

# Bønnens politikk

*En idéhistorisk analyse av Jean Daniélous  
samfunnssyn og dets historieteologiske  
forutsetninger*

Heidi Marie Lindekleiv



Masteroppgave i idéhistorie ved Institutt for filosofi, idé- og  
kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

2014



# **Bønnens politikk**

En idéhistorisk analyse av Jean Daniélous samfunnssyn og dets historieteologiske forutsetninger.

Copyright Heidi Marie Lindekleiv

2014

Bønnens politikk. En idéhistorisk analyse av Jean Daniélous samfunnssyn og dets  
historieteologiske forutsetninger

Forfatter: Heidi Marie Lindekleiv

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Allkopi, Oslo

# Sammendrag

Annet Vatikankonsil var kirkemøtet som ble holdt i de hendelsesrike 1960-årene. Mange av idéene som fikk gjennomslag her, var utviklet av franske ordensfolk i mellomkrigstiden og etterkrigstiden. Idéene var ikke uomstridte, og ble døpt *la nouvelle théologie* av kritikerne. Jesuittpresten Jean Daniélou (1905-1974) skrev i 1946 det som ble omtalt som programerklæringen for *la nouvelle théologie*, gjennom en artikkel i tidsskriftet *Études*. Her mener Daniélou at katolsk teologi må integrere avgjørende sider ved moderne tenkning. Dette gjelder blant annet et syn for historien.

Daniélou var forsker på antikkens kristendom og en viktig kulturpersonlighet i Frankrike. Han ble en sentral formidler av katolsk tenkning i en tid da det inntraff et publikumsskifte i den franske teologien, slik historikeren Étienne Fouilloux har påpekt. Denne studien er en idéhistorisk analyse av hvilken rolle Daniélous historiesyn spiller for hans samfunnssyn. Jeg fremsetter en tese om at Daniélous teologisk orienterte forståelse av historien, setter tonen for hvordan han argumenterer og posisjonerer seg i aktuelle spørsmål som berører forholdet mellom det religiøse og det sekulære i etterkrigstidens Frankrike.

Studien har tre hovedkapitler. Først viser jeg hvordan historie blir et utfordrende tema for katolsk teologi, og hvordan Frankrike preges av rivninger knyttet til religiøs identitet og politiske strukturer. Deretter foretar jeg en nærlesing av boken *Essai sur le mystère de l'histoire*. Her peker jeg ut hva som kjennetegner Daniélous historiesyn, og hvordan han underbygger at en historisk progresjon og betraktningssmåte må stå sentralt i katolsk teologi. I det siste hovedkapitlet undersøker jeg hvordan Daniélous historiesyn får gjenklang i seks sentrale debatter i etterkrigstidens Frankrike. Disse angår alle spørsmålet om forholdet mellom det religiøse og det sekulære.

Jean Daniélous syn på historien som irreversibel, fører til at han blir en skarp kritiker av eksisterende ordninger i både kirke og samfunn. På samme tid er han likevel en sterk forsvarer av religiøse praksiser og institusjoner. I en situasjon hvor religionens tilbakegang blir ansett som et fremskritt, mener Daniélou at det sekulære samfunnet kun er en historisk overgang til en ny og dypere religiøsitet.



# Forord

Takk til Jan-Erik Ebbestad Hansen for stødige veiledning og gode samtaler. Takk til Christine Amadou for smittende engasjement, hjelp, og idé til et lærerikt oppgavetema. Takk til Tora og Ivar Asheim for inspirerende samtaler om alt mellom himmel og fransk jord da jeg trengte det mest. Takk til Hans J. Skjong og Ingvild Hellenes for all omtanke og skarpsynte gjennomlesninger. Og ikke minst en stor takk til mine foreldre.





# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>Innledning .....</b>	<b>1</b>
1.1	Bakgrunn .....	1
1.2	Problemstilling og avgrensning.....	2
1.3	Komposisjon og tekstutvalg.....	3
1.4	Teori og begrepsavklaring .....	5
1.5	Forskningslitteratur .....	9
1.6	Kort om Jean Daniélou.....	12
<b>2</b>	<b>Kirkens førstefødte datter .....</b>	<b>14</b>
2.1	Politiske rivninger .....	14
2.2	På sporet av en tanke om tid.....	17
2.2.1	Frykten for det immanente .....	17
2.2.2	Blondels handlingsfilosofi .....	19
2.2.3	Nyskolastikk og historisk bevissthet .....	20
2.2.4	Bergson, Péguy og l'internel .....	22
2.2.5	Livets mål og muligheter.....	25
2.3	Guds franske folk.....	26
2.3.1	La belle époque.....	26
2.3.2	Politikk og misjon.....	27
2.3.3	En moderne moralsk orden .....	30
2.3.4	Inkarnasjonens poet.....	32
2.3.5	Det mystiske legeme .....	34
2.4	Sammenfatning.....	37
<b>3</b>	<b>Historiens mening.....</b>	<b>39</b>
3.1	Historieproblemet.....	39
3.1.1	Hendelser og progresjon .....	41
3.1.2	Daniélous metode: Typologi.....	42
3.1.3	Brudd og kontinuitet.....	44
3.2	Progresjon.....	45
3.2.1	Akolouthia .....	45
3.2.2	Hellig historie og profan historie.....	46
3.3	De siste ting.....	47
3.3.1	Bultmann og Cullmann.....	48
3.3.2	Kalkedon som historieteologisk formulering .....	49
3.3.3	Synergien Gud og menneske .....	50
3.3.4	Historien etter Kristus: Kirken .....	52
3.4	Mennesket i historien .....	54
3.4.1	Friheten .....	55
3.4.2	Guds og menneskers kjærlighet.....	57
3.4.3	Mennesket i fellesskapet .....	59
3.5	Sammenfatning.....	61
<b>4</b>	<b>Samfunnsdebattene.....</b>	<b>63</b>
4.1	1940- og 1950-tallet: Kristendom og kultur .....	64
4.1.1	Misjonsspørsmålet.....	65
4.1.2	Feiden om la nouvelle théologie .....	66
4.1.3	Inkarnasjonsstriden .....	71

<b>4.2</b>	<b>1960-tallet: Politisk teologi og sekularisering .....</b>	<b>75</b>
4.2.1	Studentopprøret .....	76
4.2.2	En kirke for de fattige: Bønn som politisk problem .....	79
4.2.3	Sekularisering.....	85
<b>4.3</b>	<b>Sammenfatning.....</b>	<b>89</b>
<b>5</b>	<b>Konklusjon .....</b>	<b>91</b>
	<b>Litteraturliste.....</b>	<b>96</b>

# 1 Innledning

## 1.1 Bakgrunn

«Det 20. århundres viktigste hendelse». Dette er ordene den tidligere franske presidenten Charles de Gaulle skal ha brukt om Annet Vatikankonsil.<sup>1</sup> Dette kirkemøtet fant sted i 1962-1965 og innebar en omfattende fornyelse av Den katolske kirke. Vedtakene som ble gjort, griper i dag inn i det religiøse livet til over en milliard mennesker over hele verden.

En gruppe franske teologer spilte en nøkkelrolle i å utvikle den tenkningen som vant frem gjennom konsilet. Teologer som Jean Daniélou (1905-1974), Henri de Lubac (1896-1991), Marie-Dominique Chenu (1895-1990) og Yves Congar (1904-1995) hørte til en bevegelse som er blitt kjent som *la nouvelle théologie*, den nye teologi. Flere av dem ble først gitt læreforbud, og bøkene deres ble fjernet fra presteseminarer, eller plassert på index, som var Vatikanets liste over forbudte bøker. Imidlertid ble de tatt inn igjen i varmen etter valget av pave Johannes XXIII i 1958. Johannes XXIII hadde pleid tette bånd til bevegelsen da han var pavelig diplomat i Paris. Og Daniélou og de andre franske teologene ble hentet inn som teologiske rådgivere under konsilet.

Utgangspunktet for denne oppgaven er et ønske om å kaste lys over en bevegelse og en epoke som i høy grad er ukjent for et norsk publikum. Det kan skyldes begrenset kjennskap til det franske språket, og at katolsk kristendom inntil nylig har vært et lite og nærmest myteomspunnet fenomen i en norsk sammenheng. Dette betyr ikke at fransk katolsk tenkning er uviktig i vår sammenheng. Forestillingene om forholdet mellom det religiøse og det sekulære, og vokabularet for å snakke om dette i en nåtidig norsk politisk debatt, er ikke uberørt av det siste århundrets franske diskusjon om forholdet mellom kirke og stat, kristendom og kultur. *La nouvelle théologie* var nettopp et bidrag til denne diskusjonen. Bevegelsen vitner dessuten om en egen indre politikk i Den katolske kirke. Annet

---

<sup>1</sup> «Le concile de Vatican II, l'événement le plus important de ce siècle, car on ne change pas la prière d'un milliard d'hommes sans toucher à l'équilibre de toute la planète». De Gaulle skal ha sagt dette til tidligere erkebiskop av Paris, kardinal Marty. Episoden er gjengitt i "Ouverture du concile Vatican II" av Laurent Ulrich. [www.archivesdefrance.culture.gouv.fr/action\\_culturelle/celebrations-nationales/recueil-2012/economie-et-societe/ouverture-du-concile-vatican-ii](http://www.archivesdefrance.culture.gouv.fr/action_culturelle/celebrations-nationales/recueil-2012/economie-et-societe/ouverture-du-concile-vatican-ii) (opp søkt 10. september 2014).

Vatikankonsil er i dag både et kirkehistorisk referansepunkt, og et utgangspunkt for fornyet teologisk debatt.<sup>2</sup> De siste årene har denne diskusjonen også gjort seg gjeldende her hjemme, hvor Den katolske kirke er i betydelig vekst.<sup>3</sup>

Mer spesifikt tar denne oppgaven for seg forfatterskapet til en av de minst utforskede tenkerne som forbindes med *la nouvelle théologie*, Jean Daniélou. Han var jesuittprest, en ansett forsker innen patristikk, studiet av kirkefedrene, og senere kardinal. Han skrev også det som er blitt forstått som programerklæringen til *la nouvelle théologie*. Artikkelen "Les orientations présentes de la pensée religieuse" ble trykket i de franske jesuittenes tidsskrift *Études* i 1946.<sup>4</sup> Her ga Daniélou en omfattende analyse av situasjonen i Den katolske kirke. Daniélou anklaget den teologiske tenkningen for å ha stivnet, og hevdet at med mindre teologien integrerte moderne innsikter, ville det forbli en dyp kløft mellom teologien og den moderne tenkning, Den katolske kirke og samfunnet. Særlig pekte han på to kategorier som sto sentralt i moderne tenkning, og som han mente det var nødvendig at katolsk teologi tok opp i seg. Dette var *historisitet* og *subjektivitet*.<sup>5</sup>

## 1.2 Problemstilling og avgrensning

Temaet for denne oppgaven er hvordan Daniélou som teolog og kulturpersonlighet møter diskusjonen om Den katolske kirkes plass i den moderne verden. Utfra hvordan Daniélou selv forstår det som avgjørende at den teologiske tenkningen tar høyde for kategorien historisitet, har jeg valgt å formulere følgende spørsmål: Hvilke premisser legger Daniélous historiesyn for hans samfunnssyn?

Tesen jeg fremsetter er at Daniélous teologisk orienterte forståelse av historien, setter tonen for hvordan han argumenterer og posisjonerer seg i aktuelle spørsmål som berører forholdet mellom det religiøse og det sekulære i etterkrigstidens Frankrike. Dette betyr at en utredning av Daniélous historiesyn prioriteres i oppgaven.

---

<sup>2</sup> Det kan spores tilbake til den postkonsiliære fasen. Pave Benedikt XVI ble opphav til fornyet diskusjon da han i 2005 kommenterte skillet mellom to måter konsilet ble forstått på: *Kontinuitetens hermeneutikk* og *bruddets hermeneutikk*.

<sup>3</sup> Sist i 2010-2012 pågikk et ordskifte i *Tidsskrift for teologi og kirke* om hvorvidt Den katolske kirke preges av antimodernistiske strømninger. Diskusjonen fløt over i *Morgenbladet* og *Vårt Land*, tilskyndet av overgrepsavsløringene.

<sup>4</sup> Jean Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", *Études* 249 (april 1946): 5-21.

<sup>5</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 14.

Daniélous forfatterskap begynner på 30-tallet, og opphører da han dør brått i 1974. I denne tidsepoken gjør spørsmålet om forholdet mellom det religiøse og det sekulære seg gjeldende både blant teologene og i det øvrige samfunnsliv. Spørsmålet er på ingen måte historisk nytt, men får en egen valør på denne tiden. I oppgaven vil jeg konsentrere meg om den franske konteksten spesifikt. Det innebærer også at jeg ikke vil berøre hans deltakelse under selve konsilet. Jeg konsentrerer meg videre om Daniélous forfatterskap fra 40-tallet og frem til slutten av 60-tallet. På starten av denne perioden tematiseres særlig idéen om at Frankrike avkristnes. I årene som følger dreier det seg om å ta stilling til store kulturelle og politiske omveltninger som inntreffer i Europa. Jeg vil undersøke hvordan Daniélou svarer på disse spørsmålene. Daniélou går i løpet av denne perioden fra å bli forstått som en progressiv røst i katolsk teologi på 40-tallet, til i siste halvdel av 60-tallet å bli forstått som en konservativ teolog. Daniélou er da bekymret for at religion forstås som et fremmedelement i en moderne verdensoppfatning, og anklager politisk radikale trosfeller for å underminere kristen tro.

### **1.3 Komposisjon og tekstutvalg**

Oppgaven består av en innledning, tre hovedkapitler (II-IV), samt konklusjon:

- Kapittel II tegner bakgrunnen for Daniélous forfatterskap, nærmere bestemt hvilken situasjon som preger Den katolske kirke generelt, og Frankrike spesielt, i første halvdel av 1900-tallet. Her vil jeg belyse hvordan modernitetens kunnskapsunivers hadde rystet den katolske kirke, og hvordan historisk utvikling utgjør et viktig, men omstridt tema i fransk tenkning på 1900-tallet. Videre vil jeg belyse den politiske utviklingen i Frankrike. Den katolske kirkes posisjon i det franske samfunnet endres betydelig i denne tiden. Og franske teologer og filosofer leter etter å avklare forholdet mellom tro og handling, katolsk kristendom og Frankrike som et politisk fellesskap.
- Kapittel III beskriver Daniélous teologisk orienterte historiesyn. Dette er en nærlesning av *Essai sur le mystère de l'histoire* (1953). Her undersøkes det hvilke antikke og moderne kilder Daniélou baserer seg på, og hvordan hans tenkning formes i dialog med protestantisk teologi og moderne fransk filosofi. Jeg legger vekt på å få frem hvordan Daniélou ved hjelp av sin kjennskap til Kirkefedrene, underbygger at katolsk teologi må anerkjenne en historisk utvikling. Kapitlet vil belyse hvordan historiesynet er knyttet til en bestemt antropologi. Dette er viktig å ta med, fordi det menneskesyn man har, henger uløselig sammen med hvordan man forstår samfunnet og dets institusjoner.

• Kapittel IV undersøker hvordan historiesynet får gjenklang i Daniélous samfunnssyn. Jeg har plukket ut seks sentrale diskusjoner som Daniélou deltar i. De angår forholdet mellom det religiøse og det sekulære i etterkrigstiden. Jeg deler dem inn i to epoker: Fra 40- og 50-tallet: 1) Misjonsdebatten, 2) feiden om *la nouvelle théologie* og 3) inkarnasjonsstriden. Fra 60-tallet: 1) Studentopprøret, 2) sekularisering, og 3) «en kirke for de fattige».

### **Tekstmaterialet**

Daniélou har skrevet over 60 bøker og flere hundre forskningsartikler. I tillegg til den nevnte *Essai sur le mystère de l'histoire*, er mine primærkilder i kapittel IV følgende: De pastoralteologiske bøkene *Le mystère du salut des Nations* (1945) og *L'Oraison problème politique* (1965), et knippe artikler fra tidsskriftene *Dieu vivant* og *Études*, samt referater fra to debatter med filosofene Herbert Marcuse og Maurice Merleau-Ponty. Jeg vil gjøre bruk av Daniélous patristiske forskningspublikasjoner der det er relevant. Kildene er likevel først og fremst hentet fra den kirkepolitiske og pastoralteologiske delen av forfatterskapet. Dette er litteratur som tar sikte på å presentere og diskutere kristen lære for et bredere publikum. Fra en idéhistorisk synsvinkel mener jeg dette gjør Daniélou til en svært interessant forfatter. Årsaken er at vi befinner oss i en tid da filosofiske «motebølger», slik som Jean-Paul Sartres eksistensialisme, skyller over Frankrike. Den franske kirkehistorikeren Étienne Fouilloux mener det inntreffer en tilsvarende utvikling i teologien. Teologien i denne epoken kjennetegnes av at det skjer et *publikumsskifte*.<sup>6</sup> Dette gjør seg stadig mer gjeldende i takt med etterkrigstidens medierevolusjon. Før var det de fremtidige prestene som skulle *forstå* og *bruke* teologien. Nå rettes teologien mot et myndig lekfolk, som ikke bare vil overlate tenkningen til «herrer med høye hatter», men selv vil ha et ord med i laget. Dette reflekteres for øvrig nettopp i hvordan konsilet forklarer Kirken som Guds folk, snarere enn kun en hierarkisk-juridisk ordning. Konsilet understreker også lekfolkets rolle, og nødvendigheten av å være i dialog med den moderne verden.

Primærttekstene er gjengitt på norsk når de forekommer i hovedteksten. Med mindre annet er oppgitt, er dette egne oversettelser.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté* (Paris: Desclée de Brouwer), 196.

<sup>7</sup> Tekstpassasjene som er gjengitt i hovedteksten finnes på originalspråket i fotnotene. Hvis utdrag fra primær- og sekundærlitteratur *kun* er lagt som eksempler i fotnotene, uten å være gjengitt i hovedteksten, står de utelukkende på originalspråket.

## 1.4 Teori og begrepsavklaring

Denne oppgaven er en idéhistorisk analyse. Det betyr at jeg analyserer sentrale tekster i Daniélous forfatterskap på bakgrunn av en historisk kontekst.

Idéhistorien forstår tradisjonelt en tekst som et svar på et bestemt spørsmål.<sup>8</sup> Daniélous forfatterskap må i et slikt perspektiv forstås som hans svar på konkrete utfordringer i fransk samfunn og katolsk teologi i etterkrigstiden. Jeg kommer til å følge den britiske idéhistorikeren Quentin Skinner, som forstår en tekst som en *talehandling*.<sup>9</sup> Idéen er at forfatteren er en aktør, som *gjør* noe gjennom sin tekst. Skinner retter særlig blikket mot språket. Det vil si det begrepsuniverset som forfatteren har å arbeide med, og som danner en ramme for hans tenkning. Den idéhistoriske forskerens oppgave blir da å undersøke hvordan forfatteren tar i bruk det språket han har tilgjengelig, og hva det er forfatteren vil kritisere eller legitimere gjennom sin talehandling. Idéhistorikeren blir detektiven som avdekker motivene bak talehandlingen. Skinners analysemetode innebærer imidlertid at forskeren blir mer interessert i å forstå forandringer og brudd i idéhistorien, enn å fortelle en kanoniserende historie om hvordan en vestlig sivilisasjon ble til.

Et idéhistorisk studium blir slik en ny talehandling, og idéhistorikeren ingen passiv kronikør. Formålet med den nye talehandlingen blir å fremheve historiens kompleksitet. Og på denne måten kan idéhistorikeren selv bidra til å legitimere eller kritisere bestemte fortellinger som preger vår egen kontekst. Enten ved at vi understreker forskjellen mellom vår tids tenkning og fortidens. Eller at vi viser frem hvordan vi i dag drar veksler på tankemønstre som har oppstått i en bestemt sammenheng i fortiden.

### Sekularisering

Vi kan sette *sekularisering* som en overskrift på tematikken som vi møter i Daniélous tekster. Spørsmålene er av denne type: Må religion forstås som et synkende fenomen? Kan transcendent prinsipp egentlig ha et plausibelt grunnlag? Å gi en klar definisjon av sekularisering er et alt for omfattende spørsmål å behandle innenfor rammen av denne

---

<sup>8</sup> «Every statement that anybody ever makes is made in an answer to a question». Robin G. Collingwood, *An essay on Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1940), 23.

<sup>9</sup> Se eksempelvis kapitlene "Meaning and Understanding in the History of Ideas" og "Interpretation and the understanding of Speech Acts" i Quentin Skinner, *Visions of Politics I: Regarding Method* (Cambridge University Press: Cambridge, 2002).

oppgaven. Dette er også nettopp hva utallige forfattere prøvde å sammenfatte i løpet av Daniélous levetid. Vi kommer likevel ikke unna at det trengs noen definisjoner. Jeg har valgt å bruke Charles Taylors verk *A Secular Age* som et hjelpemiddel til å forklare bakgrunnen for Daniélous forfatterskap. Dette vil komme særlig frem i kapittel II.<sup>10</sup>

Selv om det er gode grunner til valget, er det med et lite forbehold: Da Taylor i et intervju i 2008 ble spurt om hva som hadde preget hans tenkning, pekte han nettopp på de franske teologene.<sup>11</sup> Det blir nærliggende å spørre: Vil Taylors definisjoner innby til en grunnleggende kritisk lesning når Taylor selv er inspirert av nettopp *la nouvelle théologie*? Faren er at Daniélous miljø lett kan fremstå som heltene i en fortelling om nyere fransk idéhistorie, nettopp fordi katolikken Taylors forståelseshorisont preges så sterkt av den konteksten som denne oppgaven beskriver.

Forbindelsen er likevel en styrke. Taylor forsøker ikke å forklare sekularisering som en målrettet prosess der mennesker blir mindre og mindre religiøse, eller hvor institusjoner og praksiser tappes for religiøst innhold. Taylor er derimot nysgjerrig på hvordan religiøsitet forholder seg til nye historiske og kulturelle betingelser, og hvordan dette i neste omgang bidrar til å skape nye og fremtidige betingelser for hvordan vi forstår oss selv og verden. Denne oppgaven handler nettopp om å forstå denne vekselvirkningen, slik den forekommer hos Jean Daniélou. Taylor legger videre vekt på hvordan vårt sekulære verdensbilde intellektuelle bakgrunn er et gradvis skarpere skille mellom natur og overnatur, tro og fornuft, en immanent orden og en transcendent virkelighet. Et kjennetegn ved *la nouvelle théologie* er nemlig nettopp hvordan disse teologene anvender slike begreper, som spiller en avgjørende rolle i katolsk teologi i deres samtid. Det kanskje mest kjente eksemplet er Henri de Lubacs *Surnaturel* (1946), et verk som rystet nyskolastikkens grunnvoller. *Surnaturel* var en banebrytende idéhistorisk studie av hvordan en tydelig skjelning mellom *natur* og *overnatur*

---

<sup>10</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (London: The Belknap Press, 2007).

<sup>11</sup> «I think the really decisive thing in my religious development was that around 1950-52, a great deal of new french-written theology - which eventually inspired Vatican II - was circulation through the media in Quebec, Cité Libre and so on. I read all this stuff: it gave me a sense of what I felt, what I wanted to believe». Ben Rogers, "Charles Taylor interviewed" i *Prospect Magazine* (29. februar 2008). <http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/charles-taylor-philosopher-interview> (oppsøkt 23. november 2013). I *A Secular Age* refererer han også til Congar, Daniélou og de Lubac. Taylor, *A Secular Age*, 752.



hadde oppstått, og blitt gjengs oppfatning i katolsk teologi.<sup>12</sup> Taylor blir et hjelpemiddel til å forstå og forklare det begrepsuniverset som preger Daniélous tekster, nettopp fordi Taylor selv er opptatt av hvordan slike begreper forholder seg til hverandre og blir tolket.

### **Historie, historisitet og historieteologi**

Oppgaven etterspør hvordan Daniélous historiesyn preger måten han svarer på utfordringene som preger hans franske kontekst. Med historiesyn mener jeg det *tolkningsperspektivet* som anlegges på historien. Vårt ord for historie er hentet fra det latinske *historia* og greske *historein*. Vår tids forståelse av historien skiller seg likevel fra en førmoderne forståelse. Historia/historein i sin opprinnelige betydning betegner en empirisk og deskriptiv kunnskap. Men en moderne forståelse betegner snarere tid og utvikling. Med historie mener jeg derfor det man på tysk kaller *Geschichte*. Ordet er i entall, fordi det viser til totaliteten, prosessen som samler alle *historier*.

Daniélou etterlyser at katolsk teologi tar høyde for *historisitet* (*historicité/Geschichtlichkeit*). Da benytter han et begrep som vi forbinder med Wilhelm Dilthey og Martin Heidegger. Dette innebærer mer enn en teori innen humanvitenskapene. Derimot er det en analyse av mennesket som sådan, der menneskets virkelighet og selvforståelse har en grunnleggende historisk karakter. Verden forstås ikke bare som et *rom*, men snarere som en orden som utfolder seg. Daniélou viser med andre ord til innsikter fra historievitenskapene og moderne historiefilosofi. Hans eget prosjekt handler imidlertid om å utvikle en *historieteologi*.

