kompliserte læren, såfremt man lærer hverandres standpunkt å kjenne og studerer det med sympati. Den Katolske Kirkes Katekisme fra 1992 anvender begrepet flere ganger (1987, 2018-19), og bruker også «den rettferdiggjørende nåde», men i betydningen «helliggjørende nåde» (se f.eks. KKK 1995).

Katolske arbeider av viktighet er konsentrert om Karl Barth og hans bruk av begrepet, se f.eks.: H. Küng: *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957; H.U. von Balthasar: *Karl Barth: Darstellung und Deutung Seiner Theologie*, Köln 1951.

¹⁷⁵En innføring i anglikanismens historie og teologi er: A. Nichols: *The Panther and the Hind – A Theological History of Anglicanism*, Edinburgh 1993. Se også: N. Lossky: *The Mystical Theology of Lancelot Andrews*, Oxford 1987. Les George Herbert: *The Temple*, for å gripe litt av hva saken handler om.

Undertegnede har fått førstehåndserfaring med dette allsidige kirkesamfunnet under seks studieår i Oxford. Bildet spriker i en imponerende grad sett fra et holistisk synspunkt: de katolske anglikanere er mer katolsk enn navn, men de evangeliske er riktig lavkirkelige – og de på midten vet ikke helt hva de skal tro eller mene. For sikkerhets skyld gis det også anglo-ortodokse. Naturlig nok gjør dette kirkesamfunnet også krav på universalitet, på linje med Roma – som verdenskirke, på grunn av det britiske imperiet: de finnes overalt – på en måte som er lutherdom og kalvinisme fremmed. Det hele imponerende og farverikt.

¹⁷⁶Se kapitel 6: «John Henry Newman som universalistisk teolog».

¹⁷⁷Se A. Squire: *Asking the Fathers*, London 1973.

¹⁷⁸*Lumen Gentium*.

¹⁷⁹Sml. reformatorenes krav om korrigering av diverse misbruk og utglidninger. Problemet er ikke reformatorene som sådanne, men deres epigoner som skaper en ny og ikke-katolsk ortodoksi og dogmatikk. Likevel: er ikke det lutherske nærværet nettopp en side ved Kirkens liv i nyere tid? Trenger ikke Kirken reformer og protester for å oppnå varig og fremtidig katolisitet?

¹⁸⁰Se f.eks. P. Johnson: *The Papacy*, London 1997, og den nå så populære R.P. McBrien: *The Pontiffs from St. Peter to John Paul II*, London 1998; se også J.N.D. Kelly: *Oxford Dictionary of Popes* og O. Chadwick: *A History of the Popes 1830-1914*, Oxford 1998.

¹⁸¹*Rerum novarum* (1891).

¹⁸²*Aeterni Patris* (1879).

¹⁸³*Providentissimus Deus* (1893); bibelkommisjonen ble stiftet i 1902.

¹⁸⁴Rundskrivet *Praeclara* fra 1894.

¹⁸⁵*Satis Cognitum* fra 1896.

¹⁸⁶Se *Ad Anglos* fra 1895.

¹⁸⁷*Apostolicae Curae* fra 1896.

¹⁸⁸*Lamentabili* og *Pacendi* fra 1907.

¹⁸⁹Rundskriv fra 1905.

¹⁹⁰Som han fordømte i sterke ordelag i den berømte encyklika (på tysk!) *Mit brennender Sorge*. Dette var Vatikanets offisielle fordømmelse av nazismen, og forklarer hvorfor Pius XII brukte andre veier.

¹⁹¹I 1925.

¹⁹²*Quadragesimo Anno*, 1931.

¹⁹³*Divino Afflante Spiritu*, 1943.

¹⁹⁴*Mystici Corporis Christi*, 1943.

¹⁹⁵I årene 1951-52.

¹⁹⁶*Mediator Dei*, 1947.

¹⁹⁷*Sacram Communionem*, 1910.

¹⁹⁸*Orientalis Ecclesiae Decus*, 1944 og *Orientales Omnes ecclesiae*, 1945.

