

AAGE HAUKEN



TEOLOGI FOR
DET TREDJE
ÅRTUSEN

•
ESSAYS

ST. OLAV FORLAG

Er katolsk kristendomsforståelse forenlig med et moderne verdensbilde? Hva er forskjellen på «natur» og «skapelse»? Er kristne klar over sitt ansvar i å forvalte jordens ressurser? Hva menes med Jesus Kristus som «det konkret katolske»? Er «katolsk» et økumenisk ord? Er «latinsk» og «katolsk» identiske? Er helgneses tall lite eller stort? Hvem er egentlig mystiker? Hva menes med «materialistisk spiritualitet»?

Foreliggende essaysamling søker å besvare slike spørsmål.

ST. OLAV FORLAG 2001
ISBN 82-7024-128-8



TEOLOGI FOR DET TREDJE ÅRTUSEN

Av samme forfatter:

På samme forlag:

Biskop og martyr, 1994
Moderne kirkefedre, 1995
Den guddommelige åpenbaring, 1996
Roma og de første kristne, 1998
Om det katolske, 1999
Med Paulus i Hellas, 2000

På andre forlag:

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

AAGE HAUKEN

*Teologi for
det tredje
årtusen*

essays

St. Olav Forlag



Oslo 2001

Innhold

Forkortelser	8
Forord	9
NATUR	13
Naturlig teologi i dag	17
HISTORIE	29
<i>Historia salutis: frelseshistorie</i>	35
<i>– et begreps muligheter og begrensninger</i>	
Om kristendommens katolisitet	40
Åpenbaringens symboler	45
Bibel og liturgi	66
<i>– holisme i praksis</i>	
MYSTIKK	87
Mystikk og mystikere	92
<i>– forsøk på en definisjon</i>	
Helgener og mystikere	102
<i>– lever vi i et toetasjes univers?</i>	
Jesus	109
<i>– var han en mystiker?</i>	
Materialistisk spiritualitet	118
<i>– en kontradiksjon om ånd og materie</i>	

Til mine brødre i dominikanerordenen

Forkortelser:

KKK

Den Katolske Kirkes Katekisme
no. overs. St. Olav Forlag 1994

MR

Missale Romanum
no. overs. St. Olav Forlag 1985

Forord

Foreliggende essaysamling er ment å skulle utdype og supplere min bok *Om det katolske* (St. Olav Forlag 1999).

«Det katolske» er en stor fellesnevner, så stor at den egentlig favner all teologi, naturlig som historisk. Ordet «katolsk» fortjener å få de teologiske fortegn det er egnet til å bære. Når dette ikke er skjedd i utstrakt grad, kan det skyldes mange faktorer. Men nå mens alle kristne er gått inn i et tredje årtusen, gis det ikke lenger noen unnskyldning for at det fortsetter å forholde seg slik.

«Katolsk» viser seg nemlig å være et av de få ordene vi med trygghet kan bruke om Gud – og det ordet som kanskje best av alle kan uttrykke meningen med bekjennelsen «Jesus er Kristus».

FADERENS KATOLISITET uttrykkes gjennom kosmisk teologi.

Gud er fellesnevner for alt som er – en «teori om alle ting» – og uten en slik blir universet uforklarlig, fordi det ikke forklarer seg selv. Gud er ikke å forstå slik at han starter det hele, skaper i begynnelsen, for så å trekke seg tilbake og la historien få fritt løp. Det er heller tale om en pågående skapelse som gjør ordet «natur» til noe dynamisk og levende – til «skapelse»: både handlingen og resultatet av denne.

Faderens katolisitet betyr kort sagt at opphavet til verden, utviklingen av livet og omsorgen for dette, er uadskillelige dimensjoner som vi knytter til den første av per-

sonene i Gud. Faderen er kilde til alt som er – som vilje, som kjærlighet, som akt.

SØNNENS KATOLISITET uttrykkes gjennom global teologi.

For Sønnen er – i åpenbart form – en historisk gestalt. Derfor er han Guds Ord til historien og om historien. Guds historiske dimensjon er like katolsk som hans naturlige (kosmiske) – den er global. Kristus står derfor for global teologi. Han er ikke bare et enkeltmenneske, for han er menneskeheten opptatt i Gud. Kristus står for «Mennesket» som kollektiv størrelse, mennesket i møtet med mennesker og i møtet med Gud. Kristus er derfor Sønn – av Gud. Og han vil gjøre oss til sønner og døtre av samme Far (eller Mor). På denne måten forener han menneskeslekten, den som er spredt over jorden og dekker som en organisme hele dens kuleformete flate.

Sønnens katolisitet er med andre ord en global form for katolisitet, i historisk forstand (til forskjell fra kosmisk katolisitet).

Sønnen handler om hele menneskeheten – alle mennesker.

DEN HELLIGE ÅNDS KATOLISITET uttrykkes gjennom mystisk teologi.

Den er ekstatisk, fordi den river den enkelte ut av den skjebnesvangre isolasjon som så ofte ødelegger våre liv. Mystisk teologi er en personlig tilegnelse av kosmisk og global teologi. Dette er Den Hellige Ånds verk. For det er den tredje personen i Gud som drar oss mot Faderen og Sønnen. All erkjennelse av kosmisk og global art er Åndens verk. For på denne måten gjør Gud delen til ett med helheten. Åndens liv i oss er Gud bevisstgjort og erfart på det personlige plan. Slik blir Gud personlig og felles, men *ikke* privat.

FADER, SØNN, HELLIG ÅND – disse virker alle til det katolske, det som all skapningen og alle mennesker har felles. De virker alle tre på hver sitt vis, men alltid sammen. Derfor er det til syvende og sist umulig å skille for skarpt mellom det kosmiske, globale og mystiske.

For personene i Gud virker gjennom dem alle.

*Høsten 2000
Aage Hauken*

NATUR

NATUR – som teologisk «sted» betraktet – er på mange måter forutsetningen for alt som følger. Dette fordi det er stedet der vi i utgangspunktet befinner oss: det som er. Derfor kan det avgrenses mot begrepet historie, den dimensjon hvor ting skjer. Katolsk teologi opererer med både en naturlig og en historisk åpenbaring – en generell (anonym) og en konkret (Jesus Kristus). Det er å vente at den historiske og konkrete åpenbaringen får mye mer oppmerksomhet enn den naturlige og generelle. Men forholdet mellom de to er slik at den ene uten den andre bare blir en veiviser og et spørsmålstegn (i tilfellet naturen) eller kommer til en uforberedt menneskehet som har vanskelig for å gjenkjenne Guds trekk i menneskelig form (Jesus Kristus). Erkjennelsen av naturen som Guds «sted» er derfor en direkte forutsetning for å gjenkjenne og akseptere historisk åpenbaring. I seg selv er naturen åpen for både religiøse og ikke-religiøse tolkninger, som vi ser det innen naturvitenskapelig tenkning. Det er del av den katolske tradisjon å lese både fysikkens og biologiens historie som et «vindu» inn til en større virkelighet, den dimensjon ved det fysiske univers som vi kaller «åndelig» og som vi forbinder med ordet «Gud». Derfor har kristne gjennom alle tider villet se verden som noe mer enn en kilde til nytte og forbruk. Vi står i en intellektuell og åndelig tradisjon som opplever verden som et sakramentalt hele, skapt av Gud for å lede oss mot ham. Og her vil ofte en religiøs og en ikke-religiøs holdning skille lag i sine tolkninger. Men i dag vil de møtes på en ny og uventet måte – for å verne om livet på jorden, livsvilkårene og dyreartene, fordi disse er truet. Vi gjør det ut fra forskjellige forutsetninger – men blir forskjellen så svært stor når vi ser nærmere efter? Er det ikke heller slik at her er et stort og viktig møtepunkt, et som kan lære de troende å ta praktiske konsekvenser av sin tro, og de ikke-troende å se dypere inn i og samtidig utover tingene?

Saken er at den gamle forståelsen av natur som statisk

(orden, planmessighet, tingenes tilstand) og historie som dynamisk ikke lenger gjenspeiler vår kunnskap om den verden vi lever i. For ifølge moderne fysikk og biologi er naturen selv så levende og dynamisk at vi har vanskelig for å fatte det. Materialismens og det mekaniske univers' tid er definitivt forbi. Vår situasjon er en annen – en helt annen. Vi lever med en biologi og en fysikk som står i evolusjonens tegn: i stadig bevegelse og utvikling. Natur kan trygt oversettes med «liv» og «energi». Altså er begrepene «naturlig teologi» og «kosmisk teologi» høyaktuelle i dag, men på en annen måte enn tidligere. Teologi kan ikke lenger konsentrere seg om historie, ganske enkelt, fordi forskjellen mellom natur og historie ikke er av den art som tidligere var antatt (statisk natur – dynamisk historie). I dag hører tingene sammen på en måte som fører oss like tilbake til Skriftens verdensbilde – og fremover mot en ny teologisk syntese.

Altså vil følgende betraktninger ta opp noen tradisjonelle spørsmål i lys av vår tids verdensbilde.

Mer enn noensinne trenger teologien arbeidet med naturen for i det hele tatt å kunne tale med og til vår tids mennesker.

Kanskje er ikke det bibelske gudsbilde så fjernt og rart som mange lenge har trodd? Kanskje er det Gud selv som i en stadig skapelse møter oss på hvert nytt stadium – og faktisk venter på oss i hver ny innsikt?

Naturlig teologi i dag

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.

(KKK §36)

Naturlig teologi er et tema som har mottatt altfor lite oppmerksomhet fra teologisk hold i nyere tid, skjønt temaet er fast bestanddel i katolsk teologi. Offisielle dokumenter er trofaste nok hva angår å fastslå viktigheten av den naturlige gudserkjennelsen, men blir sørgelig tradisjonell når det gjelder en artikulering av hva naturlig teologi innebærer, nærmest previtenskapelig og metafysisk etter et klassisk mønster.

Det er selvsagt grunner til at det forholder seg slik, og noen av disse er ganske opplagte.

For det første er det umulig å komme til enighet om hva naturlig teologi i sitt vesen er: dreier det seg om en medfødt idé om Gud som gjenkjennes – og derved erkjennes – i verden som omgir oss? Eller er fornuften og sjelelivet en slags *tabula rasa* hvor våre erfaringer kommer utenfra alle sammen, og hvor Guds eksistens er noe som preger oss som resultat av verdens orden, godhet og skjønnhet? Vekslingen mellom en platonsk og en aristotelisk-thomistisk modell er en lammende faktor i all diskusjon om emnet.

For det annet er en filosofisk tilnærming til spørsmålet det vanlige, mens teologer med vitenskapelig faglig bakgrunn til enhver tid er mangelvare. Filosofi, sprog og histo-

rie er de forutsetninger som de fleste teologistuderende bringer til dette arbeidsfeltet. Intet under at teologiens forstadium da blir overlatt til spekulasjon heller enn til fakta. «Natur» og «naturlig» forblir ord som ikke engang tangerer et nytt verdensbilde, og slik blir omtalen irrelevant, noe som ikke gjelder selve troen på at Gud kan erkjennes ad naturlige veier.

For det tredje er oppmerksomheten i kristen teologi hovedsakelig rettet mot historie og ikke mot natur. Naturlig teologi blir på denne måten et stebarn – ofte et misfoster – som ikke har noen interesse i seg selv, til nød er den et tradisjonelt og nødvendig preludium til det som følger, med klare henvisninger til Skriften (Visdomslitteraturen, Salmenes bok, Apostelgjerningene, Romerbrevet).

Listen med årsaker til den ubalansen som råder, kunne forlenges. Her er det tale om en slem tendens som gjør at åpenbaringsinnholdet ofte får et mer positivistisk preg enn det som er karakteristisk for katolsk tenkning. Dersom vi ikke ser Gud i det naturlige, da vil ikke naturlige kanaler kunne fungere som formidlere av det overnaturlige. Så enkelt er det. For ifølge katolsk tro har ikke det overnaturlige egen form: det åpenbares og meddeles gjennom naturlige kanaler. Ellers ville vi ikke kunne motta en overnaturlig dimensjon, ikke gjenkjenne den, ikke høre den, ikke se den. Det overnaturlige har naturlig form, selvsagt. Og det overnaturlige er ifølge katolsk tro og tenkning selve dybden i ting som i og for seg er naturlige nok: mennesket Jesus fra Nasaret, Kirkens sakramenter, Skriften osv.

Derfor sier det seg selv at oppmerksomheten om nettopp det naturlige – den naturlige form – er en forutsetning for å erkjenne (eller gjenkjenne) Gud der Gud er å finne.

Det er med andre ord naturens egenskaper som *epifani* som er kjernen i temaet naturlig teologi. *Epifani* betyr *åpenbaring*, slik ordet brukes i liturgien 6. januar. Men i en naturlig-teologisk sammenheng får ordet en betydning som

gjør naturen til noe mer enn *bare* naturlig. Og det er vel poenget med hele diskusjonen. Læren om verden som *epifani* ligger under den filosofisk realistiske forståelsen av ordet *åpenbaring* som kjennetegner katolsk tenkning, altså som noe objektivt erkjennbart, noe som eksisterer *per se*, uavhengig av subjektet som erkjenner.

For dersom verden ikke lenger fungerer som en lignelse om Gud – for eksempel gjennom de såkalte *transcendentalene* – vil vår tilegnelse av åpenbaringen bli problematisk (slik det jo er tilfellet i vår del av verden). Med andre ord er ikke det naturlige så svært naturlig når det kommer til stykket. For innebygget i begrepet *natur* ligger begreper som *epifani* og *nåde*. Dette er selve balansepunktet i katolsk tenkning. For «ren natur» eksisterer ikke. Alt som kommer fra Guds hånd bærer Skaperens preg, på en eller annen måte. Og da er åpenbaringens former multidimensjonale – naturlige og overnaturlige: to i ett. «Natur» betyr altså «skapning» sett i lys av åpenbaringen. Mer naturlig er den ikke.

Det er derfor Skriftens lære om verden som *epifani* gjenntas i alle offentlige dokumenter som tangerer emnet. For i Skriften finner vi mange forskjellige uttrykk for den tro at verden ligner eller reflekterer Skaperen, selv om de bibelske teologene ikke utarbeidet dette i teoretisk detalj, slik grekerne skulle komme til å gjøre det. «Himlene forkynner din ære, Herre» – «når jeg ser dine henders verk» – «ved å betrakte skapningen føres man til Skaperen». Salmene i GT, Vidsdomslitteraturen, Paulus i Pisidia og i Athen, Paulus til romerne – alle vitner om en tro på at verden ikke er et sekularisert (gudløst) sted ifølge bibelsk tro og tenkning.

Tvert imot. Det disse teologene kjempet mot, var en tro på at verden og Gud var identiske størrelser når det kom til stykket – hedendommens skumle sider ser de det derfor som sin plikt å advare mot. Men derved mistet de ikke balansen: verden var fortsatt tale om Gud, selv om denne

ikke var av det hedenske slaget. Var den ikke det, kunne vi neppe tale om Gud i det hele tatt. For åpenbaringens former er jo naturlige.

Avmytologisering betyr derfor – teologisk og bibelsk forstått – det å tilbakeføre tingene til sitt opphav og utspring, som er Gud. Verden er med andre ord ikke guddommelig i seg selv – den har sitt opphav og sin forklaring utenfor seg selv. Og ordet *avmytologisering* er noe som den bibelstuderende møter gjennom hele arbeidet med Skriften. Fremfor alt later jøder og kristne til å polemisere mot å sette likhetstegn mellom Gud og mennesker: det er den menneskelige *form* som skal avmytologiseres, avdekkes for det den er – skapt av Gud og derfor ikke guddommelig i seg selv. Hedendommens *mythos* skapte et menneskebilde som hverken gir Gud eller mennesker ære, fordi de blander sammen de to. Derfor er Skriftens teologer så opptatt av den naturlige form – fordi den er naturlig.

Her står vi imidlertid ved et viktig *caveat*.

Sekularisering er et ord som ikke må forveksles med *avmytologisering*.

Det siste skriver seg fra antikkens teologiske verksted mens det første er av moderne snitt. Det dreier seg om en lese måte av begrepet «natur» som virkelig er «ren natur», noe som altså teologien ikke kan benytte seg av som tankemodell. For et sekularisert verdensbilde er et bilde av en verden som ikke er skapt, men som har gjort seg selv, på et eller annet vis, mer eller mindre forklarlig. *Sekularisert* betyr verdsliggjort, og har lenge vært et kjennetegn ved moderne vestlig kultur. Det dreier seg om en ateistisk lese måte av kosmologi, fysikk og biologi (og en slik mangler ikke talsmenn i dag).

Når naturlig teologi er blitt et stebarn i katolsk tenkning, henger dette sammen med sistnevnte faktor, og ikke bare tendensen til å operere med et antikvert verdensbilde (statisk). For i sin iver etter intellektuell respektabilitet har

moderne teologi hatt en stygg tendens til å ta lett på dette viktige temaet. Mellom hedendommens *mythos* og rasjonalismens *logos* ligger den vei som er avmytologisert, men ikke sekularisert. Og denne består i å se verden som en Guds epifani – først i naturlig, dernest i en overnaturlig forstand. For teologien kan aldri avfinne seg med at naturen «bare» er natur, «ren natur». Teologien må til enhver tid forsvare det syn at verden vitner om Gud, ligner Gud, har Gud som sin forklaring og årsak.

Poenget er imidlertid dette: Gud er ikke tingenes årsak og forklaring som *fortid* betraktet, men som *nåtid* og særlig som *fremtid* (kosmisk eskatologi). Gud er ikke primært den som skaper for så å opprettholde, men den som kontinuerlig skaper og virker nytt, slik kosmologi, ny fysikk og biologi lærer oss, og som stadig fører skapelsen videre – mer om dette senere.

Saken – naturlig teologi – handler kort sagt om en dimensjon i tilværelsen som er dypere og sannere enn det tilsynelatende, og som vi kan kalle *mysteriøs*. Det dreier seg om en dimensjon *i* og *gjennom* tingene som vekker oss til undring (det som er opphav til all filosofisk tenkning), og ærefrykt (som er opphav til all religion). Naturlig teologi handler om *det mysteriøse* i det naturlige, måten tingene peker mot noe større enn seg selv på, verden som veiviser heller enn som målestokk.

Skriften sier *at* det forholder seg slik – teologiens oppgave blir å se *hvordan* det forholder seg slik. For her handler det om å se og høre, fremfor alt å innse (enten vi velger å følge en dybdepsykologisk og platonsk modell eller en mer rasjonalistisk og aristotelisk). Men de fleste teologer vil si seg enige i at religion handler om *empiri*, er erfaringspreget som tankeform, heller enn spekulativ. Derfor blir naturlig teologi så viktig, fordi denne handler om vår opplevelse av tingene, og av oss selv.

Og nå kommer vi til det bidrag som moderne vitenska-

pelig forskning og tenkning har gitt til naturlig teologi – nettopp *det mysteriøse ved det vi kaller skapningen*.

Hva *mikrokosmos* angår, er vi med tiden blitt vant til at mennesket er et mysterium for seg selv – at vi ikke riktig forstår oss selv eller hverandre. Dette er ikke nytt og preger hele den vestlige humanistiske tradisjon fra de gamle grekere og frem til i dag.

Hva *makrokosmos* angår, er det samme tilfellet, som antydnet ovenfor. For ny fysikk og kosmologi, såvel som ny biologi, viser oss at *natur* fortsatt er et mysteriøst begrep, kanskje kan vi kalle det «åpent» (i motsetning til antikverte forestillinger av materialistisk og mekanistisk art).

Naturlig teologi i dag handler derfor om et åpent og mysteriøst syn på verden, selv om dette er evolusjonspreget i det store som i det små. Biologi som fysikk er relativt moderne vitenskaper, og århundrene som ligger foran oss vil sikkert bringe stadig nye innsikter eller revisjoner av gamle. Poenget er imidlertid at dagens biologer og fysikere har problemer med å gripe hva vi forstår med ordet *natur* – og det er her teologien tar sitt utgangspunkt. Dette er ikke en antivitenskapelig holdning, tvert imot. For livets og materiens minste deler, såvel som deres utvikling og sammenheng, er det beste utgangspunkt for en ny naturlig teologi.

Det er nemlig ikke tingenes *orden* eller historien om deres *tilblivelse* som er den beste naturlige teologi, men *tingene selv i deres mysteriøse fysiske og biologiske (eller kosmologiske) egenskaper*. Dette er den lekse vi kan lære av vår samtids vitenskap. At fysikere og kosmologer i lengre tid har vist seg åpne for metafysiske og direkte religiøse betraktninger, er kjent nok. Like kjent er det at biologer – særlig neo-darwinister – har vært lukket for slike betraktninger (skjønt bildet er mer variert enn vi vanligvis får det presentert: det finnes evolusjons-teologer). Disse to lese-måtene av naturen – fysikkens og biologiens – har egentlig

mer til felles enn det som skiller, sett fra en teologisk synsvinkel. For i et teologisk perspektiv vil de hver for seg bidra til et nytt verdensbilde – og det er «åpen» tale på mange vis (selv om ateistene anser denne for å være «lukket»).

Hele balansen i naturlig teologi er blitt flyttet fra *det som var* (altså tilbakeskuende og litt mekanistisk) til *det som er* eller bedre: *det som kommer*. For biologer som fysikere kan lett enes om at det vi kaller *natur* er under tilblivelse, at materien er energi, at livet selv er under konstant tilblivelse (enten her er overordnede hensikter eller ikke), at verden er i bevegelse i *sine fundamentale enkeltdeler* såvel som i sin helhet. Og det er denne innsikten katekismen fra 1992 ikke later til å ha tatt notis av.

Dette fortjener ytterligere kommentar.

Gammel naturlig teologi så Gud i det vi kan kalle «naturrens verden» – ny naturlig teologi vil finne ham i det vi kan kalle «verdens natur» – fordi denne i seg selv er grensesprengende og mysteriøs. «Natur» er blitt «åpen» tale – efter omtrent hundre år med materialistiske og mekanistiske tankemodeller (hvortil Kirken svarte med aristotelisk-thomistiske tankemodeller).

Naturlig teologi i dag er rett og slett evolusjonistisk, om enn på en måte vi ikke helt skjønner.

For i tingenes natur – fysikk og biologi – ligger en bevegelse som vi ikke helt kan fatte. Dette gjør de bibelske teologiske ordene «håp» og «lengsel» til kjernebegreper og nøkkelord. Siden all naturlig teologi handler om å se kvalitetene i kvantitetene, kan vi si det slik at vi virkelig står ved et gjennombrudd for naturlig teologi snarere enn ved dennes avviking.

«Håp» handler om fremtid – kollektivt (globalt) og kosmisk. Dette er hittil blitt betraktet som et begrep fra historisk teologi – ikke fra naturlig. Men her har situasjonen endret seg. Selvsagt er det viktig å tale om «håp» i et

verdensbilde hvor universet selv har en levetid: fødes – ekspanderer – slukner og dør. Det dreier seg om spørsmålet: hva med kvalitetene i kvantitetene? Hvor blir psykisk og åndelig energi av? Hva ved vårt «gamle» univers kan overleve dets forstående død? Hva tar menneskeheten med seg med seg inn i fremtiden? – Kanskje dør ikke universet likevel?

«Lengsel» er kanskje et enda bedre ord. For dette later til å si noe om verdens natur, både i fysisk og biologisk forstand. Hva med alt som ikke ble innfridd? Hva med alle gode ønsker og drømmer? Hva med lidelser i sannhetens og godhetens tjeneste? Hva med martyrier? Hva med all kjærligheten: mellom mennesker – mellom dyr og mennesker – dyrene imellom? Hva med alle dem vi aldri traff, men som vi hele livet lengtet etter å treffe?