Det finnes åpenbart elementer av historieteologi i patristisk og skolastisk tenkning.<sup>13</sup> Vi kommer dessuten til å se at det er et hovedpoeng for Daniélou å redegjøre for at det moderne historieperspektivet er å finne hos de greske kirkefedrene. En eksplisitt historieteologi oppsto likevel først i nyere tid.<sup>14</sup> En avgjørende betingelse var at historie i opplysningstiden ble et filosofisk problem, løsrevet fra en frelseshistorisk ramme. Som kontrast til ren frelseshistorisk teologi, oppsto det på 1900-tallet dermed *historieteologien* som også angir et

---

<sup>12</sup> De Lubac mente at kirkens viktigste teologer frem til og med Thomas Aquinas ikke hadde skilt skarpt mellom natur og overnatur slik den moderne skolastikken gjorde. Dette drøftes nærmere i kapittel IV (4.2.2).

<sup>13</sup> Det er vanlig å vise til at man hos Augustin finner en historieidé som tilsvarer vår moderne oppfatning. Se for eksempel Rüdiger Bittner, "Augustine's Philosophy of History" i *The Augustinian Tradition*, red. av Garreth B. Matthews (London: University of California Press Ltd., 1999): 345-360.

<sup>14</sup> Walter Kasper, "History: III. Theology of History", *Encyclopedia of Theology. The concise Sacramentum Mundi*, red. av Karl Rahner (New York: The Crossroad, 1982): 632-635 (632).

teologisk rammeverk også for å forstå «de jordiske realiteter».<sup>15</sup> Hovedforskjellen mellom historieteologi og historiefilosofi er samtidig at historieteologien gir en bestemt plass til den kristne åpenbaringen, mens historiefilosofien ser på dette kun som et fenomen blant mange.<sup>16</sup>

### **La nouvelle théologie**

Betegnelsen *la nouvelle théologie* er ikke uproblematisk. Ordet ble først benyttet av kritikere som mente tenkningen som foregikk ved jesuittenes teologiske fakultet Fourvière i Lyon og dominikanernes lærested Le Saulchoir Paris, var en blindvei for katolsk teologi.<sup>17</sup> Begrepet ble unnfanget i en artikkel av Pietro Parente, en teolog i kretsen rundt Pius XII i 1942.

Parente forsvarte beslutningen om å plassere to bøker, *Une école de théologie* av Marie-Dominique Chenu og *Essai sur le problème théologique* av Louis Charlier, på index. Og han advarte mot «de nye teologiske tendenser» (*nuove tendenze teologiche*) som han mente var å finne i disse utgivelsene.<sup>18</sup> Begrepet *la nouvelle théologie* impliserte at de franske teologene sto for en ny teologi, som ikke hørte til i tradisjonens strøm. Mange av teologene som forbindes med bevegelsen, ville følgelig ikke akseptere begrepet. Henri de Lubac skrev eksempelvis i sine memoarer at *la nouvelle théologie* er «mytisk», og at han aldri ønsket å finne opp noen *ny* teologi.<sup>19</sup> Yves Congar omtalte begrepet som *la tarasque*, et fabeldyr som ingen egentlig noen sinne hadde sett.<sup>20</sup>

Et annet ord som derfor gjerne benyttes i forskningslitteraturen er *ressourcement*-teologene. Dette begrepet understreker at den teologiske fornyelsen ikke er tenkelig uten grundig kunnskap om Kirkens historie. Sagt på en annen måte: Skal man endre noe i Den katolske kirke, må man vise at man går tilbake til teologiens *kilder*, Bibelen og Kirkens tradisjon. Gjennom sin historiske forskning på kirkefedrene, og oversettelsesprosjektet *Sources chrétiennes*, viste Daniélou at denne tradisjonen var langt rikere enn hva mange forestilte seg. Når Daniélou i den nevnte artikkelen fra 1946 krevde at Kirken måtte være i kontakt med

---

<sup>15</sup> Kasper, "History: III. Theology of History", 633.

<sup>16</sup> Kasper, "History: III Theology of History", 633.

<sup>17</sup> Jeg belyser kritikken nærmere i kapittel IV (4.1.2).

<sup>18</sup> Pietro Parente, "Nuove tendenze teologiche" i *L'Osservatore Romano*, 9-10. februar 1942, 1. Gjengitt i Jürgen Mettepenning, *Nouvelle théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II* (London: T&T Clarke, 2010), 4.

<sup>19</sup> Henri de Lubac, *Entretiens autour de Vatican II: Souvenirs et réflexions*, 2. utgave (Paris. Cerf, 2007), 12 og 104.

<sup>20</sup> Jean Puyo interroge le Père Congar: 'Une vie pour la vérité' (Paris: Centurion, 1975), 99. Gjengitt i Mettepenning, *Nouvelle théologie - New Theology*), 8.

moderne tenkning, mente han at dette må skje gjennom en trefoldig *ressourcement*.<sup>21</sup> Med dette mener han at teologien må vende tilbake til troens kilder, nærmere bestemt Bibelen, kirkefedrene og liturgien.<sup>22</sup>

I oppgaven benytter jeg både *ressourcement* og *la nouvelle théologie*. Jeg følger her den nederlandske teologihistorikeren Jürgen Mettepenning som tar konsekvensene av at *la nouvelle théologie*, på tross av innvendingene, har gått inn i historiebøker og oppslagsverk. Mettepenning mener det ikke er avgjørende å avvise begrepet, men derimot å forsøke å gi en mest mulig presis definisjon av det som samlet de teologene som ettertiden har forbundet med *la nouvelle théologie*. Mettepenning finner fire kjennetegn: 1) Idéene er situert i det franske språket. 2) Historien tilkjennes en plass i denne teologien. 3) Den er en *positiv teologi*, altså en søken etter teologiske "byggeklosser" fra troens kilder, som samtidig blir en motsats til en spekulativ teologi. 4) Den har en *kritisk holdning til nyskolastikken*, den spekulative teologiske metode som bygget på studiet av Thomas Aquinas og som rådet grunnen i hierarkiet og Kirkens utdanningsinstitusjoner siden modernismestriden.<sup>23</sup>

Mettepenning har en skarp teologisk tilnærming og undersøker det internasjonale nedslaget til den franske bevegelsen. En annen av de viktigste forskerne på denne bevegelsen er nevnte Étienne Fouilloux, professor i moderne historie ved Universitetet i Lyon. Fouilloux ser noe annerledes på *la nouvelle théologie*. Fouilloux mener begrepet først og fremst er egnet til å beskrive anstrengelsene fra kirkeledelsen i Roma med å forsvare sine egne posisjoner, og legger i sin forskning først og fremst vekt på å forstå det franske samfunnslivet som de franske teologene hørte til i, og hva som drev deres forfatterskap.

## 1.5 Forskningslitteratur

Under arbeidet med oppgaven har det slått meg hvordan mange av de helt grunnleggende teologiske diskusjonene som preget *la nouvelle théologie*, i dag har stilnet. Det foregår

---

<sup>21</sup> *Ressourcement* er opprinnelig hentet fra den franske poeten Charles Péguy (1873-1914), som hadde en stor innflytelse på Daniélou: «L'œuvre de Charles Péguy est sans doute une de celles qui m'ont le plus profondément nourri (...)» skriver Daniélou i selvbiografien *Et qui est mon prochain?* (Paris: Stock, 1974), 58.

<sup>22</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 7.

<sup>23</sup> Mettepenning, *Nouvelle théologie – New Theology*, 10-12. Vi kommer tilbake til modernismestriden i kapittel II.

riktignok en diskusjon om forholdet mellom *la nouvelle théologie* og konsilet, samt hvordan man skal tolke konsiltekstene og hva dette må føre til av kirkepolitiske grep. Jeg har likevel til gode å se et tilsvarende miljø som jesuittenes fakultet ved Fourvière eller dominikanernes Le Saulchoir. Forutsatt at iakttakelsen stemmer, kan det være flere årsaker til dette. Antall prestekall har rast drastisk, og ordenssamfunnene opplevde et «exodus» fra 60-tallet av. Det kan derfor handle om et mannefall innen teologien, men også om en mer generell krise i humaniora. Det kan videre handle om Vatikanets linje, som ofte har vært anklaget for å kvele teologisk nytenkning. Det kan imidlertid også handle om en aksentforskyvning innen teologien. Etter en periode med en sterkt politisk orientert teologi på 60- og 70-tallet, er interessen for kristen spiritualitet igjen stor. Her er *la nouvelle théologie* en katalysator. Og teologer som arbeider innen felt som mystisk teologi og estetikk, kan dra nytte av de studiene som særlig jesuittene ved Fourvière foretok av den greske kristne antikken. I den grad den intellektuelle arven fra de franske teologene brukes aktivt, skjer dette imidlertid også via samfunnsvitenskapene, der man tematiserer religionens tilbakekomst, eller religionens forhold til politikken. Taylor er ett eksempel. John Milbank et annet.<sup>24</sup> Vi kan videre finne et interessant eksempel i at sosiologi og urbaniseringsteori drar nytte av Michel de Certeaus kulturfilosofi.<sup>25</sup>

De senere årene er det gitt ut en god del faglitteratur som beskriver nyere fransk kirkehistorie og *la nouvelle théologie* spesielt.<sup>26</sup> Som oversiktslitteratur vil jeg særlig benytte meg av Étienne Fouilloux', Jürgen Mettepenningens og Aidan Nichols' kirkehistoriske studier. Jeg vil

---

<sup>24</sup> Milbank har arbeidet i skjæringsfeltet teologi og sosial teori, og har samarbeidet tett med Slavoj Žižek. Han er opphavet til *radical orthodoxy*, en modernitetskritikk som drar veksler på *la nouvelle théologie*.

<sup>25</sup> De Certau var jesuittprest og hørte til generasjonen etter Daniélou og de Lubac som studerte ved Fourvière i Lyon. Et viktig referanseverk i vår tids sosiologi er hans *L'invention du quotidien*, oversatt til engelsk av Stephen Randell som *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California, 1984).

<sup>26</sup> Gabriel Flynn og Paul D Murray (red), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté: La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962* (Paris: Desclée de Brouwer, 2006); Étienne Fouilloux og Bernard Hours (red), *Les jésuites à Lyon XVI-XXe siècle* (Lyon: ENS Editions, 2005); Jürgen Mettepenning, *Nouvelle théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, precursor of Vatican II* (London: T&T Clarke, 2010), Aidan Nichols, "Thomism and the Nouvelle Théologie", *The Thomist* 64 (2000): 1-19.

i hovedsak benytte meg av sekundærlitteratur på fransk, tysk og engelsk. Litteraturtilfanget på nordiske språk om tiden er svært begrenset.<sup>27</sup>

De bredere studiene av *la nouvelle théologie* berører selvsagt Daniélous forfatterskap. Men Daniélou er kanskje den av enkeltforfatterne som det er gjort færreste studier av. Knappheten på studier av hans tenkning kan trolig forklares på flere måter enn dreiningene som er skissert over. På slutten av sitt liv kritiserte Daniélou liberalisering i egne rekker, og kom på kant med jesuittledelsen i Paris. Mulige disipler som ville undersøke hans tenkning, ble dermed få. En mer pikant årsak til at det ble stille om ham etter hans død i 1974, handler om at han døde hjemme hos en prostituert kvinne. Venner og familie insisterte på at han hadde gått dit fordi han hjalp de fattige og forkomne, men både i Paris og Roma gikk ryktene.

Daniélou har også vært sett på som en «mindre» teolog enn eksempelvis Henri de Lubac. Han viet sitt liv til historisk forskning snarere enn den systematiske teologien. To nye studier viser likevel hvordan Daniélous historiesyn står sentralt i arbeidet med å fornye Den katolske kirkes åpenbaringsteologi, og som under konsilet materialiserer seg i dokumentet *Dei Verbum*.<sup>28</sup> Vi kan også merke oss at den protestantiske teologen Oscar Cullmann etter konsilet etterlyser flere studier av den historieteologiske tenkningen i katolsk rom. Han nevner da Jean Daniélous verker som det fremste eksemplet på denne tenkningen.<sup>29</sup> Det har i de senere årene vært økt oppmerksomhet rundt Daniélou, og det er blitt holdt to konferanser i Paris og Roma viet Daniélous forfatterskap.<sup>30</sup> Samtidig er hans forfatterskap, meg bekjent, ikke gjenstand for forskning i Norden. Den mest kritiske lesningen av Daniélou stammer

---

<sup>27</sup> To gode unntak er: Tomas Orylski, *Moderna franska teologer* (Stockholm: Artos&Norma, 2009) og antologien redigert av Svein Riise og Ståle Johannes Kristiansen, *Moderne teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2008).

<sup>28</sup> Brendan J. Cahill viser hvordan debattene i forkant av konsilet foregriper konsilet. Forslaget til åpenbaringsteologi som ligger på bordet er identisk med Daniélous syn slik dette utvikles i *Essai sur le mystère de l'histoire*. Dette må vike for «manualteologien» i det endelige forslaget. Men som kjent er, vender konsilfedrene tommelen ned idet dokumentet ankommer konsilet. *De fontibus revelationis* blir nå til *Dei Verbum*. I det alternative forslag begynner å sirkulere, forbereder også Daniélou selv en tekst som viser åpenbaringens *historiske* og *personlige* karakter. Ifølge Pietro Pizzuto bygger denne teksten grunnlaget for det som blir åpningskapitlet i *Dei Verbum*. Brendan J. Cahill, *The renewal of revelation theology (1960-1962)* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999); Pietro Pizzuto, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2003), 525-528.

<sup>29</sup> Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965), 45.

<sup>30</sup> Samlet i *Actualité de Jean Daniélou*, redigert av Jacques Fontaine (Paris: Cerf, 2006); og *Finestre aperte sul mistero: Il pensiero di Jean Daniélou*, redigert av Jonah Lynch og Giulio Maspero (Genova: Marietti 1820, 2012).

dessuten fra 1960-tallet. Og jeg vil i denne oppgaven særlig benytte meg av Christofer Freys avhandling *Mysterium der Kirche - Öffnung zur Welt* fra 1969, samt Claude Geffrés analyse av *l'Oraison, problème politique* fra 1966.

Som nevnt ønsker jeg med denne studien å vise hvordan historiesynet er bestemmende for Daniélous tenkning i etterkrigstiden. Det er også mitt håp at dette kan være et bidrag til en dypere forståelse av hvordan våre forestillinger om forholdet mellom det religiøse og sekulære er blitt formet. Det er også et håp at studien kan bidra til mer innsikt i bakgrunnen for Annet Vatikankonsil, der den franske konteksten utvilsomt har hatt betydning, for så vel konsilets vedtak, som dets resepsjon i ettertiden.

## 1.6 Kort om Jean Daniélou

Jean Guénolé Louis Marie Daniélou ble født i 1905 i Neuilly-sur-Seine. Hans mor, Madeleine Daniélou, var en brennende katolikk og startet en rekke privatskoler for jenter. Hans far, Charles Daniélou, var en av den franske venstresidens sentrale politikere. Gjennom morens kontakt med jesuittene, var Jean Daniélou allerede som barn overbevist om at han ville bli katolsk prest. Han studerte ved Sorbonne samtidig som Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoir.<sup>31</sup> Han arbeidet i tyveårene hos sin far, men forlot politikken da han trådte inn i jesuittordenen i 1929. Daniélou studerte filosofi på Jersey, og deretter teologi ved jesuittenes nyopprettede fakultet på Fourvière-høyden i Lyon. I denne perioden ble han kjent med Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar og Teilhard de Chardin. Daniélou ble ordinert i 1938. Under krigen tjente han i luftvåpenet i 1939-40. Som resten av miljøet ved Fourvière var han motstander av Vichy-regimet. I 1942 grunnla han *Sources chrétiennes* sammen med Henri de Lubac og Claude Mondésert.<sup>32</sup> Daniélou avla sin doktorgrad om Gregor av Nyssa i 1943.<sup>33</sup> Han overtok lærestolen i antikkens kristendom ved Institut Catholique i Paris, og ble samme år redaktør for *Études*.

---

<sup>31</sup> De Beauvoir hadde studert ved Madeleine Daniélous institutt Sainte-Marie i Neuilly. Hun gir varme, men ikke flatterende beskrivelse av lærerstaben ved Sainte-Marie. Sin studiekamerat Jean Daniélou omtaler hun som «en av de rettroende» ved Sorbonne. Simone de Beauvoir, *En veloppdragen ung pikes erindringer*, oversatt av Bente Christensen, (Oslo: Pax, 1998), 196 og 290.

<sup>32</sup> Gjennom *Sources chrétiennes* ble patristiske tekster oversatt til fransk og tilgjengeliggjort. Daniélous oversettelse av Gregor av Nyssas *Mose liv* var første bind i serien i 1942.

<sup>33</sup> Gitt ut året etter i Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1944).

Som jesuittprest tilhørte Jean Daniélou «pavens hær». Han arbeidet innenfor klare rammer, noe som ikke minst viste seg i kjølvannet av artikkelen fra 1946. Daniélou anklaget her nythomistisk filosofi for å kvele de fleste forsøk på teologisk nytenkning, og måtte snart trekke seg som redaktør for *Études*. Publiseringstidspunktet sammenfalt med de Lubacs *Surnaturel* og Henri Bouillards *Nature et Grace chez saint Thomas Aquin*. Dette ledet til en granskning av miljøet ved Fourvière. I 1950 publiserte Pave Pius XII bullen *Humani generis* - med undertittelen *et rundskriv angående noen falske meninger som truer grunnlaget til katolsk doktrine*. Dette førte til at flere av de franske teologene i flere år måtte nøye seg med å skrive for skrivebordsskuffen. Med patristikk snarere enn systematisk teologi som fagfelt, mistet ikke Jean Daniélou sin lærestol. Da Johannes XXIII overtok som pave, snudde likevel vinden. Daniélou var en av dem som ble utpekt til teologisk ekspert ved Annet Vatikankonsil.

Født samme år som blant annet Sartre og Emmanuel Mounier, deltok Daniélou aktivt i den franske samtidsdebatten fra midten av 40-tallet av. Han var engasjert i dialogarbeid med alt fra marxister til representanter fra andre religioner. Han var fast bidragsyter i *Études* og *Dieu Vivant*, grunnla *Cercle Jean-Baptiste* og var deltaker på Eranos-konferansene. Daniélou var dekan ved Institut Catholique de Paris fra 1961 til 1969. I april 1969 ble han kreert kardinal av pave Paul IV, og i 1972 utnevnt til en av de 40 «udødelige» i Académie française.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Det franske akademi er Franrikes øverste organ med ansvar for det franske språket. Akademiets 40 medlemmer kalles *les immortels* og velges på livstid blant forfattere, intellektuelle og kulturpersonligheter. Daniélou overtok sitt sete, nummer 37, fra kardinal Tisserant. Dette hadde en gang tilhørt Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704). Bossuets verk *Discours sur l'histoire universelle* regnes som litteraturhistoriens siste universalhistorie.

## 2 Kirkens førstefødte datter

Året da Jean Daniélou ble født er et merkeår i fransk historie. I 1905 innføres laïcité-prinsippet i fransk lovverk. Med dette kulminerte en konflikt som hadde pågått over lang tid, men som ikke var endelig løst selv om Frankrike fra nå av var en konfesjonsløs stat. Vi kan få en anelse av hva denne handler om hvis vi tar utgangspunkt i et spørsmål som pave Johannes Paul II holdt da han i 1980 besøkte Frankrike: «Frankrike, Kirkens førstefødte datter, er du tro mot dine dåpsløfter?»<sup>35</sup> Dette begrepet, *Kirkens førstefødte datter*, er et godt utgangspunkt for å forstå den idéhistoriske konteksten til Daniélous forfatterskap. Uttrykket har nemlig en helt spesiell bakgrunn, som forteller noe om de forestillingene som har eksistert om forholdet mellom det religiøse og det sekulære fra 1800-tallet av. Det er disse forestillingene som *la nouvelle théologie* må forstås som et svar på.

### 2.1 Politiske rivninger

Trolig var dominikanerpresten Henri-Dominique Lacordaire den første til å omtale Frankrike i en slik vending. Det skjedde i en tale i 1841.<sup>36</sup> Tidspunktet er sentralt. Dette var under julimonarkiet, borgerkongedømmet som ble opprettet etter urolighetene i Paris i 1830. Dette førte til at Kong Karl X måtte tre av, og at kongeætten Bourbonerne måtte gi fra seg makten til fordel for Orléans-slekten. Kirkens førstefødte *sønner* hadde frem til da vært en vanlig betegnelse på den franske kongeslekten. Dette spiller på at Gud sier til Jesus at «du er min førstefødte», og at kongemakten hadde vært oppfattet som et embete innstiftet av Gud. Men Karls avsettelse betød i følge Lacordaire at det ikke var flere «gode eldstesønner» igjen. Dette var likevel til å leve med, ifølge Lacordaire, fordi det er Frankrike som *nasjon* som bærer

---

<sup>35</sup> I nyere tid er uttrykket kjent fra en tale som Pave Johannes Paul II holdt da han i 1980 besøkte Frankrike: Johannes Paul II, Homilie holdt 1. juni 1980 under pavens apostoliske reise til Paris og Lisieux. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19800601\\_parigi-francia\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800601_parigi-francia_fr.html) (oppført 24. april 2014).

<sup>36</sup> Kardinal Philippe Barbarin, "La France est-elle encore la «fille aînée de l'Église», tale holdt 15. april 2013 ved l'Académie des sciences morales et politiques. [http://www.asmp.fr/travaux/communications/2013\\_04\\_15\\_barbarin.htm](http://www.asmp.fr/travaux/communications/2013_04_15_barbarin.htm) (oppført 24. april 2014).



kallet fra Gud. Han gir en historisk begrunnelse for dette, og konkluderer at pavedømmet har sagt til Frankrike: «Du er min eldste datter».<sup>37</sup>

I årene som fulgte pågikk harde debatter om hvordan Frankrike skulle styres som nasjon, og om den katolske kristendommens rolle i nasjonsbyggingsprosjektet. Monarkiets fall i 1870 og grunnleggelsen av den tredje republikk, stanset ikke insisteringen på at Frankrike som en politisk enhet var nært knyttet til katolsk kristendom. Et høydepunkt er 1896 og 1400-årsfeiringen av dåpen til merovingernes første konge, Klodvig. Kardinal Benoît-Marie Langénieux gjentar motivet om at Frankrike er Kirkens eldste datter. Klodvigs dåp betød at Frankrike ble viet til Gud, og dermed var den franske nasjon født som *Forsynets instrument*, sa Langénieux.<sup>38</sup>

I Lacordaire og Langénieux fremstilling av historien kan vi skimte de politiske og ideologiske rivningene som preget Frankrike frem mot og utover 1900-tallet. «La guerre franco-française» var litt forenklet sagt en konflikt mellom sekulære republikanere og katolske monarkister. 1896-markeringen vitner likevel om at det var i ferd med å skje en endring. Mange lekfolk og deler av presteskaperet ivret nå også for republikken, og for Langénieux og de andre lederne handlet det heretter mindre om å forsvare monarkiet, og mer om å holde fast på idealet om et kristent samfunn, samt den gamle unionen mellom Frankrike og pavestolen.<sup>39</sup>

Det er denne unionen som brytes i det *laïcité*-prinsippet innføres ved lov i 1905. Loven betød at religion ikke skulle ha en institusjonell innflytelse på statsanliggender og vice versa. Samtidig som båndene til pavedømmet formelt ble kuttet, gjorde franske myndigheter en rekke grep som var ment å underbygge idealet om at staten skulle være nøytral: Offentlig finansiering av Kirken opphørte, religiøse skoler ble forbudt, og alle religiøse bygninger som var blitt oppført før 1905 ble ekspropriert av den franske stat. Dette fikk store konsekvenser

---

<sup>37</sup> «De même que Dieu a dit à son fils de toute éternité: Tu es mon premier-né; la papauté a dit à la France: Tu es ma fille aînée». Henri-Dominique Lacordaire "Discours sur la vocation de la nation française" i *Conférences du reverend père Lacordaire I*, Paul Lorain (red), (Bruxelles, J.-B. de Mortier, 1852), 299.

<sup>38</sup> Jacques-Olivier Boudon, "Le Cardinal Langénieux" i *Clovis: Le baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire*. Michel Rouche (red), (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997): 695-708 (698).

<sup>39</sup> Boudon, "Le Cardinal Langénieux", 706.

for både Kirkens økonomiske situasjon samt prestenes og ordenssamfunnenes plass og deltakelse i lokalsamfunnene.