¹⁹⁹Se Pius XII: *Selected Encyclicals and Addresses*, New York (Roman Catholic Books, år ikke angitt). Særlig er pavens julebudskap svært direkte tale, år etter år. Pavens «taushet» omkring jødernes skjebne henger selvsagt sammen med hans erfaringer med Tyskland om Polen-spørsmålet, som hadde lært ham at åpen kritikk gjorde galt verre (noe de hollandske biskopene fikk erfare da de fordømte nazismen i et rundskriv). På sin måte klarte Pius å hjelpe jødene, særlig i Roma og Italia. Dagens krav er at han skulle ha «gått ut» på en meget sterkere måte. Hva som ville vært vunnet og tapt ved en slik handlemåte vil det aldri bli enighet om. Pius var diplomat, og valgt nettopp med tanke på den krisen som Europa var kommet opp i.

²⁰⁰Han var stasjonert både i Sofia, i Istanbul og i Hellas.

²⁰¹1959.

²⁰²I 1960.

²⁰³7. desember 1965.

²⁰⁴1970 og 1971 respektive.

²⁰⁵Nå, over tredivde år etter, må det være tillatt å protestere mot alle de under-

lige meninger og teorier som er blitt fremsatt i konsilets navn. Dersom man ikke først og fremst fester seg ved alle detaljene, men søker et overblikk – en helhetstolkning – av konsilet, er det umulig å unngå å legge merke til dette kirkemøtets rent teologiske innsats (som så lett blir latt uomtalt hver gang noen bruker ordene «konsilet sa», «konsilet mente», «konsilet hevder»). Dersom man setter seg inn i den teologihistoriske forberedelsen til dette viktige kirkemøtet, er det teologiske anliggender som først slår oss. For dokumentenes bibelske og oldkirkelige fundering garanterer nettopp en tilbakevenden til en holistisk forståelse av både teologien og Kirken.

²⁰⁶Se noteapparatet til konsiltekstene: de siterer bibelske og oldkirkelige autoriteter fremfor alt. Middelalderske og nythomistiske kilder er ikke fremtredende. Mer om dette i neste kapittel.

²⁰⁷Kap. 3.

²⁰⁸Det refereres til Rom 1, 19-20; i kap. 6 ser vi konsilet gjenta den viktige definisjonen fra Vaticanum I: at «Gud som prinsipp og endemål for alle ting kan erkjennes med sikkerhet ut fra skaperverket ved den menneskelige fornufts naturgitte lys», og legger til den tradisjonelle forklaringen at naturlig åpenbaring rommes i den historiske og slik blir alle til del, alle dem som umulig har anledning til å finne frem til filosofiske sannheter på egenhånd (= DS 1786 (3005)). Pakten med Noah er ikke nevnt eksplisitt, dessverre, noe katekismen retter på.

²⁰⁹Kap. 3, ref. til Rom 2, 6-7.

²¹⁰Kap. 1, 2.

²¹¹Dvs. de første kristne, en jødisk sekt i utgangspunktet; se kap. 2, 7.

²¹²Kap. 2, 8: «Gjennom århundrene strekker jo Kirken seg stadig frem mot fyllden av den guddommelige sannhet, inntil Guds ord er blitt oppfylt i den.»

²¹³Noe som er svært betimelig i begge tilfeller, siden det jo dreier seg om abrahamiske religioner.

²¹⁴Se kap. 2.

²¹⁵Kap. 1, 2.

²¹⁶Kap. 1, 3.

²¹⁷Kap. 1, 3.

²¹⁸«Praefatio».

²¹⁹Kap. 2, art. 3.

²²⁰Se «Praefatio».

²²¹Kap. 1, 3.

²²²Kap. 1, 2.

²²³Kap. 1, 2.

²²⁴Kap. 1, 3.

²²⁵Kap. 1, 4.

²²⁶Kap. 3.

²²⁷Kap. 3, 22.

²²⁸Derfor vil den katolske bruk av ordet Kirken (alltid med stor K) være mer historisk korrekt enn den protestantiske og anglikanske «kirken i kirkene»: Kirken i kirkene er Den Katolske Kirke, i varierende grad og styrke.

²²⁹Innledn. 2.

²³⁰Del I, kap. 11.

²³¹Del I, kap. 2.

²³²Del I, kap. 2, 32.

²³³Kap. 1, 1.

²³⁴Kap. 2, 13.

²³⁵Kap. 2, 15.

²³⁶Kap. 2, 16.

²³⁷Kap. 3.

²³⁸Kap. 4.