Naturlig teologi – den naturlige gudserkjennelsen – er ikke lenger så forskjellig fra historisk teologi: begge er preget av håp, lengsel og eskatologi.

Naturlig teologi har fremtiden foran seg, bokstavelig talt. For et vitenskapelig verdensbilde er der vi må starte vår naturlige teologi – humanisme og religionshistorie er ikke lenger nok.

Naturlig teologi utgjør dessuten et felles domene for alle religioner som er opptatt av vårt vitenskapelige verdensbilde. Naturlig teologi kan derfor bli et særdeles viktig anliggende for all interreligiøs samtale. For her tvinges vi alle til å se den samme sannhet i øynene, enten vi tilhører de abrahamiske religionene (jødedommen, kristendommen og islam) eller vi er hinduer og buddhister. Vitenskapen lærer oss at sannheten er én – kan denne også bidra til å forene mennesker, bringe religionene nærmere hverandre?

At vi med tiden har fått et nytt verdensbilde, et de gamle aldri ante muligheten av, bør derfor sees som en utfordring for den teologiske refleksjon heller enn som en avliving av denne. For et dynamisk univers, en evolusjonspreget bio-

logi, en fysikk som kan tolkes på flere måter (kvantefysikk), er alle forskjellige innfallsporter til en forståelse av naturen som vi ovenfor kalte *mysteriøs*. Her er tale om *mer* enn det tilsynelatende, fordi tingene har en dybde som går utover dem selv, som peker mot det guddommelige. Det moderne verdensbildet forplikter ikke på noen måte til en ateistisk tolkning, noe både vitenskapen og filosofien lenge har vært klar over. Ny fysikk og ny biologi kan godt leses *teistisk*. Det nye er vel at det også kan leses *ateistisk*, noe som er det motsatte av den hedenske tolkningen (*mythos*) og som Skriftens teologer polemiserer mot.

Vår situasjon i dag er altså en annen enn på bibelsk tid. Men vår oppgave er den samme: *intellektuelt å forsvare vår erfaring av verden som epifani*.

Dette setningen uttrykker saken i et nøtteskall.

For det første er det tale om religiøs empiri (*erfaring av verden som epifani*).

For det annet er det tale om å artikulere denne på en ansvarlig måte (*intellektuelt forsvar*).

Selvsagt høres alt dette temmelig defensivt ut: forsvar for religiøs empiri! Men teologien har lenge vært i forsvarsposisjon, helt siden opplysningstiden og rasjonalismen gjorde oss til fremmede overfor vår naturlige sammenheng. Mens Skriftens teologer polemiserer *mot* en religiøs tolkning av naturen (fordi den var altfor religiøs), har vår tids teologer kjempet *for* et religiøst syn på den samme natur. Mens teologien i tidligere tider talte om «ren natur» (forsøk på avmytologisering), har moderne teologer villet hevde det motsatte: at naturen *ikke* er helt naturlig likevel, fordi den vitner om Gud.

Ikke minst gjelder dette det forhold at fysikk og matematikk hører sammen, at den gamle problemstillingen sjel/materie har fått fornyet aktualitet. All diskusjon om naturlig teologi ender her – ved matematikkens mysterium (noe som kosmologer og fysikere later til å være klar over,

mens biologer vender ansiktet i en annen retning). For det mest oppsiktsvekkende ved universet, slik vi iakttar det, er at det styres av de samme strukturer eller regler som råder i vår intelligente verden (fysiske lover – matematiske lover). Vår menneskelige rasjonalitet tilsvarende universets strukturer, her er samhörighet og harmoni mellom stort og smått, mellom del og helhet. Pythagoras og Platon ville kjent seg igjen i dagens kosmologiske virkelighet. Husk: Einstein kom frem til relativitetsteorien ved å tenke, ikke ved å eksperimentere.

En konsekvens av dette er følgende tankevekker: Naturlig teologi i dag ender ikke i kosmologi, fysikk og matematikk – men i musikk.

Musikkens matematiske beskaffenhet (natur) var det som fikk Pythagoras til å innse at alt i bunn og grunn er intellekt, rasjonalitet, sjel, ånd – særlig musikk, det som er det flyktigste og mest følsomme av alt. Selvsagt foreligger det helt andre tolkninger av det matematiske mysterium enn at alt er ånd i bunn og grunn. Mange ser på det matematiske fenomen som en side ved tingenes natur og ikke som selve tingenes natur. Men matematikere har alltid hatt en tendens til å tenke platonsk: antagelsen om at det eksisterer en rent intellektuell verden (vanligvis er denne plassert i Gud), en verden som vår verden er skapt etter, som altså eksisterer uavhengig av det materielle, selvstendig og tilsynelatende tidløst.

Styrken ved en *holistisk* lese måte av begrepet «natur/skapelse» er at den ene modellen ikke får ekskludere den andre: at kosmologi, fysikk, biologi og matematikk alle er sider ved én og samme sak.

Situasjonen i dag er altså ganske forskjellig fra den de antikke forfatterne kjente, men likevel er den identisk: å måtte hevde en balanse mellom *mythos* og *logos*. Naturlig teologi uttrykkes normalt i form av såkalte *gudsbevis*: argu-

menter som er av en slik art at de forsvarer naturens *mysteriøse* dimensjon. Disse vil alltid finne nye former og uttrykksmåter. Det kan umulig herske tvil om at vår tid er rik på naturlig teologiske innfallsvinkler. Det kan også herske liten tvil om at dialogen mellom teologi og vitenskap også har fremtiden foran seg (noen fortid eller nåtid å tale om har den ikke) – kanskje er det best at denne dialogen også føres av én og samme person: en troende (teologen) som har et profesjonelt forhold til naturvitenskap (noe som i dag er for en raritet å regne).

Vårt tema er derfor en utfordring på alle plan.

Men når naturlig teologi er så viktig idag, er det primært av andre grunner enn de ovenfor nevnte.

For naturlig teologi i dag handler ikke først og fremst om å bevare og forsvare en visjon av verden og livet som er mysteriøs – men om det å bevare og forsvare livet selv!

Naturlig teologi i dag forplikter til mer enn et intellektuelt engasjement – det forplikter på et praktisk plan. For første gang er menneskene i stand til å kunne ikke bare forstyrre den økologiske balansen som råder, men ødelegge den – livet selv er truet.

Det burde si seg selv at tilhengere av naturlig teologi er engasjert i økologisk arbeid og i dyrevern.

Dette er det aller viktigste ved naturlig teologi i dag.

Naturlig teologi vil stå og falle med en slik innsats.

HISTORIE

Vi vet ikke når og hvor de første menneskene av arten *Homo Sapiens* dukket opp, skjønt genforskningen hele tiden søker å besvare slike spørsmål. Heller ikke vet vi hva som skjedde med andre arter av samme slag: neanderthalerne for eksempel. Flere tidlige former for mennesker har eksistert, men hvorfor og hvordan disse forsvant og ble erstattet av oss, er uklart. Er de blitt utslettet av naturkatastrofer? Har de ikke klart å overleve av såkalte naturlige grunner? Har vår rase utslettet dem? Dette siste ville ligne oss, slik vi har lært oss selv å kjenne gjennom historisk tid. I alle fall er vi nykommere på denne planeten, sett i lys av fysikkens og biologiens landevinninger: Vi er litt over hundre tusen år gamle, hvilket er forsvinnende lite som kosmisk-biologisk siffer.

Det underlige er at de siste fem tusen årene av vår eksistens – «historisk tid» – overgår alt det foregående hva utvikling angår. Faktisk er utviklingen av *Homo Sapiens*' historie på jorden akselererende på en måte som får denne siste etappen til å virke uendelig i sammenligning med all tiden forut. For de siste hundre årene alene overgår i intensitet og dramatikk alt det som er gått forut. Samtidig er det tale om en utrolig og uhyggelig grad av kontroll vi har vunnet over livet på jorden.

Tilhengere av teorien om Gaia – Moder Jord – mener at dersom vi ikke straks begynner å leve i pakt med livets lover, vil Jorden selv avvikle oss til fordel for en ny og bedre løsning: en ny slags menneskehet som ikke truer livet selv. Faktisk er det nok av dem som mener at vi vil klare å avvikle oss selv i løpet av femti til hundre år. Dermed står vi ved slutten av et eventyr som bare er hundre tusen år gammelt. Derved går det oss som det kanskje gikk våre forfedre.

Slike teorier sier med andre ord at det er livet på jorden og ikke menneskerasen som er livbærende og som avgjør livets videre historie. Hva vi foretar oss i tiden fremover,

vil avgjøre om vi får lov til å fortsette å eksistere. Alt tyder på at vi ikke er i stand til å våkne opp – at vår tid er omme. Vi har oppkastet oss til herrer på jorden, på beskostning av alt annet som lever og som er til. Vi har gjort dette på så kort tid at prosessen rett og slett kan synes irreversibel og forutbestemt til å ende i utslettelse. Jorden vil ødelegge oss før vi får ødelagt denne, fordi Jorden er en levende og sterk organisme. Menneskerasen er derfor best å sammenligne med en mikroorganisme – en bakterie, et slags virus, en anti-organisme rett og slett – som makroorganismen langsomt, men sikkert, vil kvitte seg med for selv å overleve.

Slik ser en mulig versjon av menneskehetens historie ut. Men de fleste av oss ser det ikke slik.

Vi drømmer heller om å flytte ut i universet før jorden er blitt ubeboelig av andre grunner enn de vi selv skaper, forutsatt at vi ikke selv har gjort den ubeboelig ved krig eller forurensning. Dersom universet virkelig kollapse (gjennom entropi), håper vi selv å kunne skape nye universer, eller unnsnippe til et annet gjennom de mange smutthull som tydeligvis foreligger. Slike ting behøver ikke oppta oss her. La oss heller se på en annen side ved saken.

De tre monoteistiske verdensreligionene – de semittiske eller abrahamiske – forsikrer oss om at verdens skaper og livets opphavsmann har tilkjennegitt seg for menneskene. Denne akt fra Guds side kalles Åpenbaring. Den forstås og fremstilles forskjellig i de tre tilfellene, men felles for dem er dette at de har et gudsbilde som skiller dem fra alle andre verdensreligioner (for eksempel buddhisme, hinduisme osv.).

Vi taler gjerne om en Åpenbarings historie. Denne er ikke lang, fire tusen av de fem tusen år vi kaller «historisk» tid.

Hva Gud gjorde med oss før han begynte å tale til Abraham, Moses, Jesus fra Nasaret, Muhammed, det vet vi ingenting om. Våre hellige skrifter taler om at Gud inngår en

pakt med de første menneskene – Adam og Eva – og fornyer denne med Noah. Dette er felles for de monoteistiske religionene.

Felles er også dette at vi har et gudsbilde som skiller oss – menneskene – fra alt annet. Men vi har brukt religionen til å legitimere det faktum at vi har gjort oss til «herrer» på jorden, først gjennom en såkalt «agrarrevolusjon» (for åtte tusen år siden) og dernest gjennom en industriell revolusjon. Vi er skapt i Guds bilde – et bilde som stadig misforstås. Derfor blir menneskehetens historie slik vi kjenner den: maktskyk, patriarkalsk, miljøtruende, dyrefiendtlig.

Dersom vi leser Åpenbarings historie med slike globale perspektiver for øyet, vil den bli både oppløftende og nedslående på samme tid.

For paktens som Gud inngår med oss – helt fra menneskelektens begynnelse – handler nettopp om å bevare livet på jorden – fordi menneskenes synd er i stand til å true dette, slik vi ser det i historien om syndfloden. For gjennom hele Skriften får vi inntrykk av at Guds Åpenbaring – hans selvmeddelelse – handler om vår plass på jorden, mennesket i dets naturlige sammenheng. Dette fordi vi til enhver tid har en skremmende tendens til å true våre omgivelser.

Åpenbaringen av Guds vilje til liv på jorden kommer som en reddende og advarende håndsrekning til en menneskehet som faktisk er i ferd med å utkonkurrere seg selv. Og dette er noe som er felles for alle de semittiske religionene. Åpenbaringen fra Gud handler nemlig ikke bare om livet menneskene imellom, men livet mellom menneskene og alt som er. Dette kan de tre lett enes om.

Perspektivet er i vår kulturkrets blitt innsnevret til å gjelde så private og luksuspregete begreper som: «min synd», «min skyld», «min syndeskyld» osv. Historien om Gud, menneskene og jorden privatiseres og psykologiseres bort – inntil den ikke lenger har global relevanse. Kirke-

samfunnene i dagens verden er ikke opptatt av livets skjebne på jorden. Det kan synes som om de har nok med seg selv, introspektive som de er blitt. Den katolske kirke – det største kirkesamfunnet – kjemper mot abort, men engasjerer seg ikke i økologiske eller dyrevennlige spørsmål.

Feilen vi gjorde var selvsagt å tro at livet er vårt, at jorden er vår, at dyrene er våre, at alt som er, er vårt – mens det i virkeligheten er Guds.

Spørsmålet som melder seg, er hvorvidt Åpenbaringshåndrekning kom i tide. Kom den i begynnelsen av vår arts historie – hundre tusen år er ikke lenge som kosmisk siffer – eller kom den som en hjelp og en advarsel straks det ble klart hvor galt alt bar hen? De tre monoteistiske verdensreligionene forsikrer oss nemlig at vi lever i «tidenes ende» – i en slags slutfase for menneskehetens liv på jorden. Etter død kommer dom, kollektivt og globalt, individuelt og personlig.

Historisk åpenbaring er med andre ord historien om hvordan Gud hjelper en menneskehet som er i ferd med å ødelegge Natur gjennom Historie.

Dette gjør han ved å sette tingene i perspektiv – teologisk perspektiv: sitt eget perspektiv.

Historisk åpenbaring er historien om hvordan Gud prøver å få menneskene til å tenke globalt og kosmisk – kollektivt og naturvennlig. Ordene «jeg», «meg», «mitt», «privat» osv. skal skiftes ut med «vi», «vårt», «oss», «kirke-lig», «globalt».

Slik blir ingen forstøtt.

Og slik truer vi ikke noen lenger.

Historia salutis: Frelshistorie

ET BEGREPS MULIGHETER OG BEGRENSNINGER

Åpenbaringen finner sted etter en form for «guddommelig pedagogikk»: Gud lar mennesket gradvis lære ham å kjenne.

(KKK §53)

Slik vi bruker ordet i dag, er begrepet *historie* av nyere dato.

I antikken betød det «granskning», «forskning», «undersøkelser», slik vi finner det hos forfatteren Thukidid. I vår tid betyr det noe linjært: historie som en fortløpende prosess, som et sammenhengende hendelsesforløp, som en horisontal bevegelse i tid og rom. Selvsagt har dette mye med begrepet *evolusjon* å gjøre. Og det er kanskje her – hos Darwin – vi finner det klareste eksempelet på den moderne bruk av begrepet.

Dette fører oss til begrepet *natur* – parallellbegrepet til historie – som lenge har fungert som en kontrast til førstnevnte og som har hatt noe statisk, vertikalt og passivt hengende ved seg.

Selvsagt er denne kontrasten – aktivt/passivt – blitt en umulighet i vår tid: ny fysikk (kvantefysikk) og ny biologi sørger for det. Natur og historie ser stadig mer ut som sider ved samme sak ettersom det forskes i makrokosmos og mikrokosmos: Naturen er like levende, aktiv og dynamisk som man før hevdet historien var. Lovmessighet og mekaniske modeller hører historien til, for å si det slik. Vårt univers i dag har fortegn som rommer det levende og pulserende like meget som det mørke og uberegnelige (kaos, for eksempel).

Og slik har det vært i noen tid, faktisk i snart hundre år.

Likevel fortsetter teologien å benytte seg av det tradisjonelle skillet mellom nature og historie: det tales og skrives mye i vendinger fra tiden før mikrofysikk og mikrobiologi ble til.

Dette skyldes selvsagt at teologien har fortsatt å forbli en *antroposentrisk* åndsdisiplin: Gud handler ikke om naturen, men om historien – om mennesket. Slik er teologien selv, og selve vårt gudsbilde, forblitt *antropomorft* (har menneskelig form) midt i den nyorientering som består i global og kosmisk tenkning: Gud er menneskenes Gud – basta.

Denne tingenes tilstand møter oss i den teologiske hverdag, over hele det teologiske spektrum. Men det er ikke dette som skal behandles her, men heller vår gammeldagse bruk av ordet *historie* i teologiens tjeneste, *pace* kosmologi og biologi.

For den teologiske bruken av ordet «historie» fortsetter egentlig å følge Darwin og ikke Planck, Bohr og de andre.

Derfor står vi overfor en bruk av ordet som er *linjær*, til tross for sprang eller hopp, og som beveger seg fra lavere til høyere former, uansett tilfeldige faktorer og *missing links*. Og det er i teologiens tjeneste at ordet «historie» opptrer som den mest linjære modell som tenkes kan – i form av ordet «frelsheshistorie»: *historia salutis*.

Ordet er ikke gammelt: det står åpenbart i gjeld til Darwin.

Men det er heller ikke nytt: det står ikke i gjeld til Planck og Bohr.

Derfor er ordet «frelsheshistorie» blitt stående som en litt gammeldags avlegger.

Det går i all enkelthet ut på at Gud åpebarer seg suksessivt, at en høyere form for åpenbaring følger en lavere, at alt er fremadrettet: mot høyere åpenbaringsformer – mot mer fullkommen og komplett åpenbaring av Guds vesen

og vilje. Det som begynner med Adam og Eva, fortsetter via Noah, Moses og David til Kristus, for der å nå sin endelige form (den menneskelige), som er den fullkomne form for åpenbaring.

Frelsheshistorie er et begrep som er så evolusjonistisk som mulig.

Men det kommer sørgelig til kort når det konfronteres med kvantefysikk og kvantummekanikk.

Det er derfor klokere å tale om *paktstenkning* enn om frelsheshistorie, fordi paktstenkningen er en flatemodell (global og multidimensjonal), men frelsheshistorien er evolusjonistisk og strømlinjeformet, horisontal og linjær.

Ser vi på menneskehetens religiøse situasjon i dag, er nemlig ikke den biologisk-evolusjonistiske modellen helt dekkende for det vi nettopp kaller «frelsheshistorie». Grunnen er denne: det er altfor mye frem og tilbake-bevegelse i vår religiøse historie (les: *oppdragelse*) til at den horisontale og strømlinjeformete modellen fungerer (situasjonen minner om moderne fysikk).

De klassiske fremstillingene fra midten av det tyvende århundre er rørende naiv lesning sett mot sin samtidige bakgrunn. Det er *rørende* lesning i den grad teologien ønsker å være med – ved å komme haltende efter. Det er *naiv* lesning i den grad vi alltid ankommer for sent – efter at toget er gått. Teologene befinner seg i et tomt rom – på en plattform der det ikke finnes intelligente mennesker lenger: fordi de nettopp har reist med toget som gikk for litt siden. Dersom den offisielle og kirkelige versjon av åpenbaringsens historie er den eneste, vil vi sitte tilbake med et kart over verdensreligionene som ikke passer til terrenget. Av denne enkle grunn: Her er for mye fremadrettet målsetting (målet er kristendommen) og for lite frem og tilbake-orientering. *En global tankemodell vil nemlig alltid være flate- eller kuleperspektivet, ikke pilen som flyr.*

Vi tenker ikke først og fremst på forholdet mellom de

semittiske religioner (de abrahamiske: jødedommen, kristendommen og islam) og de som kalles *verdensreligionene* (særlig buddhisme og hinduisme). Her er det så lite sammenheng i tradisjonell teologi at selve frelsens og åpenbarings *historie* blir knapp eller snever. Så altfor mye faller utenfor denne modellen – fordi den ikke er en flate- eller kulemodell.

Vi tenker primært på forholdet de semittiske (abrahamiske) religionene imellom – de som nettopp kalles «historiske» religioner (dvs. troen på «historisk», og ikke «naturlig» åpenbaring). For forholdet mellom de tre er nettopp *uhistorisk* sett i lys av begrepet *frelsheshistorie*. Saken er denne: islam passer ikke inn i det jødekristne skjemaet som ligger i ordet «frelsheshistorie». En tankemodell som er fremadrettet i *evolusjonsmessig* forstand, har ikke rom for «sprang» av det slaget vi ser i tilfellet islam. For her er ikke tale om et hopp *fremover* – heller ikke *bakover*, men kanskje *til siden*. Islam passer ikke inn i det jødekristne begrepet *frelsheshistorie*, dertil er det for strømlinjeformet. Islam krever nemlig at vi er i stand til å tenke i mer kompliserte former – mer lik kvantefysikkens mysteriøse mikroverden.

Gud lar seg med andre ord ikke tvinge inn i enkle former, dersom vi er ærlige overfor vår religiøse verdenssituasjon. For utviklingen innen de semittiske verdensreligionene er ikke ganske enkelt fremoverrettet (mot høyere former – mot kristendom) sett med kristne øyne. Gud opererer på en annerledes skala. Han later til å være mer opptatt av dimensjonen rom enn tid hva åpenbarings *historie* angår.

At den horisontale og linjære modellen fungerer godt ved første øyekast, kan det ikke herske tvil om.

For menneskehetens religiøse historie foregår i «etapper», «sprang» eller «hopp», slik vi kjenner den. Det blir ofte påpekt at de joniske (presokratiske) filosofene virker noenlunde samtidig med de store eksilprofetene (Jeremia,

Esekiel, Deutero-Jesaja). Her ser vi et tydelig «fremskritt» i sammenligning med klassisk hedendom (polyteisme, mytologiske forestillinger osv.) såvel som med klassisk jødedom (tiden før eksilet). Men så glemmer vi at dette tidspunktet – ca. 500 f.Kr. – er den tid da Buddha levde og forkynnte sin lære om universell empati. Samtidig finner vi også Konfusius.

Eksempel nummer to er langt mer alvorlig – tilfellet islam.

For nå er vi kommet til tiden *etter* kristendommens tilblivelse, og da er det ikke rom for nye store profeter – i hvert fall ikke i den historisktenkende og semittiske verden. At Buddha innvarsler en ny form for hedendom – og en sympatisk sådan – får så være. Profeten Muhammed derimot benytter selve jødedommens og kristendommens kriterier på en måte som bryter selve logikken i skjemaet «frelsheshistorie». Her foregår et åpenbart brudd med en linjær oppdragelsesmodell fra Guds side – vi står overfor en profet etter Kristus.

Dersom vi benytter ordet i lys av kvantefysikkens mysteriøse erkjennelser heller enn Darwin, vil kanskje «frelsheshistorie» kunne favne bredden like meget som lengden.

Og da er vi kommet nærmere en modell som er global.

Denne vil kunne hjelpe oss til å se Gud som *mer* aktiv og nærværende enn tidligere antatt. Men da er han dette på forskjellige måter og i forskjellig form, mer forskjellig enn vi tidligere hadde antatt. «Frelsheshistorie» skulle jo ikke primært handle om våre evner til å se og høre, men om Guds muligheter i den verden han har skapt.

En darwinistisk modell har sine åpenbare bergrensinger – den blir simpelthen for selektiv sett i forhold til det vi vet om menneskehetens religiøse historie.

Om kristendommens katolisitet

Guds katolisitet er av universell art – som Skaper av alt som er.

Jesu Kristi katolisitet er av konkret og universell art – som Åpenbarer.

Derfor er det Guds katolisitet som konkretiseres i Jesus Kristus, og uten Guds fortegn forblir mannen fra Nasaret ikke annet enn Jesus ben Josef. Titelen «Kristus» ivaretar nettopp tilknytningen til Gud.