Familien Daniélou er i så måte et interessant tidsvitne. I de politiske brytningene som preget begynnelsen av 1900-tallet, kan man grovt skille mellom tilhengerne av Den tredje republikken og dens *laïcité*-politikk, og tilhengerne av en tett koalisjon mellom stat og religion. Utdanningssystemet var en kjerne i denne kontroversen.<sup>40</sup> Den ene siden fryktet at en religiøs utdanning ikke ville bygge opp om lojaliteten til republikkens idealer. Den andre siden fryktet at republikkens skolesystem ble ateistisk hjernevask. Jeans mor, Madeleine Daniélou bygget opp katolske privatskoler som omgikk samtlige av *laïcité*-lovene som var blitt innført ved århundreskiftet, og som hadde tvunget ordenssamfunnene i eksil.<sup>41</sup> Jeans far, Charles Daniélou, var imidlertid antiklerikalist, Dreyfus-tilhenger, og en sentral politiker på den franske venstresiden. Han virket som minister under Aristide Briands regjeringer. Nettopp Briand deltok i å utforme loven om et skille mellom stat og kirke i 1905. Men det var også Briand som tok opp igjen den diplomatiske kontakten med Roma gjennom Briand-Ceretti-avtalen i 1921.

*Laïcité*-politikken er blitt en merkestein langt ut over Frankrikes grenser. Men hvor bærer den navnet *laïcité*? Spørsmålet går i hjertet av sekulariseringsdebatten. Som Charles Taylor påpeker, inngår et ord som *laïcité* i det han kaller en *dyade*.<sup>42</sup> På samme måte som *sekulært* har *laïcité* sitt opphav fra en *dyade* som omfatter to dimensjoner for eksistens: Sekulært betegner det timelige, som kontrast til det evige, mens *laïcité* betegner det leke, som kontrast til det klerikale. Taylor ser på hvordan forholdet mellom disse to delene av *dyaden* endres. Og han forstår derfor sekularisering som en prosess der denne gamle «indre *dyaden*» blir til

---

<sup>40</sup> Jules Ferry-lovene fra 1881-2 hadde etablert et sekulært utdanningssystem i Frankrike, som betød at religiøs utdanning i skolene ble forbudt, og at de offentlige skolene ikke kunne bruke lærekrefter fra religiøse institusjoner. Dette ble fulgt av at den franske stat senere stengte alle kirkedrevne skoler, og nektet å autorisere utdanningstilbud ved religiøse institutter. I 1905 stanset staten pengestrømmen til Kirken. Kirkens eiendeler ble overført til staten, ordensfolk ble nektet å undervise ved universitetene, og *laïcité*-prinsippet ble nedfelt i konstitusjonen.

<sup>41</sup> Skolene som hun grunnla tilbød elevene å delta i et religiøst liv *ved siden av* undervisningen. Det var forbudt for ordensfolk å være lærere, men Madeleine Daniélou opprettet en egen kommunitet for lekfolk, La communauté apostolique Saint François-Xavier. Uten å avlegge religiøse løfter, levde de kvinnelige lærerne sammen etter et program som bygget på ignatiansk spiritualitet. De hadde felles tidebønner, daglig messefeiring, årlige retreat, og fordypet seg i bibelstudier.

<sup>42</sup> *Dyade* (av gresk) betegner to enheter (for eksempel personer, begreper eller dimensjoner) som er sett under ett, som en helhet. <https://snl.no/dyade> (oppført 3. november 2014).

en «ekstern dyade». Et begrep som i utgangpunktet er utenkelig uten det ordet som det står i forhold til, blir nå til et polemisk krav og politisk ambisjon.<sup>43</sup>

Så hva muliggjorde dette skiftet? Taylors svar er «Den immanente ramme» (*The Immanent Frame*). I dette legger han at hver av de to dimensjonene for eksistens i økende grad ble forklart innenfor sine egne sfærer. De ble innesluttet i seg selv, og slik ble det mulig å forestille seg det ene uten det andre: det leke uten det klerikale, det timelige uten det evige, det sekulære uten det religiøse.

## 2.2 På sporet av en tanke om tid

Diagnosen som Taylor stiller har visse likhetstrekk med en diagnose som den katolske kirkeledelsen i Roma stilte på samtidens tenkning da den franske skilsmissen pågikk. I 1906 kommenterte Pave Pius X denne gjennom encyklikaen (rundskrivet) *Vehementer Nos*. Her omtaler han bruddet mellom Stat og Kirke som en falsk idé og svært skadelig feiltrinn.<sup>44</sup> Men det var ikke bare det sekulære forstått som *politisk reform* som var bekymringsfullt sett med romerske øyne. Dette kom klart til uttrykk i 1907 i encyklikaen *Pascendi Dominici Gregis*. Under sekkebetegnelsen *modernisme* fordømte pave Pius X en rekke filosofiske og politiske posisjoner som han forsto at dyrket *det agnostiske, det immanente* og ikke minst *historisitet*.<sup>45</sup>

### 2.2.1 Frykten for det immanente

Modernisme i denne rammen skiller seg noe fra den gjengse bruken av begrepet. Modernisme kjenner vi helst som billedkunstens, arkitekturens, litteraturens og musikkens svar på et moderne verdensbilde i det 19. og 20. århundret. Pavens bruk av ordet handler om andre ting enn kunstens svar på en ny livsopplevelse. Kritikken av modernisme som vi finner i *Pascendi* er en kritikk av agnostisisme, immanentisme og historisisme. Dette ligger nært det mange vil forbinde med *modernitet*, som spiller på en forestilling om et brudd i historien, der

---

<sup>43</sup> Charles Taylor, "What does secular mean" i Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (London: Belknap Press, 2011), 303-326 (306-307).

<sup>44</sup> «Civitatis rationes a rationibus Ecclesiae segrege oportere, profecto falsissima, maximeque perniciose sententia est» Pius X, "Vehementer Nos" i *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906): 3-21 (5).

<sup>45</sup> Pius X, "Pascendi dominici gregis" i *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907): 593-650.

en gammel verdensorden avløses av en ny.<sup>46</sup> *Modernisme* i en teologisk ramme har likevel en litt egen klang. Det har en viktig ting til felles med *nouvelle théologie*, i at det brukes for å sammenfatte det som oppfattes som vranglære. På 1800-tallet benyttet protestantiske teologer dette ordet til å betegne liberal teologi og det de oppfattet som anti-kristne tendenser i samtiden. Og da det mot slutten av samme århundre kom et krav om reform i den katolske kirke, var motstanderne snare til å kalle dette initiativet for *modernisme*.

Om betegnelsen gjorde rettferd til dem som ble fanget i samme sekk er en annen sak. I realiteten var dette teologer og intellektuelle som hadde forsøkt å integrere historisk-kritisk metode i sitt vitenskapelige arbeid. Noen kjennetegn kan trekkes frem:<sup>47</sup> De anså den kristne åpenbaringen for å fortsette frem til i dag. De antok at dogmene ikke var hugget i stein, men noe som kunne endres. De insisterte videre på å ikke lage noe skarpt skille mellom natur og fornuft på den ene siden og åpenbaringen og det overnaturlige på den andre. De mente det var like greit å bruke en induktiv som en deduktiv metode. Og når det gjaldt bibelegsegese foretrakk de historisk-kritisk metode. Den katolske modernismen hadde røttene i Frankrike gjennom personligheter som Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, Édouard Le Roy, Albert Houtin og Henri Bremond. Men den mest markante var Alfred Loisy, som måtte tre av som professor ved Institut Catholique de Paris i 1908, og ble ekskommunisert i 1908.

I vår sammenheng er det pavens definisjon og hans forslag til botemiddel i *Pascendi* som er mest aktuelt å undersøke. Navnet på rundskrivet spiller på fortellingen fra Johannesevangeliet der Jesus viser seg for disiplene og befaler sin disippel Peter: «Vær gjeter for sauene mine!».<sup>48</sup> «Modernistene» var for rovdyr å regne fordi de bygget på en epistemologisk immanentisme. Pius beskrev det slik: Modernistene mente menneskets fornuft kun befattet seg med *fenomenene*, altså det som kan sanses og spørsmålet om hvordan det ble sanset. Og i dette perspektivet fikk fornuften verken anledning eller hadde kraft til å overgå egne grenser. Den er selvsagt ikke i stand til å løfte seg selv opp til Gud og til å anerkjenne Guds eksistens. Den agerer innenfor et agnostisk kunnskapsunivers, og naturlig teologi<sup>49</sup> avvises her som ren

---

<sup>46</sup> Det kan være vanskelig å definere et tidspunkt for når vi plasserer modernitetens begynnelse, men det knyttes til fremveksten av ordet *moderne* fra det 16. århundret, og tendensen med å sette samtiden høyere enn antikken.

<sup>47</sup> Mettepenningen, *Nouvelle théologie - New Theology*, 21.

<sup>48</sup> Joh. 21,16

<sup>49</sup> Naturlig teologi: Også kalt naturlig religion. Idéen om at menneskelig fornuft kan tilegne seg religiøse sannheter uten at det skjer en spesiell åpenbaring. Spiller en viktig rolle hos Thomas Aquinas. [http://snl.no/naturlig\\_teologi](http://snl.no/naturlig_teologi) (oppført 28.04.2014).

intellektualisme.<sup>50</sup> Problemet som da dukket opp, var hvordan man kunne forklare religion som fenomen. Modernisten griper ifølge Pius til prinsippet om *vital immanens*. Han forklarte dette slik: Når de avviser idéen om at Gud kan erkjennes utenfor mennesket, begynner de å lete i sitt indre. Troen på Gud, altså religionens objekt, blir dermed gjort til en religiøs følelse som stammer fra «behovet for det guddommelige».<sup>51</sup> I denne følelsen finner riktignok modernistene en kraft som kan få et menneske til å handle.<sup>52</sup> Men når religiøse åpenbaringer forstås som en religiøs følelse, drives kristendommen inn i et dødvann. Og når modernistene skal bruke egne metoder på religionens kilder, altså vitenskapelige metoder som avviser det som ikke er sansbart, blir de nødt til å avvise alt som hører troen til. Å søke kjennskap til Kristus, slik Han har vært forstått av kirken, som sann Gud og sant menneske, blir en umulighet med modernistenes metode, mente Pius.<sup>53</sup>

### 2.2.2 Blondels handlingsfilosofi

Pius sa det aldri eksplisitt, men det er vanlig å tolke ham dithen at han hadde den franske filosofen Maurice Blondel i tankene da han kritiserte *vital immanens*. Blondel hadde introdusert og definert prinsippet i *Lettre sur l'apologétique* i 1896. Blondel hørte til *spiritualistene*, en fransk intellektuell bevegelse som la avgjørende vekt på *viljen*, og som hadde røtter i ideene til Maine de Biran (1766-1824).<sup>54</sup> Blondel var særlig opptatt av forholdet mellom viljen og tiden. Han tar altså utgangspunkt i helt andre størrelser enn noen gitt natur, eller noen gitt overnatur når han gjør sine filosofiske undersøkelser. Det er handlingen og menneskets erfaring knyttet til denne som står i sentrum hos Blondel.

*L'Action*, handlingen, kom ut i 1893 og var en av datidens mest leste bøker i fransk språkrom. Der viser Blondel hvordan viljen fremstår annerledes når den sees i ulike tidsperspektiver. Blondel sier at forutsetningen for all handling ligger i det han kaller menneskets *villende vilje* (*volonté voulanté*). Og denne viljen må skjernes fra en *villet vilje* (*volonté volulue*). For når vi ser tilbake på våre handlinger, ser vi nemlig at den ikke var i stand til å frembringe det som den villende viljen ville oppnå gjennom selve handlingen. Dessuten finner vi ut at handlingen

---

<sup>50</sup> Pius X, "Pascendi dominici gregis", 596.

<sup>51</sup> Dette er det klassiske angrepet fra Feuerbach. Guds eksistens må avvises fordi det må forstås som et behov som er skapt ut av menneskets bevissthet.

<sup>52</sup> Pius X, "Pascendi dominici gregis", 598.

<sup>53</sup> Pius X, "Pascendi dominici gregis", 599-600.

<sup>54</sup> Maine de Biran (1766-1824) ble kalt «den franske Fichte» av Victor Cousin.

Han utviklet en idealistisk og voluntaristisk psykologi i opposisjon mot Condillacs materialistiske sensualisme.

også produserte det som *ikke* var villet: det uforutsette. Videre reproduiserte også seg selv i en ny form: vissheten om hva man *egentlig* hadde villet. Blondel konkluderer med at viljens egen vilje ikke kan finne ro i det den oppnår, den vil fortsatt gå sin egen vei, uten noen sinne å oppnå det. Når handlingene på tross av alle fornuftens anstrengelser ender med å overgå mennesket, mener Blondel at det derfor blir derfor meningsløst å tviholde på fornuften. Hans konklusjon er at *det Ene Nødvendige* for mennesket, er at man gjennom handlingene strekker seg etter det transcendent, selv om dette samtidig vil være komplett uopnåelig.<sup>55</sup>

Blondel sier aldri at det er et overnaturlig mål som handlingen retter seg mot, men begrenser seg til å vise at menneskets eksistens blir absurd uten det transcendent. Han la seg derfor ut med dem som rendyrket hvert sitt domene med fornuften som sitt viktigste redskap: Sekulært orienterte filosofer på den ene siden. Og på den annen side nythomistiske teologer som forsto seg selv som et epistemologisk alternativ til de førstnevnte. Blondel peker frem mot at et nytt perspektiv utover 1900-tallet skulle utfordre døde naturlover, en smal definisjon av empiri og den gjennomførte rasjonalismen som hadde preget 1800-tallets vitenskaper. Liksom Blondel, rettet nemlig fenomenologien ved Edmund Husserl - og etterhvert også med Martin Heidegger blikket mot handlinger og gjøremål - menneskets *væren* kom i sentrum. Begrunnelsen hadde vært pragmatisk for matematikeren Husserl. Han ville redde vitenskapene fra den krisen som han mente de befant seg i. Han mente krisen var forårsaket av en gjengs tro på at bare naturvitenskapen kunne begripe en tings realitet. Medisinen han foreskrev var å flytte blikket mot tingenes bruk. Husserl mente vitenskapene kunne reddes hvis man avdekket hva som gjorde en menneskelig handling mulig. Sagt på en annen måte ved at man fant frem til vitenskapenes meningskonstituerende grunn. Når en slik kritikk etterhvert rettes mot teologien som vitenskap, står Blondels *handlingsfilosofi* helt sentralt.

### 2.2.3 Nyskolastikk og historisk bevissthet

Handlingsfilosofien skilte seg klart fra den medisinen som Pius i hadde anbefalt i *Pascendi*. Pius X hadde vist til sin forgjenger Leo XIII, og konkluderte med at det var *skolastisk filosofi* som måtte være grunnmuren i et hvert vitenskapelig byggverk.<sup>56</sup> Slik dette ble tolket på 1800-tallet, var det snakk om et stadig gjentatt tolkningsarbeid av teoriene til de store kirkelærerne, i første rekke Thomas Aquinas. Fra Kirkens hold var det gode grunner til å

---

<sup>55</sup> Maurice Blondel, *L'Action*, overs. av Olivia Blanchette (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), 357.

<sup>56</sup> Pius X, "Pascendi dominici gregis", 640.

insistere på at dette skulle ha førsterang.<sup>57</sup> Hensikten var å bevare en nødvendig skjelling mellom nåde og natur, som var truet av kantiansk metafysikk. Problemet var at disse metodene for å skape erkjennelse og mening hørte til på 1200-tallet, i en helt annen tid og situasjon. Slike, ifølge Blondel, utdaterte metoder, ekskluderte menneskene fra muligheten til å forstå seg selv og tiden de levde i.<sup>58</sup>

Blondel la dermed til grunn et krav om at teologien måtte inneholde en historiefilosofi, men dette var fremmed for thomismen. For bevisstheten om historien som en egen *motor*, der nåtiden kunne skilles *kvalitativt* fra fortiden, ble først definert etter modernitetens frembrudd. Voltaire var den første *historiefilosof*. Historien i en moderne forstand var ikke stedet for Guds handling, men stedet for at menneskelig frihet og kreativitet utfoldet seg. Blondels krav pekte frem mot at historieteologi oppstår som en egen disiplin. Og det avgjørende stikkordet er historisk *utvikling*, et fenomen som opptar ikke bare Blondel og spiritualistene, men samtlige retninger i fransk tenkning på denne tiden.

*Positivismen* hadde blitt til gjennom Auguste Comté, som lanserte en universell «lov om de tre faser»: Verden utviklet seg i følge Comtes teori på følgende vis: Den første og mest primitive fasen var den teologiske, der mennesket søkte forklaringer gjennom det overnaturlige. Den andre fasen var den metafysiske. Der grep mennesket til abstrakt tenkning istedenfor en idé om en guddommelig vilje. Mennesket tok i bruk konsepter som kraft, substans eller ånd for å referer til én natur eller én absolutt, slik f.eks. Spinoza eller Hegel hadde gjort. Den tredje og siste fasen, ifølge Comte, var den *positive*. Der hadde mennesket løsrevet seg fra både teologien og metafysikken, og sto nå fritt til å utvikle vitenskapene. I denne fasen innså man umuligheten av å søke etter universets opphav og mål. Og i stedet kunne man endelig etablere «bånd mellom ulike enkeltfenomener og visse generelle fakta, et antall som kontinuerlig forsvinner i takt med vitenskapens progresjon», sluttet Comte.<sup>59</sup> På Sorbonne ble Comtes positivisme videreført av Émile Durkheim (1858-1917) som luket vekk alle politiske utvekster fra Comtes idéer, og podet inn Renouviérs rasjonalisme. Idéen var at

---

<sup>57</sup> Gerald A. McCool, *Nineteenth-Century Scholasticism, The Search for a Unitary Method* (New York: Fordham University Press, 1989), 14.

<sup>58</sup> Maurice Blondel, "Histoire et dogme", *Les premiers écrits de Maurice Blondel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1956): 149–228.

<sup>59</sup> «(...) la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre». August Comte, *Cours de philosophie positive: première leçon* (Paris: Rouen Frères, 1830). Prosjekt Gutenberg. 11. august 2011. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/31881/pg31881.txt> (4. november 2013).

selv moral kunne studeres vitenskapelig.<sup>60</sup> Også *idealismen* var opptatt av utvikling. Léon Brunschvicg (1869-1944) regnes som den fremste representanten for denne skolen. Brunschvicg var imidlertid kritisk til positivismens forsøk på å finne *lover* for utvikling, samt hvordan de forsøkte å spå om fremtiden. Utviklingen måtte derimot spores *empirisk* bakover i tid, mente Brunschvicg. Og det gjorde han også selv. Brunschvicg mente videre at det var nødvendig å felle dommer over den intellektuelle historien. Noen utviklingstrekk måtte derfor forstås som progresjon. Mens andre måtte forstås som regresjon. Eksempelvis kalte Brunschvicg tankegodset til Platon, Descartes og opplysningstiden for fremskritt, mens Aristoteles og 1800-tallets tyske romantiske skole var det motsatte. For å kunne felle slike dommer over utviklingstrinnene måtte det ligge et knippe normer til grunn, påpekte Brunschvicg. Disse normene var: matematisering av kunnskap, idealisme, selv-refleksivitet og sekularisering (laïcisation). Kritikken mot Brunschvicg handlet om to ting: At han ikke ga en god begrunnelse for valget av disse normene. Og at han gjennom sin vekt på matematikken underminerte selve tenkningen. Dette gjorde filosofien til «vitenskapenes tjenerinne» uttalte Maurice Blondel (1861-1949).<sup>61</sup>

#### 2.2.4 Bergson, Péguy og l'internel

Blondel hørte som nevnt til *spiritualistene*, men den spiritualist som kanskje er mest kjent for å forklare fenomenet utvikling, er Henri Bergson. Bergson hadde interesse for evolusjonsteori. Ifølge ham ble likevel ikke verden drevet fremover av statiske og mekanistiske naturlover, men derimot av *l'évolution créatrice*, den skapende utvikling. For å forsvare og forklare utviklingen, mente Bergson at det var avgjørende å nytolke selve tidsbegrepet. Tid kunne ikke forstås som en endeløs rekke av separate, individuelle hendelser, fordi dette innebar at tiden ble underkastet rommet. Og nettopp det hadde det vært tilfelle i tenkningen helt siden Aristoteles, påpekte Bergson. Alternativet hans var å analysere tid slik man *opplevde* tid: Som *durée*, varighet. Dette var en annen form for tid, en som fløt av sted og kunne erkjennes med menneskets bevissthet. Alle disse *durées* var imidlertid vevet sammen av gjennom det Bergson kalte *élan vital*, levende kraft. Dette var drivkraften som lå

---

<sup>60</sup> At positivismen sto sterkt, kan sees ved at den hyppig var oppgavetema i det franske universitetssystemet, og at den helt frem til langt utpå 1950-tallet var en gjenganger på pensumlistene for *agrégation*, opptaksprøven for alle stillinger i det høyere skolevesenet i Frankrike.

<sup>61</sup> Sosiologen Célestine Bouglé skriver at det var nettopp Brunschvicg som Blondel henviste til da han med disse ordene fordømte filosofene på begynnelsen av 1900-tallet. Célestin Bouglé, *Les maîtres de la philosophie universitaire en France* (Paris: Maloine, 1938), 63.



til grunn for alt liv, og som gjorde at verden stadig kunne nyskapes, mente Bergson.<sup>62</sup> Det var derfor ikke sanseerfaringer, men intuisjon som gjorde oss i stand til å fatte den indre tiden, og slik skaffe oss en sannere kunnskap om verden.

Bergson ville slik befri den frie viljen fra Kants tid- og romfengsel. Han mente synet på fremtiden gjennom et nytt tidsbegrep kunne løsrives fra *determinisme*. Fremtiden ble verken bestemt kausalt eller teleologisk, for gjennom *élan vital* ble evolusjonen til en kreativ prosess, arvelig i stand til å produsere noe fundamental nytt og uventet. Marcel Prousts novellesamling *À la recherche du temps perdu*, På sporet av den tapte tid, regnes som det litterære uttrykket for Bergsons idéer. Og blant det innflytelsesrike persongalleriet som satt i benkeradene under Bergsons forelesninger, var flere katolske tenkere, forfattere og teologer som blir overgangsfigurer inn i den teologiske fornyelsen: Forfatteren og tenkeren Jacques Maritain, jesuittpresten og paleontologen Pierre Teilhard de Chardin, eksistensialisten Gabriel Marcel, personalismens grunnlegger Emmanuel Mounier og lyrikeren Charles Péguy.

Charles Péguy (1873-1914) var sønn av en håndverker fra Orléans. Han fikk utdanning på statens regning, og var begavet og nådde helt til *Ecole normale supérieure* i Paris. Her fortsatte han å tilbringe mye tid i et sosialistisk orientert miljø, før han slo seg ned som bokhandler i Rue de la Sorbonne i Paris. Derfra ga han ut sitt eget tidsskrift, *Cahiers de la Quinzaine* som skulle vise seg å bli en vesentlig stemme i datidens meningsbrytning. Blant annet ble forfattere som Romain Rolland og Marcel Proust først lansert i dette tidsskriftet. Den franske historikeren François Bédarida har påpekt at «hele Péguy's verk (...) konstituerer en refleksjon over historien og historiens mysterium.»<sup>63</sup>

Péguy skjelnet mellom to måter å forstå en hendelse på, der den første handlet om hendelsens plass blant andre hendelser. Da var man mest opptatt av hvilken *virkning* hendelsen hadde hatt i historien, hvilke betingelser som omga den, og hvordan hendelsen etterhvert ble glemt. Den andre måten å forstå hendelser på kalte Péguy for "l'internel". Han skapte nyordet utfra ordet *éternel* som betyr evig. L'internel betegner en bestemt måte å gå *inn* i hendelsene på. Hendelsene var *bliven* og en passasje gjennom et *krisepunkt*. Péguy forklarer hendelsene likt

---

<sup>62</sup> Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the immediate Data of Consciousness*, oversatt av F.L. Pogson (New York: Macmillan, 1910), 226.