²³⁹Og her – kap. 2, 14 – understrekes overfor de ortodokse nødvendigheten av respekt for Peters primat, fordi «Peters Stol har forrang blant alle dem som kjærligheten samler». Det er igjen den unierte modell som dukker opp – «særskilte kirker som beholder sine egne tradisjoner» – men primatets karakter er ikke presisert. Det kan umulig herske tvil om at de ortodokse kirkesamfunn vil vinne på enhet med Peters Stol, fordi dette vil beskytte dem mot dem selv: de er ofte nasjonalkirker/statskirker (caesaropapisme), og de er stadig gjenstand for splittelser (skisma).

²⁴⁰Kap. 3, 22.

²⁴¹Aage Hauken: *Moderne kirkefedre – katolsk teologi gjennom hundre år*, St. Olav Forlag 1995.

²⁴²Senskolastisk betyr den intellektuelle og teologiske tendens som videreførte middelalderens tradisjoner inn i den moderne verden (opplysningstidens, teknologiens og revolusjonenes tidsalder). Det dreier seg om arven fra Thomas Aquinas, men gjort til ortodoksi og skolelærdom (Thomas skapte neppe noen skole, men var en ener i sin tid, i enhver betydning av ordet). Med en slik aristotelisk-thomistisk ballast mente Kirken seg å stå godt rustet til å møte ateisme, materialisme, marxisme, osv., særlig i den form for nythomisme som Pave Leo XIII anbefalte (i 1879), og som var senskolastikken intellektuelt overlegen da nythomismen var mer vitenskapelig orientert, basert på grundige studier av St. Thomas' lære. Men denne – nythomismen – ble i sin tur en ny form for skolastikk og ortodoksi. Det 19. århundre – romantikkens århundre – hadde et romantisk forhold til middelalderen (noe som går igjen i alle kulturformer i tiden). Men hensikten var den aller beste, og for å forsvare et teistisk verdensbilde mot et ateistisk var den aristo-

telisk-thomistiske syntesen nyttig og vel så det. Middelalderen betyr jo egentlig overgangsstadiet mellom det antikke verdensbildet (som er sakralt og mytisk eller kristent og avmytologisert) og det ateistiske, verdslige moderne.

Men hadde man gått bak middelalderen – til antikken – for å søke forbilder der, ville man kunne unngått en god del vanskeligheter. Dessuten var det fatale skillet oppstått mellom monastisk og akademisk teologi, hvorav «spiritualiteten» fødtes, dette misfoster som hverken er teologi eller åndelighet (det overnaturlige er jo de «teologale dyder» i den kristne tradisjon – tro, håp, kjærlighet – ikke private åpenbaringer og denslags). Teologi på den ene siden og fromhet – pietà – på den andre fikk bildet til å sprike i faretruende grad.

²⁴³Kapitel 2, med en forholdsvis grundig gjennomgåelse av bibelvitenskapens historie i en katolsk sammenheng.

²⁴⁴Pius XII's encyklika *Divino Afflante Spiritu* fra 1943, Vaticanum II's *Dei Verbum* og Paul VI's viktige utspill i 1964.

²⁴⁵Vaticanum II oppfordrer sterkt til at også legfolket studerer Skriften, til daglig bibellesning, osv.

²⁴⁶Å tro at bibelstudier og patristikk trekker i forskjellige retninger og således er motstridende teologiske størrelser, er en illusjon som moderne teologi har levd med altfor lenge. I et holistisk perspektiv er de begge deler av samme sak – Skriften og Fedrene – slik vi har vist i de foregående kapitlene. Det er arven fra liberal protestantisme som skiller mellom de to: den ene modernistisk og nominalistisk (liberal protestantisme) – den andre mystisk og platonisk (oldkirken).

Aelred Squire lærte meg at de to teologiske kildene det her er tale om (Skriften og Fedrene) peker i samme retning: en global og kosmisk Kristus, men også en mystisk.

²⁴⁷Augustin var derimot akseptabel, om enn i sensurert form (men han drev jo stadig og sensurerte sine egne verker, så her var man for så vidt i sin gode rett).

²⁴⁸Se *Moderne kirkefedre* kapitel 3: «Henri de Lubac og bevegelsen tilbake til kildene».

²⁴⁹Den engstelige og antimodernistiske Pius X gjorde meget for en liturgisk fornyelse, som nevnt før, likeledes Pius XII (som gjenreiste påskeliturgien til dens oldkirkelige form).

²⁵⁰*Moderne kirkefedre*, kapitel 3, «Liturgi».