Jesus Kristus åpenbarer Guds universalitet, dette er selve poenget med bekjennelsen «Jesus er Kristus». Men han gjør det i en konkret form. Og slik følger det at kristendommen er en tro på konkretisering av katolisitet: Gud åpenbart og meddelt til mennsker.

Åpenbaringsform er så konkret som mulig – den er menneskelig. Selv om denne åpenbaringen er indirekte, er den fullkommen. For en mer direkte åpenbaring til menneskene kan ikke tenkes enn selve den menneskelige form. Samtidig er den – i kraft av sin konkrete form – en åpenbaring av mennesket. Heri møtes det direkte og det indirekte.

Men her møtes også det logiske og det ulogiske. For det konkrete katolske utgjør et paradoks for tanken. Det paradoksale ligger i vårt nye gudsbilde: en Gud som lider – en død mann som lever – et helgenideal som er martyr. Det konkrete sprenger våre forestillinger om det universelle og gir oss et nytt bilde av det katolske, som er Gud.

Altså er kristendommen et katolsk fenomen – fordi Jesus Kristus er det. Universelt (mennesket Jesus) og konkret (jøden Jesus): Det er mennesket som sådan, som menneskehet, som er objekt og mål for åpenbaringen. For Jesu

konkrete katolisitet er gyldig for alle, ikke bare for Israel. Denne åpenbaringsform er slik at den er almenmenneskelig og almengyldig – den er katolsk i samme forstand som ordet Gud er det.

Derfor insisterte de første kristne på at hedningene kunne være fulle medlemmer i Kirken uten å måtte gå veien om Moses (Loven), noe som selvsagt følger av åpenbaringsform. Følgelig talte de om en «ny» pakt, en som ikke bare avløste de forrige (Noah, Moses, David), men like meget oppfylte deres løfter og forventninger. Slik blir Kirken et nytt Guds folk, uten de begrensninger som preget det gamle: etniske, kulturelle, geografiske. De kristne utgjør egentlig ikke et «folk», og ordet bør brukes varsomt. Kirken består heller av mennesker fra alle raser, stammer og tungemål. Kirken er også tverrsosial: Her er ikke mann eller kvinne, ikke slave eller fri, ikke jøde eller greker, ikke fattig eller rik.

Slik fikk kristentroen fra starten av katolske fortegn: Jesus Kristus er mennesket for alle mennesker.

Disse fortegnene skapte en ny form for menneskelig sameksistens: kirkelig form – som er en katolsk form. Og denne kirkelige form har strukturer som ivaretar det katolske.

Trosbekjennelsen ble forsvart og forklart slik at en mindre-enn-katolsk tolkning av navnet Jesus Kristus ble uortodoks, enten saken dreide seg om Jesus (mennesket) eller Kristus (tolket som Logos-Ordet). Slik ivaretok de første kristne åpenbaringsform: dens konkrethet (sant menneske) og dens almengyldighet som åpenbaring (sann Gud).

Sakramentene ivaretok det konkrete ved kristentroen. Jesus Kristus virker videre på jorden ved å innlemme (døpe), helbrede (sykesalve), forsone (syndenes forlatelse), delegere (ordinasjon), forene (ekteskapet). I alle disse handlingene er det Jesus Kristus selv som virker, gjennom sin Hellige Ånd. Sakramentenes siktemål er tvers gjennom katolsk:

menneskeheten. Sakramentenes elementer er derfor konkrete og almenmenneskelige: vin, brød, olje, vann, ord. Guds universalitet blir på denne måten alle til del – og gjør alle til ett: til menneskehet, den synden hadde splittet. Guds universalitet aktualiseres på konkret vis. Og sakramentene er nettopp uttrykk for det konkrete katolske blant oss. Guds konkrete katolisitet i Kristus bevirker en konkretisering av menneskene som menneskehet.

Embetene er en annen form for konkretisering av det katolske ved Jesus Kristus, forskjellig fra trosbekjennelser og sakramenter, men i deres tjeneste. For det katolskes konkretisering avstedkommer alltid autoritet. Biskop – prest – diakon: dette er triaden som formidler autoriteten som ligger i trosbekjennelsene og i sakramentene. Av alle Kirkens biskoper er Petrus-embetet det viktigste, fordi det er en konkretisering av alle embeter.

Slik fikk kristendommen en kirkelig form som er både katolsk og konkret – helt i Jesu Kristi Ånd. Jesu form er blitt kirkelig, for å si det slik. Og av denne grunn kan vi stadig hevde å ha ham blant oss i dag, to tusen år senere, fordi konkretiseringer av hans almengyldighet hele tiden har sett til at denne hans identitet ikke gikk tapt.

Den katolske kirke er derfor kristentroens garant og levende konkretisering.

Dette er noe andre kristne kirkesamfunn har del i i veksellende grad – etter en mer eller mindre-modell. For disse har Skriften (men ikke hele) – de har embeter (men ikke i full forstand) – de har sakramenter (men ikke alle) – de har autoritet (men uten Petrus).

Kirkens konkrete katolisitet er med andre ord blitt fragmentert og utvannet.

Dette er en av grunnene til at de kristne søker sammen – ønsket om helhet og enhet: at Kristi knuste legeme må bli mer konkret (enhetlig, helhetlig), mer katolsk (gyldig for alle kristne).

Kirken vokser i katolisitet i vår tid – på mange vis.

I første omgang vokser den i *utbredelse* – den blir mer katolsk i tid og rom. Nye kontinenter kristnes. Kirken blir mindre europeisk og mer universell – den blir langsomt men sikkert mindre latinsk og mer katolsk. Dette siste er vesentlig.

Den vokser også i *innsikt* – kristendommens katolisitet får nye læremessige aspekter ettersom katoliseringen får virke på jorden: slaveriet avvikles, kvinner får stemmerett, jødene blir respektert på ny, minoriteter i sin alminnelighet får menneskeverdet tilbake, dyremishandling avskaffes – listen vil fortsette å forlenges så lenge Kirken består.

Streben etter *enhet og helhet* – økumenikk – har selv sagt med konkret katolisitet å gjøre. For Den katolske kirke er blitt mindre katolsk som resultat av alle splittelsene: den kom i forsvarsposisjon og ble introspektiv og defensiv, heller enn aktivt misjonerende. Derfor ivrer den for gjenforening av alle kristne – også for Kirkens egen skyld. For et knust Kristi legeme vil ikke kunne gjøre menneskene til menneskehet, fordi Kirken selv ikke lenger er katolsk på en så konkret måte som den er ment å skulle være.

Ordene «katolisitet» og «konkrethet» blir på denne måten avgjørende tolkningsnøkler til ord som «Gud», «Jesus Kristus», «troen» og «Kirken».

Uten katolisitet blir ordet *Gud* meningsløst, fordi det da symboliserer en privat form for religion, privat i betydningen individualistisk – og dette er det motsatte av katolisitet. Guds katolisitet betyr hans universalitet, og dette er det første vi med visshet kan si om Gud: Han er Gud for alt som er.

Jesu Kristi konkretisering av katolisiteten er like avgjørende som selve det universelle ved ordet Gud. For en åpenbaring av Gud som er privat, vil ende i filosofi, visdomslære, esoterisk mystikk, eller endog kabbalisme og magi.

Jesu Kristi historiske person garanterer hans unike natur. I ham konkretiseres derfor det katolske.

Kirken er igjen en konkretisering av Jesu Kristi katolisitet. Den er det på elementært vis (sakramentalt), på strukturert vis (embeter), og på normativt vis (trosbekjennelsene). Uten Kirkens materialisering av det konkret katolske, ville det ikke kunne fortsette å samle menneskene til en menneskehet.

For *mennesket* er også en universell størrelse, ikke i absolutt forstand (lik Gud), men i relativ (som skapning). Menneskeheten er en organisme som dekker jordkloden. Men den er blitt fragmentert av synd. Og nå har menneskene også fragmentert Kristi legeme – Kirken.

Det er bare ved å vende oss mot Guds og Kristi katolisitet at de sår historien har påført oss, kan leges.

Historien er nemlig menneskeslektens synderegister.

Kirken er Guds måte å helbrede menneskene på, ved å samle oss på ny.

Derfor er den både katolsk – og konkret.

Åpenbaringsens symboler

Historisk åpenbaring er i sitt vesen forskjellig fra den form for åpenbaring som naturen formidler. Det er ikke lenger tale om tingenes iboende kvaliteter – verdens natur, men selve dybden i historiens mektige drama, slik vi ser det rundt Israel og Jesus Kristus. Åpenbaring betyr i kristen forstand at vi står overfor *normative etapper* som skiller seg fra all annen historie hva mening og dybde angår – det er ikke tale om en åpenbaring i historien i generell forstand.

De to formene – Israel og Jesus fra Nasaret – er svært forskjellige.

Det første tilfellet er historien om et folk som Gud skaper seg – av Abraham. Forestillingen om at Gud skulle ha «valgt seg ut» et folk dukker opp i jødisk som i tidlig kristen tale. Dette er selvsagt et uheldig uttrykk, siden Israel er resultat av Guds skapergjerning heller enn av historiske preferanser. At Israel er foretrukket av Gud fremfor alle andre, avstedkommer ofte ekstreme synspunkter og manglende kristiske holdninger til for eksempel staten Israel. Ordet Israel som teologisk tegn står imidlertid for noe annet: for et tegn på Guds vilje til åndelig liv i historien.

Abraham er blitt stående som overgangsfiguren mellom naturlig og historisk åpenbaring.

For Guds initiativ overfor ham innleder en ny religiøs epoke i verdenshistorien. Og dette skjer for ca. fire tusen år siden. Menneskeheten formodes å ha levd i den såkalte «kosmiske» pakt inntil da: pakt med Noah. Abraham står for noe nytt: oppbrudd fra gamle religiøse forestillinger og en søken etter nye. «En vandrende arameer» er han blitt kalt

i ettertid, og på denne måten er han blitt symbol på det jødiske folks skjebne – den vandrende jøde: uten fast hjem på jorden, en fremmed overalt, en som bare har Gud som trygghet, en som lever i tro. Abraham er blitt en teologisk person.

Moses er en videreføring av denne arven, på en ny måte: han er profet og lovgiver, to roller som senere skulle separeres. Israel er med dette blitt et historisk sakrament i verden: Israel har mer teologisk tyngde enn andre folk – Israel er Guds talerør. Samtidig oppstår en dramatisk dialektikk som fyller nesten hver side i Skriften. Israel representerer Gud for verden og verden for Gud på en måte som gjør denne historien spenningsfylt, siden den handler om spenningsene i historien, sett fra en religiøs synsvinkel.

Jesus fra Nasaret er en mer menneskelig form for kommunikasjon fra Guds side.

Her er Gud åpenbart i menneskelig form. Og det er dette som gjør denne åpenbaringen endelig: for mer menneskelig tale kan ikke tenkes. Det er mennesket selv som åpenbaringsform: åpenbaring av mennesket (villet og elsket av Gud) på samme tid som det er en åpenbaring av Gud (indirekte i formen – *Deus revelatus ut Deus absconditus*).

Åpenbaringens former er derfor historiske (Israel) og menneskelige (Jesus). De er alltid indirekte, fordi Gud «kan ingen se». Derfor er troen på åpenbaringen kunsten å se og høre det overnaturlige (Gud) i det naturlige (Israel – Jesus). Det overnaturlige har med andre ord ingen egen form. Det kan like godt sies slik at naturlige symboler får historiske fortegn.

De to historiske formene henger selvsagt sammen – Jesus er del av Israel.

Og her står vi ved mysteriet om *del og helhet: det hele og det enkelte – det store og det lille*. For Jesus representerer også menneskeheten før Abraham: også han er barn av Noah. Følgelig er han et globalt og ikke bare et nasjonalt

tegn. Dette skjønnte de første kristne, for de innså at i Jesus Kristus (død og oppstanden) er Guds gaver ikke lenger begrenset til Israel, men fritt tilgjengelige for alle i Jesus Kristus. Herved er vi kommet Gud nærmere, fordi Gud møter oss på en flerfoldig personlig måte: som et mangfold av personer – Fader, Sønn, Ånd.

En rekke symboler følger denne religiøse historien på dens vandring gjennom tiden. Vi gjør klokt i å dele dem opp i grupperinger, siden de taler forskjellig språk, alt etter hvilken situasjon de henvender seg til. Åpenbaringens symboler favner vidt og bredt, høyt og lavt. Fremfor alt tolker de tilværelsen i sin helhet, enten denne helheten er å forstå kosmisk, globalt eller på det personlige plan.

KOSMISKE SYMBOLER er de som møter oss først i Skriften, fordi denne begynner med begynnelsen. Her er det tale om ordene «skapelse», «synd», «dom», «løfte».

Skapelse er det første symbolet vi møter.

«I begynnelsen Skapte Gud himmelen og jorden», det vil si: alt som er. Og ordet *å skape* (hebr.: *bara*) er typisk for Gud: det uttrykker noe som bare han evner. Her nevnes ikke *skapelse av intet* (lat.: *creatio ex nihilo*), det er heller tale om en vilje til liv som gradvis åpenbarer seg i form av jordens mange livsformer.

Vi skal merke oss at det ikke er skapelsen selv vi iakttar gjennom våre naturvitenskapelige metoder, men *resultatet* av denne (skapningen). Hvordan livsformene forvandles og videreføres, det ser vi ikke. Det vi ser er resultatet av denne prosessen. Derfor har mange funnet det uproblematisk å lese både Skriften og Darwin.

Samhørigheten mellom mennesker og resten av skapningen understrekes utallige ganger – skapelse er ikke det samme som *specieisme* (antagelsen om at menneskene er atskilt fra alt annet liv på jorden: suverene og med rett til å gjøre hva de vil). Mennesker og dyr er derimot skapt av

samme «muld» (dvs. samme organiske elementer) – Gud fører dyrene til Adam forat han skal gi dem navn – Gud skaper dyrene for at de skal være Adams venner. Dessuten er landdyrene skapt på samme dag som mennesket ifølge vår skapelsesberetning (1 Mos 1). Hva mer er: Adam og Eva er vegetarianere.

Skapelse er med andre ord det mest naturlige av åpenbaringsens symboler – naturlig og overnaturlig på samme tid. Naturen er ifølge skapelsesteologien alltid noe «mer» enn bare natur – fordi denne vitner om at Gud er i den på en mysteriøs måte. Samtidig blir ordet historifisert og følger oss hele veien. Likevel: vi forbinder ordet med begynnelsen, fordi Gud er alle tings forklaring, forklaringen på en verden som ikke forklarer seg selv. Selv om ordet er med oss hele tiden underveis, møter vi det fremfor alt i begynnelsen, fordi det er der alt begynner.

Men begynnelsen er spenningsfylt. Og spenninger fører oss til mer historiske symboler enn tilfellet var med ordet «skapelse».

Synd er en tendens som ligger i skapningen og som kan tilbakeføres til mennesket: resten av skaperverket lider under menneskets synd, noe som tør være åpenbart i dagens økologiske krise og i sannheten om vårt forhold til dyrene. Å hevde at synd ikke er del av kosmisk teologi (altså tilhørende kategorien «natur»), er å gjøre begrepet personlig, privat, gjerne subjektivt og individuelt. Poenget med begrepet «synd» (gr.: *hamartia*: å feile, bomme på mål) er at det ifølge Skriften er en tingenes tilstand som vi har påført alt liv, ikke bare oss selv. Det er konsekvensene av synd som er synlige i livet på jorden. Og når kristen (dvs. latinsk) teologi fra Augustin av har talt om synden som «arvesynd», er dette nettopp noe som har med vår naturlige tilbøyelighet å gjøre (gresk kristendomsforståelse er forskjellig på dette punkt).

For synd betegner en tendens hos mennesket til å vende seg fra Gud og skapelsen til seg og sitt. Det er tale om fordreining av skapelsens perspektiv: om egoisme, om isolasjonisme, specieisme, om miljølikegyldighet, om dyremishandling osv. Synd er kort sagt skyggesiden ved all den frihet som Gud har lagt i sitt skaperverk.

Synd er derfor symbol på en vesentlig sannhet om Gud og verden: at han på en måte «trekker seg tilbake» fra denne for å gi den frihet. Skapelse er nemlig ikke det samme som emanasjon: Skapelse er en frivillig akt, ut av kjærlighet. Og prisen for *dette* er at menneskene lever med en tendens til å pervertere sin frihet og kjærlighet. Et univers skapt i frihet er et univers med synd, ikke bare som mulighet, men som realitet. Derfor er det tale om en side ved vår natur. Denne tendensen er ikke noe vi begår (aktuelle synder), men noe vi hele tiden lever med.

Å knytte symbolene «skapelse» og «synd» sammen, vil si å fokusere naturen på en realistisk måte, slik vi faktisk kjenner den. For resultatet av skapelsen – naturen – møter vi i manipulert og ødelagt forstand, enten vi taler om klima, vegetasjon eller dyr. Naturen som symbol er nemlig en natur som menneskene har herjet med (noe som går tilbake til agrarrevolusjonen for ca. 8000 år siden). Naturen er falt i syndens lodd. Synd og natur er nesten synonyme, sett i et slikt perspektiv, for vi behandler ikke natur som om den var skapt av Gud – som «skapning», men nettopp som natur (verdsliggjort).

Dette er ikke bare tale om bevisste og villedte handlinger, men om ubevisste og nedarvede forestillinger og handlingsmønstre. «Skapelse», «natur», «synd» – slik begynner enhver teologisk erkjennelsesprosess. Religiøs epistemologi opererer ikke med naturen som et abstrakt begrep, men som en konkret foreliggende realitet. Og denne er vansiret av menneskene, som har oppkastet seg til verdens herskere og ser seg selv som skapningens mål og mening.

Derfor ser vi at en behandling av dette viktige temaet (synd) følger hakk i hel på skapelsen. De gamle bibelske teologene ville på denne måten si noe vesentlig om vårt forhold til den verden Gud har skapt: ikke bare det at de to hører sammen, menneskene og omgivelsene, men at førstnevnte trekker naturen med seg i sitt opprør mot Gud. Altså lever vi alle med denne tilbøyeligheten – vi lever «i synd», som er det motsatte av å leve «i Kristus», for å tale med Paulus.

Ifølge GT vil en riktig måte å leve med naturen på finnes i det vi kaller den «kosmiske pakt», den som ivaretar tingenes orden i total forstand. Melkisedek – prestekongen av Salem-Jerusalem – ofrer et ublodig offer: brød og vin. Derfor er han blitt stående som en arketyp for det kristne prestedømme (i motsetning til det gamle jødiske).

Er «synd» virkelig synd mot natur – og på denne måten mot Gud?

Det kan synes slik, for frukten fra kunnskapens tre tilhører Gud og ikke mennesket. På denne måten får vi vite noe helt vesentlig om den skapningen vi er del av: at den er Guds. Det er ikke bare vi mennesker som tilhører Gud – alt som er skapt, gjør det. Selvsagt utelukker ikke dette at vi forsvarer og beskytter oss mot skadelig natur (bakterier, virus): Det er grunnholdningen som teller. Og fordi mennesket er i stand til å styre, dominere og herje med skapningen, sier Skriften det slik at vi er skapt «i Guds bilde», det vil si: med denne evnen – som skal brukes til det gode, til beste for helheten og ikke bare for enkeltdelen.

Når slangen dukker opp i denne sammenhengen, er det litt av et mesterstykke fra forfatterens side. For vår instinktive frykt for slanger hører ikke hjemme i det paradisiske, like lite som det skal tilhøre den fremtidige harmoni (Jes. 11). Poenget er at vi lever i en tid og en tilstand hvor vi dreper slanger, av opplagte grunner. Slangen blir et mektig symbol på at alt er gått galt.

Synden griper om seg på jorden, uten at vi får mer enn noen få eksempler på hva dette innebærer (brodermord, for eksempel). Til sist angreir Gud alt han har skapt og vil ødelegge det hele, det vil si: fullføre den ødeleggelsen som mennesket har påbegynt. Det virker som om vi har vunnet, og ikke Gud.

Dom blir derfor resultatet – og her står vi ved nok et kosmisk og naturlig-teologisk symbol.

For «dom» er skrevet inn i verdens naturlige beskaffenhet, det vet vi i dag. «Dom» betyr at balansen går i stykker, at tingenes orden rokkes, at noe alvorlig ødelegges, at den kosmiske religion ikke fungerer. Og i dette tilfellet er det livet på jorden som skal ødelegges, som resultat av menneskets hang til selvstendighet og dominans.

Dette er selvsagt en øko-teologisk tolkning. Men poenget med økoteologiske tolkninger av historien er ganske enkelt at disse går tilbake til Skriftens teologer. Teologene som skapte Det gamle testamente tenkte øko- og dyrevennlig. De trodde på en kosmisk religion som består i balanse, likevekt, harmoni og orden mellom alt som er. «Synd» bryter det disse ordene står for, og «dom» blir resultatet.

Heldigvis er ikke bildet helt mørkt – for da ville GT aldri være blitt til.

Gud lar seg mildne, takket være Noah, en av historiens «rettferdige». Og slik ender det hele godt: med en ny start. Noah er representant for den kosmiske religion, derfor tar han med seg ett par av alle dyr når han går inn i arken. Han oppnår faktisk mer enn som så. For Gud lover aldri mer å ødelegge alt liv på jorden – han garanterer livets fortsettelse.

Løfte blir nemlig den nye teologiske tonearten – og dermed har vi beveget oss over fra moll til dur.

Om dette medfører at det gis en fremtid for menneske-

heten, kan vi bare slutte oss til i lys av det som følger. Og alt tyder på at så er tilfelle. Men for vår egen skyld kan det være klokt å se på muligheten av det motsatte: at menneskeheten vil dø ut mens livet fortsetter, fordi vi selv har ødelagt våre egne livsbetingelser på jorden og er en rase uten fremtid (fordi vi har opphøyet oss selv over alle andre raser). Jorden – Gaia, som hun er blitt hetende i moderne økobiologisk tenkning – kan nemlig godt fortsette livets mysterium uten oss, i *hvert fall som mulighet og tankeeksperiment*. Slike eksperimenter er nyttige: De burde kunne vekke oss av søvnen og mane oss til voksen religiøs adferd (økologisk livsstil, for eksempel).

Men Noah står der som budbærer om et løfte fra Guds side – det er altså ennå håp. Skjønt, vi blir nødt til å gjøre noe for at håpet skal bli virkelighet.

Slik er altså de kosmisk-naturlige symbolene vi fant i Skriften: *skapelse – synd – dom – løfte*. De henger sammen, så klart. De handler om hverandre og er rettet til mennesket. Det er både dom og håp innskrevet i naturens orden. Synd handler i første omgang om vårt forhold til naturen, i annen omgang om forholdet oss imellom (selv om den motsatte rekkefølgen er den vanlige). Beviset på at det forholder seg slik, er det enkle faktum at naturen er den gren vi alle sitter på, like det eller ikke. Straks vi tror oss å være selvstendige i forhold til omgivelsene, da er synden et faktum, med påfølgende ubalanse og dom.

Globale symboler er av mer horisontal art. De handler om en videreutvikling av det punktet der vi forlot de naturlig-kosmiske symbolene. For menneskehetens historie etter Noah viser at Gud holder sin del av pakten med jorden. Men den samme historien viser også at mennesket vinger og vakler i sin tro – synd får dimensjoner som ikke bare har med naturen å gjøre, men som angår det menneskelige fellesskap (rik/fattig, for eksempel).

Gjennomgående er de historisk-teologiske symbolene av global karakter, noe som er helt i tråd med tendensen i de naturlige symbolene: Natur og historie hører sammen, til tross for at vi av alle krefter søker å rive dem løs fra hverandre. Men sett i lys av den menneskelige og historiske dimensjon alene er menneskehetens liv fylt av løfterike aspekter. Gud sender oss hjelp – mot vår tendens til synd. Slik hjelper han oss til å leve rett overfor både naturen og hverandre.