<sup>63</sup> «L'œuvre entière de Péguy, du remier des *Cahiers de la Quinzaine* en 1900 au dernier en juillet 1914, constitue une réflexion sur l'histoire et sur le mystère de l'histoire (...)». François Bédarida, "Histoire et mémoire chez Péguy", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 73 (1, 2002): 101-110 (101).

som Daniélous begynnelse, forandring og oppfyllelse. Først er ingen ting. Så oppstår et problem som vi ikke ser slutten på. Dernest kommer forandringen, krisepunktet, og med ett er problemet løst. Det store spørsmålet hos Péguy handler om hva som er drivkraften bak forandringen: «Ingenting er så mysteriøst som dype punkter av omvendelse, som omveltningene, som fornyelsen, som de dyptgående nye begynnelsene (...) det er selve hemmeligheten i hendelsen», sier han i *Clio*.<sup>64</sup> I dette verket gir Péguy ordet til Kleio, historieskrivingens muse i gresk mytologi. Det er i det hendelsene forholder seg til hverandre gjennom *minnet*, at det blir det meningsfullt å snakke om en *historie*, forklarer Péguy:

*«Historien består essensielt av å passere langs etter hendelsene. Minnet består essensielt av å bli værende i hendelsen, fremfor noe ikke å gå ut av den, men å bli der, og fornyes gjennom den».*<sup>65</sup>

Nettopp den «indre» drivkraften i de hendelsene som kildene forteller om, gjør at historien blir autentisk, men samtidig at den medfører aldri. Fortiden fremstår dermed fremmed for ettertiden, skriver Péguy:

*«Hele verden har forandret ansikt (...) Det var ingen ting. Og alt er annerledes. Det var ingen ting. Og alt er nytt. Det var ingen ting. Og alt det gamle eksisterer ikke mer, og alt det gamle er blitt fremmed».*<sup>66</sup>

En slik hermeneutisk måte å forstå hendelser og historie på ble høyaktuell for teologene i kjølvannet av den historisk-kritiske bibelforskningen. Arbeidsmåten hadde gjort det vanskelig å finne en overhistorisk kjerne i kristendommen. Kriterier som kritikk, analogier og korrelasjoner var sentrale. Og når dette ble gjeldende for å utlegge bibeltekstene, ble det mindre plass til det som det *ikke* kunne påvises noen historisk *parallel* til. Det fikk selvsagt konsekvenser for en hendelse som Jesu oppstandelse måtte forstås.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> «Rien n'est mystérieux, dit elle, comme des points de conversion profonds, comme ces points de conversion profonds, comme ces bouleversements, comme ces renouvellements, comme ces recommencements profonds. C'est le secret même de l'événement». Charles Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* (Paris: Gallimard, 1931), 269.

<sup>65</sup> «L'histoire consiste essentiellement à *passer au long* de l'événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans». Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, 230-231. Péguy's forståelse av hendelsene synes for øvrig å foregripe Alain Badiou (1937-). Også for Badiou handler det om å *anerkjenne* og *forplikte* seg på hendelsene snarere enn å forholde seg til dem som om de aldri har inntruffet.

<sup>66</sup> «Et le monde entier a changé de face (...) Il n'y a rien eu. Et tout est autre. Il n'y a rien eu. Et tout est nouveau. Il n'y a rien eu. Et tout l'ancien n'existe plus et tout l'ancien est devenu étranger». Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*. 266.

<sup>67</sup> Som hos den mest kjente metodeutvikleren, den protestantiske teologen Ernst Troeltsch.

### 2.2.5 Livets mål og muligheter

Péguy kan regnes som en symbolist, og vitner om hvordan fransk tenkning ved århundreskiftet preges nettopp av at man søkte *utenfor* det som gjerne på akademisk hold ble oppfattet som umiddelbart *fornuftig*.

Dreiningen som kunsten tok i denne epoken kan forstås som en reaksjon på arven fra naturalismen. Ved å trekke inn naturvitenskapene (spesielt utviklingslæren) og sosiologien, la for eksempel naturalismens forfattere vekt på å fremstille skyggesidene i samfunnet. De opponerte mot autoritær religion og moralsk hykleri, men grunntonen var samtidig dypt pessimistisk. Mennesket var produkt av en utvikling styrt av blinde naturlover. Mot slutten av 1800-tallet snudde så dette perspektivet 180 grader. Det var ikke bare ytre betingelser som lenket individet. Blikket ble rettet mot følelseslivet, en psyken og de indre betingelser for frihet og mening. For mange ledet dette til en mistro på fremtiden og total resignasjon. Andre søkte derimot inn mot de mer primitive trinnene på Comtes utviklingsstige. Det som var blitt utdefinert innen det rådende kunnskapsuniverset, det mystiske, religiøse og eksotiske, fremsto nå som det lovede land for kunstnere og intellektuelle. Et eksempel er Madame Blavatskys teosofi som samlet urgamle religiøse forestillinger, og hevdet at menneskene gjennom ulike nivåer av bevissthet kan nå den felles universelle ånd. Et annet eksempel er Nietzsche som i *Also sprach Zarathustra* (1883-85) åpenbarte sitt overmenneske for alle og enhver. Gjennom sin iboende metafysiske kraft, kunne Nietzsches overmenneske skape sin egen mening med tilværelsen i en verden der illusjonene ellers forduftet. Bergson og spiritualistenes opprør mot at det kun var empiriske erfaringer som var veien til sann kunnskap kan forstås som del av den samme bølgen. Spiritualistene sto for en tenkning som ikke var opptatt av å undersøke vitenskapens muligheter og begrensninger, men som snarere rettet oppmerksomheten mot menneskets handling og erfaring av tid.

Spørsmålet var helt grunnleggende, fordi dette er aspekter som også legger premisser for vitenskapen som en aktivitet: Hva vi søker å forstå og hvordan vi søker etter det bestemmer nettopp vitenskapelig arbeid. Blondel påpekte at vi ordner og forstår livet gjennom handlingen. Og dette skjer i tråd med noen mål som vi streber etter å nå. For teologiens del ble handlingsfilosofien en stimulans til at teologene vendte blikket mot en gammel tese. Nærmere bestemt den augustinsk-thomistiske tesen om menneskets naturlige lengsel etter synet av Gud (*desiderium naturale visionis Dei*). Denne innebærer at det mennesket har en

naturlig lengsel, som ikke vil finne ro i et naturlig mål.<sup>68</sup> Lærdommen fra Bergson var likevel at livsforståelsen og våre mål er nært knyttet til *tiden*. Når vi lever tar vi del i tiden, men tiden er ikke en rekke handlinger som stables etter hverandre. Snarere er den som en strøm som samler fortidens erfaringer, det vi sanser her og nå, og ikke minst det vi forestiller oss som *muligheter* i fremtiden.

## 2.3 Guds franske folk

Dette er nettopp problemstillingen som Charles Taylor peker på i *A Secular Age*. De forestillingene som vi har om hvordan vi bør ordne og forstå livet har radikalt endret seg på 500 år. Dette bringer oss over til den andre delen av problemstillingen for denne oppgaven: Hvordan mennesker *kollektivt* ordner og forstår livet, altså hvilket samfunnssyn som gjør seg gjeldende i Frankrike på 1900-tallet. Det vil neppe komme som noen overraskelse at en jesuittprest som Jean Daniélou vil mene at mennesker skal forstå og ordne livet med Gud som mål. Men hvordan bærer hans argumentasjon og visjoner for fellesskapet av mennesker preg av den franske konteksten?

### 2.3.1 La belle époque

Som vi har sett, var religionens stilling i ferd med å bli kraftig svekket på 1900-tallet. Trass i antiklerikale strømninger er det likevel viktig å ha i mente at flertallet av den franske befolkningen fortsatt var katolikker. Videre kan vi huske på at det var en ganske stor avstand mellom livsoppfatningen blant disse og pavens heller mistroiske verdensbeskrivelse da han så sine franske trosfeller som en saueflokk som måtte beskyttes.

*La belle époque*, den skjønne tiden, er navnet som ofte brukes for å beskrive tiden fra før sekelskiftet og frem mot 1. Verdenskrig: Europeerne opplevde at de behersket verden, og det var hevet over enhver tvil at navlen lå i Frankrike. Langs Paris' nye boulevarder spaserte aristokrater og nyrike industriiere side om side med utsikt til kronjuvelen fra Verdensutstillingen i 1889, Eiffeltårnet. Arbeiderne kunne reise hurtigere enn noen sinne med et utbygd kollektivnett. Og de fremadstormende kunstnere hoppet fra kafébord til kafébord helt til de hadde nådd så høyt i det kreative hierarkiet at de kunne slå seg ned ved et fast bord, i visshet om at det nå var de andre som kom til dem.

---

<sup>68</sup> Christopher Frey, *Mysterium der Kirche - Öffnung der Welt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 28.

Til tross for at mange filosofer og kunstnere var kritisk til dekadensen og et positivistiske verdensbilde, var det like fullt stor tro på hva mennesket i fellesskap kunne få til. Dette øyner vi nettopp hos Blondel, som nettopp fremhevet at selv «tenke-handlingen» måtte bli mer enn bare tanker. I et brev fra 1905 skriver Blondel at mens Henri Bergson trekker seg tilbake, og «forsøker å befri seg helt fra at den intellektuelle *analyse* er underlagt nytthetsoverveielser (...) så søker jeg gjennom 'handlingen' den naturlige fortsettelsen, tenkningens anvendelse og berikelse».<sup>69</sup>

Dette lille ordet *action*, handling, møter vi over alt i fransk samfunnsdebatt på starten av 1900-tallet. Også i blant brennende katolikker, hvor det politiske vedtaket fra 1905 ikke nødvendigvis ledet til mindre opplutning rundt Den katolske kirke i Frankrike. Derimot oppsto en form for folkelig katolsk vekkelse mens *la belle époque* skulle til å gli over i en stygg verdenskrig.

### 2.3.2 Politikk og misjon

Denne tok flere retninger. En retning var *Le Sillon* som ivret for en sosial og demokratisk katolsk kristendom, og søkte å være et alternativ til den antiklerikale delen av arbeiderbevegelsen. Bevegelsen oppsto i 1894, men ble fordømt i 1910 under moderniststriden. Samtidig preget lengselen etter symbiosen mellom Kirke og monarki det franske samfunnet. Det ble spesielt synlig under Dreyfus-affæren.<sup>70</sup> Var du *mot* Dreyfus, var du mest sannsynlig en monarkist og nasjonalist som støttet både hæren og kirken. Var du *for* Dreyfus, var du derimot tilhenger av republikken og demokratiet, du dyrket fornuften og internasjonale idealer, men var ikke nødvendigvis spesielt glad i Kirken. Drømmen om en ny symbiose av Stat og Kirke, franskhet og katolisisme, utkrystalliserte seg i bevegelsen *Action*

---

<sup>69</sup> Min oversettelse «Denn während Bergson versucht, sich von der intellektuellen *Analyse* ganz unter Nützlichkeitsersägungen zu befreien, um sich auf die intuitive Sympathie zurückzuziehen, suche ich in der 'action', die natürliche Fortsetzung, die Anwendung und Bereicherung des Denkens(...) BL, 192 11. nov. 1905. Gjengitt i Stephan Grätzel (red), *Ausgangspunkt und Ziel des Philosophierens* (London: Turnshare, 2007), 13.

<sup>70</sup> Fransk rettsskandale mellom 1894 og 1906. Jøden Alfred Dreyfus ble dømt etter krigsrett for å ha solgt statshemmeligheter. Dommen bygget på hemmelige beviser, og innebar livsvarig deportasjon til Djeveløyen utenfor Fransk Guyana. Dreyfus nektet straffeskyld, og støttespillerne ba om at saken ble gjenopptatt. Etterhvert kom det frem at bevisene var forfalsket. Men Frankrike var nå delt i to uforsonlige fraksjoner: Dreyfusardene som kjempet for republikken og at individets rettigheter var sikret av en rettsstat. Anti-Dreyfusardene som forsto kravet om gjenopptakelse av saken som et angrep på hæren som institusjon.

*française*.<sup>71</sup> Sjefsideolog Charles Maurras så Frankrike som en organisk enhet, der politikken hørte sammen med historie, kultur, religion og klima. Han kjempet for å gjenvinne dette som han så som en gammel balanse, og med lovene fra 1905 ble det ikke vanskelig å finne tilhengere. Blant dem som flørtet med Maurras integralistiske idéer var tidvis mange av de franske biskopene, men også en av de mest innflytelsesrike intellektuelle, Jacques Maritain (1882-1973).<sup>72</sup>

Maritain brøt med Action française da bevegelsen ble fordømt av pave i 1926. Forfatteren begynte nå å reformulere sitt samfunnssyn. Maritain ga ikke opp drømmen om en kristen kultur, men tenkte nå i større kategorier enn den franske stat. Maritain tenkte seg et nettverk som strakk seg på tvers av politisk og kulturelt ulike nasjoner. Kirkens «over-kulturelle enhet» besto av det kristne livet i alle sine fasetter, skriver Maritain i *Religion et culture* (1930): «I stedet for et festningsverk satt opp midt på en jordflekk, må vi tenke oss en armé av stjerner som er kastet på himmelen».<sup>73</sup> Misjonstanken som Maritain her uttrykte løp hånd i hånd med retorikken om Frankrike som *Kirkens førstefødte datter*. Men hadde arven etter revolusjonen ført til at Kirkens førstefødte datter nå måtte anses som avkristnet? Dette spørsmålet opptok i økende grad de kirkelige miljøene. Optimistiske røster mente tesen var overdreven, og at den politiske frikoblingen som skjedde under den tredje republikken ikke nødvendigvis betød noe nederlag for Kirken. Disse røstene ble gradvis overdøvet av dem som ropte varsku. Ropet var på sitt høyeste mot 2. verdenskrig, og situasjonen ble sett som så alvorlig at en retorikk om at Frankrike var et misjonsland bredte seg.<sup>74</sup>

Hvem hadde rett? Som Étienne Fouilloux har påpekt startet man på 1930-tallet med kvantitative undersøkelser av franskmenns deltakelse i religiøse ritualer. Fouilloux påpeker at bildet var sammensatt, men at de mørkeste beskrivelsene stemmer dårlig. For lekfolk handlet det samtidig ikke bare om å delta i ritualene. Forholdet mellom det åndelige og det politiske

---

<sup>71</sup> L'Action française var navnet på både en politisk organisasjon, en politisk skole og dens tidsskrift. Bevegelsen ble grunnlagt i 1898, midt under Dreyfus-affæren.

<sup>72</sup> Fransk politisk tenker. Født protestant, var en periode agnostiker før han konverterte til den katolske kirke i 1906. Underviste i thomistisk filosofi ved Institut Catholique i Paris. Emigrerte til USA under 2. verdenskrig og begynte å undervise på Princeton.

<sup>73</sup> «(...) mais répandue sur toute la surface du globe comme le réseau vivant des foyers de vie chrétienne disséminée parmi les nations dans la grande unité supra-culturelle de l'Église. Au lieu d'un château-fort dressé au milieu des terres, pensons plutôt à l'armée des étoiles jetées dans le ciel». Jacques Maritain, *Religion et culture* (Paris: Desclée de Brouwer, 1930), 48.

<sup>74</sup> Étienne Fouilloux, "Fille aînée de l'Église ou pays de mission" i Jacques Le Goff og René Rémond (red.) *Histoire de la France religieuse 4* (Paris: Seuil, 1992): 129-252 (185-192).

opptok mange. I møte med lekbevegelser som Action française, og fremadstormende sekulære folkebevegelser, i første rekke kommunistene, formet pave Pius XI sin ide om *Katolsk aksjon*. Gjennom to encyklikaer, *Ubi Arcano* (1922) og *Maximam Gravissimamque* (1924), oppfordret paven lekfolk til å organisere seg for å kunne ta aktiv del i Den katolske kirkes apostoliske virksomhet. Fra 20-tallet av dukket det opp en rekke grupperinger som særlig i Frankrike etterhvert spilte en viktig rolle både i det offentlige liv, og kirkepolitisk. Riktignok hadde ungdomsforbundet *Association catholique de la jeunesse française* eksistert siden 1886. Nå ble den avløst av en rekke mer spesialiserte foreninger. Mest kjent er *Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC)*, Kristen arbeiderungdom, som ble grunnlagt i 1927. Snart samlet også bondeungdommen seg i *Jeunesse agricole catholique* (1929), studentene seg i *Jeunesse étudiante chrétienne* (1929), sjøfolket i *Jeunesse maritime catholique* (1932) og kvinnene i *Jeunesse indépendante chrétienne féminine* (1935).

Maritains tankegods ble lyttet til blant mange. Den politiske filosofen ga i 1936 ut *Humanisme intégral* som ble stående som et rammeverk for et katolsk politisk engasjement. Men på samme måte som det var en flora av lekfolkbevegelser som søkte å gi kristen tro et praktisk uttrykk, var det også mange ulike former for politisk tenkning. I Frankrike dukket nå flere nye tidsskrifter opp med en katolsk forankring: Dominikanerne sto bak to av dem: *La Vie Intellectuelle* og *Sept*. Som navnet på førstnevnte indikerer, rettet det seg mot et kristen intellektuell elite. Blant bidragsyterne var to som snart ble forbundet med *nouvelle théologie*, Yves Congar og Marie-Dominique Chenu. Begge tidsskriftene gikk inn etter noen år, men et tidsskrift som fortsatt eksisterer er *Esprit*. Filosofen Emmanuel Mounier lanserte dette i 1932. Godt hjulpet av Maritain oppfordret Mounier troende så vel som ikke-troende til å *handle*.<sup>75</sup> Mounier ropte om en revolusjon som ikke fulgte anvisningene til en bestemt doktrine, enten denne var kommunistisk, fascistisk, eller individualistisk. Utgangspunktet og formålet måtte være det samme, nemlig *personen*, ifølge Mounier. Mounier regnes som grunnleggeren av personalismen, en filosofisk retning som vektla menneskets frihet og ansvar til å gjøre beslutninger, viktigheten av fellesskapet med andre mennesker, men også dets åndelige aspekt.<sup>76</sup> Mounier advarte imidlertid sine lesere mot å trekke seg tilbake til et liv i falsk åndelighet. Han ville vekke folk til å engasjere seg i samfunnet.

---

<sup>75</sup> Emmanuel Mounier (1905-1950). Filosof født i Grénoble, studerte ved Sorbonne. Nevner selv Henri Bergson og Charles Péguy som sine viktigste inspirasjonskilder.

<sup>76</sup> Personalismen er i dag et sentralt element hos en rekke partier som hører til den kristendemokratiske partifamilien i Europa. Mounier har også fått innflytelse på katolsk sosiallære. En

Mounier fikk innflytelse på den kristendemokratiske bevegelsen som nå seilet opp. Samtidig hadde også de mer venstreorienterte kristne en viss vind i seilene gjennom *Démocrates populaire* og den sosialkatolske bevegelsen *Semaines Sociales*. Også for dem gjaldt det å ha et tidsskrift i ryggen: Utgivelser som forbindes med de nevnte er *Politique* og *l'Aube*. Spørsmålet er om denne katolske mobiliseringen dypest sett er en reaksjon på laïcité-politikken? Vi skal vende tilbake til Taylor igjen, som mener at så ikke er tilfelle. Taylor forstår de katolske folkebevegelsene som uttrykk for hva han kaller *Age of mobilization*, mobiliseringens tidsalder, som han plasserer fra ca. 1800 og frem til 1960-tallet. Folkebevegelsene var en religiøs orden som hørte til i samme epoke som den ideologiske striden på 1800-tallet, og som ikke hadde rent lite til felles med de bevegelsene som de selv gjerne oppfattet seg som motreaksjon på. Som nevnt i innledningskapitlet retter Taylor interessen mot hvordan religiøse selv former betingelsene for religionen. Taylors tese er nettopp at sekulariseringen startet som en reformbevegelse innen latinsk kristendom. Han mener den har opphav i en type religiøs ekstremisme der den kristne troen blir mer intens, og okkuperer stadig nye nisjer i et personlig og sosialt liv. Både de nye tiggerordenene på 1200-tallet og senere jesuittordenen og reformasjonen merkes av dette.<sup>77</sup> Målet var å nå høyest mulig i religiøs praksis og tilbedelse, og gradvis blir det som Taylor kaller det «porøse selvet» erstattet av ett nytt ideal: Det «disiplinerte selvet». Mobiliseringens tidsalder har i følge Taylor opphav i denne prosessen.

### 2.3.3 En moderne moralsk orden

«Det porøse selvet» hadde hørt til i verden på tre måter: Man hørte til i en mindre sosial gruppe der religiøse ritualer var identiske med sosiale ritualer. Denne gruppen hørte til i kosmos, en besjelet verden av ånder og krefter. Og kosmos hørte til i det guddommelige. Det guddommelige var derfor nært bundet sammen med hva mennesket strakk seg etter å nå.<sup>78</sup> Med det disiplinerte selvet brytes denne linjen. Menneskene er heretter først og fremst individer, og hva de ser som mål for egen blomstring kommer gradvis til å endres. Ifølge Taylor dukker nå en bestemt sosial forestilling opp. Taylor mener Lockes kontraktsteori, eller

---

interessant side er at Mounier også inspirerte en av forkjemperne bak den iranske revolusjonen i 1979. Ali Shariati var blitt kjent med Mouniers tankegodt via sin mentor Louis Massignon. Se: Anthony O'Mahoney og Emma Loosley, *Christian Response to Islam - Muslim-Christian Relations in the Modern World* (Manchester: Manchester University Press, 2008), 178.

<sup>77</sup> Taylor, *A Secular Age*, 144.

<sup>78</sup> Taylor, *A Secular Age*, 152.



Grotius naturrettsenkning illustrerer dette. Grotius ser eksempelvis for seg en normativ orden som ligger til grunn for et politisk samfunn, og utleder denne fra menneskenaturen, altså medlemmene i dette samfunnet. Her er enkeltmedlemmene «rasjonelle, sosiale agenter som er ment å samarbeide i fred til felles beste».<sup>79</sup> Den nye moralske orden finner sin plass i en sosial orden som kjennetegnes av markedsøkonomien, et «offentlig rom», og drømmen om demokratisk selvbestemmelse. I denne *moderne moralske orden* understrekes alle pliktene og rettighetene som individene har seg i mellom. Og den presser ut både en gammel idé om at en folkegruppe har sin *lov*, samt middelalderens tanke om at den sosiale orden er uttrykk for, og korresponderer med, en *kosmisk orden*. Taylor konkluderer med at selvet nå *hører til* på en ny måte. Verden har dreid 90 grader. Fra en vertikal orden forestiller vi oss nå et horisontalt samfunn. Menneskene holdes ikke lenger sammen av en hierarkisk orden av personlige bånd, men av en upersonlig egalitær orden. De enkelte delene i denne ordenen trenger ikke noen eller noe medium for å delta i det man tenker seg som den større sammenhengen. Dette er et *direct-access society*.<sup>80</sup>

I den horisontale ordenen blir Gud først til designerguden. Dernest blir Gud overflødig. Naturhendelser forklares som andre ting en guddommelige handlinger. Samfunnet kan bare forstås med grunnlag i menneskelig handling i sekulær tid. Og det må ordnes etter den moderne moralske orden. Dette blir ikke bare gjort av dem som vil ta konsekvensene av det nye gudløse kunnskapsuniverset. Også kirkene gjør dette, mener Taylor. De nye folkebevegelsene må forstås på bakgrunn av dette. For i den moderne moralske orden går folk inn i nye former for religiøse fellesskap som kjennetegnes av to ting: Etikk og disiplin, samt en mengde særegne former for tilbedelse. Folk rekrutteres og mobiliseres. Kirkene driver utdanning og idrettsarbeid, og nettopp den religiøse identiteten ved denne *ordenen* blir et kjennetegn.<sup>81</sup>

Mobiliseringens tidsalder tar slutt i 1960. Da oppstår kulturrevolusjonen, og *autensitetens tidsalder*.<sup>82</sup> Ideen om en sosial orden er nå fragmentert. Samfunnet eksisterer i et univers som ikke har noe bestemt punkt som det senterer rundt. Den rådende idéen er at mennesket skal

---

<sup>79</sup> Taylor, *A Secular Age*, 149.

<sup>80</sup> Taylor, *A Secular Age*, 207-211.

<sup>81</sup> Taylor, *A Secular Age*, 466-472.

<sup>82</sup> Taylor, *A Secular Age*, 473-504.

gjøre «sin egen greie». Det skal handle i tråd med sin egen indre overbevisning.<sup>83</sup> Spørsmålet som i forlengelsen av dette må stilles til Daniélous samfunnssyn, er dermed hvorvidt han, som en teolog som skriver helt inn mot slutten av mobiliseringens tidsalder, har en samfunnsforståelse som blir et ekko fra fortiden, et forsvar for en tid og situasjon som snart er tapt? Eller om han peker fremover mot en ny tidsalder?

#### 2.3.4 Inkarnasjonens poet

Daniélous sterke fascinasjon for Charles Péguy kan være et argument for det siste. Péguy ble inspirasjonskilde for mange, så vel Mounier som flere av de nye teologene. Men samtidig var han vanskelig å plassere. Charles Taylor vier god plass til Péguy i *A Secular Age*, som hovedeksemplet på et menneske som følger sin egen sti i livet, og som beveger seg utover den eksisterende *ordenen*.<sup>84</sup> Péguy var sosialist, og Dreyfus-tilhenger, han var den mest hengivne pilegrim og skrev diktverker i form av store litanier, men han ville også kappe av enhver moralsk pekefinger hos presteskaper.