²⁵¹At dekretet og den nye liturgien er blitt praktisert på en delvis uforsvarlig måte, er en annen sak. Her nøyer vi oss med å fastslå hva saken gjelder.

²⁵²Se *Moderne kirkefedre*, kapitel 3, «Økumenikk».

²⁵³Detaljer av den videre utvikling – alle læresamtalene – finnes i McBrien om økumenikk.

²⁵⁴Se kapitel 5 i *Moderne kirkefedre*, «Post festum», for en kort oversikt over hva teologien etter Vaticanum II medbringer.

²⁵⁵T. Szulc: *Pope John Paul II – the Biography*, New York 1995, en varm og sympatisk fremstilling fra en venn og en landsmann.

²⁵⁶M. Walsh: *John Paul II*, London 1994, skrevet av en bibliotekar: pirkete, pedantisk, negativ, småsur og kritisk til det hele. Forfatteren tør være kjent for norske katolikker fra spaltene i *The Tablet* og fra hans andre bøker.

²⁵⁷C. Bernstein, M. Politi: *His Holiness – John Paul II and the hidden History of our Time*, New York 1996. Boken er ment å skulle påvise at paven er den egentlige hjerne og vilje bak internasjonal politikk de siste femten årene; den minner mest om en Hollywood-film.

²⁵⁸*Varcare la Soglia della Speranza*, Milano 1994 (no. overs. Aventura, Oslo 1994); *Dono e Mistero*, Libreria Editrice Vaticana, 1995; *Agenda per il terzo millennio*, Roma 1996 (no. overs. St. Olav Forlag 1997).

²⁵⁹Best av disse er J. Seward: *Christ is the Answer – The Christ-centered Teaching of Pope John Paul II*, Edinburgh 1995, som benytter en lang rekke pavelige dokumenter og uttalelser.

²⁶⁰Mange av disse foreligger nå på norsk (St. Olav Forlag), men en enkel samleutgave er J.G. Donders: *John Paul II – the Encyclicals*, New York 1996, som tar med de tolv første rundskrivene.

²⁶¹Dette løper som en rød tråd gjennom alle hans rundskriv til Kirken.

²⁶²Vi benytter følgende forkortninger: RH (*Redemptoris Hominis*, 1979), DM (*Dives in Misericordia*, 1980), LE (*Laborem Exercens*, 1981), SA (*Slavorum Apostoli*, 1985), DV (*Dominum et Vivificantem*, 1986), RMt (*Redemptoris Mater*, 1987), SRS (*Sollicitudo Rei Socialis*, 1987), RMs (*Redemptoris Missio*, 1990), CA (*Centesimus Annus*, 1991), VS (*Veritatis Splendor*, 1993), EV (*Evangelium Vitae*, 1995), UUS (*Ut Unum Sint*, 1995).

²⁶³Se f.eks.: RH 1, 16; DM 15; DV 1, 50, 53; RMt 3, 48; RMs 1, 86.

²⁶⁴Efter tradisjonell kronologi; at Jesu fødsel fant sted noen år før år 1 spiller ingen rolle i en teologisk sammenheng.

²⁶⁵DV 53 og 60.

²⁶⁶RH 1.

²⁶⁷RH 9.

²⁶⁸RH 8.

²⁶⁹RH 14.

²⁷⁰Sml. DM 1; DV 12, 50 (!), 63.

²⁷¹RH 1, 8-10; RM 5. Se også min *Den guddommelige åpenbaring – et holistisk program* for en utdyping av denne siden ved det kristologiske dogmet.

²⁷²RMs 16 og særlig 18. Denne tolkningen forbinder vi særlig med kirkefaderen Origenes.