De viktigste symbolene her er «nåde», «åpenbaring», «frelse» og «håp» (eskatologi).

De har dette til felles at de angår menneskeheten som kollektiv størrelse, som global organisme. De er blitt privatiserte – individualisert på en feil måte – i løpet av de siste hundreårene, særlig etter reformasjonen. Men i seg selv gir ordene uttrykk for realiteter som er globale, som angår alle mennesker

Nåde er et ord som sier oss noe avgjørende om Guds holdninger og handlinger vis-à-vis menneskeheten. I Det nye testamente brukes det greske *charis* i mange forskjellige sammenhenger (særlig hos Paulus og i Johanneslitteraturen), men det handler alltid om en aktivitet fra Guds side: «Loven kom ved Moses – nåden og sannheten ved Jesus Kristus». (Joh 1,17).

For det første er nåde et ord som uttrykker Guds *holdning* til verden.

Det er tale om det faktum at Gud, som har skapt alt i frihet og kjærlighet, gir skapningen frihet til å være seg selv, i den forstand at han ikke tvinger sitt liv på denne: Skapelse er å elske en annen, gi liv til en annen, trekke seg selv tilbake for å gi en annen frihet og mulighet til å eksistere i sin egen rett. «Nåde» er på denne måten nært knyttet til «kjærlighet», for samtidig drar han verden mot seg, trekker den inn i sitt eget guddommelige liv, men som gave i frihet. Og dette fører oss til flere betydninger av ordet.

For det annet er nåde tale om Guds *virke* i menneskeheten, kollektivt og personlig. Det er Guds mening med livet som på denne måten meddeles til menneskene. Og dette er en skaperakt, men forskjellig fra den naturlige. Nåde handler om at livet er uttrykk for kjærlighet i frihet, hvilket forutsetter at den annen part – mennesket, menneskeheten – får lov til å være seg selv, være mennesker.

At dette er et historisk heller enn naturlig symbol, ser vi av menneskets evne til rasjonell tenkning og moralsk livsholdning. Og det er her Guds nåde kommer inn: som en overnaturlig faktor i vårt naturlige liv. Nåde er det som forvandler våre liv på jorden til historien om Gud og menneskeheten, akkurat som de kosmiske symboler sier oss noe om hvordan Gud lever med skaperverket.

Nåde er derfor både naturlig og overnaturlig: i mennesket men *av* Gud. Ordet henvender seg nettopp til mennesket, fordi vår natur er mottagelig for Gud på en annen måte enn skapningen forøvrig: Vi er skapt «i Guds bilde» – orientert mot Gud – *capax Dei*. Derfor opererer vi med flere meninger med ordet «nåde»: naturlig og historisk (overnaturlig). Gud søker mennesket på alle plan: som skapning – som historisk og sosialt vesen.

Åpenbaring er et annet ord som har historiske overtoner.

Det dreier seg om resultatet av nåde: evnen til å lytte og skjelne, høre og se, sanse og ane. For historien er Guds tale på en mer direkte måte enn naturen er det. Dette fordi mennesket er differensiert fra naturen, på en måte som for eksempel dyrene ikke er det. Ordet «åpenbaring» forutsetter at det gis konkrete uttrykksformer for realiteten i ordet «nåde».

Og det konkrete er dette som Skriften viser oss: Israel – Jesus Kristus.

At det er åpenbaring i historien, er noe vi først av alt lærer fra Israels historie.

Historien om Gud og Israel er blitt et klassisk uttrykk for historien om Gud og jorden. Skriften personifiserer ofte Israel (dvs. Jakob), så vi får inntrykk av at det hele handler om forholdet mellom Gud og Adam, mennesket. Dette er kollektiv tale. Men det er også personlig tale, noe de store profetene har lært oss. Helhet og del: dette er menneskehetens mysteriøse kjennetegn. Og gjennom Israel er det hele menneskeheten Gud søker å kontakte. Israel som kollektiv person er uttrykk for «nåde» i mer enn en forstand: villet av Gud, skapt av Gud, elsket av Gud – i frihet og kjærlighet. Og det er slik Gud åpenbarer sitt vesen for Israel: ved å trekke seg tilbake (skape i frihet) samtidig som han trekker Israel til seg (i kjærlighet).

Fordi Gud henvender seg til oss som personer, får åpenbaringen først endelig form når ordet «nåde» knyttes til ordet «åpenbaring» i konkret personlig forstand. Jesus Kristus er derfor blitt kalt det «konkret katolske» (eller «konkret universelle»). For her er det tale om åpenbaring av det mest direkte slaget – i en form som er så absolutt som mulig for mennesker, fordi denne har menneskelig form.

Frelse er ordet som ofte knyttes til «nåde» og «åpenbaring» fordi det sier oss noe om virkningen og resultatet av den realitet de to første ordene uttrykker. Dette ordet er blitt ugjenkjennelig med tiden.

Fra å være et historisk og kollektivt begrep slik vi leser om Israel – er det blitt privatisert. Fra å handle om en felles fremtid på jorden, er det blitt symbol på den enkeltes sjanse til å overleve døden. Fra å være frigjørende på kropp og sjel (i betydningen *frihet fra*) er det blitt ensbetydende med noe verdensfjernt og litt uvirkelig.

Ordet har sin opprinnelse i den gamle verdens fange- og slavesprogbruk. Her ble man «satt fri» i motsetning til å bli «tatt til fange». Her er det også tale om jus, om det å bli

«erklært rettfærdig» (dvs. uskyldig) av en domstol. «Frelse» betyr «løslatelse», «frigivelse» osv. Saken gjelder alltid våre egne liv, enten det er om krig, fangenskap, hunger eller pest dette symbolet skal tale.

På en særlig måte er ordet «frelse» knyttet til verdens og menneskehetens fremtid. Og derfor er det nært knyttet til ordet «håp».

Håp er en dimensjon ved bibelsk tro som angår det kollektive aspektet ved denne troen.

For ordet er uttrykk for den grunnholdning til livet som sier oss at det er meningsfylt, at livet har en fremtid nettopp på grunn av de kvaliteter som ligger i de andre ordene. *Håp* er et like dynamisk og spennende ord som «skapelse» og «nåde». Det handler om verdens muligheter som fremtid, de Gud har nedlagt i sitt verk. Dimensjonen fremtid kjenner vi som fremmedordet *eskatologi*: læren om det som kommer – utlagt: Han som kommer. For i likhet med all horisontal tenkning er ordet knyttet til begrepet *tid*, enten dette er en abstraksjon eller ikke. *Eskatologi* er blitt ordet som fremfor alt viser oss at Gud ikke er distansert fra historien. Han er selv deltager i dramaet her nede, slik Skriften viser oss. Gud er lidenskapelig i sitt forhold til menneskene: Han elsker – han hater – han fremmer – han dømmer. Han gleder seg, lider, dør og gjenoppstår.

Eskatologi er i vår tid blitt ensbetydende med meningen i ordet «håp». *Håp* innebærer mer enn forestillinger om en fremtid som har Guds fortegn, for *håp* gjelder også nåtiden. Faktisk gjelder håpet også fortiden, for det er vårt håp at Gud også vil forløse denne (slik læren om Jesu nedferd til dødsriket viser). Men det er nettopp fremtiden som er blitt det viktigste aspektet ved ordet «håp» – fordi vi nesten ikke tør tenke fremover.

«Håp» handler om vår felles fremtid. For dersom «jeg» er eneste mottager for det alle åpenbaringsreligionens ord

innebærer, da mister ordet «håp» sin relevanse til syvende og sist. Hva hjelper det at min sjel overlever døden dersom ikke alle andre sjeler også gjør det samme?

All tale om «sjelens udødelighet» er kommet i et uheldig lys i nyere tids teologi. Det skal være tale om dualisme av verste slaget – skillet legeme/sjel – hvor en intelligent sjel (kroppens formative element) kan eksistere utenfor kroppen, formløs, evig og udødelig. Men det er her kortene blandes, og det så grundig som vel mulig.

For det har fra jødisk, kristent og muslimsk hold aldri vært tale om ånd eller intellekt *uten form*, det vil si: *uten fysisk form av en eller annen art* (såkalt «ren og pur ånd»). Selvsagt har vi form også etter at kroppen er død, men denne er av en annen art enn den vi nå lever med. Det er derfor denne tilstanden omtales som en «skygge»-tilstand i all litteratur fra antikken, enten det er greske og romerske poeter eller jødiske og kristne teologer. Forestillingen gjenfinnes vi selvsagt i latinsk middelalder, som for eksempel hos Dante.

Begrepet *sjel* er blitt gjenstand for så mye angrep og sjikane i våre dager, at all argumenteringen snart begynner å virke mot sin hensikt. Dersom vi har en personlig «kjerne» (kall det gjerne «energi») som ikke ganske enkelt kan gå i oppløsning fordi kroppen vår gjør det, da har vi stort sett funnet uttrykk for det som ordet «sjel» vanligvis har betydning. For åndelig, psykisk og intellektuell energi kan ikke ganske enkelt opphøre å eksistere. Men denne kan forvandles, ved å få nye livsformer – og det er dette ordet «håp» uttrykker. Livets «forvandling» er innholdet i ordet «håp».

«Sjel» betyr hos Aristoteles noe formgivende, noe som er så knyttet til materiell form at alt som lever har sjel. Og det er denne form for sjelelig tale som latinsk kristendom overtok, takket være Thomas Aquinas (en platonsk modell ble tolket som dualistisk og uforenlig med åpenbaringen, enten nå en slik tolkning er riktig eller ikke).

«Oppstandelse» er derfor ikke en oppstandelse fra intet (total død) – *resurrectio ex nihilo* – slik noen moderne tenkere har foreslått. Oppstandelsen er i Skriften heller sett som forvandling: *resurrectio ex vetere* – fra det gamle. Og dette gir håp for vår verden. For all tale om oppstandelsen er uttrykk for begrepet «håp».

Det er tale om *form*, sjelens form, personens form, i død som i liv. Men det som kjennetegner semittisk religion er troen på at vi engang efter døden skal få en form som er fysisk fullverdig, som er mer og bedre fysikk enn det vi hittil har levd med. Og det er dette vi forbinder med ordet «håp» i ytterste konsekvens.

Håp – jødisk, kristen og muslimsk – er for all tid knyttet til troen på at Gud elsker det fysiske univers han har skapt.

Håp betyr samtidig at vi alltid er knyttet til fysikalitet – altså *en materialistisk form for spiritualitet* – i død som i liv.

Håp er den form enhver form for fysikalitet har fått – som tegn og veiviser for fremtiden, ikke primært som reminisenser og memoarer fra det som var.

Håp betyr også at livet er kollektivt – i natur som i historie.

All tale om historisk åpenbaring munner derfor ut i dimensjonen håp. Evolusjonslære, fysikk og biologi kan hver på sin måte hjelpe oss til å underbygge denne dimensjonen ved vår tro. Religion og vitenskap har aldri vært en enten – eller-problematikk. Det er heller tale om forskjellige oppgaver: fakta (for vitenskapens vedkommende) og tolkning (for teologiens og filosofiens vedkommende). Naturvitenskapene *tolker* nemlig ikke – de avdekker, iakttar, måler og veier, analyserer og beregner. Det er opp til andre å sette fakta inn i den store sammenhengen. Og da ender vi raskt ved dimensjonen «håp». For denne er dynamisk, fylt av åpenbaring og nåde, av skapertro og opstandelsestro.

Så følger overgangen fra det kosmiske og globale til det personlige (men ikke private!). Hvordan integreres de kosmiske og globale dimensjonene i våre liv, som religiøs erfaring betraktet. Hvordan blir disse religiøs empiri heller enn teologisk teori? Hvordan kan enkeltmennesket gjennom kosmisk og global religiøs bevissthet transcendere sitt eget ståsted og bli seg bevisst sin plass som *del i helheten*?

Spørsmålene bringer oss til det som er den mystiske dimensjon i kristendommen.

MYSTISKE SYMBOLER er lett å redusere til dette ene: uttrykket «i Kristus», slik vi finner det hos Paulus og slik Albert Schweitzer fremhevet det i sine bøker. Her samles meningen med både kosmiske og globale metaforer. De samles her fordi de på denne måten lar seg integrere. For «i Kristus» betyr det motsatte av «i synd», med alle de konsekvenser dette medfører for kosmisk såvel som global religion.

Kontrasten skulle være iøynefallende nok i lys av de metaforer vi har omtalt ovenfor.

«Synd» er en feilaktig holdning til livets gave: vendt mot oss selv, på beskostning av alt og alle. «Synd» er lukket tale, enten det gjelder mennesker, dyr eller miljø.

Her står vi overfor et forsøk fra Paulus' side på å si noe om hvorfor vår måte å leve i verden på ikke er etter Guds vilje. Med Albert Schweitzer kan vi kanskje si det slik at synd er det motsatte av etisk holdning og handling. «Synd» kan hos Paulus godt skrives med stor forbokstav, for det handler om noe langt mer enn bare våre individuelle synder, slik vi har fått det til å bety, ved å privatisere og overindividualisere noe som går på helhetsperspektivene. Selv sagt er personlige holdninger og handlinger uttrykk for den realitet som ligger bak ordet «synd», men realiteten selv er atskillig større, det ser vi av Romerbrevet, hvor Paulus uttaler seg om temaet på en mer utdypende måte enn noe

sted ellers. «Synd» handler om en tilstand som alle befinner seg i, det være seg jøde eller greker (3,9).

Følgelig er ordet «synd» et *symbol* eller en slags *myte*.

Det skal uttrykke en tingenes tilstand som vi alle er del av, og hvor vi lever med både natur og historie på en måte som er feil. Ordet sier oss at vår kjærlighet og våre livs-energier vendes mot galt objekt – oss selv – i stedet for vår naturlige sammenheng og sosiale kontekst. «Synd» er på denne måten å forstå som det motsatte av Gud. Vår frihet til å tenke og ville er med andre ord ikke så stor som vi ofte innbillar oss, for synden preger ikke minst etablerte og institusjonaliserte sammenhenger.

På sin egen måte kan dette eksemplet si oss atskillig om hva Paulus mener med «synd»: det er noe som alt er gjennomsyret av, noe som alle er del av eller har del i, noe som preger nesten alt vi gjør.

Poenget for Paulus ligger i dette at vi ikke ved egen hjelp kan frigjøre oss fra denne tingenes tilstand (synd). For ham var dette et særdeles aktuelt spørsmål, siden han var jøde, og jødene trodde at Loven og tempelvesenet kunne ta bort synd og skyld, rense samfunnet så vel som enkeltindividet for alt som er uforenlig med kjærligheten til Gud. Som kristen gjennomskuet Paulus slike forestillinger. Han er ikke lenger tilhenger av det syn at jødedommens institusjoner kan «frelse» mennesket. Her må noe langt sterkere til.

Derfor ble han kristen.

Omveltningen i hans liv går ut på dette ene: at Gud på en uventet ny og helt overrumpende måte har sendt oss en løsning på dette dilemmaet. Løsningen heter Jesus Kristus – og dette navnet (navn og tittel i ett) er ensbetydende med det motsatte av synd.

Det motsatte av synd er ganske enkelt Jesus Kristus – et fullkomment liv i Gud.

Og vi må se til Jesu liv for å forstå hva Paulus mener med sine ord.

Vi vet ikke nøyaktig hvilke tradisjoner om Jesu han kjente. Men siden de to praktisk talt er jevnaldrende (noen tiår er forskjellen), har han helt sikkert hatt et langt rikere forråd av historisk kunnskap om galileeren enn det vi sitter med, basert som det er på fire evangelier, skrevet etter den apostoliske perioden. Paulus er samtidig med apostlene, han treffer dem, lærer dem delvis å kjenne. Derfor har han tilgang til kunnskap om mesteren som vi bare kan misunne ham.

Denne kunnskapen går i all enkelthet ut på at Jesus fra Nasaret viser oss hvordan livet er, kan være og skal være, når det leves i Gud og ikke i synd. Dette fremgår av Jesu form for liv. Dette består nemlig i en rekke brudd med de holdninger som preger både institusjoner og enkeltpersoner på hans tid.

For det første er heller ikke Jesus overbevist om at Loven og Templet egentlig løser syndens problem: det vil si vår tilbøyelighet til ikke å leve etter Guds vilje, en vilje som er orientert mot alt liv og alle mennesker. Jesus helbreder på sabbaten, han profeterer templets fall, han skjeller ut samtidens religiøse ledere osv. Denne ramsen er vi så kjent med at den ikke gjør stort inntrykk på oss lenger. Men setter vi oss tilbake til Jesu samtid, er det han sier og gjør så revolusjonerende at han straks blir en kjent og omstridt person.

Og nå kommer vi til det saken gjelder.

Fordi for det annet ser vi Jesus bryte med de konvensjonelle stengsler og grenser som menneskene har skapt, og som de har satt opp mellom Gud og mennesker. Jesus har nemlig en utrolig evne til å handle inklusivt. Han tar med i sin forståelse av Israel alle dem som Israels religiøse ledere hadde utestengt. Vi ser ham i selskap med syke: spedalske, besatte, osv. Vi finner ham til bords hos syndere: tollere, for eksempel. Vi ser ham tale mildt til dem som er grepet i ekteskapsbrudd. Vi hører også om vennlige forhold til hed-

ninger – og han refererer sogar til dyrenes rett til å bli reddet fra en uverdigg død, selv på en sabbat.

I alt dette er det særlig minoriteter, de svake, de syke og åpenbare «syndere» som har opptatt eftertiden, for det er Jesu forhold til disse evangelistene skriver om. De gjør dette fordi de vet at noe nytt er skjedd i vår verden, noe som peker mot Gud heller enn mot oss selv. Og dette nye er et menneskelig livsløp som er etter Guds vilje, som er fullkomment i pakt med det Gud mente da han skapte mennesket: ikke til å ødelegge, men være livgivende – «i Guds bilde» – slik Gud selv er det, slik Jesus er det.

Hva mer er: vi ser ham frivillig gi sitt liv for alle dem han elsker. Han identifiser seg på denne måten med nettopp de jødiske institusjonene som skulle rense verden for «synd». Han gir nytt navn til ord som «offer» og «kjærlighet» – fordi han konkretiserer disse i sin død som i sitt liv.

«I Kristus» står for det motsatte av «synd»: livet i Gud, etter Guds vilje.

«I Kristus» er åpen tale, uansett hva saken gjelder: kosmisk, global eller personlig tenkning.

«I Kristus» er også mystisk tale.

«Kristus» er det punkt hvor vi knyttes til Guds kosmiske og globale hensikter.

«Kristus» er «stedet» der profetens visjon av en fremtid for all skapningen blir til.

«Kristus» er lignelsen for en felles fremtid for all skapningen – en fremtid som stadig er i ferd med å bli nåtid. Dette er den fordi den enkelte, såvel som kollektivet (Kirken, samfunnet) på denne måten kan bli del av en verdensorden som ikke lenger kan beskrives som «synd». Det er tale om handlinger og holdninger som frigjør den enkelte til å leve etter Guds vilje. Det vil si: til å elske heller enn å hate – å tjene heller enn å herske – å inkludere heller enn å ekskludere – gi heller enn å ta – leve etisk heller enn egoistisk.

Å kalle dette uttrykket («i Kristus») for et mystisk symbol krever ingen rettferdiggjørelse.

Det er på denne måten at vi kan tilegne oss og praktisere den vilje til kosmisk og globalt liv som Gud har villet og som den enkelte person skal virkeliggjøre i sitt liv. Til dette trengs det altså mer enn Lov og Tempel. Her må et medmenneskelig eksempel til, et liv som viser oss i konkret tale hva som er motsatt av synd. Og denne menneskelige faktor – Jesus Kristus – er en praktisk lignelse fra Guds side på livet i Gud, som er det motsatte av livet i synd («verden» hos Johannes).

Slik er et livsløp blitt en ny Lov og et nytt Tempel.

Og slik kan Guds vilje til kosmisk og globalt liv få rot-feste i hver og en av oss.

Ordet «mystisk» betyr nettopp denne personlige dimensjonen i det hele: at vi ikke lar Jesu liv få bli historie (fortid), men modell for en felles fremtid. Og det som er felles må integreres i den enkelte. «Vi» og «kirkelig» er ikke nok som religiøs tale. Dersom denne ikke er forankret i den enkeltes hjerte og tanke, vil visjonen forbli teori og eksemplet fra galileeren tilhøre historien.

Ordet «mystisk» garanterer at et horisontalt program som både kjenner kosmiske og globale symboler, får en vertikal akse. Og denne er ganske enkelt vår tilknytning til Jesus Kristus – livet «i Kristus».

Vi har her fulgt Paulus. Vi kunne selvsagt ha vendt oss til evangelisten Johannes og talt om «verden» i stedet for «synd». Men resultatet ville blitt noenlunde det samme: et paradigmeskifte hva tro og tenkning omkring tro angår.

Tre symboler følger av livet «i Kristus» – tro, håp og kjærlighet. Disse er selve grunnpilarene i all mystisk teologi, fordi de er de såkalte «teologale dyder»: holdninger som knytter oss til Gud på en livgivende måte.

- *Tro* er vår måte å si «ja» på, til det liv som Jesus Kristus medfører – en tro på at det er dette som er det sanne liv, og at all annen form for liv er liv «i synd». Tro er, som mystisk symbol betraktet, noe konkret: et program, et handlingmønster, et holdningsmønster. Tro er det motsatte av håpløshet populært forstått: det stikk motsatte av speceisime, arrogant humanisme osv. Tro er tillit til Gud på et så personlig plan at dette bare kan kalles «mystisk», fordi vi her går ut over våre egne begrensninger, fordi en slik tro er ekstatisk (gr.: *ek-stasis*: å tre ut av seg selv).
- *Håp* er troen på at Jesu form for liv er tegn på at Gud vil en fremtid for all skapningen, ikke bare for menneskene.
- *Kjærligheten* er troen og håpet som realitet i vårt innerste liv – frukten av dem begge.

Det er altså ikke slik at mystikkens symboler utgjør en skarp kontrast til kosmiske og globale symboler. Tvert imot er de en personliggjørelse og derfor aktualisering av det vår sammenheng gir oss, både som mennesker (gjennom naturen) og som kristne (gjennom Kirken).

Mystikk garanterer en inderliggjørelse av det som naturen og historien bringer oss.

Mystikk er dessuten ikke noe vi «gjør» – det er noe som skjer med oss, enten det dreier seg om mystikk på det naturlige eller spesifikt kristne plan.

Vår vandring gjennom åpenbarings symboler er til ende.

De er alle knyttet til hverandre, men er såvidt forskjellige at vi kanskje gjorde klokt i å gruppere dem på den måten vi har gjort her: kosmiske – globale – mystiske symboler. Slik har vi et sett «tegn» som makter å tolke helhet såvel som enhet, det horisontale såvel som det vertikale, det kollektive såvel som det personlige, dyr såvel som men-

nesker, kosmos såvel som jorden og livet der (Gaia, for å bruke en moderne metafor).

Åpenbarings symboler lodder derfor både bredt og dypt.

De favner alt – og den enkelte. De illustrerer motsetningen mellom holisme og dualisme. De tvinger oss til å se den sammenhengen vi lever i. De ønsker bare dette ene: å føre oss fra synd til liv.

Og livets store symbol – dets eget sakrament – er Jesus Kristus.