Péguy la stor vekt på *fidélité*, som troskap til tradisjonen, men han mente dette innebar noe helt annet enn å drømme seg tilbake til en bestemt orden. Som vi så i hans idé om *l'internel* mente han at det var et bedrag å vende tilbake til noe som hørte en annen tid. Da brøt man ut av en *kreativ kontinuitet*, og forsøkte snarere å mekanisk reprodusere fortiden. Péguy anklaget både høyre- og venstresiden i fransk politikk for å drive med et slikt bedrag. Enten ved at de ville konstruere en orden utfra det man oppfattet som fornuften (venstresiden), eller ved å konstruere en orden utfra det man oppfattet som tradisjonen (høyresiden). Som motsats til dette så han den levende handlingen, og som var fruktene av at mennesker var inspirert av en levende tradisjon. Péguy drømte om en revolusjon, men denne var snarere av etisk enn av sosial karakter. For slik denne Bergson-eleven så det, var det mennesker som søkte bevegelse i det indre livet som var de virkelige revolusjonære. Selv da var man imidlertid ikke sikret mot at revolten stivnet, og at levende handling endte i noe mekanisk, en vane, en ny orden.

---

<sup>83</sup> Jeg kommer tilbake til autensitetens tidsalder innledningsvis i kapittel IV.

<sup>84</sup> Taylor, *A Secular Age*, 755.

Derav Péguy's kjente dictum: «Alt begynner med mystikk og slutter med politikk».<sup>85</sup> Ikke overraskende ble dette til populær grafitti under Studentopprøret i 1968.<sup>86</sup>

Péguy har fått tilnavnet *inkarnasjonens poet*. Péguy's liv og forfatterskap sentrerer rundt inkarnasjonen. At Gud ble menneske for at mennesket skal kunne bli guddommelig.<sup>87</sup> Péguy's utvikling fra ivrig sosialist til dypt troende kristen henger sammen med hans opptatthet av dette. «Péguy oppga aldri troen på at det ikke bare fantes en transcendent, men også en jordisk frelse», kommenterer Hans Aaraas i innledningen til den norske oversettelsen av diktsyklusen *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, Forhallen til håpets mysterium.<sup>88</sup> Mange av ordene som Péguy bruker, vil vi imidlertid unngå å bruke i dag. Péguy snakker om *rase* og blod. Og ikke overraskende ble han en ledestjerne for dem som ønsket å spinne et nasjonalt mytthos under 2. verdenskrig. Taylor mener likevel at Péguy ofte misforstås og at han gjennom å gripe til ord som blod, snarere fremhever den samme inkarnasjonstanken som er gjennomgående i resten av forfatterskapet. Og at denne nettopp blir en motsats til å datidens øvrige insistering på å tilhøre en bestemt sosial orden. Han underbygger dette med Péguy's nevnte kritiske politiske holdning.<sup>89</sup>

Péguy er på ett vis helten i Taylors sekulariseringsfortelling. Taylor ser inkarnasjonen som en avgjørende historisk drivkraft. Han mener inkarnasjonen fører til nyskaping av det menneskelige *selvet*. Dette skjer i det kristendommen oppstår og det fortsetter siden.<sup>90</sup> Samtidig mener han utviklingen stadig trues av en «eks-karnasjon», der mennesket *avviser* deler av sin tilværelse, enten det er kjødelige sider eller åndelige sider.<sup>91</sup> Et forkrøplet syn på seksualitet er ett eksempel på dette. Militant ateisme et annet. Taylors opptatthet av inkarnasjon er en arv fra hans studier av den franske filosofen Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty plukket opp det som hadde vært et sentralt begrep i de katolske

---

<sup>85</sup> Péguy's opprinnelige utsagn var «Tout commence par la mystique, par *une* mystique, par sa (propre) mystique. Et tout finit par de la poliitique», Charles Péguy, *Notre jeunesse* (Paris: Cahiers de la Quinzaine, 1910), 27.

<sup>86</sup> Peter Tracey Connor, *Georges Batailles and the Mysticism of Sin* (Baltimore: John Hopkins Press, 2003), 20.

<sup>87</sup> Slik det heter både i katolsk og ortodoks katekisme. Viser til Johannes 1,14 omtale av på Jesus som den pre-eksistente logos: «Og ordet ble menneske og tok bolig i blant oss.»

<sup>88</sup> Hans Aaraas "Forord" i Charles Péguy, *Forhallen til håpets mysterium*, oversatt av Hans Aaraas (Oslo: Solum, 1992): 5-21 (15).

<sup>89</sup> Taylor, *A Secular Age*, 751.

<sup>90</sup> Taylor, *A Secular Age*, 278-279

<sup>91</sup> Taylor, *A Secular Age*, 771.

folkebevegelsene på første halvdel av 1900-tallet. Spesielt gjennom Katolsk aksjon og Kristen arbeiderungdom (jocistene) ble inkarnasjon et viktig ledemotiv.

### 2.3.5 Det mystiske legeme

Bernard Besrets begrepshistoriske studium *Incarnation ou eschatologie?* viser hvordan dette ordet ble brukt til å formidle mellom de to områder som ble stilt mot hverandre i datidens tenkning, det «religiøse» og det «sekulære». Det evige og det timelige.<sup>92</sup> Også Christofer Frey bemerker hvordan inkarnasjon ble et ord for å formidle mellom ulike «sfærer».<sup>93</sup> Han påpeker dessuten at inkarnasjon følges av et annet *ledemotiv* som er nært knyttet til kirkesynet. Nemlig kirken forstått som *Corpus mysticum*, det mystiske legemet.

Sammenhengen sees tydelig da tidsskriftet *La vie intellectuelle* på 30-tallet utførte en spørreundersøkelse om årsaken til «mangel på tro» i det moderne franske samfunnet. Dominikanerpater ved Le Saulchoir, Yves Congar, og en av de viktigste skikkelsene innen *la nouvelle théologie*, forsøkte å analysere svarene i artikkelen "Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance". Ved hjelp av inkarnasjonsbegrepet forsøker Congar å bygge en bro mellom det han ser som to ulike verdensoppfatninger. En nytidens åndelige verden, som ledes av en blanding av opplysningstidens prinsipper og kantianske prinsipper. Og på den andre siden en kristen verden, der den katolske kirkes apparat, med sin autoritet, sine læresetninger forlanger at folk underkaster seg konservative ideer.<sup>94</sup>

Den første hadde sine røtter i quattrocento,<sup>95</sup> i rasjonalismen og prinsippet om immanens. Dette førte til scientisme, fremskrittstenkning, ren humanisme og filantropi. Congar kalte denne verden «tout laïque», fordi den i følge ham hadde løst seg helt fra den kristne troen, og erstattet en «tout chrétien» tilstand fra tiden forut. Congars svar på spørsmålet som *La vie intellectuelle* stilte, er derfor at tros mangelen hadde sosiale årsaker. Men samtidig hevdet han

---

<sup>92</sup> Bernard Besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain* (Paris: Cerf, 1964).

<sup>93</sup> Frey, *Mysterium der Kirche - Öffnung zur Welt*, 189.

<sup>94</sup> Yves Congar, "Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance", *La Vie Intellectuelle* 37 (25. juli 2935): 214-238 (238). Gjengitt i Frey, *Mysterium der Kirche, Öffnung zur Welt*, 190-192.

<sup>95</sup> Samlebetegnelse for kunstneriske og kulturelle begivenheter i 1400-tallets Italia.

at kirken hadde gått i forsvarsposisjon, når den gikk til grep som sensur og kravet om å avlegge en antimodernist-ed.<sup>96</sup>

Konsekvensen var at verden, midt i sin store vekstperiode, hadde en «déficit d'incarnation», mangel på inkarnasjon, mente Congar. Dette gjorde at troen ble til religiøs sentimentalitet, at den religiøse kunsten ble dekadent, og at preken og religiøs oppdragelse skjedde uten varme.<sup>97</sup> For troen var ikke bare en intellektuell sak, det handlet også om viljen, menneskets lengsel etter det absolutte Gode, etter å bli fullkommen. At det overnaturlige ga seg utslag i menneskelige handling, hadde Blondel vist. Og dette motivet tok Congar nå opp: Troen grep hele mennesket og lot det ikke forbli i en schizofren tilstand i de to verdener. Det ligger i sakens natur, mente Congar, at troen ikke blir åndens rene inderlighet, men at hele mennesket gripes av den og inspireres av den.<sup>98</sup>

Harmonien mellom åndsliv og menneskelig aktivitet ble likevel aldri fullkommen før ved historiens *slutt*, hevdet prekenbroren. Han forklarte det slik: «Her nede vil det alltid være en viss kløft mellom frelsesordenen, det mystiske legemet og dets synlige virkeliggjøring, den hierarkiske kirken (...) Den kjempende og forløsende kirken vil bare først bli herliggjort og seire ved menneskesønnens gjenkomst, hvis gløden ved dens bønn kunne fremskynde gjenkomsten».<sup>99</sup> Congar griper slik tak i begrepet *Corpus mysticum* for å beskrive Kirken. Han setter da likevel ikke likhetstegn mellom dette og den *synlige* Kirken.

*Corpus mysticum* hadde siden antikken hørt til et teologisk vokabular. Men det får likevel en helt bestemt farge på denne tiden. I 1943 slipper pave Pius XII sin encyklika, *Mystici Corporis*, hvor han beskriver Kirken som et mystisk legeme. Utgivelsen var trigget av den dype splittelsen i Europa, der katolikker hadde stått på ulike sider av kampen. Paven leverte nå en oppskrift for hvordan katolikkene på tross av alt kunne forstå seg selv som en enhet. De var lemmene på samme kropp.

---

<sup>96</sup> Congar, "Une conclusion théologique" 215 og 240.

<sup>97</sup> Congar, "Une conclusion théologique", 244.

<sup>98</sup> Congar, "Une conclusion théologique", 243-244.

<sup>99</sup> «Il y aura toujours *ici-bas* un certain *décalage* entre l'ordre de salut, le Corps mystique, et sa réalisation *visible*, l'Eglise hiérarchique (...) l'Eglise, militante et rédemptrice *ici-bas*, ne sera glorieuse et triomphante qu'au retour du Fils de l'homme dont la ferveur de sa prière voudrait hâter la venue». (Congars kursivering) Congar, "Une conclusion théologique", 221.

Utgivelsen kan likevel også ha vært trigget av at begrepet var i ferd med å få en noe annen valør blant selvbevisste franske katolikker på denne tiden, enn hva det hadde i Roma.<sup>100</sup> I Roma ble hode-kropp bildet benyttet for å begrunne en juridisk-hierarkisk kirkepolitisk orden. I Frankrike var det fromhetslivet som sto i sentrum, der Corpus Mysticum innebar en desto sterkere sakramental kirkeforståelse.<sup>101</sup> Her var man i økende grad opptatt av *personen* og dens *livsverden*. Fotfolket holdt misjonstanken høyt, og de franske teologene søker forbi den juridiske og institusjonelle samfunnsforståelsen. De fant inspirasjon til politisk, «organisk» nytenkning gjennom de greske kirkefedrenes teologi og ikke minst Tübingerskolen,<sup>102</sup> Denne skolen vitner om en romantisk bølge i teologien.<sup>103</sup> Som i kunsten og filosofien ellers, avviste Tübingenteologene et mekanistisk blick på verden. De vektla det spontane og levende. *Historien* sto da sentralt, som det stedet hvor det endelige gikk opp i det uendelige, og hvor virkeligheten ble til en levende prosess som omfattet både selvet og verden. Skikkelsene som forbindes med denne «skolen», var Johann Sebastian Drey (1777-1853) og Johann Adam Möhler (1796-1838). De var preget av Schellings filosofi, og understreket hvordan samfunnstenkningen også i et katolsk perspektiv hang nært sammen med historietenkning.

Drey ble den første til å organisere et kurs i dogmehistorie ved et europeisk universitet. Hans poeng var at kristendommen innebar oppdagelsen av, og utviklingen av, stadig nye perspektiver. Dette kunne igjen bidra til å kaste nytt lys over tidligere hendelser. Möhler tok dette synet for en historisk utvikling videre når det gjaldt politisk filosofi. Hans *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei [sic] ersten Jahrhunderte* fra 1825, beskriver kirken som den historiske fortsettelsen av Jesu liv og frelsesverk. Möhler forlater da en rent juridisk kirkeforståelse, og går i sin begrunnelse på en oppdagelsesferd i en verden av mystikk og pneumatologi.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Frey, *Mysterium der Kirche - Öffnung der Welt*, 135-150

<sup>101</sup> Henri de Lubac påviser imidlertid i en studie hvordan samtidens forståelse av begrepet var annerledes enn antikkens. Han viser til at teologene siden skolastikken skilte mellom to former for "kropper". *Corpus Christi verum*, Kristi sanne legeme, og *corpus Christi mysticum*, Kristi mystiske legeme. Det første, det sanne legeme, refererte til eukaristien, at Kristi kropp er sakramentalt til stede her. Det andre refererte til kirken. Men hos Augustin og Gregor den Store hadde derimot *corpus verum* vært Kirken. Mens *corpus mysticum* var eukaristien. Henri de Lubac, *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Église au moyen âge* (Paris: Aubier, 1944).

<sup>102</sup> Navnet stammer fra tidsskriftet *Tübinger theologiscesh Quartalschrift*.

<sup>103</sup> Aidan Nichols, *The Shape of Catholic Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 323.

<sup>104</sup> Jürgen Mettepenningen kommenterer at ekklesiologien hans minner mer om hva som blir å finne under Annet vatikankonsil enn Første Vatikankonsil (1869-1870). Mettepenningen, *Nouvelle Théologie - New Theology*, 16.

Gjennom inspirasjonene fra Tübingenteologene, samt John Henry Newman som også var opptatt av at det skjedd en dogmeutvikling,<sup>105</sup> ble de franske teologene i mellomkrigstiden opptatt av at menneskets kjennskap til åpenbaringsens innhold *vekste* gjennom Kirken forstått som det mystiske legemet. Og gjennom eksempelvis jocistene, den kristne arbeiderungdommen ble misjonsarbeid og sosialt engasjement forstått som nåtidens del av denne *bevegelsen*.<sup>106</sup> Betegnende for dette, er at Möhlers verk om kirkeforståelse ble oversatt til fransk og nytrykket i 1938 som andre bok i Yves Congars *Unam Sanctam*-serie. Congars egen *Chrétien désunis* var den første utgivelsen i denne serien. Henri de Lubacs *Catholicisme* var den tredje.

## 2.4 Sammenfatning

I dette kapitlet har vi tegnet den idéhistoriske bakgrunnen for Jean Daniélous forfatterskap. Vi har sett hvordan Frankrike var preget av indre konflikter knyttet til religion og nasjonal identitet. Dette hadde sin historiske bakgrunn, og det nådde sitt høydepunkt da laïcité-prinsippet ble innført i 1905. Dette innebar at den franske stat ble konfesjonsløs. I samme tidsepoke var Den katolske kirke preget av en indre konflikt, «modernismestriden». På den ene siden sto de som forsøkte å forsone kristen tro med moderne filosofi og vitenskap. Her sto historisk erkjennelse og forskning gjennom eksperimenter og erfaring helt sentralt. Et viktig formål for «modernistene» var å anvende dette for å gjøre Kirkens budskap forståelig og attraktivt for en moderne verden. På den andre siden sto Kirkes læreembete, som ville forsvare Bibelen og dogmene mot skiftende vinder i filosofi og vitenskap.

Historievitenskapene ble sett som en trussel mot den kristne åpenbaringen, og Alfred Loisy og andre ble møtt med fordømmelse. Kirken anbefalte en nyskolastisk metode for å forklare Bibelen og kirkelæren. Slik kunne åpenbaringsens uforanderlige og evige karakter forsvares.

Fransk filosofi var samtidig preget av en stor interesse for fenomen som tid og utvikling. Og filosofer som Henri Bergson og Maurice Blondel ble til stor inspirasjon for franske teologer og lekfolk, som ville dra nytte av et moderne kunnskapsunivers for å uttrykke kristen tro. I mellomkrigstiden mildner forholdet mellom franske myndigheter og Den katolske kirke. Det

---

<sup>105</sup> John Henry Newman (1801-1890) var en anglikansk teolog som konverterte til Den katolske kirke og deretter ble kreert kardinal under pave Leo XXIII. Skrev *An Essay on the Development of Christian Doctrine*.

<sup>106</sup> Mettepenningen, *Nouvelle théologie - New Theology*, 53.

nasjonalistiske partiet *l'Action française*, som tok til orde for en sterk symbiose mellom katolsk kristendom og fransk kultur og samfunn, gikk nå sterkt tilbake. Det oppstår store katolske folkebevegelser, og et politiske engasjement blant franske katolikker uttrykkes på nye og forskjellige måter. Et viktig ledemotiv blir *inkarnasjon*, som i denne sammenheng betyr at den kristne troen skal gjennomsyre samfunnets institusjoner. Perioden preges av at Kirken forstås som en sosial, historisk og organisk størrelse. Kirken er mer enn et hierarki. Den er under utvikling, som Guds folk og *Det mystiske legeme*.



## 3 Historiens mening

På Fourvièrehøyden i Lyon troner en basilika i nybysantinsk stil. Kirken, som ligger opp bakkene fra gamlebyen, er blitt et av byens mest kjente symboler. Den er viet til Vår Frue og ble oppført på samme tid som Sacré-Cœur i Paris, altså midt under de store konfliktene om fransk nasjonal identitet mot slutten av 1800-tallet. På grunn av de antiklerikale lovene som ble innført ved århundreskiftet hadde som kjent ordenssamfunnene blitt drevet ut av Frankrike. Jesuittene hadde opprinnelig gått i eksil på de engelske kanaløyene. Men etter første verdenskrig, da situasjon var blitt mindre anspent, vendte de tilbake til Lyon.<sup>107</sup> Og det var her, bare noen meter nedenfor Vår Frues-basilikaen, at jesuittene anla et nytt teologisk fakultet i 1926.

Da jesuittene slo seg ned på Fourvière, var formålet å bringe teologien i dialog med moderne tenkning. Dialogen omfattet imidlertid langt flere parter enn samtidens universitetsfilosofer og teologer. Den gikk ut på å bringe *livserfaringen* hos det moderne mennesket i samtale med livserfaringen til menneskene fra alle tider. Fourvière ble et miljø som tok sikte på å revitalisere de teologiske studiene, og spesielt patristikken. Nettopp gjennom studiet av antikkens kilder fant en teolog som Jean Daniélou verktøy for å uttrykke at kristen lære hadde plass for tid og utvikling.

### 3.1 Historieproblemet

Fourvière var preget av tette bånd til Maurice Blondel, samt en sterk interesse for hegelianismen.<sup>108</sup> Dette ble kanskje best oppsummert av Daniélous ordensbror Gaston Fessard som skrev «Blondel, det er vår Hegel».<sup>109</sup> Fessard hadde selv konkludert med at den

---

<sup>107</sup> Kirkehistorikerne snakker gjerne om en egen *Lyon-skole* fra mellomkrigstiden. Denne kjennetegnes av en utbredt et sterkt sosialt arbeid, interesse for økumenikk, og revitaliseringen av arven fra de greske kirkefedrene. Étienne Fouilloux "A new 'Lyon School' (1919-1939)" i *Ressourcement*, Flynn og Murray (red): 83-94.

<sup>108</sup> For drøftning av Blondels påvirkning ved Fourvière, se Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, 172-181.

<sup>109</sup> «Pour marquer la place et l'importance de Maine de Biran dans la ligne de la pensée française, Lachelier n'hésitait pas à dire de lui: «C'est notre Kant.» Volontiers, je dirais de la même manière et

dialektiske analysen hos Hegel og Marx på fremragende vis gjorde det mulig å forklare historiske prosesser. Men det var først og fremst en annen jesuitt som vekket interessen for konseptuell historie hos Daniélou.<sup>110</sup> Under sine filosofistudier på kanaløya Jersey var Daniélou blitt kjent med ordensbroren Teilhard de Chardins teologiske variant av utviklingslæren. Teilhard fremstilte en idé om at historien hever seg progressivt fra livets verden til tankens verden, og fra tankens verden til Kristus. *Fenomenet menneske* (le phénomène humaine) var en etappe på veien mot det Teilhard kalte for *noos-sfæren* (fra gr. noos = bevissthet). I noosfæren ville alle personlige bevisstheter bli samlet og begynne å virke sammen. Deretter ville evolusjonens høydepunkt inntreffe. Dette kalte Teilhard Omega-punktet. Det var øyeblikket da «den kosmiske Kristus» ble åpenbart.

Modernismestriden understreket imidlertid at forsøk på å integrere en idé om utvikling ble møtt med mistenksomhet. I den katolske tenkningen ble historie som kategori kun akseptert i den grad dette hørte til innenfor de katolske læresetningene. Teilhards skrifter ble sett som svært problematiske av kirkeledelsen. Frem til Teilhards død i 1955 sirkulerte de bare blant teologer og vitenskapsmenn. Daniélou nevner Teilhards arbeid i "Les orientations présentes de la pensée religieuse" som vi møtte i innledningskapitlet. På tross av enkelte «diskutable sider», er Teilhards tenkning blitt til en «skjult, men virksom spire», med betydning for samtidens teologi, skriver Daniélou. Og han fortsetter: «Det er faktisk et ugjendrivelig krav i den kristne tro, at historien må ha en mening, at tiden ikke bare gjenspeiler evigheten som i platonismen, men at den er i stadig vekst (...),».<sup>111</sup>

Året etter «programerklæringen» for *la nouvelle théologie*, forfatter Daniélou artikkelen "Christianisme et histoire", som gis ut i *Études* i 1947. Her samler han noen hovedpunkter for en kristen historieteologi slik dette er fremkommet i flere verker de senere årene.<sup>112</sup> Med

---

peut-être avec plus de raison encore: Blondel, c'est notre Hegel». Gaston Fessard, "Revue: Blondel et le christianisme par Henri Bouillard", *Études*, 309 (juni, 1961): 417.

<sup>110</sup> Daniélou omtaler innflytelsen fra både hegelianismen og «teilhardismen» i sin selvbiografi. Daniélou, *Et qui est mon prochain?* 87-90.

<sup>111</sup> «C'est en effet une exigence irrépressible de la foi chrétienne que l'histoire ait un sens, que le temps ne soit pas ce reflet de l'éternité qu'il est pour le platonisme, mais une croissance où la succession même soit un progrès au sens fort du terme, c'est-à-dire acquisition de valeur», Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 15.

<sup>112</sup> Han nevner her *le Temps et l'Éternité* av Jean Guittou, *Catholicisme* av Henri de Lubac, *l'Apocalypse de Saint Jean* av Jean-Marie Féret og *Christus und die Zeit (le Christ et le temps)* av Oscar Cullmann. Jean Daniélou, "Christianisme et histoire", *Études* 254 (september, 1947): 166-184 (167).

utgangspunkt i denne artikkelen, gir Daniélou i 1953 ut *Essai sur le mystère de l'histoire* hvor han går dypere inn i hvordan teologi og historietenkning henger uløselig sammen.<sup>113</sup>

### 3.1.1 Hendelser og progresjon

Daniélou peker på to rådende syn på forholdet mellom kristendom og historie i samtiden. På den ene siden oppfattes kristendommen bare som en *forbigående epoke* i en større historie. På den andre siden oppfattes kristendommen som noe som *hever seg over* historien, over det timelige og det materielle.<sup>114</sup> Som en reaksjon på disse synene utmeisler han sin egen historieteologi. Men hvordan vil Daniélou selv forklare den historiske prosessen, som han åpenbart finner verdi i? Hvilke kilder bygger han på?

Daniélou kommer frem til at det er to kategorier som definerer historien. Den første er *hendelser*. Den andre er *progresjon*.<sup>115</sup> Hendelsene er de guddommelige avgjørelser som fører til en kvalitativ forandring i virkeligheten. De forstyrrer et etablert mønster.<sup>116</sup> Hendelsene består videre av tre ting: *Absolutte begynnelser, forandring og oppfyllelse*. Innholdet i hendelsene blir imidlertid klart først i det man undersøker deres innbyrdes sammenheng. De står i en rekke, en suksesjon, og overgangen fra trinn til trinn i denne suksesjonen innebærer både et brudd og en kontinuitet. Slik dannes en ekte *progresjon*.<sup>117</sup>

Også Marx og Hegel omtalte historien som en trinnvis prosess mot et mål, som var Den Absolutte Viten hos Hegel, eller det klasseløse samfunn hos Marx. Hos Daniélou er det *Guds plan* som åpenbares for menneskene på de ulike trinnene i menneskets historie. Pakten med Noa, pakten med Abraham, og inkarnasjonen er hovedtrinnene. Inkarnasjonen er trinnet som ingen andre hendelser kan overgå.

---

<sup>113</sup> "Christianisme et histoire" hørte til med korpuset av tekster som i 1950 ble fjernet fra samtlige jesuittseminarer i Frankrike etter et pålegg fra Jesuittenes general i Roma, Jean-Baptiste Janssens. De hardeste utfallene mot Thomismen og skolastikkens metoder er ikke å finne i *Essai sur le mystère de l'histoire* fra 1953. Det er ikke usannsynlig at dette har sammenheng med represaliene fra ordensledelsen.

<sup>114</sup> Daniélou, "Christianisme et histoire", 175.