- ²⁷³Dette er grundig dokumentert i Sawards bok.
- ²⁷⁴DV 34, 40, 41, 53.
- ²⁷⁵DM 7.
- ²⁷⁶RM 10.
- ²⁷⁷RM 55.
- ²⁷⁸RM 56-57.
- ²⁷⁹RH 6, 11 (sml. AG 11).
- ²⁸⁰S. 212-17.
- ²⁸¹RH 18 (LG 16); DV 64; RM 10 (for et meget inklusivt kirkebegrep).
- ²⁸²RH 11, 12.
- ²⁸³RMt 31-33 (Maria som vei til enhet med de orientalske kristne); RM 50.
- ²⁸⁴UUS 5.
- ²⁸⁵UUS 5.
- ²⁸⁶LG 8.
- ²⁸⁷UUS 10.
- ²⁸⁸UUS 11.
- ²⁸⁹UUS 11 og særlig 13.
- ²⁹⁰UUS 60.
- ²⁹¹UUS 62.
- ²⁹²UUS 88-99.
- ²⁹³UUS 95.
- ²⁹⁴*Quadragesimus Annus*.
- ²⁹⁵Den beste biografi er I. Ker: *John Henry Newman – a Biography*, Oxford 1988.
- ²⁹⁶Se J. Coulson og A.M. Allchin: *The Rediscovery of Newman – an Oxford Symposium*, London 1967.
- ²⁹⁷Den Katolske Kirkes Katekisme siterer ham flere ganger: 157, 1778, 1723, 2144.
- ²⁹⁸Her iberegnes ikke bare bøker, men hans prekener (anglikanske som katolske), og 31 bind med brev og dagboknotater.
- ²⁹⁹Se Allchin: «The Theological Vision of the Oxford Movement», i *The Rediscovery of Newman*.
- ³⁰⁰Se I. Ker (utg.): *Newman and Conversion*, Edinburgh 1997.
- ³⁰¹Se særlig I. Ker: *Newman and the Fullness of Christianity*, Edinburgh 1993.
- ³⁰²Se I. Ker: *The Achievement of John Henry Newman*, London 1990.
- ³⁰³Se: *The Arians of the Fourth Century*, Newmans første viktige bok.
- ³⁰⁴F. McGrath: *John Henry Newman – Universal Revelation*, London 1997.
- ³⁰⁵McGrath, *op. cit.*, s. 34, n. 28.
- ³⁰⁶Prekener fra 1825.
- ³⁰⁷Han studerer ved Trinity College 1817-20.

- ³⁰⁸I 1822.
- ³⁰⁹Fra 1828 til 1843. Han hadde allerede flyttet til Littlemore i 1842.
- ³¹⁰Årene 1828-35.
- ³¹¹McGrath, *op. cit.*, s. 42.
- ³¹²En moderne bruk av denne læren er å finne i A. Nichols: *Epiphany*, kap. 1: «A Christian Philosophy».
- ³¹³*Apologia pro Vita Sua*, ny kritisk utg. Oxford 1967.
- ³¹⁴Se *Fifteen sermons preached before the University of Oxford*, men temaet er nærværende også i hans *The Arians of the Fourth Century*.
- ³¹⁵*Arians*, kap. 1, del III.
- ³¹⁶Se McGrath, *op. cit.*, s. 73.
- ³¹⁷En fransk prest – Abbé Gaume – hadde i 1851 publisert et skrift hvor han advarer mot klassisk humanisme og gir greske og latinske forfattere skylden for avkristningen av Frankrike etter renessansen.
- ³¹⁸*Letters and Diaries*, XXXI 25.
- ³¹⁹McGarth, *op. cit.*, s. 87.
- ³²⁰Fra 1877.
- ³²¹I. Ker: *Newman and the Fullness of Christianity*, Edinburgh 1993.
- ³²²Hans omvendelse i 1816, se: *Newman and Conversion* (utg. I. Ker, Edinburgh 1997), kap. 1.
- ³²³Han hevder at han i 1827 var kommet dithen at han var i ferd med å drive i retning av dagens liberale anglikanisme, slik han møtte denne i Oxford, ved Oriel.
- ³²⁴Også kalt «Tractarianism» – fordi bevegelsens uttrykksform fremfor alt var teologiske traktater: «Tracts for the Times» – som i utgangspunktet var en protest mot statens innblanding i kirkelige affærer, men som fortsatte som en reformbevegelse i oldkirkelig retning (Keble, Pusey, Newman o.a. er hovedpersonene).
- ³²⁵Hans studier av de alexandrinske fedrene. Faktisk forble han livet igjennom mer påvirket av og knyttet til gresk teologi enn den spesifikt latinske (Augustin, Thomas). Faktisk var det i Hellas at han første gang satte foten på gammelt kristent terreng – Korfu – på sin middelhavsreise 1832-33.
- ³²⁶Hans møte med Italia og oppholdet i Roma under samme reise gjorde mindre inntrykk på ham enn Hellas.
- ³²⁷Faktisk hadde han liten kjennskap til samtidig katolisisme ved sin konversjon, sml. Ker: *Fullness*, s. 7. Samtidig katolisisme var selvsagt sterkt preget av den tridentinske reaksjon mot protestantismen, motreformasjonens teologi, et inderlig fromhetsliv, osv.
- ³²⁸Som det idag er lite tilbake av i den form som Newman kjente denne, mest i Amerika (Ker: *Fullness*, kap. 2).