Bibel og liturgi

HOLISME I PRAKSIS

Vår omgang med liturgisk liv er ofte sørgelig ureflektert. Med dette menes at det er en slem tendens i katolsk kristendom til å ta del i liturgien på en teologisk ureflektert måte: en måte som mest av alt minner om vane, plikt eller tvang. I beste fall kan det være tale om sosiale behov.

Dette er selvsagt å sette tingene på spissen, men uttrykker likevel forskjellige holdninger som ikke er riktige i forhold til liturgiens mening.

For den er en syntese av alt det vi forbinder med ordet «tro».

Liturgi er ment å skulle være et samlende punkt for alle teologiens dimensjoner: den naturlige (her kalt «kosmisk»), den historiske (her kalt «global») og den personlige (her kalt «mystisk»).

Liturgi er i sitt vesen en teologisk uttrykksform – teoretisk som praktisk.

Den *teoretiske* siden er teologi: men hva slags teologi forbinder vi med liturgi?

Den *praktiske* siden er sakramental – men hva forstår vi med sakramental praksis?

Finnes det ikke en fellesnevner som kan samle begge aspekter i en liturgisk forstand, praktiske som teoretiske? Gis det ikke en teologisk form som samtidig kan favne alle de meninger som vi vanligvis legger i ordet «teologi» (ord/lære om Gud)? Sagt litt annerledes: har vi ikke en måte å tolke liturgien på som gjør den til noe helt sentralt og ikke perifert i våre liv – til noe som hverken er tvang eller hygge, men mening, mål og handling?

Katolsk – holistisk

Dette essay søker å vise hvordan Kirkens liturgi er et uttrykk for det spesifikke katolske – en holistisk kristendomsforståelse: Guds katolisitet og Jesus Kristus som det konkrete katolske.

Med holistisk kristendomsforståelse menes her kristendommen som en totaltolkning av tilværelsen, kristendom som helhetstenkning, kristendom som et helt *katolsk* fenomen – kort sagt: Kristen universalisme. Altså bruker vi ordene katolsk og holistisk som synonymer. Dette er ikke noe nytt i teologiens verden. For det første ligger det latent i mye teologisk tenkning av katolsk art. For det annet er *holistisk* i våre dager ofte anvendt som en oversettelse og eksemplifisering av det gjengse ord *katolsk*. Det dreier seg om et forsøk på å oversette og fortolke, for *katolsk* er så innarbeidet at ordet ikke alltid makter å møte det mål det streber mot – det blir for gjengs og lukker av og til mer enn det åpner, på grunn av de konfesjonelle overtoner ordet bringer med seg.

Poenget med begge ord er at de nettopp er grensesprengende og åpen tale. De søker å si at kristendommen er en total tolkning av tilværelsen, en helhetlig og enhetlig erfaring: religion som empiri.

Dette gjelder også på det området vi her behandler – liturgien.

For den liturgiske reform som nedfelles i Missale Romanum og i lektionariet søker i sin underliggende teologi å gå bak splittelsenes årtusen, til en felles kristen fortid, en tid da ordet *katolsk* ikke bare beskriver en kirkelige virkelighet, men like meget den teologiske virkelighet vi forbinder med ordet «Gud».

Vårt poeng er dette: Dagens liturgiske tekster er uttrykk for en teologisk og kirkelig syntese som er blitt gjenvunnet i løpet av lang tid, og som slår igjennom på en offisiell måte i Det annet Vatikankonsil.

Den nye liturgien er blitt kritisert for å være altfor doserende, *forelesende*, ikke tilstrekkelig tilbedende, *religiøs*, om man vil – slett ikke kontemplativ eller mystisk. Dette er riktig nok. Men det vi skal konsentrere oss om, er ikke måten liturgien feires på, men dens teologiske innhold.

Og det er katolsk fra A til Å.

Derfor er dette også holisme, i teologisk og liturgisk drakt.

En holistisk kunstart

TEOLOGI er ikke bare en holistisk kunst, men er dette *par excellence*. Ordet «Gud» er nettopp forklaringen på alt som er – en fellesnevner – og «teologi» betyr «tale/tenkning/diskusjon/utredning» om Gud. Altså gjelder det å favne bredest mulig, for dersom vi utelater aspekter ved virkeligheten, blir Gud mindre, for å si det slik.

Det er dette siste som er skjedd i vår kulturkrets i moderne tid: at religion er blitt så privat og subjektiv at den store sammenhengen vi lever i, må klare seg uten Gud. Skyld, angst, syndsbevissthet, navlebeskuelse – alt dette er ting som har fjernet ordet Gud fra vitenskapens og humanismens dagsorden og henvist ham til nevrosenes verden og psykiaternes venteværelser.

Det religiøse perspektivet er blitt så snevert at det til syvende og sist handler om min egen sjels «frelse», og ikke om en sunn religiøs reaksjon på livets faktum og tilværelsens mysterium. Ansporet av henholdsvis Augustin og Luther har mange katolske og protestantiske nordboere levd sitt religiøse liv oppslukt av sitt eget sjel livs mørkere sider. Derved har de gått glipp av den store sammenhengen de lever i: den biologiske – den åndshistoriske – den sosiale.

Uttrykket «personlig kristen» er et vitnesbyrd om alt dette. For her er det enkeltpersonen det hele handler om,

og ikke personen om helheten. Her setter ikke religion og teologi fri, men blir slavebundet av det svakeste i oss selv, det som nettopp trenger en større sammenheng for ikke å knuse oss. «Personlig kristen» betyr i beste fall at man er det som katolikker kaller «praktiserende». I verste fall betyr det at en enkeltperson er blitt universets sentrum og i virkeligheten har erstattet Gud, det sentrum som alt skulle kretse om. Delens plass i helheten er ikke derfor ukomplisert – tvert imot – men enkeltpersonens psykiske og åndelige helse avhenger til en stor grad av at denne kjenner sin plass i en sammenheng som er så betryggende mye større enn en selv.

Teologien er ofte blitt en tvangstrøye som tvinger gudsbegrepet – ikke Gud! – inn i våre egne begrensninger og skaper seg en Gud i vårt eget bilde. Teologien som skulle åpne våre øyne og ører for Guds nærvær i verden, blir heller et redskap for åndelig døvhets og sløvhets.

Teologisk holisme er heller et forsøk på å tolke tilværelsen slik vi faktisk møter og opplever den, som den store sammenhengen vi alle eksisterer i: kosmologisk, biologisk, antropologisk, åndshistorisk, sosialhistorisk osv. Og den teologiske tolkningen går ut på at Gud står bak den virkelighet som alle disse ordene skal uttrykke – at teologi er en universalvitenskap heller enn en detaljvitenskap – at Gud ikke er unntaket i tilværelsen, men regelen – ikke at «Gud er i verden», men at verden er i Gud.

Teologisk holisme snur med andre ord hele vår åndshistoriske situasjon på hodet. Fra å ha vært en slags parentes eller fotnote i vår kulturkrets, blir gudsbegrepet igjen utvidet til å dekke helheten. Gud blir på denne måten arkitekten bak kosmos, drivkraften bak den biologiske evolusjon, målet for enhver antropologi, meningen med all åpen tale, dybden i historien.

Forskjellen fra den «private» modell og til den holistiske er så stor som vel mulig. Delen – helheten: Her ligger spen-

ningen i det religiøse liv, og her ligger holismens styrke som teologisk tankemodell. Er det jeg som er universets sentrum eller er det Gud? Er det jeg som skal tjene fellesskapet, eller er det fellesskapet som skal tjene meg? Har jeg lov til å bruke skaperverket som jeg vil?

Å «praktisere» sin katolske (holistiske) tro betyr altså det motsatte av innsnevring og innkapsling. «Å praktisere» sier i utgangspunktet at religion er noe praktisk, at Gud er noe konkret, at det er mennesket i dets sammenheng som religionen handler om – naurlig sammenheng, historisk sammenheng. Å «praktisere» peker derfor utover det subjektive og private – og er en direkte konsekvens av Kirkens liturgiske liv. For liturgisk praksis er i første rekke av de ting som den troende skulle «praktisere». Praksis er den dimensjonen som sikrer at det liturgiske liv ikke forblir privat og subjektivt i sine implikasjoner.

Teologisk holisme er derfor svaret på vår tids åndelige behov – den motgift som ene og alene kan sette oss fri fra oss selv, og gudsbegrepet fra den tvangstrøye vi har lagt det i.

Ett forhold bør oppklares før vi går videre:

Holistisk teologi og teologisk holisme er ikke identiske størrelser. Førstnevnte uttrykk er på sett og vis en motsetning til sistnevnte: en av mange former for teologi (fritt valg ...); her er det tale om én mulig pluralistisk modell, ikke bare en plural. Sistnevnte uttrykk sier oss det motsatte: at holisme er en metode som kan tjene teologien, *fordi denne best kommer til uttrykk gjennom holistisk tenkning*. Holisme er ikke det samme som en universalvitenskap i middelaldersk forstand, men *teologisk holisme* kan lett bli en moderne ekvivalent til denne.

Teologisk holisme betyr *religiøs helhetstenkning*, noe som selvsagt innebærer at det finnes holistiske modeller som ikke er religiøse. I vår sammenheng (den jødekristne) er det *teistisk* religiøsitet det er tale om. Denne har mange

kjennetegn, og disse skriver seg enten fra naturens eller historiens sfære (naturlig åpenbaring – historisk åpenbaring).

La oss nevne noen av disse:

- teologisk holisme dekker *både rom og tid*: kosmisk og globalt – natur som historie;
- teologisk holisme i *rom* dekker alt som er: Gud som fellesnevner og verden i Gud heller enn Gud i verden;
- teologisk holisme i *tid* dekker *all tid*: nåtid-fortid-fremtid; tiden blir en dimensjon som uttrykker helhet, den som vitenskapen kaller «space-time-continuum»; teologisk holisme i *tid* favner alle mennesker og tvinger oss til å tenke globalt og kirkelig heller enn privat.

Det motsatte av teologisk holisme er selvsagt alle former for del-teologi – Xs teologi – det være seg «politisk» teologi, «kvantum»-teologi osv. Teologisk holisme er teologi, rett og slett, fordi ordet Gud her kommer til sin fulle rett: som en fellesnevner for alt som er. «Gud» er nemlig et holistisk, katolsk, ord.

Ifølge teologisk holisme er Gud:

- SKAPNINGENS HERRE – dette kommer først i et holistisk program, for Gud er forklaringen på at noe er til heller enn ikke. Universet forklarer ikke seg selv, heller ikke livet på jorden. Og moderne innsikt i kosmologi og biologi er for mange ensbetydende med naturlig teologi eller åpenbaring av det kraftigste slaget. «Skapningen» betyr alt som er («natur» i verdslig tale), uansett om det finnes mange universer eller bare ett, uansett om vårt er det første eller det siste. Guds tale gjennom naturen er tydelig for dem som har øyne å se med og ører å høre med, for livet på jorden er trolig avhengig av at universet er så stort og så gammelt som det faktisk er. Og det

er livet som later til å være målet for det hele, biologisk liv, kronet av intelligent liv. Og livet selv er like gradvis i sin tilblivelse som kosmos er det. Evolusjon og teleologi preger begge, og universet som sådant er i vår sammenheng for en makroorganisme å regne, siden alt hører sammen. Vi lever i dag med et verdensbilde som er dynamisk, ikke statisk, biosentrisk, ikke antroposentrisk, hvor materie er energi og hvor det kreative er et trekk ved selve materiens natur (kvantefysikken). «Natur» er i dag blitt et åpent heller enn et lukket begrep, et drama om livets plass i helheten og om helhetens vilje til liv. Teologi kan derfor ikke lenger være antroposentrisk på den gamle måten: Holistisk tenkning ser hver og en av oss i sin naturlige sammenheng.

– HISTORIENS HERRE – slik vi kjenner det fra bibelhistorien. Men Gud handler ikke bare om historie, og heller ikke bare om mennesker, men om helheten. Derfor er historiens herre en som vil at mennesket skal leve i sin sammenheng på en måte som er i samsvar med Skaperens intensjoner: biosentrisk, økologisk, sosialt rettferdig osv. At menneskets historie viser oss en religiøs oppdragelse fra Skaperens side, kan det umulig herske tvil om. For fra det vi kaller «primitiv religiøsitet» og til den jødekristne religion, er det et langt gap – like langt som fra primitive til høyere livsformer. Likevel er det et normativt aspekt som kommer inn med uttrykket «historiens Herre», og dette har med troen på Guds åpenbaring å gjøre: ikke bare det faktum at mennesket er skapt til å motta en form for meddelelse fra Guds side (åpenbaring), men at denne faktisk foreligger. Den foreligger på den måten at Guds oppmerksomhet avgrenses – for så å utvides igjen. Fra et generelt utgangspunkt – den kosmiske religion som vi forbinder med troshelten Noah – blir Gud gradvis kjent for en gruppe mennesker

som vi kaller det jødiske folk. Disse lever i Midtøsten noen årtusener tilbake i tiden, og er blitt til – ifølge dem selv – som resultat av et initiativ fra Guds side. Deres gudsbegrep avgrenses fra andre religioner, og vi sitter tilbake med en religionsform som vi kaller «etisk monoteisme»: troen på den ene Gud i praksis (derfor etisk). Historiens Herre stanser imidlertid ikke ved det jødiske – fordi det er for partikulært – men utvider åpenbaringen til å favne alle mennesker, i en ny form for åpenbaring: i Jesus Kristus.

Det som er viktig fra et holistisk ståsted er selvsagt at teologi ikke lenger får forbli antropologi, men handler om mennesket i dets sammenheng: ikke bare den historiske, men like meget naturens. Og dette fører til to opplagte konsekvenser av de foregående aspekter – natur og historie – konsekvenser som er blitt dekket til av det private og subjektive som vi forbinder med en overdrevet antroposentrisk lese måte av ordet «Gud». «Min» Gud er nemlig på samme tid historiens Herre (Gud for alle mennesker) og naturens Herre (Gud for alt som er).

Sagt på en tradisjonell teologisk måte: *skapelseshistorie* og *frelseshistorie* er utpregete holistiske begreper.

Skapningens kosmiske aspekt og historiens globale aspekter bryter begge med den privatisering av alt som har med religion å gjøre, den som har preget kristendommen i alle dens former gjennom flere hundre år (fra senmiddelalderen av). Teologisk holisme er en måte å bryte ned den isolasjon som de kristne har omgitt seg med, seg imellom og i forhold til andre mennesker. Teologisk holisme innebærer derfor et program som har store praktiske konsekvenser.

Og nettopp det praktiske ved holismen er liturgiens anliggende.

Holisme i praksis

Liturgi er i seg selv en holistisk form for uttrykk. Liturgien handler om alt som er – i natur som i historie. Og disse to er det naturlig å belyse først.

NATURENS orden er liturgiens *første* kontekst – den ramme som kosmos omgir oss med og som utgjør en første form for åpenbaring, den vi kaller «naturlig», i motsetning til den historiske. Ikke bare verden som omgir oss, men dennes egen tid – de sykliske årstidene – preger kirkeåret. Adventen kommer idet mørket tar overhånd. Julen gir varme og lys til kulden. Fasten ser fremover mot en vår som skal slå ut i full sommer fra påsken av.

HISTORIENS orden er liturgiens *annen* kontekst, dens mest direkte objekt. Det forholder seg slik fordi Gud taler mer direkte gjennom historien enn gjennom naturen. Likevel må det herske balanse mellom de to – natur og historie – for mennesket uten naturens kontekst er ikke fullt ut et historisk vesen.

På denne måten beveger kirkeåret seg i begge sfærer samtidig – natur og historie. Naturen venter på at skaperverket skal fullendes, akkurat som historien beveger seg frem mot et mål vi kaller det himmelske Jerusalem.

Vi er underveis – derfor liturgi.

Vi lever fortsatt på «den sjette dag» – derfor natur og historie, ikke enten/eller.

Kirkeårets mål er den store Sabbat – den syvende dag, den som skal vare i evigheters evighet.

Kirkeårets liturgi er med andre ord en *syntetisk* uttrykksform – holistisk.

Tekst og kontekst

Den som nærmer seg liturgi som holistisk kunstart, vil først måtte ta stilling til Skriftens rolle i det teologiske drama

som liturgien utgjør. For all liturgi handler om en aktualisering av Skriftens teologiske vitnesbyrd.

Det første som må avklares er derfor Skriftens status i forholdet til liturgi, dette fordi *Skriftens forskjellige kontekster* med tiden har hatt tendens til å mangfoldiggjøres.

Begynner vi «nedenfra» – med nykommeren – kan vi si det slik at Skriftens kontekst av vitenskapelig art er *studier*: tekniske og lærde studier. Dette er del av antikkstudiet og følger dets lover: tekstgranskning, sprog, historie, arkeologi osv. Universitetet er stedet der Skriften vanligvis kontekstualiseres på denne måten: settes inn i sin historiske og idémessige sammenheng. Skriften er blitt et objekt for vitenskapelig granskning, og hvem som helst kan delta i dette arbeidet. For mange er dette Skriftens kontekst nummer én.

Ikke så i en kirkelig sammenheng.

For her er Skriften gjenstand for betraktning og meditasjon – *lectio divina* – og selve utgangspunktet for alt teologisk arbeid. For Skriften er vitnesbyrd om Guds åpenbaring i tid og rom. Det er et teologisk vitnesbyrd, og som sådant er det utgangspunktet for all teologi. Skriften viser oss en tolkning av Guds nærvær i verden – på forskjellige plan – og teologi er tolkning av Skriften. Altså har vi med en spesifikt kirkelig disiplin å gjøre. Denne skiller seg fra studienes tilnærmingsmåte, for den kirkelige bruken er ikke vitenskapelig eller nøytral. Tvert imot er den normativ for all kirkelig eksistens.

Selvsagt kan vi dele den kirkelige bruk i to: den betraktende-meditative og den teologisk-systematiserende. Men i vår sammenheng går disse under ett, fordi de skiller seg klart fra den «arkeologiske» eller vitenskapelige bruk. Det er imidlertid en tredje bruk av Skriften som angår oss her.

Liturgien er nemlig Skriftens sted fremfor noe.

Det er i kirken at folk møter Skriften i en kontekst som skiller seg fra både studerkammeret og bønnekammeret.

Her blir den lest høyt og derefter forkynt (forklart). Men det skjer mer. For i kirken blir Skriften forkynt og forklart i en kontekst som er dramatisk: sakramental feiring av bibelhistoriens høydepunkt. Det dreier seg igjen om en spesifikt kirkelig bibelbruk. Og denne kommer *først* i vår bibelbruk – de andre følger i kjølvannet av denne.

Skriftens kontekst nummer én er altså liturgien. Meditasjon og teologi kommer som nummer to, mens lærde og tekniske studier blir nummer tre.

Og dersom vi ønsker å se sammenhengen mellom Bibel og liturgi – liturgi som holisme i praksis – bør vi begynne med begynnelsen, og vende oppmerksomheten mot det liturgiske punkt som er utgangspunktet for all tro og all liturgi (derfor også all teologi). Og det er påskevigilien, slik dens nåværende form er blitt gjenreist av pave Pius XII.

Påskennatt

Her er det tale om liturgi som holistisk kunst – her er alt med.

For det første er Jesu oppstandelse den direkte årsak til kristendommen og Kirken, dens fødsel om man vil. For det annet er dette et holistisk øyeblikk – det samler i seg alle andre teologiske øyeblikk. For det tredje er vår feiring av påskemysteriet mer enn fortid: det samler i seg all tid (fortid – nåtid – fremtid) som program og som sakramental akt.

Vigilien har flere deler, men det er den første – lesningene – som best illustrerer vårt poeng.

Lesningene tar oss med på en teologisk odysse. Denne starter ved tidenes morgen og fortsetter like til verdens fullendelse. Midtpunktet er det som gir fortid og fremtid mening, og det er Jesu liv, død og oppstandelse – det som er liturgisk nåtid.

Lesningene begynner med SKAPELSESBERETNINGEN (1 Mos 1,1–2,2).

Her er det tale om samtid like meget som fremtid: om vår kontekst i skapelsen («natur» i vitenskapelig og sekularisert sprogbruk). Poenget med å begynne her er selvsagt at Kristus er skaperordet, sett i lys av det som kommer. Dessuten er det viktig at vi ved å være skapninger er «i Gud» og «i Kristus» på en måte som vi i dag vil kalle «naturlig». Altså begynner det hele med en naturlig start – som ikke er så naturlig likevel, fordi den er villet av Gud, altså har den overnaturlige dimensjoner: den vitner om Gud, samtidig som den ikke er identisk med Gud. Skapelsens historie er nemlig ikke avsluttet, den er en *creatio continua*. Det er ikke slik å forstå at skapelsen tar slutt på den sjette dag og at historien så begynner etter den syvende. Det er heller slik at skapelsen pågår i ett, selv om Skriftens og liturgiens oppmerksomhet nå går mot Israels og Jesu livs historie. Skapelsesberetningen utgjør en konstant bakgrunn for det som følger. Det er dessuten slik at vi fortsatt lever på den sjette dag, skapelseshistorisk talt. Første lesning fører oss altså dit vi befinner oss i skapelsens historie.

Lesningene fortsetter derfor med ISRAELS HISTORIE, det vil si høydepunktene i denne, sett fra en kristen synsvinkel.

Og de teologiske høydepunktene i Israels historie er: Abrahams historie (annen lesning), Moses' historie (tredje lesning), den annen Jesajas håp om nyskapsel etter dommen, sammenlignet med pakten med Noah etter syndflo- den (fjerde lesning), den annen Jesajas håp om utfrielse og en ny start for Israel (femte lesning), Baruks lære om Visdommens dybder (sjette lesning), Eskiels forkynnelse av Israels fremtidige rolle blant folkeslagene (syvende lesning).

Så inntreter et større sceneskifte.

Efter at Gloria er sunget følger lesningene som utlegger meningen med JESU LIV – tredje etappe i denne del av vigilien. Lesningen fra Romerbrevet understreker meningen med Jesu død. Det er Paulus som taler, og han har gjort et endelig knefall for en historiens – og skapelsens – Gud

som er mer av et paradoks enn det gudsbildet han hadde mottatt fra sin barndoms og ungdoms jødedom: en korsfestet Messias – en lidende Gud. Det er ikke bare menneskeheten, men hele skapningen som sukker i fødselsveer (Rom 8).

Så følger Allelujaverset (tre ganger tre) og evangeliet leses.

Evangeliet om Jesu oppstandelse er, med andre ord, konklusjonen på hele skapelsens og historiens mysterium. Her er fortid og fremtid samlet i en liturgisk samtid som understrekes ved den aktualisering som nattverdsfeiringen utgjør.

Alt i alt er påskenattsvigilien den rette nøkkel til forståelse av både Skriften og liturgien. Denne gudstjenesten er hjertet i all liturgi, fordi den er holistisk i sin form og i sitt innhold: Lesningene favner tid og rom – sakramentalfeiringen aktualiserer meningen med begge, den mening Gud har lagt ned i sitt verk og som han har åpenbart i sin Sønn.

Derfor begynner all liturgisk tenkning med påskenattsvigilien – med enheten mellom Bibel og liturgi. Derfor begynner all kristen teologi med Jesu oppstandelse – fordi det er her troen og Kirken blir til.

Påskenattsvigilien er holisme i praksis – praktiserende katolisisme.

Den viser oss tingenes sammenheng og indre mening. Den viser oss Guds sanne ansikt: et kjærlig og samtidig vansiret ansikt. Her åpenbares Guds dårskap i tid og i rom, for den kjærlighet til liv som har skapt alt og ledet alle, er sårbar. Dette er den fordi skapningen og menneskene i særdeleshet har fått frihet til å velge og elske Gud. Historien om denne kjærligheten er altså historien om Gud og jorden. Og denne historiens midtpunkt er Jesus fra Nasaret.