<sup>115</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (1953; nytrykk, Paris: Cerf, 2011), 9.

<sup>116</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 11.

<sup>117</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 11.

For Daniélou er progresjonen ikke uendelig, fordi den kristne historieforståelsen har en *eskatologisk kvalitet*. Kristus kommer igjen ved tidenes ende og introduserer det siste og endelige punktet i historien. Kristendommen er derfor selve målet for progresjonen.<sup>118</sup>

### 3.1.2 Daniélous metode: Typologi

Skulle man *som teolog* på denne tiden bygge en teori om historien og historisk utvikling, gjaldt det imidlertid å være bevisst på hvilke kilder og hvilke metoder man benyttet seg av. Teilhards skjema var undergrunns litteratur da Daniélou skrev. Og en hegeliansk analyse ble sett på med skeptiske blikk nettopp på grunn nærheten til marxismen. Marx sitt syn på historien innebar at det var materielle og særlig økonomiske forhold som ble sett på som drivkreftene i historien, mens religion, kultur og *åndslivet* ble sett på som virkelighetsflukt.

Det første Daniélou vil bringe på det rene i *Essai sur le mystère de l'histoire* er derfor hvilken metode som må benyttes for å kunne tolke historiens mening.<sup>119</sup> Metoden som Daniélou lander på, er at *skriftprinsipper* her må tas i bruk. Disse kan løse spørsmål som prinsippene opprinnelig ikke ble brukt til.<sup>120</sup> Det avgjørende prinsippet er *typologien*. Det var Daniélous lærer og kollega fra Fourvière, Henri de Lubac, som satte Daniélou på sporet av dette.<sup>121</sup>

Typologi er en eksegesemetode som definerer forholdet mellom det gamle og det nye testamentet, og redegjør for likheter og forskjeller ved disse. Typologi kommer av det greske ordet *typos* (latin: *figura*), og viser til en skikkelse eller en begivenhet som peker frem mot en realitet som skal komme.<sup>122</sup> I et slikt perspektiv blir det gamle en forespeiling av det nye. Typologien gjør det mulig å binde de to testamentene sammen. Men Daniélou benytter også typologien for å binde den bibelske referanseverdenen sammen med Kirkens tid, og dermed hans egen samtid. Dette skjer i kraft av sakramentene. Vi skal ta et eksempel: GT-beretningen om den store flommen og NT-beretningen om Kristi oppstandelse og deretter den kristne dåpen som sakrament hører til én og samme *typos*, en og samme «grunnstruktur».

---

<sup>118</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 14.

<sup>119</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 11.

<sup>120</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 11.

<sup>121</sup> Henri de Lubac var Daniélous lærer ved Fourvière, Han ga ut boken *Catholicisme* i 1938 der han reetablerte et bånd mellom kirkefedrenes og samtidens historiske visjon. De Lubac ville forklare kontinuiteten i kirkens tenkning, og introduserte en dimensjon av temporalitet inn i kirkens lære, i det han pekte på kirkens sosiale karakter. De Lubac understreket viktigheten av typologisk tenkning, slik han fant gjennom studiet av kirkefedrene. Daniélou, *Et qui est mon prochain?* 91.

<sup>122</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 13-14.

Alle tre vitner om Guds dom, ødeleggelsen av det gamle mennesket og den syndige verden, men der den rettferdige samtidig spares og blir kime til det nye mennesket.<sup>123</sup>

I flere av sine øvrige utgivelser viser Daniélou hvordan typologien kan anvendes som en metode for å beskrive en *frelsheshistorisk* utvikling. Første gang i forfatterskapet som han prøver ut dette, er den lille boken *Le Signe du Temple* fra 1942.<sup>124</sup> Temaet her er Guds bolig (*la demeure*) og nærvær (*la présence*). Daniélou undersøker tempelet som typos/figura. Templet er ikke bare en bygning, men et hellig sted. Daniélou peker på at det gjennom den kosmiske historien skjer en utvikling i måten Guds bolig fremtrer på. Dermed skjer det også en utvikling i hvor mennesket søker for å være i Guds nærvær. Det er fra GTs tabernakel i ørkenen og til menneskesjelens mystiske tempel, der Treenigheten hviler.<sup>125</sup> Daniélous *Sacramentum Futuri* fra 1950 er en tilsvarende undersøkelse av den figurative karakteren ved Adam, Abel, Noa og Moses. På bakgrunn av sine studier, konkluderer Daniélou at typologien «uttrykker historiens egen begripelighet».<sup>126</sup> Og han påpeker at det var nettopp den typologiske metoden for å tolke bibeltekstene som gjorde at kirkefedrene ble i stand til å tenke *historisk*.<sup>127</sup>

«For Ireneus, Origenes, Gregor av Nyssa er ikke kristendom alene en lære, men også en historie. En historie av en progressiv "økonomi" hvor igjennom Gud tar menneskeheten i sin primitive tilstand, og løfter den opp litt etter litt gjennom etapper som er fastsatt av de store bibelske tidsepokene, gjennom en ren pedagogikk av barmhjertighet, inntil den er i stand til å motta det inkarnerte Ordet»<sup>128</sup>

---

<sup>123</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 14.

<sup>124</sup> Jean Daniélou, *Le signe du Temple* (Paris: Gallimard, 1942).

<sup>125</sup> I *Le Signe du Temple* forklarer Daniélou utviklingen på denne måten (sidehenvisninger i parentes): Den første «bolig» er et *kosmisk tempel* (9-14). Guds nærvær er da i et universet. Siden kommer det *mosaiske templet* (15-19). Gud tar da bolig først i telhelligdommen og siden i *Jerusalems tempel*. Her oppstår et klart skille mellom det hellige og det profane, altså det som er i og utenfor templet (profanum). Neste steg er *Kristi tempel* (20-27), der Guds nærvær er å finne i *personen* Kristus. Dette følges av et profetisk tempel, der Guds nærvær er i Kirken (28-42.) Dette avsløres alene gjennom visjonen av et mystisk tempel (43-47), et indre tempel, der Guds nærvær forstås å være i hjertet til den kristne. Daniélou kaller det stedet i sjelen som Treenigheten hviler for *adyton*, stedet i templet som er så hellig at ingen kan tre inn. Det siste og endelige tempel er det himmelske (48-54). Da er det kosmiske templet avløst av et nytt, hvor det ikke lenger finnes noe tempelforheng. Her feires den himmelsk liturgien kontinuerlig. Jean Daniélou, *Le signe du temple* (Paris: Gallimard, 1942).

<sup>126</sup> «La typologie exprime ainsi l'intelligibilité propre de l'histoire». Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 14.

<sup>127</sup> For et norsk publikum er det interessant å se hvordan han på dette punktet viser til forskningen til den norske teologen Einar Molland. Molland drøfter Origenes' syn på historien i *The conception of the Gospel in the Alexandrian theology* (Oslo: Dybwad, 1938), 144-164.

<sup>128</sup> «(...) pour Irénée, Origène, Grégoire de Nysse, le christiaisme n'est pas seulement une doctrine, mais aussi une histoire, celle de l'"économie" progressive par laquelle Dieu, prenant l'humanité dans son état primitif, l'élève peu à peu, selon des étapes marquées par les grandes époques bibliques, par

### 3.1.3 Brudd og kontinuitet

Daniélou gjør et stort poeng ut av å forklare hvordan kirkefedrenes historieoppfatning skilte seg ut i antikken. Han skiller mellom to syn: Det ene synet anerkjente historisk kontinuitet, men ikke et brudd. Det andre synet anerkjente derimot historiske brudd, men ikke en kontinuitet. Begge disse perspektivene unnlot å se historien som en virkelig utvikling, mener Daniélou.

Den første var en gresk oppfatning, der det guddommelige var en evig og uforanderlig verden av idéer. Lovene som styrte så vel kosmos som byen ble forstått som en synlig refleksjon av den evigheten som aldri forandret seg. Bevegelser var sykliske, og innebar ikke noe virkelig *nytt*, men ble kun en gjentakende bevegelse.<sup>129</sup> Det andre var en gnostisk dualistisk historieoppfatning. Den avviste radikalt hele verden. Verden var det mangelfulle kunstverket til en laverestående Gud. Den skulle frelses ved at en *annen* Gud grep inn. Slik ville det skapes en helt ny verden som ikke står i noe forhold til den gamle. Daniélou trekker frem Oswald Spenglers idé i *Der Untergang des Abendlandes* (1918/1922) som en moderne variant av dette. Spengler forestilte seg en rekkefølge av heterogene sivilisasjoner. Et slikt tidskonsept, som presenterer suksessjon kun som en lang rekke av brudd, innebærer ingen virkelig progresjon, mener Daniélou.<sup>130</sup> Daniélou viser at begge retninger, den greske og den gnostiske, fikk nedslag i den tidlige Kirken. Han peker på to eksempler. Tatian understreker bruddet,<sup>131</sup> mens Pseudo-Barnabas insisterer på kontinuiteten.<sup>132</sup> Barnabas' brev gir en tolkning av det Gamle Testamentet som ikke gjør noe skille mellom den gamle og den nye pakt. Den eneste pakten som eksisterer er Jesu pakt.<sup>133</sup> Barnabas underkjenner helt og fullt de jødiske skikker. Praktiseringen av ritene hadde aldri hatt noen betydning, bortsett fra en rent åndelig verdi. Dette er en løsning som ikke gjør rettferd til GT, og Pseudo-Barnabas ender paradoksalt opp med å slå lag med gnostikerne, sier Daniélou.<sup>134</sup>

---

une pédagogie pleine de miséricordie, jusqu'à la rendre capable de recevoir le Verbe incarné».

Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 15.

<sup>129</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 9-10. Daniélou, "Christianisme et histoire", 168-169.

<sup>130</sup> Daniélou, "Christianisme et histoire", 169.

<sup>131</sup> Daniélou, "Christianisme et histoire", 169.

<sup>132</sup> Daniélou, "Christianisme et histoire", 169.

<sup>133</sup> *Barnabas brev*, overs. av Bernt Støylen (Kristiansand: JS, 1947), 13-14.

<sup>134</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 12-13.

Det blir Ireneus av Lyon som løser spørsmålet, bemerker Daniélou, ved nettopp å gripe til historie som kategori. Ireneus demonstrerte at den ene og samme Gud sto bak både GT og NT. Den hellige historien som ble fortalt i de to testamentene måtte derfor sees som en *vekstprosess*. Dette er en virkelighet som på samme tid *fortsetter* og som *bryter* mellom det passerte og fremtiden.<sup>135</sup>

## 3.2 Progresjon

Daniélou bygger dermed sin idé om historien som en utvikling som også fortsetter inn i tiden etter kanoniseringen. Han bruker Bibelen som kilde og kirkefedrenes tolkningsverktøy i dette arbeidet. Det er særlig de østlige fedrene han benytter seg av. Mer spesifikt Gregor av Nyssas frelsesforståelse. Gregor plukker opp Ireneus tanke om en historisk vekstprosess, og systematiserer denne.<sup>136</sup>

### 3.2.1 Akolouthia

Når Gregor snakker om en historisk prosess, skjer dette gjennom det greske begrepet *akolouthia*. Ordet betegner en *ordnet suksessjon*. Aristoteles brukte dette i forbindelse med lover som styrer fysisk endring og bevegelse. Gregor brukte det for å beskrive hvordan Guds plan utfoldet seg gradvis.<sup>137</sup>

En slik suksessjon består av en lang rekke av nye begynnelse, men de mangler alle en absolutt slutt. Daniélou påpeker at Gregors beskrivelse skilte seg fra datidens rådende oppfatning. Den besto i at ting *enten* måtte ha en begynnelse *og* en slutt, *eller* verken en begynnelse eller en slutt. Det første alternativet var det *timelige*. Dette ble identifisert med noe materielt og verdslig. Det andre alternativet var det evige. Dette ble identifisert med det åndelige og guddommelige. Derfor ble det vanskelig å akseptere inkarnasjonen, siden den betød at Ordet, som i gresk metafysikk ble identifisert med det åndelige og evige, også ble kjøtt. Altså noe materielt. Men den materielle skapningen og det åndelige henger sammen i Gregors tenkning. Akolouthia var en prosess som hadde *guddommeliggjøring* som mål.<sup>138</sup> Akolouthia beskrives som en *nådens orden* av Daniélou. Men han peker også på at Gregor beskriver en annen form for *akolouthia*, som var en prosess av synd. Dette uttrykker idéen

---

<sup>135</sup> Daniélou, "Christianisme et histoire", 170. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 12 og 33.

<sup>136</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 236-246.

<sup>137</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 236.

<sup>138</sup> Se kapitlet "Le développement de l'histoire" i Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 236-246.

om arvesynd. Det startet med Adams fall, og fortsatte i menneskeheten i form av en kjede av død og en kjede av laster.<sup>139</sup> *Frelshistorien* er likevel en fortelling om at Gud griper inn, og avskjærer denne siste formen for akolouthia. Inkarnasjonen er da den avgjørende hendelsen som fører den historiske bevegelsen i retning av en endelig grense, det fullendte, der alt er samlet i Kristus.<sup>140</sup> Slik formulerte Gregor en helt grunnleggende idé om historien. Nemlig at alt ble skapt fra tidenes begynnelse. Og at de kom til syne gjennom en fortløpende utvikling og gjennom en egen indre dynamikk, påpeker Daniélou.<sup>141</sup>

### 3.2.2 Hellig historie og profan historie

Hva er da forholdet mellom dynamikken i historien og det å *nedtegne* historien? Bibelen, som Daniélou baserer sin egen historiefortolkning på, mener han først og fremst blir *et vitne* om Guds handling i historien.<sup>142</sup> Tekstene kan altså aldri tenkes uavhengig av hendelsene som de viser til.

Vi så i kapittel II hvordan Péguy lot musen Kleio gi en drepene beskrivelse av datidens akademiske historieforståelse.<sup>143</sup> På samme vis drøfter Daniélou hvordan en slik «død» historieskriving er hykleri, fordi alle måter å stille opp fakta på forutsetter en fortolkning.<sup>144</sup> I *Essai* viser ikke Daniélou systematisk til Péguy's historietenkning. Men Daniélou's presentasjon av *hendelser* har klare paralleller til Péguy's idé om l'internel. Som hos Péguy oppfordrer han til å *gå inn* i hendelsene, og å se historien som *irreversibel* prosess. Et viktig eksempel er en artikkel som ble trykket i *Études* mot slutten av konsilet der Daniélou mener Péguy's tanker om en «chrétienté interne» (en «internell kristenhet») foregriper konsildokumentet *Gaudium et spes*, om kirken i den moderne verden. Daniélou påpeker hvordan den «internelle kristenhet» uttrykker et permanent bånd mellom det temporære og det spirituelle.<sup>145</sup> Også i andre sammenhenger viser Daniélou klart til Péguy når han vil forklare forholdet mellom en *hellig historie* og en *profan historie*.<sup>146</sup> Dette forholdet tar Daniélou opp i forbindelse med at han gjennomgår to ferske bidrag i datidens

---

<sup>139</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* 242.

<sup>140</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 236.

<sup>141</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 237.

<sup>142</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 9.

<sup>143</sup> Se kapittel 2.2.4 Bergson, Péguy og l'internel.

<sup>144</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 95-96.

<sup>145</sup> Jean Daniélou, "Le peuple chrétien selon Péguy", *Études* 323 (september, 1965): 175-186 (185).

<sup>146</sup> Eksempelvis i en drøftning av de franske dikternes historiesyn i artikkelen "Culture française et mystère" fra *Esprit* (1941) Nyutgitt i Jean Daniélou, *Culture et mystère - La raison française devant la transcendance*. (Paris: Ad Solem, 2010).



historiefilosofisk debatt: Karl Löwiths *Meaning in History* og Herbert Butterfields *Christianity in History*.<sup>147</sup> Daniélou bejubler Löwith og Butterfield for å vise at historiens *mening* er et spørsmål om teologisk tro snarere enn empirisk forskning.<sup>148</sup> Men han hevder de to går for langt i å skape en uoverkommelig kløft mellom en hellig og profan historie.<sup>149</sup> Selv om den profane historien ikke har en mening i seg selv, får den betydning idet den forstås som del av frelseshistorien. Når Skaperen og Frelseren er samme Gud, må det som skjer i den skapte verden være del av den hellige historien, sier Daniélou.<sup>150</sup> Og fordi kristendommen oppstår på et gitt punkt i rekken av hendelser, kan den dermed være et objekt som en nåtidig historiker kan beskrive. Samtidig er den profane historien innesluttet i den hellige historien.<sup>151</sup> Den utgjør kun en forberedelse på det hinsidige, som allerede er mystisk tilstede i kristendommen: «Det er hele Kirkens mysterium, at det som er hinsides historien, allerede er nærværende og eksisterer samtidig med den», skriver Daniélou.<sup>152</sup>

Vi ser her hvordan Daniélou understreker kristendommen som selve målet for den historiske prosessen. Progresjonen er altså ikke uendelig, for Kristus kommer igjen ved tidenes ende. Det er derfor ingen ting bakenfor kristendommen. «Den er i sannhet "eschatos", "novissimus", det siste. Den er verdens evige ungdom,» skriver Daniélou.<sup>153</sup>

### 3.3 De siste ting

Innenfor dogmatikken har historiespørsmålet tradisjonelt vært behandlet innenfor emnet eskatologi, læren om de siste ting.<sup>154</sup> På Daniélous tid fikk imidlertid eskatologi en helt

---

<sup>147</sup> Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: Chicago University Press, 1949) og Herbert Butterfield, *Christianity in History* (London: G. Bells and Son, 1949).

<sup>148</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 104.

<sup>149</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 104.

<sup>150</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 21.

<sup>151</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 30.

<sup>152</sup> «(...) c'est tout le mystère de l'Eglise, cet au-delà de l'histoire est déjà présent et coexiste avec elle.» Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 30.

<sup>153</sup> «Il est vraiment "eschatos", "novissimus", le dernier. Il est la jeunesse éternelle du monde.»

Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 14.

<sup>154</sup> Når vi snakker om eskatologi i dag som «læren om de siste ting» kan det være greit å ha i mente at Eskatologia er en nyere konstruksjon, der det siste leddet referer til en moderne form for å systematisere og sammenstille det som sies om et *eschaton* i bibelens bøker. Ifølge G. Wanke skal F. Schleiermacher ha vært førstemann til å bruke «Eschatologie» som begrep. G. Wanke "'Eschatologie' Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung", *KuD* 16 (1970): 300-312. Gjengitt i Magne Sæbø "Eschaton og eschatologie i Det gamle testamentet. Et forsøk på terminologisk klargjøring" i Magne Sæbø, *Ordene og ordet* (Oslo: Universitetsforlaget, 1979). 180-198, 193.

særegen betydning gjennom forfatterskapet til den protestantiske teologen Rudolf Bultmann (1894-1976).

### 3.3.1 Bultmann og Cullmann

Bultmanns forfatterskap viser nyorienteringen som skjedde på begynnelsen av 1900-tallet både i teologi og filosofi i tysk språkrom. Som vi har sett i kapittel II inntraff det et hardt oppgjør med erkjennelsesteorien som hadde preget tenkningen i århundret forut. Ikke ulikt hva vi så hos Bergson og Péguy, ble kritikken rettet mot en virkelighetsbetraktning som skilte skarpt mellom subjektet og objektet. Jeg-et kunne ikke sitte upåvirket i møte med Du-et, påpekte Martin Buber. Og Martin Heidegger insisterer på at menneskets eksistens innebærer å være i verden. Rudolf Bultmann var elev av Heidegger, og grep tak i sistnevntes *ereignis*. Bultmann tok avstand fra alle forsøk på å basere teologien på historievitenskapene. Bultmann mente at kjernen i NT er *kerygmaet*, forstått som oppfordringen til avgjørelse. Frelsesforkynnelsen hos Johannes og Paulus ble slik en oppfordring til *eskatologisk eksistens*.

Daniélou berømmer hvordan Bultmann betoner at Bibelens *eschaton* blir til krisepunkt som gjelder mennesket her og nå. Men han kritiserer Bultmanns eksistensialistiske eksegese for å mangle syn for at Bibelen forteller *mer*.<sup>155</sup> Den samme kritikken retter Daniélou mot eksistensialismen for øvrig. Skal historien gi mening, er det fordi den består av hendelser som står i en *sammenheng*. Men eksistensialistene «reduserer hendelsene utelukkende til den individuelle frie viljes beslutning», mener Daniélou. Som kontrast setter han den *hellige historien*, der individene hører til i en økonomi, en objektiv plan.<sup>156</sup>

En av kildene som Daniélou referer til for å imøtegå protestantiske teologer som Bultmann, er Oscar Cullmanns *Christus und die Zeit* (1946). Cullmann utarbeidet sitt ståsted i opposisjon til Bultmann, og bygget på den frelseshistorisk orienterte teologiske skolen som forbindes med universitetet i Erlangen.<sup>157</sup> Om Bultmanns «kjerne» hadde vært kerygmaet, var

---

<sup>155</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 264.

<sup>156</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 12.

<sup>157</sup> Erlangenskolen forsøkte å koble troserfaringer, kirkelære og deres grunnlag i skrift og frelseshistorie tettere enn hva Schleiermacher hadde gjort. I. A. Dorner utviklet en idé om en historisk kommunikasjon der erfaringen kunne sees som kilde til både lære og etikk. Se Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology I* (Edinburgh: T&T Clark International, 1991), 43. Cullmann mener det mellom Irenaeus og Erlangenskolen knapt har eksistert en eneste teolog som har sett at den kristne forkynnelsen står og faller med frelseshistorien (die Heilsgeschichte)», Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zürich: EVZ-Verlag, 1946), 49.

Cullmanns kjerne nettopp det Bultmann ville slippe unna, nemlig det historisk betingede. Det er særlig to innsikter hos Cullmann som får betydning for Daniélou: Kristus som historiens *midtpunkt*. Og at den kristne misjonen gir nåtiden verdi, i det Kristi herredømme allerede er til stede i Kirken.<sup>158</sup>

Cullmann er som Daniélou opptatt av å vise hvordan den greske historieforståelsen skiller seg fra den jødisk-kristne. Men det er en viktig forskjell mellom de to. Cullmann anser den greske metafysikken for også å ha korrumpert viktigere innsikter om tid i kristen tro, og samtidig også et kristent Gudsbegrep. Dette sier aldri Daniélou, som forsvarer at også den greske filosofien har en varig verdi.<sup>159</sup>

### 3.3.2 Kalkedon som historieteologisk formulering

Daniélou drøfter særlig i *Essai* hvordan en bibelsk tidsforståelse fanges nettopp i et av dogmene som ble kritisert for å være et gresk "kupp", nemlig dogmet om Kristi to naturer fra kirkemøtet i Kalkedon i år 451.<sup>160</sup> Spørsmålet som denne læresetningen prøver å besvare er hvordan Jesus kan være sann Gud og sant menneske.<sup>161</sup>

En av de tydeligste kritikerne av Kalkedon var Jean-Louis Leuba (1912-2005). Han hadde i sin avhandling *L'institution et l'évènement* tatt opp hvordan Kristushendelsen forholdt seg til dogmene og autoritetene, altså kristne læresetninger og kirkelige institusjoner.<sup>162</sup> Det var mye hos Leuba som falt i god jord hos en katolsk teolog, men Daniélou reagerte på Leubas vurdering av Kalkedon. Leuba mente Kalkedon hvilte på greske statiske konsepter og undertrykte en kategori som sto sentral i NTs kristologi, nemlig kategorien *tid*.<sup>163</sup> Ifølge den reformerte teologen var det slik hellenistisk innflytelse som hadde ført til at det gradvis hadde

---

<sup>158</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 18.

<sup>159</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 46.

<sup>160</sup> Daniélou behandler dette grundigst i artikkelen, "Christologie et eschatologie" i *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. Bind III, red. Aloys Grillmeier og Heinrich Bacht (Würzburg: Echter-Verlag, 1954): 269-286.

<sup>161</sup> Kalkedon svarer slik: «I troskap mot de hellige fedre lærer og bekjenner vi samstemmig den éne og samme Sønn, vår Herre Jesus Kristus, fullkommen i guddom, fullkommen i menneskelighet, sann Gud og sant menneske med en fornuftig sjel og et legeme, etter sin guddom *vesensett (homousios) med Faderen*, etter sin menneskelighet *vesensett med oss*, lik oss i alt uten synden.» Utdrag fra bekjennelsen fra kirkemøtet i Kalkedon 451. Gjengitt i *Inkarnasjonen* av Oskar Skarsaune (Oslo: Lunde, 1988), 116.

<sup>162</sup> Jean-Louis Leuba, *L'institution et l'évènement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu dans le Nouveau Testament* (Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1950).