- ³²⁹Ker, *op. cit.*, s. 16.
- ³³⁰Fra 1838. Han hadde da nærmet seg en katolsk kristendomsforståelse mer enn han selv innså i øyeblikket.
- ³³¹Ker, *op. cit.*, kap. 7.
- ³³²Og vi har sett mange slike i tiden etter Vaticanum II, hvor Newman blir tatt til inntekt for all verdens forandringer *per se* fordi han aksepterer doktrinær utvikling.
- ³³³Ker, *op. cit.*, kap. 4.
- ³³⁴Sml. Ker, *op. cit.*, s. 1.
- ³³⁵Sml. forskjellige statskirkers dilemma, for eksempel i Norge.
- ³³⁶Ker, *op. cit.*, s. 38-39.
- ³³⁷Ker, *op. cit.*, s. 50-81.
- ³³⁸Ker, *op. cit.*, kap. 5.
- ³³⁹Og Kirken har kjent mange slike i moderne tid. Et eksempel er selvsagt ham som denne boken er viet minnet om, og som hadde den godhet å introdusere meg for mange trosfeller.
- ³⁴⁰Kapitel 1 kalles nettopp «Kirkens mysterium».
- ³⁴¹Ker, kap. 5 går i detalj hva likhetspunktene angår.
- ³⁴²Ker, s. 100ff.
- ³⁴³Vaticanum I, 1870.
- ³⁴⁴Enneade 2,9.
- ³⁴⁵Alle som mener at dette skriftet uttrykker en form for gnosis/gnostisisme, f.eks. Bultmann og hans skole.
- ³⁴⁶Se f.eks. min *Roma og de første kristne – en bok om Dyrets Tall*, St. Olav Forlag 1998.
- ³⁴⁷Det kan kanskje være interessant å notere seg at dominikanerordenen ble til som en holistisk protest mot et dualistisk heresi: Dominikus preket mot katarer i Syd-Frankrike.
- ³⁴⁸Den gammeltestamentlige bakgrunn for uttrykket smaker av og til dårlig, for eksempel på grunn av visse moderne former for sionisme.
- ³⁴⁹Pavens tale til Europaparlamentet i Strasbourg er et godt eksempel på dette, likeså kong Juan Carlos' ord til samme forsamling.
- ³⁵⁰Særlig i hans hovedverk *Fenomenet mennesket*.
- ³⁵¹Andre har påpekt likhetspunkter mellom Teilhard og kirkefedrene, særlig kappadokiene. Men han gir oss også et essay i klassisk kristen mystisk teologi i sin *Le Milieu Divin*, no. overs. *Det guddommelige miljø*. Henri de Lubac forsvarte Teilhard nettopp på det patristiske grunnlaget.
- ³⁵²En særdeles verdifull studie er J.A. Lyons: *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin – a comparative Study*, Oxford 1982.
- ³⁵³Teilhards verk ble aldri fordømt, men var omgitt av mistenksomhet, og

han hadde atskillige problemer med å få publisert sine skrifter.