Det ligger i sakens natur at visjonen fra påskenattsvigilien skal realiseres i kirkeårets liturgi. Vi venter å gjenfinne elementene fra denne visjonen i Missalets andre liturgier:

messer for søn- og helligdager, ved siden av alle hverdager og helgenfester. Og begir vi oss på leting etter disse, vil vi møte både gleder og skuffelser på vår vei.

Kosmisk teologi – første kontekst

Missalet (MR) rommer mange ekko av en kosmisk teologi, men disse kommer i form av henvisninger her og der. Kanonbønnene er stedet hvor vi best kan finne spor av en slik teologi.

*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 ...*

(MR s. 367, eukaristisk bønn II: prefasjon)

Her finner vi en klar referanse til en kosmisk kristologi, noe som forhindrer at frelsesdramaet blir lest i isolasjon fra skapelsesteologien, mot en bakgrunn som er ensidig historisk (*ved hvem du skapte alt ... og som du sendte oss til frelser og forløser*).

Tredje eukaristiske bønn har også en kosmisk teologisk innledning:

*I sannhet, hellig er du, Herre,
og med rette lovprises du av all skapningen.
For du levendegjør og helliggjør alle ting
ved din Sønn*

*vår Herre Jesus Kristus,
gjennom Den Hellige Ånds kraft.
(MR s. 375, eukaristisk bønn III: prefasjon)*

Enda tydeligere blir dette i fjerde eukaristiske bønn.

For her får vi en slags frelseshistorisk oversikt, men først
etter en skapelseshistorie:

*Du, godhets Gud og livets kilde,
skapte verden
for at all skapningen skulle krones
med din velsignelse
og de mange finne glede i din klarhet.
(MR s. 383, prefasjon)*

Men fortsettelsen innfører en litt annen tone:

*og alt som er skapt under himmelen,
lovpriser gjennom vår munn ditt navn,
idet vi istemmer ...*

Her er det noe som skurrer. – Er det virkelig slik at det er mennesket som skal artikulere og frembære skapningens lovsang? Er den virkelig ikke i stand til dette selv? Er fuglenes sang ikke også en feiring av livet og en pris av Guds herlighet? Når dyrene leker, roper og ler – er ikke dette en takk for livets gave, en lovsang til Skaperen? Og hva med de såkalte «sfærenes harmoni» – er virkelig kosmos så stille og dødt som vi innbiller oss? Er ikke musikk innskrevet i tingenes natur?

Vår mistenksomhet er ikke vakt forgjeves, for fjerde eukaristiske bønn fortsetter slik:

*Mennesket formet du i ditt bilde.
Du gav ham verden i varetekt,*

*for at han,
som en tjener for deg,
sin Skaper,
skulle herske over all skapningen.*

Her er alt gått galt.

For skapelsen av mennesket «i Guds bilde» blir utlagt som plikten til å «herske» over alt annet. Det spesifiseres ikke at rollen som Guds stedfortreder består i en kongelig forvaltning på Guds vegne som respekterer og ivaretar skapningens egenart. For «herske» forsvaret nettopp den holdningen som har ført til at vi utnytter naturen og misbruker dyrene. Ordet «tjene» eller «forvalte» er bedre, for kirkefedrene brukte nettopp «forvalter» (gr. *oikonomos*) om menneskets rolle i skaperverket, som del av Guds «økonomi» (gr.: *oikonomia*). Dette er en kongelig rolle ifølge GT.

Oversettelser til andre språk gjør det ikke bedre.

På engelsk finner vi: *to serve you, his creator, and to rule over all creatures* (The Westminster Missal, London 1970 s. 30). På tysk står ikke saken bedre: *über alle Geschöpfe sollte er herrschen und allein dir, seinem Schöpfer, dienen* (Messbuch Freiburg 1975).

Går vi derimot til originalen – den latinske tekst – begynner det å lysne, for her finner vi en litt annen virkelighet enn den som alle oversettelsene antyder:

*Hominem ad tuam imaginem condidisti
– eique commisisti mundi curam universi.*

Dette er unektelig noe annet. For det den latinske teksten sier er korrekt bibelteologi: mennesket skapt i Guds bilde skal «sørge for» all skapningen. *Curam* betyr ikke det «å herske», men noe nær det gamle «å tjene er å herske», slik Adam skal dyrke Edens have og slik kongen var Guds re-

presentant i den gamle pakt. *Mundi curam universi* er en langt mer håpefull tekst, for skapningen som for mennesket.

Ellers er kosmisk teologi å finne i Messens offertorium.

Her frembæres brød og vin etter gamle kong Melkisedeks eksempel – et ublodig offer, den kosmiske pakts sanne grøde, livets bestanddeler, mennesket i dets sammenheng. Denne delen av Messens liturgi er altfor lite kommentert av teologer. Kanskje skyldes dette at selve den kosmiske pakt er for lite kjent som teologisk begrep. Prestene som frembærer offeret vet kanskje ikke hva Melkisedek står for, en av hedningenes hellige, prestekonge av Salem (Jerusalem)? Men i NT dukker han opp igjen som en prototype for Kristus, for også han ivaretar den kosmiske religions interesser (Hebreerbrevet).

Det viktige her er selvsagt at dyreofringer ikke hører hjemme i den nye pakt.

Men skulle ikke det få konsekvenser for alle som frembærer offeret? Skulle ikke de også lære å leve ublodig? Har ikke Kristus en gang for alle gjort slutt på en bruk av dyr som ikke er i tråd med skapelsesteologien?

Kosmisk teologi gjenfinner vi også i englenes lovsang.

Dette er god teologi, for her er det tale om elementenes pris, noe nær sfærenes harmoni, som nevnt ovenfor:

*Talløse engler skarer seg om deg,
tjener deg dag og natt,
og aldri opphører deres lovsang
ved synet av ditt ansikts herlighet.*
(MR s. 383)

Vi finner samme helhetstenkning i mange av prefasjonene.

*Han som er født før tidenes morgen,
trådte inn i tiden*

*for å oppreise alt det falne,
gjenopprette alle ting i deres renhet ...*
(s. 397)

*Du har villet samle og fornye alt i ham
og gi oss alle del i hans fylde.*
(s. 417)

*Nå da de gamle ting er veket bort,
gjenreises alt og blir fornyet,
og i Kristus blir livet atter
som på den første dag.*
(s. 403)

*Der skal vi, sammen med all skapningen,
forherlige deg, ved Kristus, vår Herre.*
(s. 387)

Global teologi – annen kontekst

Holisme i praksis forutsetter en kontekst som intensiverer religionen ut over det som naturen/skapelsen kan gi rom for. Og her kommer vi til det vi kan kalle en kontekst nummer to, den er historisk, sosialt og globalt orientert, til forskjell fra naturen.

Det nye missalets sterke side er nettopp global tenkning, det som var så viktig for Vaticanum II. Det er ikke «jeg», «meg» og «mitt» som er liturgiens uttrykksform, men «vi», «oss», «våre», «folk» (kanskje brukt litt forhastet?), «jorden». Viktigst er ordene «alle», «alt», «hel».

Og her er det bare å boltre seg i fine tekster, for de foreligger i rikt monn.

*I din godhet kom du alle mennesker til hjelp
så de kunne søke deg og finne deg.*
(MR s. 384)

*La dette offer,
som forsoner oss med deg,
gi hele verden fred og frelse ...
Barmhjertige Fader,
foren med deg alle dine barn
som er spredt over hele jorden ...
Vi ber også for våre avdøde
og for alle dem som har forlatt denne verden i ditt
vennskap ...
så vi sammen kan mettes av din herlighet til evig tid.
(MR s. 381, sml s. 373)*

*Gi alle som får del i dette ene brød
og denne ene kalk,
å samles til ett legeme
av Den Hellige Ånd ...
Herre, kom derfor ihu alle
for hvem vi bærer frem dette offer ...
de som står samlet omkring,
hele ditt folk
og alle som søker deg med et oppriktig hjerte ...
Kom også dem ihu
som er gått bort i Kristi fred,
og alle de døde,
hvis tro du alene kjenner ...
(s. 387)*

*Han alene underkastet seg døden,
forat de mange ikke skulle dø.
Han var den eneste som ville dø,
forat alle skulle leve for deg i evighet.
(s. 421)*

Eksemplene blir tallrike straks vi gir oss til å se etter i messe-
boken.

Det er et kirkelig og globalt sprog vi møter, ikke privat-
religiøsitet eller individualisme.

Mystisk teologi – tredje kontekst

Og likevel finner vi også uttrykk for en personlig dimen-
sjon i det som er en felles religiøs handling, men dette er
noe som springer ut av det som er felles, og som alltid kan
tilbakeføres til vår dåp.

*Jeg bekjenner for Gud den allmektige
og for dere alle ...*

*Frels meg ved ditt hellige legeme og blod
fra alle mine synder og alt ondt.
Gi at jeg alltid følger dine bud,
og la meg aldri skilles fra deg ...*

*Herre, jeg er ikke verdig at du går inn under mitt tak,
men si bare et ord,
så blir min sjel helbredet.
(s. 392)*

Går vi til bønneboken finner vi her et rikelig forråd av tek-
ter som er til oppbyggelse for den enkelte, tekster som på
en personlig måte illustrerer det som vår felles liturgiske
handling dreier seg om. Tidebønneboken viser det samme.

Konklusjoner

Å hevde at liturgi er *holisme i praksis* er altså ingen ube-
grunnet påstand.

Det er under feiringen av sakramentene at dette trefol-
dige spektrum kommer frem: det naturlige – det historiske
– det mystiske.

For alle sakramentene benytter seg av naturlige tegn, ikke bare nattverden (brød og vin). I dåpen benyttes vann, lys, olje. I sykesalvingen benyttes igjen olje (*oleum infirmorum*). Naturlige elementer fra den kosmiske religion/pakt er med dette blitt brukt på et historisk plan, et plan som er globalt i sitt vesen fordi det handler om å forsone mennesker med hverandre og med Gud. Det historiske tar sitt utgangspunkt i den bibelske åpenbaring, og det er på en måte selve bibelhistorien vi blir del av.

Hele vårt liturgiske liv består i å gi naturlige symboler historiske fortegn.

For Bibel og liturgi handler om *paktstenkning*: en kosmisk pakt – en pakt med Israel – en pakt i Jesus Kristus. Og disse sameksisterer under den liturgiske feiringen, slik som påskevigilien er det tydeligste bevis på. Naturen får Israels fortegn – begge får Kristi fortegn. De store naturfestene (høsttakkefest, vintersolhverv, vårjevndøgn og sommer) blir til historiske liturgier i Israels liv. Så får begge kristne fortegn. Slik blir jul, påske og pinse høydepunktene i vår liturgiske kalender.

Dybden i Messen blir på denne måten et holistisk fenomen: den omslutter alt som er – favner alle – og enkeltpersonen i sin helhet.

Bibel og liturgi blir derfor uttrykk for en feiring av Guds nærvær i tid og rom som er av det konkrete slaget.

Holisme i praksis er en tidsmessig måte å si dette på.

MYSTIKK

MYSTIKK er det «sted» der teologiens kosmiske og globale perspektiver blir religiøs empiri – personlig erfaring.

Mystikkens vesen er vanskelig å analysere, fordi det går utover våre vanlige begrepsmessige kategorier, enten man definerer mystikk snevert eller bredt.

Men fellestrekk for mystikk innen alle religiøse tradisjoner er dette at vi har med noe «ekstatisk» å gjøre.

Det greske ordet ekstasis betyr å «stå utenfor seg selv» – en utvidelse av våre erfaringsmessige perspektiver.

Slik vi skal bruke ordet «mystikk» i det følgende, blir det derfor et redskap til å beskrive de dimensjoner som er ek-statiske – grensesprengende.

Og disse er av to slag: «kosmisk» og «global».

Dette fordi disse ordene rommer dimensjoner som langt overskrider det den enkelte person i seg selv normalt lever med.

Den «kosmiske» mystikk er den som knytter oss til naturen, som gir oss en følelse av noe mer enn tilhørighet og empati, nemlig en sam-hørighet – av ekstatisk art – en identitet hvor vi går i ett med naturen.

Igen er ordet «natur» et falsum, en abstraksjon og en verdsliggjørelse. Naturens identitet er å være «skapning» – skapt av Gud, ikke lik Gud, men lignende Gud.

Kosmisk mystikk er erfaringen av at alt henger sammen, at alt er levende, at alt er liv, at alt er besjelet, og at vi selv er en del av en helhet.

«Global» mystikk er den som knytter oss til hverandre.

Denne er derfor kirkelig, sakramental i tilfellet kristendommen, og er en opplevelse av oss selv som menneskehet: en fornyet og gjenskapt Adam.

Global mystikk er like grensesprengende som den kosmiske, men den er annerledes. Den angår vår felles menneskelige identitet.

Global mystikk er derfor kirkelig og angår mennesket som global organisme.

Fremfor alt har den erotiske overtoner, fordi den taler om møtet mellom mennesker: «jeg – du».

«Personlig» mystikk er en mulig tredje og mer psykologisk kategori, det vil si en erfaring av et utvidet selv, en grensesprengende opplevelse av å ha erfart det ordene «sannhet», «skjønnhet» og «godhet» rommer.

Vi tenker straks på erkjennelsesmessige erfaringer (sannhet som enhet med noe sant i transcenderende forstand), på opplevelser gjennom kunst (skjønnhetsopplevelser som erfaring av noe absolutt), eller moralske absolutter (det gode som grensesprengende virkelighetsopplevelse).

Religiøs empiri er således mangeartet, og det er også forsøkene på å beskrive det saken gjelder.

Straks vi godtar at mystikk er et elevert stadium for de få, og ikke for de mange, blir begrepet og den virkelighet det rommer lett uinteressant.

Men siden det dreier seg om religiøse erfaringer over et rikt spektrum, er det kanskje klokere å kaste garnet bredt og vidt i vårt forsøk på å bruke ordet «mystikk» til å si noe vesentlig om kristendommen.

For det handler til syvende og sist om erfaringer som kanskje er mer fordelt enn ofte antatt.

Når så mange i vår tid leser mystikerne, kan det skyldes at de kjenner seg igjen her og der, og at interessen ikke bare skyldes et religiøst vakuum.

Dessuten er religiøs empiri noe som kan bidra til å forene alle mennesker.

For verdensreligionene er rike på mystikk.

Artikleringen av religiøs empiri vil variere fra religion til religion, fra kulturkrets til kulturkrets, fra sprog til sprog.

Men det er noe felles som er underliggende i alt dette.

Og dette minste felles multiplum sier oss at Gud kanskje ikke er så utligjengelig som vi ofte har trodd.

Mystikk – som empiri og som teori – har en egen evne til å si at religion ikke først og fremst er det at vi søker Gud, men at han søker oss.

Mystikk og mystikere

FORSØK PÅ EN DEFINISJON

Det er notorisk vanskelig å definere hva vi mener med «mystikk» og «mystikere».

Er det teoretiske ferdigheter det er tale om?

Er det religiøs empiri, altså erfaringer?

Er mystikk helt naturlig og derfor noe universelt?

Er mystikken noe spesifikt kristent?

Er mystikk konklusjonen på all teologisk søken?

Er det heller slik at det er tale om et utgangspunkt?

Er religiøs empiri for de få?

Er det kanskje en vei for de mange – de som ikke er teoretisk anlagt?

Er det hele kanskje suggesjon eller illusjon?

Er det virkelig tale om ekstase?

Er det i det hele tatt mulig å oppleve noe annet enn sitt eget «jeg»?

I det følgende skal det argumenteres for at mystikk er en integrert del av all religion. Det dreier seg om en vei for de mange og den er ikke elitistisk. Mystikk er heller ikke en konklusjon, men mer lik en start. Den er dessuten en felles religiøs tradisjon og har et stort potensiale i å føre mennesker av alle religioner nærmere hverandre. I den grad det dreier seg om noe erfaringsmessig og ikke primært intellektuelt, er mystikk hvermanns eie.

Ethvert forsøk på abstrakt, begrepsmessig artikulering av mystiske erfaringer som religiøs empiri vil raskt møte vanskeligheter. For det mystikken dreier seg om, er erfaringer og opplevelser av en art som unnviker det vi kaller «normal» tilstand. Den blir ikke mindre naturlig eller mennes-

kelig av denne grunn, men ligger litt utenfor – eller på siden av – det som sproget vanligvis skal artikulere (såkalte «normale» bevissthetstilstander). Selv om teologer og religionspsykologer har problemer med å definere mystikken, så er den like fullt reell. Her gjelder det å ikke forveksle graden av vanskelighet med graden av virkelighet. Vårt sprog er konkret (symbolsk) eller abstrakt (konseptuelt), og begge disse former synes å komme til kort når det gjelder å gripe eller begripe mystikkens vesen.

Derfor gjelder det å gå langsomt frem.

Mystikk kommer av det greske ordet *myein* som betyr å lukke (fortrinnsvis øynene). Det brukes om et slags indre syn, et annerledes syn, en sjettede sans, erfaring av, eller tenkning omkring det som er en underliggende faktor i alt det synlige og sansbare. Ordet betyr derfor også at det skal utsi noe som ikke lar seg si, definere eller fatte – akkurat som den virkelighet som ligger bak alt det synlige ikke lar seg se, gripe eller definere på samme måte som alt det synlige. Med andre ord har vi med noe ubegripelig og uutsigelig å gjøre. Derfor er det vanlig å kontrastere sansenes verden – den materielle – med mystikkens.

Mystikerne taler om en virkelighet som er annerledes enn den vi sanser – og likevel mer snarere enn mindre virkelig. Altså befinner vi oss i et grenseland hvor sproget sprenges for mening – akkurat som sansene nettopp har gjort det.

Det er typisk for mystikk at mystikken unnviker klar definisjon og eksakt observasjon.

Det er typisk for mystikerne at de gjerne vil dele sine erfaringer med oss uten at dette lykkes, fordi erfaringer av den art de taler om, er så personlige at de ikke lar seg formidle til andre.

Dert er typisk for mystikerne at de likevel prøver å formidle og dele, fordi det de taler om, er det viktigste av alt.

Dette gjelder alle mystikere og all mystikk, enten vi ser på de kristne, jødiske, muslimske eller også hedenske tradisjoner, enten vi taler teori eller erfaring (empiri).

Derfor er mystikk blitt identifisert som et opplagt berøringspunkt mellom religionene, det de virkelig har felles – altså er det helt naturlig og fellesmenneskelig erfarings- og tankegods.

For mange er derfor denne typen beretninger om opplevelser og tanker blitt en religion i religionene, en religion i seg selv, uten konfesjonelle grenser.

For noen er mystikken forstadiet til all historisk religion.

For andre er den konklusjonen på all åndelig vekst og utvikling.

Det er i alle fall tale om at erfaring/empiri og teori hører sammen.

Derfor bør vi ta mystikken på alvor, like alvorlig som vi tar andre sider ved religionen.

Poenget er nemlig dette: Mystikk er ikke en religion i seg selv eller noe annerledes ved religionen slik vi møter den i etablerte sammenhenger. Mystikken er nettopp den transcenderende side ved *all* religion, og derfor også den mest personlige.

La oss bevege oss videre innover i dette landskapet.

Det vi har kalt «religiøs empiri» dreier seg om våre erfaringer av en religiøs art. Og det er sannsynlig at de fleste av oss har gjort seg slike erfaringer, enten vi taler om dem eller ikke. Teologien er blitt så teoretisk (intellektualistisk) at mange ikke tør tale om sine religiøse opplevelser. Derfor tror mange at slike er for de få, mens de i virkeligheten er ganske alminnelige. Mystikk – forstått som religiøs empiri – er med andre ord naturlig og fellesmenneskelig. Beskrivelser av opplevelser som tidligere ble tillagt mestre i selvdisiplin og meditasjon finner vi i dag like gjerne hos såkalte «vanlige mennesker».

Det kan være tale om mange slags erfaringer. De kan ha en orientering mot naturen, mot det menneskelige fellesskap, mot personlige strukturer. Vi kan tale om kosmisk, kirkelig, sakramental mystikk. Ordene varierer og innholdet med. Men felles er opplevelsen av religion som *empiri*, erfaring. Og dette gjelder alle religionens forskjellige aspekter. «Mystikk» er et forsøk på å si noe om vår måte å være religiøse på – om innholdet i ordet «religion».

Men det er et sørgelig faktum at vi altfor sjelden har tid og anledning til å la denne siden ved religionsutøvelsen få slippe til. Siden mystikk ikke er tale om noe vi gjør, men noe som skjer med oss – altså en form for passivitet – er selve forutsetningen dette at vi har «tid og anledning». Vi må simpelthen roe oss ned, ta en hvile fra strev og slit, for å kunne erfare de intuitive og kognitive kreftene i sjelslivet. Mystikk kan derfor godt oversettes med «mottagelighet» – eller også «oppdagelse», «opplevelse».

Et gjennomgangstema i mystisk litteratur er at vi er spesielt mottagelige for mystiske erfaringer i unge år. Det er de modne, voksne opplevelsene som ofte beskrives, de som følger etter mye kamp og strev – ikke minst fordi det er da vi har lært å skrive og tenke. Men det viser seg likevel at religiøs empiri kan tilbakeføres til et stadium i livet da vi er ferske og mottagelige for inntrykk.

Da skjønner vi også hvorfor denne type erfaring så lett blir borte i travelheten som følger. Når alt kompliseres til det ugjenkjennelige, blir enhets- og helhetsopplevelsene lett mangelvare nummer én. Men disse kan dukke opp igjen senere i livet, om ikke i ny form, så kanskje som erindring.

Vår kulturelle kontekst vil vanligvis bestemme den tolkning vi gir opplevelser og erfaringer, så også med religiøs empiri. Kristne vil tolke hendelser utfra en kristen sprogbruk, jøder utfra en jødisk, muslimer utfra en muslimsk osv. Det samme gjelder hinduer og buddhister. Derfor blir

det vanskelig å tolke religiøs empiri. Det tryggeste later til å være en konstatering av det rent erfaringsmessige – enhets- og helhetsopplevelser – uten for mye tolkning. Men å kalle religiøs empiri «enhets-» og «helhetsopplevelser» er i seg selv et tolkningsforsøk.

Mange har søkt å bruke skillelinjene naturlig/overnaturlig som kriterium for å tolke det mystiske. Dette innebærer at det skal eksistere et skille mellom kristen og ikke-kristen mystikk. Med andre ord er de kristnes opplevelser av et tyngre kaliber enn det vi finner i andre religioner.

Religionshistorisk sett er ikke dette særlig overbevisende. For det er for en stor del de samme erfaringene som går igjen, og der det foreligger forskjeller i tolkning, er disse oftest avhengige av forskjellige religiøse tradisjoner, ikke så mye av erfaringene selv. Dette betyr ikke at vi ikke finner en spesifikk Kristusmystikk, for eksempel, til forskjell fra andre former for mystikk. Men mye er kulturelt betinget.

Å hevde dette medfører ikke at vi er havnet i et slags religiøst ingenmannsland hvor mystikk blir en slags religion i religionene. Det er heller tale om at mystikk er en mer naturlig bestanddel i religionen enn det vi er vant til å tenke. Mystikk er heller å forstå som en fast ingrediens i all religiøsitet. At vi ikke er vant til å tale rett ut om dette, endrer ikke på fakta. Poenget er at mystikk er vanligere enn først antatt.

I den kristne tradisjon lever vi med en dobbelt tradisjon i så henseende.

Vi blir *på den ene siden* fortalt at mystikk er toppen av pyramiden, et mål som kun kan nås etter mye trening og forsakelse. *På den andre siden* skjer det at beretninger om lett gjenkjennbare mystiske opplevelser kommer fra mange hold, uavhengig av asketisk teologi og praksis. Det later heller til å dreie seg om en side ved all religiøsitet.