<sup>163</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 182.

utviklet seg et skille mellom den nytestamentlige tenkningen og den dogmatiske utviklingen. Altså mellom hendelsen og institusjonene.<sup>164</sup>

Daniélou mener derimot at det er Kalkedondogmet som tillater en sann historieteologi. Tenkningen på 400-tallet, som først og fremst dreide seg om Kristi person, bidro dermed til å løse avgjørende problemer ved den eskatologiske tenkningen i den tidlige kristendom. Foreningen av de to naturer tillot å forklare hvordan Kristus allerede var *fullendelsen* av Guds frelsesplan, og hvordan Kristi *gjenkomst* var den endelige oppfyllelsen av planen.<sup>165</sup> Slik binder Daniélou historietenkningen sammen med kristologien. Måten han gjør dette på, bør trolig regnes som Daniélous kanskje viktigste og originale bidrag inn i datidens teologiske diskusjon. Joseph Ratzinger (pave Benedikt XVI) kommenterer dette i *Eschatologie, Tod und Ewiges Leben*.<sup>166</sup> Jeg har imidlertid ikke lyktes i å finne tydelige kritikere av Daniélous posisjon.<sup>167</sup>

Ifølge Daniélou hindrer Kalkedon at historieteologi ender som en «evig bliven», og at kristendommen fordufter i tidløse idealer. Kalkedon uttrykker videre den sanne drivkraften i historien, mener Daniélou. Nemlig dialektikken mellom Guds handling og menneskets svar.<sup>168</sup>

### 3.3.3 Synergien Gud og menneske

Daniélou finner frem til dette ved å undersøke Bibelen med blikket rettet mot to substantiver som står nært det greske nomenet *éschatos/n*, nemlig *péras*, som betyr grense/avslutning og

---

<sup>164</sup> Leuba, *L'institution et l'évènement*. 49.

<sup>165</sup> «C'est en effet l'union des deux nature, qui permet de montrer comment le Christ est l'aboutissement de L'Ancien Testament, comment il est la fin, le *telos*, du dessein entier du salut, comment en dernier lieu le retour du Christ consommera ce dessein. C'est le dogme de Chalcédoine qui permet donc une vraie théologie de l'histoire.» Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 183.

<sup>166</sup> Joseph Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977), 161. Aidan Nichols omtaler Ratzingers bruk av Daniélous tenkning i *The Thought of Pope Benedict. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger* (London: Burns & Oates, 2007), 128.

<sup>167</sup> Daniélous protestantiske kolleger som koblet frelseshistorie og åpenbaringshistorie, ble imidlertid kritisert. Både for sin forståelse av åpenbaringen i GT, og for å forsøke å si at *fortellingen* i GT tilsvarte en moderne historieidé. Wolfhart Pannenberg har senere imøtegått kritikken. Se Pannenberg, *Systematic Theology I*. Oversatt av Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 230-4.

<sup>168</sup> Daniélou viser blant annet til hvordan Gregor av Nyssa argumenterte i de kristologiske feidene. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 190-191.

*télos* som betyr ende. Utfra dette sporer Daniélou to erfaringslinjer i Det gamle testamentet, og som møtes i NTs Kristusfortelling.<sup>169</sup>

*Den ene linjen* knyttes til forventningene om at Jahve vil gjennomføre en stor handling som får alle hans tidligere handlinger til å blekne. Det er en handling som markerer en endelig grense for det bestående. Dette vises blant annet i profetien hos Jesaja om at Jahve skal skape «en ny himmel og en ny jord» (Jes. 65,17). *Den andre linjen* handler om forventningene til en Messias, en av Guds eget utvalgte folk, som skal bli Guds instrument for at verden skal nå sitt mål og sin ende.

Disse to linjene gir etter hvert også utspring til to ulike litterære sjangere, påpeker Daniélou:<sup>170</sup> Fra den første kommer en *transcendental eskatologi*, som kulminerer med alle apokalyptene på Jesu tid. Fra den andre kommer *messianismen*, representert i hovedsak ved de profetiske bøkene.<sup>171</sup> Forventningene handlet altså på den ene siden om at det skulle komme et jordisk rike, en transformasjon av denne jord, tilbake til paradisiske tilstander. Og på den andre siden handlet forventningene om en ødeleggelse av den eksisterende verden, der Guds venner i endetiden skulle samle seg nær Gud i et mystisk og evig liv.

Den apokalyptiske tradisjonen viser forventningene om at Guds inngripen i historien bare fullføres ved tidens ende. Den messianske linjen viser at Gud er bonden som har omsorg for sin vingård, og der jorden fylles av fruktene fra den. Mens den ene linjen viser Guds store handlinger, *Magnalia Dei*, viser den andre linjen *menneskenes svar*, der Guds folk bærer frukt.<sup>172</sup> Den avgjørende læren i NT, er at de to linjene, de to erfaringene, veves sammen gjennom i det inkarnerte Ordet, sier Daniélou. Han påpeker at det er nettopp dogmet om Kristi to naturer som fanger dette teologisk.<sup>173</sup> Historien er derfor en fortelling om denne synergien mellom Gud og menneske.

---

<sup>169</sup> I kapitlene "Magnalia dei" (147-164) og "Le cantique de la vigne" (165-180) undersøkes de respektive linjene. Daniélou samler deretter trådene i "Christologie et histoire" (181-200), Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*.

<sup>170</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 186.

<sup>171</sup> I den jødiske litteraturen oppstår mange forsøk på å harmonisere de to linjene. Stort sett gjennom å introdusere en orden der to faser følger etter hverandre: Først det jordiske messianske riket, og deretter verdens ende ved Jahves store handling. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 186.

<sup>172</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 181.

<sup>173</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 182.

### 3.3.4 Historien etter Kristus: Kirken

Kristus representerer historiens mål (*telos*), men det som gjenstår er historiens slutt (*péras*). Kristus har gjennom himmelfarten forent den menneskelige naturen med Gud. Tiden etter Kristus er et påvente om at seieren helt og fullt skal manifesteres.<sup>174</sup> Denne forklaringen er sterkt av inspirert Cullmanns forklaring på Kristus som historiens *midtpunkt*. Cullmann undersøkte ulike forståelser av historiens *sluttpunkt* i GT og NT. Begge hadde utgangspunkt i en lineær tidsoppfatning, som kunne deles inn i tre forskjellige æon:<sup>175</sup> Før skapelsen, mellom skapelsen og parusien, og fra parusien og videre. På denne linjen er Messias midtpunkt. Forskjellen mellom GT og NT er hvor midtpunktet plasseres på tidslinjen, ifølge Cullmann. I GT sammenfaller Messias med punkt tre. Ergo skjer det ikke noe avgjørende etter Messias. Men dette skjemaet forrykkes gjennom Jesu budskap om Guds rike. Dette leder til den andre og nye tidsoppfatningen. I og med Kristi død og oppstandelse inntreffer midtpunktet mellom punkt to og punkt tre på tidslinjen. For å illustrere hva han mener, lager Cullmann en sammenligning med andre verdenskrig: Det gikk en tid mellom D-Dagen, da det avgjørende slaget ble vunnet, og den endelige seiersdagen. Selv om man måtte vente på å se de endelige resultatene, hadde det avgjørende vendepunktet inntruffet. Det er det samme med Kristi komme. Vendepunktet, historiens midtpunkt, har allerede skjedd, gjennom Kristi død og oppstandelse, selv om det ikke sammentreffer med verdenshistoriens endepunkt.<sup>176</sup>

Daniélou berømmer Cullmann for denne tolkningen.<sup>177</sup> Han understreker også som Cullmann at poenget med ventetiden og dermed nåtiden, må være Den hellige Ånds arbeid, den kristne misjonen. Daniélou vil likevel ikke si at misjonen er det *eneste* temaet i Kirkens historie.<sup>178</sup> Utviklingen av de kristne dogmene, og martyrenes vitnesbyrd, er også et uttrykk for Kirkens sendelse og natur i tiden frem til Kristi gjenkomst. Igjen påpeker han at det finner sted en synergisk prosess gjennom Guds handling og menneskets svar. Sakramentene er da de «essensielle hendelsene» som bidrar til å bygge *Kristi mystiske legeme*.<sup>179</sup>

---

<sup>174</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 18.

<sup>175</sup> Cullmann, *Christus und die Zeit*, 70-71.

<sup>176</sup> Cullmann, *Christus und die Zeit*, 124.

<sup>177</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 15.

<sup>178</sup> Daniélou mener det er en typisk «protestantfeil» å begrense frelseshistorien til hendelser som Skriften bærer vitne om, og ikke gripe dens fortsettelse i kirkehistorien (*Essai sur le mystère de l'histoire*, 17). W. Pannenberg avviser Daniélous påstand med henvisning til E. C. Rust, Reinhold Niebuhr og Hendrikus Berkhof, som har gitt teologiske tolkninger av kirkehistorien. Pannenberg, *Systematic Theology III*, 500-501.

<sup>179</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* 201-202.

Daniélou setter dette som en kontrast til en marxistisk historieforståelse, som han kaller «overflatisk».<sup>180</sup> Der er arbeiderne og de som endrer produksjonsvilkårene historiens helter. Mens mystikere, filosofer og kunstnere blir overflødige. Men denne historieforståelsen tar ikke på alvor at kapitalismen ikke er selve roten til det onde. Det onde er i bunn og grunn en åndelig størrelse, sier Daniélou. Refleksjoner av det onde er fortsatt synlige etter seiersdagen gjennom død og lidelse, og det leder menneskene inn i isolasjon fra hverandre. Men gjennom Kristi død og oppstandelse trådte han selv inn i lidelsens mysterium, og tok det onde «ved roten» i dødsriket. Slik krysset han avgrunnen mellom menneskene. Ved å ta del i Kristus kan menneskene igjen forenes. Og ved Kristi gjenkomst åpenbares til slutt seieren.<sup>181</sup>

Daniélou berømmer imidlertid marxismen på ett viktig punkt. Den har forstått at mennesket ikke kan forstås *uavhengig* av økonomiske og sosiale betingelser. For i Daniélous øyne er det også et kjennetegn ved kristendommen at den materialiserer seg i sivilisasjon og kultur.<sup>182</sup> Daniélou viser igjen til Cullmann, som kalte Kirken for fortsettelsen av Bibelens *Wunder*. Men Daniélou mener Cullmann ikke treffer i sin kritikk av den katolske kirke for å være for opptatt av Kirkens indre liv.<sup>183</sup>

«Det som er oppnådd en gang for alle er foreningen mellom den menneskelige natur og den gudommelige natur i Jesus Kristus. Det som er eskatologisk i vente er at Kristi seier skal manifestere seg gjennom transfigureringen av kosmos og av legemets oppstandelse. Det som i øyeblikket fullføres er at Kristi mystiske legeme bygges opp ved kjærlighet. Det er usynlig, men i høyeste grad virkelig, og vil vise seg på den siste dag.»<sup>184</sup>

Daniélou regnes på denne tiden som en av de ledende «eskatologiske» tenkerne i Frankrike.<sup>185</sup> På fransk var *eschatologie* et ytterst sjeldent ord forut for 1930 og utover. Og det var ikke bundet i samme grad til utfordringene med å utlegge NT som vi fant blant de tyske

---

<sup>180</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 83.

<sup>181</sup> Daniélou omtaler dette i *Essai sur le mystère de l'histoire*. Den mest grundige diskusjonen er å finne i kapitlet om Job i Daniélou, *Les sains païens de l'ancien testament* (1956; nytrykk, Paris: Cerf, 2012), 109-128.

<sup>182</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 45.

<sup>183</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* 19.

<sup>184</sup> «Ce qui est acquis, c'est l'union de la nature humaine et de la nature divine en Jésus-Christ. Ce qui est attendu eschatologiquement c'est la manifestation de la victoire du Christ par la transfiguration du cosmos et la résurrection des corps. Ce qui s'accomplit présentement, c'est l'édification invisible, mais souverainement réelle, par la charité, du corps mystique du Christ qui sera manifesté au dernier jour». Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 18.

<sup>185</sup> Se eksempelvis Christofer Frey, *Mysterium der Kirche - Öffnung zur Welt*, 218; Aidan Nichols, *The Shape of Catholic Theology*, 339; Bernard Besret, *Incarnation et eschatologie?*, 136.

protestantiske teologene.<sup>186</sup> Når en eksplisitt eskatologisk tenkning utvikler seg i fransk rom, preges denne imidlertid av følgende perspektiver. For det første den historiefilosofiske debatten. Spørsmålet er hvordan man forstår slikt som tid og progresjon. Og hvordan er dette knyttet til bibelordene om Gudsriket og Kirkens læresetninger om De siste ting. For det andre av debattene om kirkeforståelse. Oppbygningen av det organiske samfunnet *Kristi mystiske legeme*, kunne ikke tenkes som en *evig* prosess. Dette ble oppsummert slik i *La vie intellectuelle* i 1946: «Det handler om å balansere utviklingen av doktrinen om det mystiske legemet gjennom en eskatologisk doktrine».<sup>187</sup>

Eskatologi var med andre ord tett knyttet til samfunnsforståelsen. Gjennom eskatologien bevarte man en idé om at gudsriket var noe *mer* en «de jordiske realiteter». I *Mysterium der Kirche* peker Christopher Frey på at Jacques Maritain bød på ett av de første spor av «eskatologisk tenkning» da Maritain i 1934 i sine forelesninger om *l'Humanisme intégral* motsatte seg Carl Schmitts politiske teologi og Alois Dempfs idé om et *Sacrum Imperium*.<sup>188</sup> Henri de Lubac ble en av de første teologer til å gjøre eskatologi til et mer selvstendig tema.<sup>189</sup> I *Catholicisme* fra 1938 satt han ikke likhetstegn mellom den synlige kirke og kirken som det mystiske legemet.<sup>190</sup> De Lubac mente det likevel fantes en skjult identitet mellom kirke og gudsrike. Kirken står i et forhold til det eskatologiske riket på samme måte som Guds helligdom i ørkenen står i forhold til Salomos tempel.<sup>191</sup>

### 3.4 Mennesket i historien

Daniélou var ikke den eneste som skrev tekster om historieteologi i sin samtid. Joseph Famerée har bemerket hvor nært disse refleksjonene om historiens mening var koblet til debattene om menneskesyn som pågikk fra mellomkrigstiden av.<sup>192</sup> Mange forfattere ville forsøke å beskrive et spesielt *kristent* menneskesyn. Det hadde flere årsaker. Blant annet synet på enkeltmennesket i fascistiske ideologier, der mennesket nærmest ble slukt av staten.

---

<sup>186</sup> Besret, *Incarnation ou eschatologie?*, 108-110.

<sup>187</sup> «[Il s'agit] d'équilibrer le développement actuel de la doctrine du Corps mystique, par la doctrine eschatologique». A.-Z. Serrand, "Azimuts", *La vie Intellectuelle* (februar 1946). Gjengitt i Bernard Besret, *Incarnation ou eschatologie?*, 122.

<sup>188</sup> Frey, *Mysterium der Kirche, Öffnung zur Welt*, 163-164.

<sup>189</sup> Frey, *Mysterium der Kirche, Öffnung zur Welt*, 203-205.

<sup>190</sup> Henri de Lubac, *Catholicism*, overs. av Lancelot C. Sheppard og Elisabeth Englund (San Fransisco: Ignatius Press, 1988), 67.

<sup>191</sup> De Lubac, *Catholicism*, 72.

<sup>192</sup> Joseph Famerée, *L'Éclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II* (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1992), 167.



Men ønsket skyldtes også møtet med eksplisitt ikke-religiøse menneskesyn som marxismen og ateistisk eksistensialisme, samt den sosioøkonomiske situasjonen.<sup>193</sup> Daniélou legger også et helt bestemt menneskesyn til grunn for sin historietenkning. Historien drives fremover av at mennesket interagerer med sin skaper, og det helt fundamentalt i Daniélous antropologi at mennesket er et lovprisende og bedende vesen.<sup>194</sup> Det er også helt sentralt at mennesket har en grunnleggende *frihet*. Dette kommer særlig frem idet Daniélou i *Essai sur le mystère de l'histoire* drøfter Kalkedon som en historieteologisk formulering. Der viser han til Gregor av Nyssas argument om at Kristi guddommeliggjøring ville vært en bløff dersom mennesket ikke hadde hatt en virkelig frihet.<sup>195</sup>

### 3.4.1 Friheten

Da Daniélou utviklet sin historietenkning, under andre verdenskrig og i de nære etterkrigsårene, var det imidlertid blitt mindre vanlig å gi nøye definisjoner av mennesket. «Eksistensen går forut for essensen», konkluderte Jean-Paul Sartre, og mente menneskets *frihet* var dets mest grunnleggende karakteristikk.<sup>196</sup> Mennesket var kastet inn i tilværelsen. Det fantes ikke noen determinisme. Mennesket befant seg riktignok alltid i valgsituasjoner som ble bestemmende for hvem mennesket ble. Selve bevisstheten om at man måtte velge førte til at mange mennesker flyktet inn i en angstfylt tilværelse der de lot konvensjoner og forhåndsgitte alternativ bestemme livet. Imidlertid kunne man også ta konsekvensene av friheten og ta valg som var risikable, men dine egne. «Mennesket er hvert øyeblikk dømt til å oppfinne mennesket uten noen hjelp eller støtte», sa Sartre.<sup>197</sup>

Som vi har sett betonte også Daniélou denne eksistensielle friheten. Daniélous frihetsbegrep er imidlertid teologisk forankret. Og det skiller seg fra Sartres ved at Daniélou ikke forstår

---

<sup>193</sup> Skikkelser som Jacques Maritain og Emmanuel Mounier ville beskrive en antropologi som tok høyde for alle aspekter ved menneskelivet. De vektla menneskets tilhørighet i kosmos, dets erobring av den materielle verden gjennom vitenskap og teknikk, og dets sosiopolitiske engasjement. Enkelte forfattere understreket at en kristen antropologi var et helt bestemt alternativ til en generell humanisme. Et tydelig eksempel er den tidlige Henri de Lubac som behandler ateisme og humanisme som synonymer. De Lubac endrer imidlertid syn. Han spør siden om det virkelig gir mening å snakke om noe slikt som en «kristen humanisme». Se drøftning i Michael Kelly, "Catholics and Communism in Liberation France 1944-47", *Religion, Society and Politics in France since 1789*, Frank Tallett og Nicholas Atkin (red) (London: Hambledon, 1991): 187-202 (198).

<sup>194</sup> Marc Nicholas konkluderer med dette i sin avhandling om Daniélous menneskesyn. Marc Nicholas, *Jean Daniélou's Doxological Humanism: Trinitarian Contemplation and Humanity's True Vocation* (Cambridge: James Clarke & co, 2013), 154.

<sup>195</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 191.

<sup>196</sup> Jean-Paul Sartre, *Eksistensialisme er humanisme*, overs. Carl Hambro, (Oslo. Cappelen, 1951), 6.

<sup>197</sup> Sartre, *Eksistensialisme er humanisme*, 15-16.

det som «ond tro» å sette sin lit til Gud. Friheten kommer av at mennesket er skapt i Guds bilde. Daniélou sier riktignok at menneskets evne til sann erkjennelse og rett handling er begrenset av syndefallet. Mennesket trenger derfor en guddommelig bistand. Men historien etter syndefallet er en frigjøringskamp, der friheten vinnes for alle gjennom Kristi oppstandelse.<sup>198</sup> Mennesket deltar i frigjøringskampen ved å ha del i Kristi frelsesverk. Den individuelle friheten erverves allerede gjennom dåpen, der nåden plantes som en virkende kraft i mennesket.<sup>199</sup>

Onde krefter vil imidlertid fortsatt gjøre seg gjeldende frem til Kristi gjenkomst. Når mennesket *med* sin frie vilje har nådd sine egne grenser, er det bare håpet som står igjen.<sup>200</sup> Håpet er den ypperste dyd hos Daniélou. Og han kaller det kristne håpet pessimistisk. Med denne definisjonen markerer han avstand til Sartre, som kaller eksistensialismen for en optimistisk filosofi.<sup>201</sup> Daniélou mener eksistensialismen skjuler en tanke om at det onde i verdenshistorien bare er en form for vekstmerter, noe som vil gå vekk av seg selv. Han anklager eksistensialismen dermed for å forsøke å flykte fra det dypt *tragiske* ved det onde, i stedet for å forsøke å ta det onde ved roten. Optimisme er på denne måten «håpets verste fiende».<sup>202</sup>

Daniélou mener det kristne håpet ikke umiddelbart kan identifiseres med en ren fremskrittstro.<sup>203</sup> Håpet ser riktignok mot fremtiden, mot Guds rike. Men dette håpet er øyeblikkets forventning. Og det har sitt grunnlag i passerte hendelser.<sup>204</sup> Håpet var det motsatte av en politisk fremskrittstanke. Å ha en illusjon om at mennesket kan bli fritt ved egen hjelp, var å lede mennesket vekk fra den eneste frelsesveien: «Det er nødvendig å bli klar over denne situasjonen uten utgang, for å utstøte et rop om hjelp, som er håpets første

---

<sup>198</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 209.

<sup>199</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 94.

<sup>200</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 332.

<sup>201</sup> «I denne betydningen er eksistensialismen en *optimisme*, en handlingsfilosofi. Det er bare i ond tro at de kristne kan kalle oss for fortvilte, i det de ikke skjelner sin egen håpløshet fra vår», skriver Sartre i *Eksistensialisme er humanisme*, 40.

<sup>202</sup> «En évacuant ainsi le tragique du mal, l'optimisme est le pire ennemi de l'espérance», Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 331.

<sup>203</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 15.

<sup>204</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 15.

handling», sier Daniélou.<sup>205</sup> Mennesket kan slik opponere når den frie vilje møter sin grense. Denne opposisjonen uttrykkes gjennom bønn til Gud.<sup>206</sup>

### 3.4.2 Guds og menneskers kjærlighet

Daniélou var bekymret for hvordan samtiden ikke så nødvendigheten av bønn. Han omtaler eksempelvis dette i artikkelen "Amour de Dieu et amour des hommes".<sup>207</sup> Daniélou beklager seg her over at et kontemplativt liv blir sett på med mistenksomhet, som en flukt, adskillelse fra andre, og bortkastet energi. Daniélou understreker at han ikke har til hensikt å underkjenne et fornyet syn på verdien av fellesskapet. Men «en kristen verden som ikke lenger forstår meningen med et kontemplativt liv, vil bli lemlestet i halve seg. Den personlige bønningen er essensiell for det kristne livet», sier Daniélou.<sup>208</sup> Han bemerker videre hvordan kristne insisterer på forbrødring, gjerne som del av et spesifikt kristent menneskesyn. Men han mener de samtidig mister sansen for hvordan tanken om nestekjærlighet er bundet til en guddommelig virkelighet.<sup>209</sup>

Spørsmålet om forholdet mellom menneskelig kjærlighet og guddommelig kjærlighet har en lang historie. Når det i teologihistorien er vanlig å forstå kjærligheten for å være av guddommelig opphav, er utgangspunktet at mennesket er skapt i Guds bilde. Syndefallet betød et brudd mellom Gud og menneske. Men mange teologer har understreket at mennesket likevel har en gudbilledlighet som streber etter en gjenforening med Gud. I Daniélous tid ble diskusjonen preget av Anders Nygrens utgivelse *Den kristna kärlekstanken genom tiderna* (1930-1936). Nygren kan regnes som eksponent for den dialektiske teologien. Det vil si at han hører til en skole som peker på avgjørende forskjell mellom Gud og menneske. Hos Nygren besto dialektikken av det nytestamentlige kjærlighetsbegrepet *agape* og det platonske *eros*. Nygren presenterte de som to krefter som kjempet mot hverandre i åndshistorien. Eros var den egosentriske kjærligheten og *agape* var den uselviske kjærligheten. Motsetningen

---

<sup>205</sup> «Il faut avoir pris conscience de cette situation sans issue, pour pousser le cri d'appel qui est le premier acte d'espérance». Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 332.

<sup>206</sup> Dette kommer klart frem i Daniélous lesning av Job. *Les saints païens de l'ancien testament*, 116.

<sup>207</sup> Den kom ut midt under den pågående arbeiderprestekrisen.

<sup>208</sup> «Un monde chrétien qui ne comprendrait plus le sens de la vie contemplative serait mutilé de la moitié de lui-même. La prière personnelle est essentielle à la vie chrétienne». Jean Daniélou, "Amour de Dieu et amour des hommes", *Études* 279 (desember 1953): 334-346 (337).