- ³⁵⁴A.H. Overzee: *The Body Divine. The Symbol of the Body in the Works of Teilhard de Chardin and Ramanuja*, Cambridge 1992. Likheten det er tale om er selvsagt i hvilken grad vi kan tale om verden som Guds legeme, et guddommelig legeme – verden i Gud.
- ³⁵⁵*Schriften zur Theologie* 6: 297.
- ³⁵⁶Se min *Moderne kirkefedre*, kap. 5.
- ³⁵⁷*Kleines Kirchenjahr*, München 1953, eng. overs. *The Eternal Year*, London 1964.
- ³⁵⁸MR s. 351.
- ³⁵⁹*Op. cit.*, s. 90-92.
- ³⁶⁰*Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966; eng. overs. *The Moment of Christian Witness*, San Francisco 1994.
- ³⁶¹Altså en variant av kritikken mot Teilhard.
- ³⁶²*Cordula*, kap. 3.
- ³⁶³*Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I)*, Einsiedeln 1960; eng. overs. *Word and Redemption: Essays in Theology 2*, New York 1965.
- ³⁶⁴Slik han også fremstiller det i *Die Gottesfrage des Heutigen Menschen*, Wien og München 1956. Det samme finner vi i *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.
- ³⁶⁵*Mein Werk – Durchblicke*, Freiburg 1990; eng. overs. *My Work in Retrospect*, San Francisco 1993. Se Del III, 2.
- ³⁶⁶*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, eng. overs. *The Glory of the Lord*.
- ³⁶⁷*Theodrama og Theologik*.
- ³⁶⁸*Der antirömische Effekt*, Freiburg im Breisgau 1974; eng. overs. *The Office of Peter and the Structure of the Church*, San Francisco 1986.
- ³⁶⁹Se R.G. Collingwood: *The Idea of Nature*, Oxford 1945; idem: *The Idea of History*, Oxford 1946.
- ³⁷⁰*The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace, and the Integrity of Creation*, London 1992.
- ³⁷¹Kap. 6 «Relationships Within the Kingdom of Peace», særlig s. 103ff. (kommentar til Jesaja 11).
- ³⁷²*Per quem omnia facta sunt* (Den nikensk-konstantinopolitanske trosbekjennelse, MR s. 350); sml. Kolosserbrevet og Efeserbrevet.
- ³⁷³Rom 8, 18-23.
- ³⁷⁴For eksempel fra Domitillas katakombe, se J. Stevenson: *The Catacombs*, London 1978, s.101.
- ³⁷⁵Se f.eks. Matt 12, 40.
- ³⁷⁶Klassiske referanser fra kirkefedrene er: Origenes: *De principiis*, I.1, 6; Gregor av Nazians: *Orationes*, 45,7; Tertullian: *Adversus Marcionem*, 1, 13.

³⁷⁷ *Beasts and Saints*, London 1934.

³⁷⁸ F.eks. Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*, 1,15.

³⁷⁹ *Qui fecit caelum et terram*.

³⁸⁰ En oversikt over temaet er å finne i A. Nichols: *Epiphany*, s. 382-90.

³⁸¹ Se for eksempel Newmans *Dream of Gerontius*.

³⁸² Se R. van der Hart: *The Theology of Angels and Demons*, Cork 1972.

³⁸³ Eng. *a theory of everything*, slik uttrykket brukes i moderne kosmologisk diskusjon.

LITTERATUR

Av generelle innføringer i katolsk kristendom er det enkelte titler som peker seg ut og som kan være nyttige som oversikt over dette store og sammensatte emnet.

Katholischer Erwachsenen Katechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Bonn 1985

The Catholic Encyclopedia, 15 bd. London 1907

The New Catholic Encyclopedia, 17 bd. Washington D.C. 1967-78

The Companion to the Catechism of the Catholic Church, San Francisco 1994

Adam, K.: *The Spirit of Catholicism*, 2. utg. London 1959

Butler, B.C.: *An Approach to Christianity*, London 1981

Daniélou, J.: *The Bible and the Liturgy*, Ann Arbor 1979

Grillmeyer, A.: *Christ in Christian Tradition*, 3 bd. London 1965, 1987, 1995

McBrian, R.: *Catholicism*, 3. utg. London 1994

Neuner, J. og Dupuis, J.: *The Christian Faith in the Documents of the Catholic Church*, London 1983

Nichols, A.: *The Shape of Catholic Theology: An Introduction to Its Sources, Principles and History*, Edinburgh 1991

Nichols, A.: *Epiphany – A Theological Introduction to Catholicism*, Collegeville 1996

Rahner, K. (utg.): *Encyclopedia: A Concise Sacramentum Mundi*, London 1975

Squire, A.: *Asking the Fathers*, London 1973

Vorgrimler, H. (utg.): *Commentary on the Documents of Vatican II*, 5 bd. New York og London 1969

AV SAMME FORFATTER

Teologene som skapte Det gamle testamente
Gyldendal 1980

Myten om Jesus – eller teologene som skapte Det nye testamente
Gyldendal 1983

Keiser, stattholder og galileer
Aventura 1986

Biskop og martyr
St. Olav 1994

Moderne kirkefedre
St. Olav 1995

Den guddommelige åpenbaring
St. Olav 1996

Roma og de første kristne
St. Olav 1998