Kanskje gjør vi klokere i å integrere mystikk i vår forståelse av religion heller enn å ekskludere det, eller gjøre det til et helt og holdent elitistisk fenomen.

Vi kan derfor trygt tale om mystikk og mystikere uten å virke pretensiøse eller å overdrive. Det dreier seg om noe helt menneskelig og naturlig, noe som har med religionens erotiske utspring å gjøre, noe som tilhører vårt følelsesmessige engasjement i Gud, det lidenskapelige, det ekstatiske.

Alle disse ordene kretser rundt fenomenet, slik vi møter det i seg selv.

For mystikk er opplevelsen av det vi tror på, oftest på en uventet og overraskende måte. Det er ikke noe vi kan fremprovosere, og det hjelper lite å ta mescaline eller andre narkotiske stoffer. For mystikk i religiøs forstand er en gave fra Gud, noe som kommer til oss uten større forberedelse, ofte uten at vi venter det. I det hele tatt er grensesprengende opplevelser og erfaringer noe som hører religionen til, dette er vårt poeng. Ved å gjøre mystikk til et særtilfelle, har vi faktisk berøvet religionen for en side som er livsviktig. Mystikken bør snarere brukes som et «gudsbevis», en av mange pekepinner mot Guds eksistens.

Det foreligger nemlig god grunn til å tro at fenomenet mystikk er langt vanligere enn tradisjonelt antatt, slik tilfellet er med parapsykologiske fenomener. Selvsagt er det ikke hensikten her å trivialisere Plotin, Augustin, middelalderens mystikere osv. Det er heller hensikten å sette fingeren på det som er det svake punkt i all litteratur om mystikk – ved å hevde at det er langt vanligere enn antatt. Derfor kan det virke klokere å betone det naturlige ved fenomenet mystikk.

Det kan best gjøres ved å klassifisere mystikken etter et mønster som går på de forskjellige aspekter av religionen. Og disse aspektene er trefoldige. En kristen tolkning vil si at de på en måte reflekterer opplevelsen av personene i Gud: Fader – Sønn – Hellig Ånd.

Først kommer det vi kan kalle en «kosmisk-naturlig» mystikk, ettersom denne handler om en opplevelse av enhet med skapningen som helhet (Faderens katolisitet).

Dette er svært vanlig, for opplevelsen av natur/skaping som levende, dynamisk, mysteriøs og direkte religiøst ladet, går igjen i mange mystiske beretninger, også fra kristent hold. Her har vi en pekepinn om at mystikk i sitt vesen er noe naturlig, i hvert fall i utgangspunktet. Beretninger av denne art er ikke vanskelig å oppspore, verdenslitteraturen er full av slike. Det handler nettopp om en fellesskapsfølelse som spreger rammer, som bryter den isolasjon menneskene vanligvis lever i, som forener, som gjør enkelt delen til en bevisst faktor i helheten.

«Kosmisk mystikk» er kanskje den vanligste form for mystikk – fordi den er den naturligste.

Dernest følger en annen type mystikk som vi kan kalle «global», fordi denne er rettet mot den historiske dimensjon, det spesifikt menneskelige, det som er samfunnsbetinget (og som angår Sønnens katolisitet).

Og her finner vi mye kirkelig mystikk, fordi denne er av et kollektivt og korporativt snitt (med doktriner, embetsstrukturer og sakramenter). Samtidig er denne differenserende, fordi den er konfesjonell, noe som kosmisk mystikk ikke er (den er universell). Her – i global mystikk – beveger vi oss i en sosial (det vil si: historisk) dimensjon. Dette er verdensreligionenes verden. Derfor er den global, men uten å være helt interreligiøs eller interkonfesjonell. Det er den fordi de mystiske symboler vi møter er verdensreligionenes symboler: Shiva, Wotan, Moses, Kristus, Muhammed osv. Noen av disse er historiske, men ikke alle.

Det vi her har kalt «global mystikk» er derfor ikke naturmystikk, men historisk betinget, gjennom religionene, særlig de abrahamiske åpenbaringsreligionene. Det er ingen tvil om at den største del av mystisk litteratur faller inn

under denne gruppen. All Kristus-mystikk («i Kristus»-tenkning) hører hjemme her.

Det historiske potensiale som ligger i benevnelsen «global» henger selvsagt sammen med at både kristendommen og islam er misjonærende religioner, jødedommen mindre så. Ikke bare er de spredt over kloden vår, men de gjør også krav på universalitet (at begge er finale åpenbaringer).

Når vi går til messe, opplever vi altså det universelle i en global kontekst – dvs. historisk. Det er menneskehetens felles religiøse potensiale vi opplever, på en måte som drar resten av skapningen med seg. Vi feirer Den hellige messe i et fellesskap som er alle troende, alle kristne, alle som søker Gud, alle mennesker av god vilje. Vin og brød er offergavene – gaver fra den kosmiske pakt (Melkisedeks kongelige og prestelige tjeneste) – men de blir omgjort til historiske symboler (og realiteter): Jesu legeme og blod.

I nattverden mottar den enkelte det som forener oss alle og som er vår felles bestemmelse for all fremtid, og som derfor gir oss styrket identitet, vennskap med Gud og fellesskap med hverandre: Jesus Kristus – han som er det konkrete katolske. For mer konkret enn dette kan det ikke sies. Global mystikk er derfor sentrert om det kirkelige mysterium som er sakramentene. Og det de meddeler er livet «i Kristus», til frelse for alt liv på kloden.

«Global mystikk» er derfor ladet med potensiale for en tredje form for mystisk tenkning eller empiri.

I tredje omgang er mystikken av en så «personlig» art at vi ikke kan bruke ordene kosmisk og global i dette tilfellet; her blir det i det hele tatt vanskelig å finne ord, vanskeligere enn i de to første tilfellene. Vi er nemlig alltid fristet til å bruke ord som «privat» eller «subjektiv», men dette ville være feilaktig (for dette angår Åndens katolisitet).

Det er ikke slik at vi på noen måte bryter med det kosmiske eller globale, disse dimensjonene vil alltid danne en

bakgrunnskulisse for det som skjer på den mystiske fronten. Men vi har beveget oss over fra naturen og historien til noe så personlig som en opplevelse av ens eget JEG i utvidet forstand – ikke i kosmisk forstand (men også dette) – ikke i global forstand (men også dette).

Derfor kaller vi dette for det «estetisk-ekstatiske» stadiet, «estetisk» i betydningen «empirisk» – erfart, opplevd («estetisk» kommer fra det greke *aisthesis*, som betyr sansing, følelse, følelsesmessig erfaring o.l.). Det er ikke derfor tale om noe a-etisk, men opplevelsen er av en art som tangerer estetikk i ordets opprinnelige forstand og som er av ekstatiske art.

Dette er ofte noe som skjer i forbindelse med stor kunst, særlig musikk, som er den mest abstrakte kunstarten.

For *musikk* har evnen til å tangere absolutter av en art som fører oss noe nær det absolutte, det objektive, det grensesprengende (tenk på objektiviteten i Bachs *Die Kunst der Fuge*). For det er fullt mulig å forsvare det syn at skønne relasjoner har selvstendig eksistens (en såkalt platonsk synsvinkel). At musikk er den kunstart som fremfor noen rører ved en absolutt abstrakt virkelighet – Logos – er ofte blitt forfektet.

Men denne tredje typen mystisk erfaring kan også bringes oss via andre kanaler enn kunst.

Da melder *matematikken* seg som en opplagt kandidat. For erkjennelse av sannhet – i absolutt og objektiv forstand (i den grad dette er mulig) – er ofte en ekstatiske opplevelse: det å bevege seg fra å *se* til å *innse* har rykket mange ut av sine vanlige begrensninger. Erkjennelse av absolutter har definitivt et mystisk potensiale, fordi Gud nettopp er transcenderende på en absolutt måte. Pascals opplevelse av kontrasten mellom filosofi og Bibelens virkelighet er ikke nødvendigvis den beste illustrasjon på hva mystikk innebærer.

Kort sagt er mystikk noe langt mer naturlig og nærliggende enn vi er blitt opplært til å tro. Mystikk er et vidt

begrep, faktisk, et som vi alle har berøring med på en eller annen måte, enten denne er kosmisk eller global eller ekstatiske.

Men en spesifikt kristen mystikk vil hevde at Den hellige Ånd nettopp er han/hun som gjør Faderen (kosmisk mystikk) og Sønnen (kirkeleg mystikk) nærværende i den enkelte.

Helgener og mystikere

LEVER VI I ET TOETASJES UNIVERS?

Den katolske kirke – og følgelig også katolsk teologi – er ofte blitt beskrevet som en «forening av motsetninger» (en *unificatio* el. *conjunctio oppositorum*). Dette følger av Kirkens omfang og lange historie. For å kunne samle alle mennesker, er det store forskjeller som skal integreres, og det blir vesentlig å finne former som kan huse flest mulig, uten å gå på akkord med Kirkens tro. Med andre ord bor vi alle under samme tak, men her er mange avdelinger. Derfor det katolske «og».

Dette er noe vi erfarer på flere vis.

For det første er Kirkens struktur slik at vi lever med et dobbelt system eller apparat. For ved siden av sognekirken har vi klosteret, og folk kan fritt velge hvor de ønsker å gå. Begge imøtekommer behov hos de troende. Det er for enkelt å si det slik at sognet utgjør Kirkens horisontale akse mens klosteret utgjør den vertikale. Begge rommer begge dimensjoner. Men forskjellen er likevel iøynefallende.

For det annet er klostervesenet selv nokså atomisk, det vil si variert, uensartet. Derfor er det riktigere å snakke om ordensliv enn om klostervesen, for ikke alle ordener holder fast ved klosterliv. De forskjellige ordener ligner i det hele tatt ikke på hverandre, unntatt i grunnholdningen, som er de evangeliske råd. Forskjellen mellom jesuitter og fransiskanere, Jesu små brødre og dominikanere, cistersiensere og hvite fedre er så iøynefallende at det ikke er nødvendig å kommentere den. Det dreier seg om «familier» i Kirken, forskjellige grupper som hver på sin måte avspeiler en side ved Kirkens katolisitet. Det viktige her er at de alle er katolske kristne, samtidig som ingen av dem uttrykker hele Kirkens katolisitet.

Like lite som Kristus kan deles, kan Kirken stykkes opp. Men her foreligger en slags lignelse. Det katolske vil alltid søke etter konkrete uttrykksformer – uten at disse hver for seg kan uttrykke Kirkens som totalitet, dens katolisitet. Kirken er helt og fullt til stede i hver og en av de «familier» vi kjenner, samtidig som ingen av dem er hele Kirken. For Kirken er helheten av alle sine uttrykksformer. Mer enn det: Den er større enn summen av delene, fordi den er av Gud. Gud er bak hver form, men er samtidig transcendent.

Den dominikanske familie, den fransiskanske familie, den benediktinske familie – alle er de del av et fellesskap som både forener og differensierer. Helhetstenkning trenger konkrete og varierte uttrykksformer, for helheten vil alltid være representert i delene.

For det tredje hersker det også en slags pluralitet i den teologiske verden, den sektor av Kirkens liv som er reflekterende religiøsitet.

Det er ingen hemmelighet at de forskjellige «familier» hver har sin «spiritualitet» eller teologi eller tradisjoner i åndelige øvelser. Jesuittene har Ignatius' åndelige øvelser, dominikanerne har rosenkransen og Dominikus' syv måter å be på, fransiskanerne har Frans' bønner og meditasjoner, benediktinerne har sin berømte regel osv. Disse teoretiske og praktiske forskjellene kan best sees på som forskjellige «veier» til Gud, i en og samme kirke. Ånden og atmosfæren er forskjellig i de forskjellige familier. En dominikaner ville neppe holde retrett etter jesuittens mønster, og en fransiskaner ville neppe følge Dominikus' veier i bønn.

Men denne diversiteten går dypere enn til Kirkens forskjellige «familier».

For innad i den teologiske verden er det også store forskjeller hva tilegnelsen av trosinnholdet på et reflekterende plan angår. Vi finner en *augustiniansk* tradisjon (lett gjenkjennelig i sin avhengighet av biskopen av Hippo), en vide-reføring av denne i en *thomistisk* tradisjon (særlig fremher-

skende hos dominikanere og jesuitter), en *asketisk-apofatisk* tradisjon hos munkene (særlig cistersienserne), det *skotiske* innslaget hos fransiskanerne osv. Listen er lang, straks vi begynner å se etter.

Aller tydeligst blir dette når vi ser på ikke-latinske former for katolisitet. For Kirken kjenner uttrykksformer for katolsk tro og liv som er orientalske eller fororientalske: bysantisk, syrisk, armensk, koptisk osv. Disse har egne teologiske og liturgiske tradisjoner, samt en kirkerett som er forskjellig fra den latinske. I moderne tid ser vi også vokse frem asiatisk, afrikansk og latinamerikansk kristendom, hver med sin form (skjønt disse har hatt en trang fødsel, grunnet europeisk – latinsk – kulturell imperialisme).

Hvordan forener vi alt dette?

Flateperspektivet i global form er den mest opplagte modell.

Her har vi en stor sirkel som representerer Kirken i verden, med mange mindre sirkler spredt rundt om på overflaten. Eller vi kan benytte oss av farvelegging som illustrasjon. Forskjellige fasetter uttrykker nyanser ved kristendommens katolisitet, samtidig som disse representerer det katolske i konkret forstand.

Men vårt anliggende her er ikke dette perspektivet, ikke alle familiene, ikke dualiteten mellom sogn og ordensliv, heller ikke den teologiske pluralitet, men et annet perspektiv, et som sjelden omtales.

Vi er vant til å leve med katolsk kristendom på en normativ og autoritativ måte, slik det kommer til uttrykk i læreembedets (*magisteriets*) forskjellige kanaler: konsildekreter, pavelige rundskriv, katekismer, liturgiske tekster, osv. Disse henvender seg til hele Kirken, og angår derfor alle de «familier» eller «tradisjoner» som forefinnes under Kirkens tak.

Det er tydelig for alle og enhver at det fortsatt er den

aristotelisk-thomistiske tradisjon som dominerer bildet på den teologiske fronten. Denne er i nyere tid blitt supplert med mer bibelsk og oldkirkelig tankegods, men beholder likevel sitt hegemoni, slik den nye katekismen vitner om. Det dreier seg om en intellektuell tradisjon som lett kan kontrasteres til den platonske (Augustin – Bonaventura), den nominalistiske, ortodokse og orientalske.

Uansett mangfoldet: Vi lever med mange understrømninger som eksisterer ved siden av den magistrale og dogmatiske. Det dreier seg om noe mindre spekulativt/abstrakt og mer konkret, noe mer *populært* er kanskje en bedre måte å si det på. Og det er den sterkeste av alle understrømmingene vi ønsker å fokusere her, så sterk at det kun er mulig å betegne denne som understrømning dersom vi har en solid bakgrunn i filosofisk-teologisk teologi.

Understrømmingen kjennetegnes ved ordene «helgener og mystikere».

Dette må ikke tolkes dithen at det skulle dreie seg om en avvikende eller konkurrerende religiøs retning. Nei, «helgener og mystikere» er definitivt del av den katolske tradisjon. Men de er det ikke på samme måte som filosofer, teologer og dogmatikere. Helgnene kan gjerne være biskoper og paver, men da er det ikke primært deres doktrinære eller kirkerettslige rolle som understrekes, men andre. Det samme gjelder mystikere: De kan godt være teologer, men da er det mystikken og ikke den offisielt doktrinære rollen som blir fokusert.

«Helgener og mystikere» er derfor blitt et begrep som antyder et supplement til det magistrale, det doktrinære – en slags underbygning eller overbygning.

Dette er en viktig side ved katolsk kristendom, en det er verd å dvele litt ved.

For den dukker opp i alle mulige sammenhenger.

«Kirken lærer» heter det – men så legges det til at «helgenene og mystikerne ser det annerledes».

«Helgener og mystikere» dukker opp som et supplement – eller at kuriosum – i mange sammenhenger. De er også ment å skulle fungere som illustrasjon på at offisiell doktrine er sunn og god (som for eksempel i katekismens paragrafer om bønn §§2683-84, 2692). I virkeligheten eksisterer de i en egen sfære, får vi inntrykk av.

Det er forøvrig av interesse å se at katekismen ikke behandler mystikerne som sådan – de faller utenfor bokens perspektiv. Helgnene får være med, selvsagt, for de bekrefter Kirkens lære, i hvert fall blir de tolket slik: som troens praktikere. Men mystikerne gjør egentlig ikke dette. Hva gjør de da?

Kirken har tolket dem dithen at de representerer den største nådegave som noe menneske kan motta – på det personlige plan. Men det hele blir så personlig at det vanskelig lar seg mangfoldiggjøre. Altså kommer mystikerne i et litt annet lys enn helgnene.

Helgener og mystikere – helgener *eller* mystikere?

Kirken har forsøkt å forene de to i én og samme person. Katarina av Siena, Teresa av Avila, Frans av Assisi, og mange flere er alle kanoniserte (noen er «bare» beatifiserte, som i tilfellet Suso). Men det lar seg ikke alltid gjøre å forene de to. Eckhart, Tauler, Julian av Norwich, er ikke navn fra helgenkalenderen, heller ikke den anonyme forfatteren av *The Cloud of Unknowing* (helgener kan selvsagt ikke være anonyme). Det er dessuten utallige andre som har etterlatt oss beretninger eller teologi av mystisk art.

Har vi noe å frykte i tilfellet mystikerne? Er det derfor man i tilfellet Thomas Aquinas tradisjonelt har søkt å forene teologen, helgenen og mystikeren i én person? Er helgenen og mystikeren forskjellig, fordi mystikerne taler om en erfaring av Gud, uavhengig av det kirkelige, mens helgenen gjør det motsatte?

Mystikken vil alltid være omgitt av reservasjoner eller direkte skepsis inntil den blir oppfattet som tilhørende alle

troende. Dette gjelder i prinsippet også helgenen, men her er det lettere å foreta en gradering, fordi det hele er så praktisk. Mystikerne taler derimot om indre opplevelser eller empirisk legning.

Likevel utgjør dette paret – helgenen og mystikeren – en velkommen vitaminsprøyte i katolsk teologi.

På sett og vis lever vi i et toetasjes univers – og dette er helt i tråd med latinsk kultur og tankegang.

På *den ene side* har vi fasaden: alle regler og bestemmelser, all teori, all doktrine osv. Kirken fremstiller seg selv slik den var ment å skulle være. Vel og bra – dette gir idealer og målsetninger: såfremt vi er klar over at det er nettopp dette det dreier seg om.

På *den annen side* har vi realitetene: kristenlivet slik det faktisk leves. Og det er her vi får følge av helgener og mystikere. De viser oss ikke idealer og normer, men praksis og virkelighet. De er hver på sin måte praktikere heller enn teoretikere, selv om mystikerne til tider taler et svært teoretisk språk.

Doktrinen lærer oss at Gud er uoppnåelig uten de aller største anstrengelser – likevel opplever alminnelige mennesker ham hele tiden. Magisteriet sier oss at helgener er heroiske kristne og derfor uvanlige – likevel finner vi at de aller fleste mennesker er heroiske når vi bare lærer dem å kjenne.

La oss snu på spørsmålet om hvorvidt katolsk (eller latinsk?) kristendomsforståelse er toetasjes.

Kanskje er det nettopp helgenen og mystikeren som sikrer oss at katolsk kristendomsforståelse ikke får bli toetasjes?

For svært mange mennesker kan tilskrive sin religiøsitet opplevelser – gjerne i unge år – som for all tid har gjort religion til et empirisk anliggende, og ikke et spørsmål om «tro» eller «mening». Selvsagt søker våre religiøse erfa-

ringer en intellektuell avklaring – fortolkning: *fides quaerens intellectum*. Men erfaringen kommer vanligvis først. Vi *vet* med andre ord at Gud er – vi *vet* at han oppsøker oss, at han elsker oss, verner oss, hjelper oss, osv. Vi *vet* også at han åpenbarer seg for oss på forskjellig vis, gjennom natur og historie. Alt dette *vet* vi på grunnlag av erfaringer vi selv har gjort oss. «Tro» har nemlig atskillig med erfaringer å gjøre.

Med andre ord er ikke mystikeren det unntaket vi er blitt opplært til å mene straks vi går nærmere i oss selv eller lærer hverandre bedre å kjenne. En empirisk innfalls-vinkel til selve begrepet tro – en mer bibelsk tolkning, om man vil – kan langt på vei hjelpe oss her. Tro forstått som praktisk religiøs dimensjon – grunnet på erfaringer – kan bidra til å gjøre mystikeren mindre av en fremmed i våre liv og gi oss tillit til våre egne religiøse opplevelser. Det er nemlig ikke slik at Gud bare oppsøker de få – han er til enhver tid interessert i alle.

Det samme gjelder helgenen.

Et gledelig tegn ved moderne katolisisme er at så mange nye kvinner og menn finner veien inn i helgenkatalogen. Måtte deres tall bli som sanden på havets strand. For på denne måten styrkes vår tro på Gud, nettopp på et tidspunkt da denne later til å engasjere færre og færre.

Det samme gjelder selvsagt mystikerne: deres tall er også svimlende – som stjernene på nattehimmelen.

Uttrykket «helgener og mystikere» er derfor et av de helt store sunnhetstegn i katolsk kristendomsforståelse. De står for dette at Gud likevel får det siste ordet etter at dogmatikerne, biskopene og paven har talt.

Jesus

VAR HAN EN MYSTIKER?

Spørsmålet kan virke malplassert i tilfellet Jeus.

For vanligvis regnes hans gudsforhold å være over det som er normalt menneskelig, og derfor blir betegnelsen «mystiker» litt misvisende. Alt som har med Jesu bevissthet å gjøre – selvbevissthet, som det kalles i dag – er et slags tabu i teologiens verden, først av alt fordi dette er ugjennomtrengelig, men også fordi det er blitt gitt så mange utilfredsstillende svar på spørsmål som dette.

Når vi likevel reiser spørsmålet her, er det fordi det fokuserer noe vesentlig ved mannen fra Nasaret – hans menneskelige natur, for å si det med de gamle trosformularene. For dersom mystikk er menneskelig, kanskje det naturligste av alt, vil det dukke opp i enhver diskusjon av Jesus fra Nasaret.

Det gis utsagn i alle våre fire evangelier av arten «Faderen og jeg er ett». Vi forbinder slike utsagn med Johannes-evangeliet (særlig 10,30), men de foreligger overalt. Likevel er det naturlig å konsentrere en diskusjon om Jesus som mystiker om nettopp det fjerde evangelium. For enheten mellom ham og Faderen er et ledemotiv som gjentas og varieres hele evangelieboken igjennom.

Først finner vi temaet *Jesus og Faderen er ett*:

- jeg og Faderen, vi er ett (10,30)
- Faderen er i meg og jeg i Faderen (10,38)
- kjente dere meg, ville dere også kjenne min Far (8,19)
- alt hva min Far eier, er også mitt (16,15)
- la alle bli ett, slik som du, Far, er i meg, og jeg i deg (17,21)
- alt mitt er ditt, som ditt er mitt (17,10)

Dernest finner vi temaet *Jesus handler på Faderens vegne*:

- hva han [Faderen] gjør, gjør Sønnen som han (5,19)
- jeg forkynner hva jeg har sett hos Faderen (8,37)
- alt det jeg har hørt av min Far, har jeg gitt dere del i (14,15)
- min Far arbeider fremdeles, så arbeider også jeg (5,17)
- det er hva min Far har lært meg, jeg forkynner (8,29)
- det er Faderen, som bor i meg, som utfører sitt verk (14,10)
- alt jeg har hørt av min Far, har jeg gitt dere del i (15,16)
- nå forlater jeg verden og går til Faderen (16,28)

Endelig følger *et åndelig evangelium*:

- de sanne tilbedere skal tilbe Faderen i ånd og sannhet (4,24)

Her får vi inntrykk av at evangelisten har tatt en mystiker fra senjødedommen og satt ham inn i en større dogmatisk og kirkelig sammenheng – ved å gjøre ham til Guds Sønn: Gud av Gud, fra evighet av.

Dersom vi et øyeblikk glemmer denne johanneiske rammen – såvel som senere kirkelige tradisjoner – og ser på disse utsagnene som ekko av den historiske Jesus, ja, da sitter vi tilbake med en av historiens mest pregnante mystikere. For opplevelsen av enhet med Faderen er hovedtema i det fjerde evangelium, som selvsagt setter dette inn i en større, jødekristen, kontekst. Men glemmer vi altså denne konteksten et øyeblikk og søker å fokusere mannen Jesus fra Nasaret, er vi ikke da havnet hos en mystiker – en jødisk mystiker – en for hvem enheten med Faderen er motivet for hele hans liv?

Denne enheten uttrykkes på forskjellig vis, men det er samme grunntanken som går igjen hele tiden: Jesu forhold

til Faderen. Og dette er et forhold som manifesteres i indre enhet og i ytre handling (Jesus gjør Faderens gjerninger). Enheten mellom de to er hele tiden grunnlaget for Jesu handlinger. Det er tale om forhold mellom personer, av en slik natur at mystikken egentlig melder seg selv som tolkningsnøkkel.

Dersom disse ordene ikke kom fra Jesu munn, ville vi nemlig ikke nøle med å si at vi her står overfor en av verdenshistoriens mest pregnante mystikere. For dette er en sprogbruk som har paralleller i verdensmystikken. Kristne viser seg imidlertid uvillige til å plassere Jesus i en slik sammenheng, fordi han jo ikke er et menneske som vi. Men det er her problemet med Jesus som mystiker begynner.

For spørsmålet angår det ømtålelige tema om Jesu bevissthet – var denne menneskelig eller mer enn menneskelig (altså ikke mindre menneskelig), eller av en så annerledes art at det blir helligbrøde å stille spørsmålet om Jesus virkelig var mystiker?

Spørsmålet er imidlertid et av de nyttigste vi kan stille i enhver diskusjon om Jesus.

For det fokuserer moderne kristologi på en enkel og radikal måte.

Det er to tendenser i moderne Kristustolkning, tolkningen av Jesus som Kristus.

Den ene er en såkalt «lavere kristologi».

Denne kjennetegnes ved at Jesus blir mer instrumental enn en bevisst agent for Faderen. Det som gjør denne tolkningen «lav» er selvsagt at den tenderer mot adopsjonisme (det syn at Faderen gjør Jesus til sin Sønn i dåpen), eller instrumentalisme rett og slett (Jesus brukt av Faderen). Ikke i noen av tilfellene er det tale om interesse for selvbevissheten hos nasareeren. Temaet «Jesu selvbevissthet» er i det hele tatt forbudt i en slik diskusjon, for her er det handling som teller.

Den andre tolkningen er rett og slett en modifisert versjon av denne – denne er derfor ikke fullt så «lav», men den er heller ikke «høy» («høy kristologi» betyr at Jesu forhold til Faderen medfører full identitet mellom de to fra all evighet av, det vil si: sett fra trosbekjennelsens standpunkt – «Gud av Gud ... fra evighet»). En slik «klassisk» kristologi uttaler seg egentlig ikke om Jesu selvbevissthet, men den tillater sikkert at vi kan operere med begrepet «mystiker» i Jesu tilfelle. I klassisk kristologi er selvsagt Jesus mer enn en mystiker – men han er *også* dette.

Og her stå vi ved selve poenget med all historisk Jesusforskning: Den må være inklusiv, heller enn eksklusiv. Det er nemlig ikke en klassisk kristologi som ekskluderer muligheten av en Jesus som mystiker, fordi klassisk kristologi er holistisk, total, helhetstenkende. Men i lys av dette er ikke det mystiske hos Jesus i seg selv nok til å definere hans historiske person. Dette er heller ikke poenget. Poenget er at klassisk kristologi vil understreke det mystiske hos Jesus, noe som lavere kristologi ikke gjør.

For nyere kristologier av mer horisontal fason (de «lavere») har hatt en slem tendens til å gjøre Jesus så instrumental at hans gjerning nesten blir ubevisst. Av og til sitter vi tilbake med en Jesus som står tilbake for enhver mystiker eller helgen. Og det er ikke holdbart. Snarere bør vi tolke Jesus som helgen og mystiker *par excellence*. Han er dette – samt noe mer.

Men det liv han lever, må ha en genuint menneskelig form – derfor er han mystiker, noe som egentlig sier seg selv.

Hva tolkningen av Johannesevangeliet angår, er det liten tvil om at denne siden ved Jesu liv er understreket fra forfatterens side. Men vi har en slem tendens til å lese disse utsagnene som kristen dogmatikk og ikke som reminisenser av Jesu historiske gestalt, derfor ser vi i praksis bort fra det mystiske hos ham. Derved gjør vi både ham og evangelisten urett, samtidig som vi berøver oss selv en viktig innsikt i Jesu liv.

La oss vende tilbake til der vi startet, sitatet fra Johs 10,30: «Faderen og jeg er ett».

Johannesevangeliet er tradisjonelt ikke blitt tillagt større vekt som historisk reportasje. Tvert imot er det blitt skikk og bruk å se det slik at det fjerde evangelium er en slags teologisk overbygning etter all den historisitet synoptikerne gir oss. Hvordan denne overbygningen egentlig ser ut, og hvor den stammer fra, er en annen sak. Poenget her er at de historiske tradisjoner i det fjerde evangelium er blitt satt til side til fordel for teologisk spekulasjon. Og en av de historiske tradisjonene som utgjør Johannesevangeliets Jesusbilde, er altså enheten mellom Fader og Sønn, en enhet som minner om det vi kjenner fra andre mystikere.

Dersom vi skal ta denne siden ved Johannes' Jesusbilde på alvor, da må vi først ta Johannes selv på alvor. Og da er det et par forhold vi skal holde klart for oss.

For det første hevder forfatteren å være et øyenvitne, det vil si: Andre sier dette om ham (21,24).

For det annet hevder han at det er hans versjon av Jesu liv og lære som er den riktige: For denne disippelen (som er anonym) er Jesu yndlingsdisippel, som «ligger i hans skjød» (noe som betyr at han er Jesu åndelige arvtager).

Men utsagn som disse har ikke bibelforskningen akseptert. Tvert imot er det et synoptisk Jesusbilde vi er blitt servert gjennom lengre tid. Og der finner vi en noe annerledes Jesus enn hos Johannes. Han er et horisontalt tenkende menneske, tvers igjennom, for han ser fremover. Fremtiden er Guds dimensjon, ifølge Jesus, og hans egen misjon er å gjøre denne nærværende. Fremtidens komme overflødiggjør Loven og Templet – derfor slår myndighetene ham i spann med opprørere og farlige profeter, utleverer ham til romerne og blir kvitt ham.

Teologien i det 20. århundre aksepterte aldri en tolkning av Jesus som går ut på at han var mystiker først og fremst. Diskusjonen om den historiske Jesus og evangeli-

enes historisitet dreide seg for en stor del om diskusjonen av begrepet «Guds rike». Og her foreligger mange mulige tolkninger. Faktisk fører denne diskusjonen oss tilbake til spørsmålet om mystikk.

«Guds rike» kan selvsagt forstås eskatologisk og apokalyptisk: som endetidssprog. Da er det historisk og horisontal tale vi hører, det er å si på en holistisk måte at Gud snart kommer.

Denne tolkningen har vært den vanligste siden Albert Schweitzers bok om moderne Jesusforskning (den utkom i 1906). Her forutsettes det at vi innen jødedommen på Jesu tid finner en slags eskatologisk eller apokalyptisk feber hvor menneskene i Palestina speider mot fremtiden (håpets tegn) på et tidspunkt da alt så mørkt ut. Men en slik tendens – klima eller miljø – er vanskelig å dokumentere. Derfor er antagelsen ofte blitt gjort med referanse til Schweitzer, og ikke til kildene fra Jesu samtid.

En motsatt tolkning er den som ble vanlig i oldkirken – en mystisk forståelse av uttrykket «Guds rike». Det finnes andre tolkninger (Kirken – den kristne stat), men den vertikale og psykologiske tolkningen kommer først som alternativ til den horisontale. «Gud rike» blir i lys av denne en indre, åndelig realitet, den som Jesus opererer på grunnlag av.

Sett i lys av forholdet Fader-Sønn, er uttrykket «Guds rike» et holistisk bilde på enhet med Gud – Guds herredømme i våre sjeler. Det er denne realiteten som skal bli alle mennesker til del, og på denne måten forene menneskene og gjøre verden til Guds rike, som betyr «Guds herredømme».

Problemet er at uttrykket nesten ikke brukes hos Johannes.

Det kan tyde på at den horisontale, historiske tolkningen ikke er den riktige. For Johannes kan ikke bruke denne, dersom den virkelig er et uttrykk for eskatologiske og apo-

kalyptiske spekulasjoner. Evangelisten er avhengig av noe mer psykologisk, et symbol av større indre gjennomslagskraft.

Hva tyr han da til?

Jo, til enheten mellom Faderen og Sønnen.

Dette kunne i og for seg godt uttrykkes i form av «Guds rike» – mystisk forstått. Men det prøver han altså ikke. Kanskje var det ikke mulig på dette tidspunktet.

Men andre muligheter står til rådighet – som nettopp forholdet Fader-Sønn.

Som mystisk sprogbruk betraktet, er ikke dette typisk tale. For mystikerne taler ikke vanligvis om enheten med Faderen som et hovedtema. De skriver og synger heller om en opplevelse av helhetspreget art, en enhetsopplevelse som kombinerer ordene «alt» og «jeg». Men her er det vi ser det originale hos mystikeren Jesus. For Faderen er «Altet» i hans tilfelle. Der mystikerne taler om Gud, taler Jesus fortsatt om Faderen.

Det dreier seg her om en erfaring og opplevelse av seg selv som Sønn.

Dette er interessant.

For dersom vi understreker Sønn i stedet for Fader som tolkningsnøkkel for Jesu mystikk, da kommer vi ham kanskje nærmere enn vi trodde i utgangspunktet. Opplevelsen av identiteten Sønn har mye med jødedommen å gjøre. Men når denne er av en slik art som vi finner her, da sprenges jødedommens rammer, fordi skillet Skaper-skapning er av fundamental betydning i klassisk jødedom.

Og Jesus sprenger denne.

Johannes hevder at Jesus ble henrettet av to grunner, brudd på to av Moselovens fremste bud: blasfemi («du gjør deg selv til Gud», dvs. Guds Sønn) og sabbatsbudet (kun Gud kan arbeide på sabbaten).

Er det en mystisk opplevelse av identitet med Faderen som ligger bak dem begge?

Er denne av unik karakter i tilfellet Jesus – så total og hel at klassisk kristologi vil være en riktig heller enn en overdrevet tolkning av mannen fra Nasaret.

Finnes det ekko av slike opplevelser i evangeliene? Hva med dåpen – fristelsen i ørkenen – alle de anledninger da Jesus ber – forklarelsen på berget?

Dersom mystikken er et hovedanleggende hos Johannes: hvilke ekko av en slik erfaring hører vi hos ham? Her er det resultatet av mystiske erfaringer heller enn erfaringene selv som settes i sentrum.

Dersom Johannes har rett – tar synoptikerne feil?

Er det sistnevnte som representerer en «lav» kristologi, mens Johannes taler for en «høy»?

Selvsagt kommer vi aldri til bunns i slike spørsmål. Men de kan vise seg nyttige ved å hjelpe oss til å se i riktig retning. Kanskje vil det da vise seg at Jesus ikke er så radikalt forskjellig fra andre religionsstiftere? Hvor forskjellig – annerledes – kan vi i det hele tatt gjøre ham uten at vi samtidig kvitter oss med ham? Er ikke mystikken et felles berøringspunkt for alle mennesker og all religion?

Kan teorien om Jesus som mystiker hjelpe oss til bedre å forstå historiens Jesus?

Dette var vårt spørsmål innledningsvis.

Det kan selvsagt sies å være av underordnet betydning all den tid vi bekjenner ham som «Gud av Gud, sann Gud av sann Gud, født ikke skapt, av samme vesen som Faderen». Det er denne siste bekjennelsen som gir ham en status langt over og utover det vi normalt forbinder med ordet mystiker. Men dette forhindrer ikke at han også var dette. For selv om vi ikke makter å forestille oss hva det innebærer å være «uten synd», så vil det måtte innebære en enhet med Gud som kan belyses av ordet mystiker, men da i utvidet forstand. Jesus vil alltid ha hatt en kontakt med Faderen som mystikerne er en pekepinn om.

Sønnen er sønn på en total måte, ulikt vårt gudsforhold. Men dersom dette medfører at menneskelige kvaliteter ikke får mindre, men mer, aktualitet i hans tilfelle, ja, da kan vi bruke ordet uten å nøle.

Da er kanskje Johannesevangeliet tross alt en viktig pekepinn for vår forståelse av mannen fra Nasaret.

Materialistisk spiritualitet

EN KONTRADIKSJON OM ÅND OG MATERIE

Begrepet «spiritualitet» ble til som en slags protest mot teologiens verdsliggjørelse, dens nye akademiske drakt, slik vi ser den utvikle seg, først ved middelalderens universiteter og dernest i vår egen tid. I oldkirken er begrepet utenkelig: teologi er spiritualitet – spiritualitet er teologi.

«Spiritualitet» betyr i dag alt og ingenting: et sekkebegrep som kan brukes til hva som helst. Men det rommer hele tiden en distanse til en form for «tørr» teologi som vi alle kjenner (enten denne er bibelsk eller dogmatisk). Ordet er i seg selv uheldig og er blitt diffust og vagt, på norsk fungerer det dårlig (det franske «spirituel» fungerer slett ikke på norsk, all den tid ordet betyr «morsom» eller «underholdende»).

«Åndelig teologi» er et annet uttrykk for det samme: viljen til å bevare en levende visjon av kristendommen – en visjon som er det motsatte av det akademiske. Med andre ord er «åndelig teologi» en forlengelse av det som kalles «monastisk teologi». Selvsagt kan «åndelig teologi» også tolkes som et spesialområde heller enn som et alternativ, dvs. den del av teologien som har med det «åndelige» å gjøre: bønn, meditasjon, askese o.l. Da blir dette et slags religiøst appendiks til en ellers nokså verdslig utlegning av ordet «teologi», litt krydder i en gryte hvor råvarene for lengst er kokt ihjel.

Det er tryggest å bevare den meningen som vi har kalt «monastisk» – altså teologi forstått i en kontekst hvor det er tale om ånd heller enn om bokstav, en eldre form for teologi enn den akademiske. Vi kan trygt oppsummere

denne med Evagrius av Pontos' kjente ord: «dersom du ber, er du en teolog – er du en teolog, så ber du».

Likevel kommer vi raskt opp i problemer med ord som «spiritualitet» og «åndelig», uansett definisjon, fordi begge er upresise og kan kamuflere en mangfoldighet av diffus mening.

Hva betyr egentlig «åndelig»?

Er det tale om et motsatt syn av det som den gamle tolkningen av ordet «materie» innebar, den som rådet før ny innsikt i fysikkens verden forvandlet dette ordet til «energi», «liv», «bevegelse», «forandring/forvandling» – kort sagt «skapelse»?

Er det tale om en tro på platonske verdier: en verden som er ideell men virkelig, en verden vi møter i matematikkens vakre relasjoner og i musikk?

Er det kanskje tale om det som østens mystikere synger og skriver om – at verden er et eneste stort bedrag slik vi opplever denne, og at det virkelige er en realitet bak tingene, noe ny fysikk bekrefter?

Er «åndelig» heller tale om et dualistisk verdensbilde, hvor ånd og materie står i motsetningsforhold til hverandre?

Betyr «åndelig» til syvende og sist «psykologisk»?

For å gardere oss mot all feilaktig bruk av ordene «spiritualitet» og «åndelig» er det nødvendig å finne et alternativt uttrykk, et som ikke er dualistisk i klassisk forstand, men som ivaretar forskjellige interesser på samme tid – et holistisk uttrykk, om man vil, et som kan gi uttrykk for et nytt verdensbilde.

Og slik er formelen «materialistisk spiritualitet» blitt støpt, som en legering av to ulike elementer, en syntese av tilsynelatende motsetninger (utfra gammel tankegang) som et forsøk på å gi et nytt verdensbilde teologiske fortegn.

«Materialistisk spiritualitet» et et samtidig uttrykk for en gammel trossannhet – at verden er skapt av Gud. «Spiritualitet» er med andre ord ikke noe som kommer mellom oss og tingene – eller mellom tingene og Gud – men som handler om tingene selv.

For her er det ikke tale om flukt fra verden, heller det motsatte: en bevegelse innover i det som er. Her er det ikke tale om todeling, snarere en enhetlig og helhetlig lese måte av så forskjellige størrelser som kosmologi, fysikk, biologi og antropologi. Her er ikke tale om dualisme, men holisme – kjærlighet til det som er, det som er av Gud.

«Materialistisk spiritualitet» er kort sagt kunsten å se mening i tingene heller enn *gjennom* dem. Det dreier seg ikke om distanse, men nærhet. Det handler ikke om annerledeshet, men enhet og helhet, slik mystikerne forkynner. Det er slett ikke et forsøk på å redusere, men realisere. Det er åndelighet på en ny måte.

«Materialistisk spiritualitet» er en kjærlighetserklæring til universet, til jorden og til menneskeheten, til blomster og dyr, til farver og lyd, til lek og til undring. Kort sagt er det tale om en holdning til verden som «skapelse», som gave fra Guds hånd, som mysterium, som naturlig «nåde».

Dette lar seg lett anskueliggjøre i form av noen korte meditasjoner.

Kosmisk meditasjon

Atmosfæren – luften – lyset – havet – jorden: med ett blir de levende alle sammen. De sitrer av liv.

Himmelen er ikke lenger en blå kulisse. Den er et mylder av levende partikler som trenger seg på, som bestormer, som bombarderer jorden. Det flimrer for øynene, alt er i bevegelse. Lyset kommer langt bortefra, fra kilder utenfra. Det spaltes og splittes i møtet med jorden, men lever videre i nye former. Atmosfæren er lik en maurtue,

en stim av sild. Det styrtes mot oss livgivende lyspartikler. De fyller alt med varme. De lever. Vi ser dem, dersom vi ønsker det.

Havet er ikke lenger et grått vannspeil. Det lever sitt eget liv, yrende, sydende av mange krefter. Det tar imot lysets partikler og sender dem så videre. Slik blir det selv synlig.

Fjellet er ikke lenger dødt. Hver sten er et univers i seg selv, selv den aller minste, fylt av en eksplosiv kraft, av legermer i bevegelse, som møtes, som skilles. Stort eller lite går ut på ett. For alt lever. Stenen gløder av mening. Gråsten og gull – det er ingen forskjell å se.

Plantene – de åpenbarer en skaperakt som skjer rundt oss uten stans: De taler til oss om Gud ved sin blotte eksistens.

Luft, vann, ild – de er fulle av liv. Det yrer og bever i materien. Den lever, puster, beveger seg og danser.

Farvene taler tydeligst. De er blitt dypere, skarpere, mer levende og vibrerende enn vi ante. Lyder fremfor alt – verden er full av rytmer og sang.

Materie er kort sagt ånd – dette er det helt store mysteriet. Slik har den større vekt enn vi ante. Tingene er virkeligere enn vi trodde. Skapningene har mer vekt, mer tyngde enn før antatt. Deres tyngde er Guds liv i dem. Og det er mangfoldig, overflødig, uendelig og stadig nytt.

La oss bli materialister i dag! La oss trå på hellig grunn.

Gi syn og hørsel en ny sjanse i livet. Gi lyd og farve den vekt som tilkommer dem, den herlighet Gud har gitt dem, den avglans av Faderen som tilkommer alt det skapte.

Gi akt på makrokosmos – det danser og synger. Det beveger seg i vakre sirkler, det leker, det spiller og ler.

La oss bli spiritualister i dag!

Gi følelser, anelser og fornemmelser rom. Gi det indre liv friheten til å tale om alt det ytre. Gå i dybdene i deg

selv: der finner du alt som er. Ha tillit til den fornuft du er del av – for da blir alt del av deg.
Gi akt på mikrokosmos – det gjenspeiler det store i det lille. Hvert lite menneske er svaret på alt som er.
Bli materialist og spiritualist! Da lever du i pakt med verden – og med deg selv.

Global meditasjon

Det er morgen.
Solskiven er i ferd med å gå opp over jordens horisont.
Langsomt sprer lyset sine seierrike stråler. De kler alt i farver og liv. Mørket er ikke lenger, dets virkelighet er veket for en annen og rikere virkelighet – lysets og livets.
I dette øyeblikk er det utallige sjeler som iakttar det samme under. For Guds sol går opp over alle mennesker, hver morgen, over rettferdig og synder.
Solen kan derfor aldri bli «min» – den er vår.
Solen beviser at Gud også er «vår» – ikke bare «min», slett ikke «bare».
Meditasjon ved soloppgang betyr dette enkle: at jeg ikke er alene på jorden, for vi er her alle sammen.
Jorden er heller ikke min – den er vår.
Jorden er nemlig unntaket som beviser regelen – at meningen med hele universet er viljen til liv.
Menneskene er heller ikke mine – de tilhører hverandre.
Jeg kan ikke gjøre med dem som jeg vil.
Et eller annet sted på jorden hilser menneskene alltid solen velkommen, døgnet rundt, fordi den er vår – den gir liv til alle, ikke bare til meg.
Et nettverk av brødre og søstre, en global organisme, et krypende og tilbedende vesen – slik er menneskeheten.
Vi er alle lemmer på ett og samme legeme. Vi er alle deler av hverandre. Vi har alle én og samme stamfar, en og

samme mor. Vi er en familie, i naturlig og i historisk forstand.

Jeg er vi – dere er jeg.

Asia – Afrika – Amerika: jeg er der hele tiden – og har vært der før.

Jorden er bare ett par øyne.

De ser mot himmelen.

Mystisk meditasjon

Lukk øynene opp!

Se deg rundt, kjenn deg igjen.

Alt rundt deg er brødre og søstre – solen og månen, dyrene, fisk og fugl. Alt kjenner du igjen.

Lukk dem igjen. La alt bli natt.

Alt ser du for ditt indre øye. I mørket er alle ting dine.

Lytt!

La verden synge seg inn i ditt indre.

Steng lydene ute – la tausheten synge, la stillheten tale. Gi tingene tone – og syng selv med.

Hør – skapningen synger!

Lytt – og finn tonen.

Lukk øynene opp igjen – og gjenkjenn det indre i det ytre.

©ST. OLAV FORLAG, OSLO 2001
GRAFISK FORMIGIVNING: THOMAS LUNDBO
PRINTED IN NORWAY BY PREUTZ GRAFISK A.S, LARVIK

ISBN 82-7024-128-8

ILLUSTRASJONEN PÅ FORSIDEN VISER
KRISTUS SOM DEN GODE HYRDE.
VEGGMALERI FRA ST. KALLISTUS-KATAKOMBEN I ROMA,
FRA BEGYNNELSEN AV DET TREDJE ÅRHUNDRE.