<sup>209</sup> Daniélou, "Amour de Dieu et amour des hommes", 335.

tilsvarte også motsetningen mellom mystikk og åpenbaringsreligion. Han motsatte seg derfor forsøk på å forene de to, slik som i Augustins Caritas-syntese.<sup>210</sup>

For Daniélou var det derimot et viktig anliggende å forene menneskelig og guddommelig kjærlighet. Hans doktoravhandling om Gregor av Nyssa kan forstås som et forsøk på å bryte ned skillet som Nygren hadde understreket. Nygren hadde pekt ut Gregor som skyldig i å ha bidratt til å korrumpere agapebegrepet.<sup>211</sup> Daniélou konkluderer med at Nygren har oversett viktige sider ved Gregors kjærlighetsforståelse.<sup>212</sup> Daniélou hvordan Gregor benyttet seg av rammeverket fra nyplatonisk filosofi for å uttrykke kristen mystikk, men at innholdet var avgjørende forskjellig. Han viser hvordan det å gripe bevisstheten hos Gregor betyr å fordype seg i dåpens nåde, gjennom suksessive steg. Når Gregor snakker om å rense sjelen for å nå *apatheia*, er dette ikke det samme som å nå en stoisk *likegyldighet*.<sup>213</sup> Derimot vil den sjel som har tatt kontroll over lystene få en ny frihet. Denne friheten, *parrhesia*,<sup>214</sup> setter mennesket i stand til å tale fritt med Gud.<sup>215</sup> Sjelen frigjøres fra det sanselige, knytter seg til de guddommelige egenskapene, og trekkes inn i det guddommeliges nærvær. Der settes sjelen i brann av en glødende kjærlighet, som er Treenigheten.

Forskjellen mellom Gregor og nyplatonikerne handler derfor nettopp om Gregors kjærlighetsidé. Nyplatonikerne overlot mennesket til sin egen streben, men hos Gregor må dette initiativet hos mennesket forstås som del av den guddommelige agape.<sup>216</sup> Daniélou mener Nygren reduserer agape til en enveisbevegelse. Og at han mister syn for at det er glede i å eksistere godt, liksom det er glede i å dele det gode hvor det ikke finnes.<sup>217</sup>

---

<sup>210</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros og Agape I*. 2. opplag. (1930; Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1938), 39.

<sup>211</sup> Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros og Agape II* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1936), 234-235.

<sup>212</sup> Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* (Paris: Aubier, 1944), 217.

<sup>213</sup> Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 93-110.

<sup>214</sup> *Parrhesia* er hentet fra den greske antikke bystaten. Det betegner den frie borgerens rett til å tale. Daniélous tolkning av kirkefedrenes syn på parrhesia skiller seg for øvrig fra Michel Foucaults senere fortolkning. Foucault mener kirkefedrene forstår parrhesia som noe negativt. Se Foucault, "The Meaning and Evolution of the Word Parrhesia" i *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*. Joseph Pearson (red.). Digitalarkiv: Foucault.info, 1999.

<http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.dt1.wordparrhesia.en.html> (oppført 1.10.2014).

<sup>215</sup> Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 110-123.

<sup>216</sup> Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 333

<sup>217</sup> Jean Daniélou, *Dieu et nous* (Paris: Grasset, 1956), 124.

### 3.4.3 Mennesket i fellesskapet

Kjærligheten blir et svært viktig tema i etterkrigstiden. Kjærlighet forstås som den impuls som setter mennesket i stand til å virkeliggjøre sitt sanne jeg, det autentiske *selvet*. Dette gjelder så vel hos hippiebevegelsen som i katolsk teologi der utviklingen av ulike former for kjærlighetsteologi er et av de tydeligste trekk i dette tidsrommet.<sup>218</sup> Stephen J. Pope har vist hvordan utviklingen av dette henger sammen med en forskyvning innen moralteologien. Den tørre moralismen i «manualteologien»,<sup>219</sup> forsvinner til fordel for en vektlegging av kjærligheten som nettopp dukker opp i kjølvannet av personalismen og eksistensialismen.<sup>220</sup> Teologene går, ifølge Pope, vekk fra å snakke om menneskets natur og naturretten, og over til å snakke om menneskets person og den menneskelige erfaringen. Dette betyr selvsagt ikke at det første mister all betydning, men at det heller er en forpliktelse på kjærligheten enn en tørr morallov som blir det sentrale motivet i det kristne livet.<sup>221</sup> Vendingen bort fra dette ble ledet an av teologer som Bernard Häring og Gerard Gillemann I 1947 skrev Gillemann *Le rôle de la charité en théologie morale: essai méthodologique* ved Institut Catholique de Paris. Gillemann understreket at kjærlighet snarere enn loven var det viktigste motivet i kristen moral, slik denne kom til uttrykk i Bibelen som hos historiens store teologer. Gillemans intensjon var å ta de kjærlige handlingene tilbake til sentrum av moralteologien, som moralteologiens «indre sjel» eller «nærende substans».<sup>222</sup>

Når Daniélou skal forklare hva som gjør menneskene i stand til å handle i fellesskap, viser han også til kjærligheten. Bare kjærligheten kan få mennesket til å ville begrense sin egen frihet til fordel for et annet menneske. Kjærligheten er en bevegelse som når personen, og får den til å ville det gode. Kjærligheten planter verdier i den som blir nådd.<sup>223</sup> Det er Max Schelers verdifilosofi som Daniélou bygger på. Tyske Scheler trakk veksler både på Husserls

---

<sup>218</sup> Daniélou påpeker selv dette i *Et qui est mon prochain?*, 207.

<sup>219</sup> Den tidligere «manualteologien» hadde tatt sikte på å skulle gi presis veiledning til prestene og skriftefedrene. Men svakheten var legalismen, konsentrasjon om å unngå skyld snarere enn å gjøre godt, samt individualismen. Den enkeltes moralske renhet ble viktigere enn å møte behovet hos naboen, oppsummerer Stephen J. Pope i *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love* (Washington DC: Georgetown University Press, 1994), 19.

<sup>220</sup> Pope nevner Gerard Gillemann og Bernard Häring som pionérer.

<sup>221</sup> Symboluniverset som gjerne benyttes for å beskrive den kristne kjærlighetstanken er å finne i den såkalte brudemystikken. Gjennom oversettelsesprosjektet *Sources chrétiennes*, har Daniélou sammen med Lubac fått mye av æren for å ha vekket til live igjen brudemystikkens symbolunivers. Se Fergus Kerr, *Twentieth Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism* (Oxford: Blackwell, 2007). 80.

<sup>222</sup> Gillemann sitert i Pope, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, 20.

<sup>223</sup> Daniélou, *Dieu et nous*, 123.

fenomenologi og betoningen av den religiøse erfaringen i Rudolf Ottos *Das Heilige*. Han motsatte seg Kants påstand om at sinnet mangler direkte adgang til de moralske verdier. Daniélou var ikke alene om å interessere seg for Scheler. Pave Johannes Paul II (Karol Wojtyła) skrev sitt habilitasjonsskrift i moralteologi om Schelers tolkning av Thomas av Kempis *Nachfolge Christi*. Han fant stor verdi i Schelers personfilosofi, men mente det ikke var mulig å basere noen kristen etikk på dette. Han mente den manglet syn for at moralsk godhet var et *virkelig attributt* hos personen. Hos Scheler var det derimot personens frie vilje som var avgjørende for at mennesket kunne virkeliggjøre en objektiv moralsk orden i sitt liv.

Daniélou har ikke den samme kritiske lesningen av Scheler som vi finner hos Pave Johannes Paul II. I en artikkel i 1945, "La vie intellectuelle en France", konstaterer Daniélou at av ulike politiske retninger, så er det personalismen, som gjennom Schelers bidrag legger avgjørende vekt på kjærligheten, som vil være i stand til å ta tak i de sosiale problemene i Frankrike.<sup>224</sup> Og i *Dieu et nous* sier han at «ingen har lyktes i å overgå Schelers analyse» av kjærligheten.<sup>225</sup>

I Daniélous skrifter er det et påtakelig fravær av direkte henvisninger til moral, morallov eller naturrett. Dette betyr likevel ikke at han *ikke* har en idé om at det finnes noe som ligger immanent hos menneskene om hva som er rett og galt. Dette kan vi se eksempelvis i hans lesning av det ondes problem, altså spørsmålet om hvordan lidelsen kan eksistere hvis Gud er god, allvitende og allmektig? Problemet oppstår fordi mennesket har en forestilling om rettferdighet. Gud er den rettferdige instans, og mennesket vil få som fortjent. Daniélou viser til at dette er en rettmessig forventning. Han viser da til første Mosebok og beretningen om at Gud etablerte en *kosmisk pakt* mellom Gud og menneske: Gud skjenker alt det gode, mens menneskets oppgave er å prise Gud og følge hans lover.<sup>226</sup> Rettferdighetsbegrepet gjelder uavhengig av våre forestillinger om sammenhengen mellom de gode gjerninger og gudgitte goder. Jobskikkelsen i Det gamle testamentet blir eksemplet på den som er rettferdig selv om han er frarøvet alle ytre tegn på rettferdigheten. Nettopp derfor kan han også gjøre opprør mot lidelsen, i stedet for å resignere og å akseptere den. Den gudgitte rettferdigheten er noe helt annet enn et menneskelig begrep om rettferdighet. Men menneskets rettferdighetsbegrep

---

<sup>224</sup> Jean Daniélou, "La vie intellectuelle en France", *Études* 246 (juli 1945), 241-254 (250-251).

<sup>225</sup> Et annet eksempel er Daniélous argumentasjon i en debatt om frihet og sosial orden i 1969 med Herbert Marcuse. Daniélou, "Dieu est-il contestataire", *La liberté et l'ordre social* (Neuchâtel: Les éditions de la Baconnière, 1970: 177-192 (185).

<sup>226</sup> Pakten defineres blant annet i *Les Saints Païens*, 19 og 111-112.

er likevel helt nødvendig for at mennesket skal kunne protestere mot vilkårlig lidelse og det absurde ved tilværelsen.<sup>227</sup> Guds veier er både vrede og barmhjertighet. Og den samme dobbeltheten gjelder også mennesket. Mennesket gjør opprør, og det tror. Å tro er derfor å ha tillit til Guds kjærlighet, og erkjenne at Gud er i ferd med å fullføre sin frelsesplan.<sup>228</sup>

Daniélou reagerte som nevnt sterkt på en marxistisk frelsesfortelling. I hans egen fortelling blir det helgener og mystikere som er de sanne heltene. Vi har sett hvordan Daniélou vektla kjærligheten som den moralske impulsen. Og hvordan han forsto bønn og tilbedelse som grunnleggende for menneskelivet. Men hva da med menneskets kollektive og «materielle» side, de sosiale og økonomiske prosessene? I Daniélous tenkning var det en balanse mellom bønn og handling som kjennetegnet menneskets arbeid for å forandre denne verden. Og vi kan merke oss hvordan Daniélou gjerne viser til en mystiker som Jan van Ruusbroec (1293-1381) når han drøfter bønn.<sup>229</sup> Ruusbroec var den første i latinsk tradisjon til å kombinere en spirituell gresk teologi med den augustinske introspeksjonen.<sup>230</sup> Den mystiske gudserkjennelsen innebar hos Ruusbroec at mennesket aktivt begynte å forfølge gode gjerninger, og de dydene som den mystiske prosessen begynte med. Denne balansen mellom kontemplasjon og handling foregriper nettopp «slagordet» til jesuittordenens grunnlegger, Ignatius av Loyola: *in actione contemplativus*.

### 3.5 Sammenfatning

Daniélou og de andre teologene ved lærestedet Fourvière var preget av interesse for Hegel og Maurice Blondels handlingsfilosofi. Daniélous ordensbror Teilhard de Chardin forsto historisk utvikling som et sentralt teologisk tema. Dette inspirerte Daniélou til å lete etter historieperspektivet i sitt studie av kirkefedrene. Daniélou argumenterte for at historien og

---

<sup>227</sup> Se spesielt kapitlet om "Magnalia Dei" i Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 147-164.

<sup>228</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 160.

<sup>229</sup> Daniélou drøfter Ruusbroec i sitt verk om Gud, *Dieu et nous*. Ruusbroecs skrift «Vanden gheesteliken tabernakel» (Om det åndelige tabernaklet) legger dessuten viktige premisser i *Le Signe du Temple*. Ved hjelp av Ruusbroec forklarer Daniélou sjelen som det mystiske tempel der mennesket trekkes inn i Treenighetens guddommelige kjærlighet. Daniélou, *Le Signe du Temple*, 43-44.

<sup>230</sup> Meister Eckhart hadde forsøkt en lignende syntese, men endte sin åndelige reise i et mørke uten sammenligning. Når Ruusbroec ikke gjorde dette, handlet det om en forskjell i treenighetsspekulasjonen. Hos Eckhart viste treenigheten utover seg selv og til en absolutt annerledeshet. Ruusbroec forestilte seg derimot ingen annen enhet *bak* Treenigheten. Guds væren var dynamisk, og den mørke stillheten som mystikeren nådde, var slik ikke et sluttpunkt, men det mørket hvor lyset, Guds Ord, ble født. I mørket ble mystikeren beveget sammen med Faderens skaperakt til det perfekte bildet av Sønnen, og videre inn i dette guddommelige livet. Der deltar den i en evig aktivitet og et felles liv.

historisk utvikling måtte forstås som avgjørende i katolsk teologi. Ved hjelp av kirkefedrenes metode, *typologien*, konkluderte han med at historien kjennetegnes av progresjon. Historien drives fremover gjennom en synergi som består av Guds handling og menneskets svar. Historien går slik i retning av et endelig mål, som er at alle ting opptas i det guddommelige. Daniélou utvikler sitt syn på «de siste ting» i tett dialog med de eskatologiske debattene innen protestantisk teologi. Oppsummert har Daniélous historietenkning derfor tre kjennetegn: Progresjon, synergi og eskatologi.

Gjennom sin historieteologi ville han avfeie at kristendommen måtte sees som *over* historien, eller som en passert historisk epoke i historien. Daniélous historieforståelse innebar at mennesket, ved å delta i Kirkens sakramentale liv, bidro i oppbygningen av Kristi mystiske legeme, som skulle komme til syne ved historiens endelig slutt.

Historiesynet skjuler også et menneskesyn. Liksom eksistensialisten Sartre ser Daniélou *friheten* som grunnleggende ved mennesket. Men friheten er knyttet til menneskets status som Guds barn. Måten friheten uttrykkes på, er bønn, som er den ypperste ankeinstans. Mennesket som tilber Gud trekkes også inn i en guddommelig kjærlighet. Som er en forutsetning for nestekjærlighet og moralsk handling. Dermed vil ikke historien kun være en rent åndelig størrelse. Kjærligheten blir limet som får individene i fellesskap til å arbeide for å endre sin jordiske livsverden.



## 4 Samfunnsdebattene

Etterkrigstiden markerer en brytningstid. Den katolske kirke hadde på tross av laïcité-politikken beholdt en sterk stilling i befolkningen. Men fra 1940-tallet og utover møter den kritikk på stadig flere områder. Mennesket fører sine egne kamper for frigjøring uten å oppleve behov for en kirke som formidler av Guds nåde. Kampen er på den ene side individuell. Jean-Paul Sartre postulerer at mennesket har en absolutt frihet. Og det er bare når det tar konsekvensene av friheten gjennom risikable valg, og ikke støtter seg på gitte forklaringer, at det kan det leve et autentisk og ærlig liv. Kampen for frigjøring er på den andre siden kollektiv. Den er en kamp mot økonomisk og strukturell undertrykkelse. Marxistpartiet står sterkt i etterkrigstidens Frankrike. Den katolske kirke forstås derimot som det motsatte av en revolusjonær politisk kraft.

Selv om Kirkens institusjoner møtte motgang, manglet det ikke nødvendigvis på interesse for livets åndelige sider. Motkulturen som gjorde seg gjeldende på 1960-tallet hadde sine fortropper blant akademikere og kunstnere fra høyere sosiale lag. De dyrket den mystiske opplevelsen, ofte med opphav i teosofien og østlig filosofi og religion. Jakten på en dypere livsmening preget også hippiebevegelsen og deler av ungdomsbevegelsen utover 1960-tallet. Ved hjelp av terapeutiske teknikker, meditasjon og eksperimentering med «sinnsutvidende planter» søkte man en høyere form for bevissthet. Man søkte en opplevelse av enhet, der den enkelte var forent med natur og medmennesker. Kravet var at mennesket måtte befris fra all *falsk* bevissthet, og nå en ny og forandret tilstand. Brodden ble slik rettet mot det kapitalistiske og industrielle samfunnet som man opplevde som dehumaniserende.

Frigjøringskampen som studentopprøret i 1968 er blitt et symbol på, var langt mer enn en kritikk av et autoritært universitetssystem. Den gjaldt kjønn, kultur, seksualmoral, og enhver struktur som hindret menneskets kreativitet, individualitet og forestillingsevne.

Etterkrigstiden omtales gjerne som *autensitetens tidsalder*.<sup>231</sup> Det gjeldende idealet ble at

---

<sup>231</sup> Taylor, 473. Se for øvrig Alessandra Ferraras studier: *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jaques Rousseau* (New York: State University New York Press,

mennesket ikke skulle lene seg tilbake på gitte sannheter. Istedet ville enhver ha sin egen måte å forstå hva det betyr å være et menneske. Det ble da viktig å leve ut dette, og ikke akseptere modeller som ble dyttet på utenfra. Vi kan se forbindelseslinjen til romantikken, idet de unge gjorde opprør mot et mekanisk system, og tok til orde for mer organiske bånd i samfunnet. De kjempet mot fornuftens undertrykkelse av kroppen, og for sensualitetens fylde. Det indre hang uløselig sammen med det ytre. Fornuft og følelser kunne ikke skilles fra sosiale forhold, og arbeid kunne ikke skilles fra lek. Skulle man gjøre opprør mot undertrykkelse og maktforhold, holdt det derfor ikke å gjøre opprør mot deler av det menneskelige samfunnet. Det var *helheten* som måtte gjøres noe med.<sup>232</sup>

I dette kapitlet skal vi undersøke hvordan Daniélou som teolog og kirkepolitiker møtte denne situasjonen. Vi skal se hvordan hans historietenkning kommer til uttrykk i hans forståelse av forholdet mellom det religiøse og det sekulære i det franske samfunnet. Det skal vi vise gjennom seks eksempler. Jeg har delt eksemplene inn i to tidsrom som sammenfaller med hovedkapitlene under (4.1 og 4.2). Det første tidsrommet gjelder 1940- og 1950-tallet, der Daniélou deltar i debattene om kristendommens posisjon i Frankrike. Det andre tidsrommet gjelder 1960-tallet, der Daniélou trekkes inn i debattene som gjelder samfunnets institusjoner og sekulariseringen.

#### **4.1 1940- og 1950-tallet: Kristendom og kultur**

Som vi fant i kapittel II ble *Kirkens førstefødte datter* i økende grad oppfattet som misjonsmark. Situasjonen snudde ugjenkallelig under 2. verdenskrig da boken *France, pays de Mission* ble gitt ut i 1943. Boken viste frem hvordan Kirken mistet grepet på store deler av arbeiderklassen. Og den skapte store bølger inn i så vel lekfolksbevegelsene som ordenssamfunnene og i hierarkiet. Én ting var at den franske Stat var blitt konfesjonsløst, men et konfesjonsløst fransk *folk* kunne ikke Den katolske kirke leve med. Meningene var mange om hvilke grep som måtte til for å imøtegå situasjonen som var avdekket. Forfatterne selv, de to prestene Henri Godin og Yves Daniél, hadde klare visjoner. De to hadde bakgrunn fra Kristen arbeiderungdom, og ble også initiativtakere til arbeiderprestbevegelsen. Denne tok sikte på å plassere troen i hjertet av dagliglivet i de fattige og urbane strøkene. Den skulle imøtegå en opplevelse av at Kirken tilhørte det borgerlige samfunnet.

---

1993); *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity* (London and New York, Routledge, 1998).

<sup>232</sup> Taylor, *A secular Age*, 476.

Kommunistpartiet sto sterkt i arbeiderbevegelsen. Og dialog med dem falt ikke i god jord blant alle franske katolikker. Men erkebiskop Suhard av Paris ga sin velsignelse. I et berømt pastoralbrev fra 1947, *Essor ou déclin de l'Église*, kaller han arbeiderprestene for «vår tids misjonærer». Samtidig oppfordret han katolske intellektuelle til å dyrke kreativiteten. Det var ikke nok å være disipler og å imitere det andre hadde tenkt før dem. De måtte selv være mestere og oppfinnere. Pastoralbrevet var en lettelse for både teologer, intellektuelle, arbeiderprester og ivrige lekfolk. De opplevde at Den katolske kirke ble styrt av ledere som hadde hatt skylapper for sosiale og politiske spørsmål. Lederne evnet ikke å se den «ufattelige religiøse katastrofen» som utspilte seg, for å bruke ordene til filosofen Étienne Gilson.<sup>233</sup>

#### 4.1.1 Misjonsspørsmålet

Misjonsproblemet var bestemmende også for de pastoralteologiske bøkene som Daniélou ga ut i denne epoken. Dette gjelder særlig *Le mystère du salut des nations* som kommer ut i 1945. Her kommer historiesynet til uttrykk ved at Daniélou understreker at kristendommen må materialisere seg i en kultur og et samfunn, men at Kirken likevel ikke kan være bundet til én bestemt sivilisasjon. Gjennom historien tar Kirken mange former, men formene blir bare et ytterplagg. Daniélou trekker her frem Bergsons politiske idé om at sann universalisme må ta høyde for det partikulære.<sup>234</sup> Han sier Kirkens enhet ikke må forveksles med uniformering og sentralisering i uttrykksform og organisasjonsform. Vi kan merke oss at dette synet vinner frem med Annet Vatikankonsil, når det åpnes for at messen kan feires på lokale språk. Daniélou gir samtidig en teologisk forklaring: Kristus er utspring for sant brorskap. Det er «eksistensens paradoks» at mennesket også tilhører et partikulært land. Men dette kommer frem ved Kristus selv, som var jøde og like fullt døde for alle mennesker. Han ofret, ikke uten lidelse, *sin tilknytning til fortiden*, for å oppnå sin misjon.<sup>235</sup>

Som vi så, var det to idéer som Daniélou ville gå fri fra i det han utmeislet en historieteologi. Den ene handlet om at Kirken ble forstått som et *passert stadium* i historien. Den andre handlet om at Kirken ble forstått som hevet *over* historien. Dette gjenspeiles i hvordan han

---

<sup>233</sup> Gjengitt i Francesca Aran Murphy, *Art and intellect in the Philosophy of Étienne Gilson* (Columbia, Missouri: Missouri University Press, 2004), 249.

<sup>234</sup> Daniélou, *Le mystère du salut des nations* (Paris: Éditions du Seuil, 1945), 82.

<sup>235</sup> Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, 82.

forstår misjonsproblematikken. Daniélou mener avviklingen av Kirkens tilknytning til det borgerlige samfunnet er en nødvendig fase.<sup>236</sup> Kirken må krysse alle sivilisasjoner, integrere dem, men også gi slipp på dem.<sup>237</sup> Daniélou beskriver forholdet mellom Kirken og kulturen slik i *Essai sur le mystère de l'histoire*:

«Historien består ikke av en kontinuerlig prosess som evolusjonismen, ei heller gjennom en rekke diskontinuerlige og heterogene sivilisasjoner liksom Spengler tror, men i en rekke kairoi. Det er de avgjørende krisene, som er på samme tid sprengningen og dommen over en sivilisasjon som har syndet gjennom overdreven hybris, samt fornyelsen av Kirken gjennom denne renselsen(...)»<sup>238</sup>

#### 4.1.2 Feiden om la nouvelle théologie

Fordi Daniélou hadde opplevelsen av at Kirken befant seg i en misjonssituasjon. Derfor så han det som nødvendig at Kirken staket ut en ny retning. Dette bringer oss til det andre eksemplet, feiden om *la nouvelle théologie*.<sup>239</sup> Den skjellsettende artikkelen "Les orientations présentes de la pensée religieuse", som vi møtte i innledningskapitlet, har for alltid gitt Daniélou en plass i historiebøkene som en av de viktigste foregangsfigurene for den teologiske fornyelsen i Den katolske kirke. Artikkelen bidro til å øke konfliktnivået som allerede eksisterte mellom det franske katolske miljøet og kirkeledelsen i Roma. Denne konflikten ledet frem mot at Pius XII skrev sin encyklika *Humani Generis* i 1950. Der viste Pius XII til pavebullene fra modernismestriden. Med dette våpnet forsvarte han Kirkens «philosophia perennis» (evige filosofi) i møte med eksistensialisme, utviklingsteorier og «dogmerelativisme».

Gjennom denne feiden får vi et eksempel på Daniélous idéhistoriske tilnærming. Med andre ord hvordan han forstår teologien i lys av dens historiske betingelser.

Daniélou mener det er prekært at Kirken svarer på politiske og kulturelle utfordringer i samfunnet. Men han mener den hindres i det man fornemmer en stor avgrunn mellom talen

---

<sup>236</sup> Daniélou, "Christianisme et histoire", 176-177.

<sup>237</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 45.

<sup>238</sup> «Elle [l'histoire] n'est pas constituée par un progrès continu comme le veut l'évolutionnisme, ni par une suite de civilisations discontinues et hétérogène, comme le croit Spengler, mais dans une suite de *kairoi*, de crises décisives, qui sont chaque foi l'éclatement et le jugement d'une civilisation qui a péché par excès d'hybris et le renouvellement de l'Eglise par cette purification». Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 37.

<sup>239</sup> Debatten ble samlet og publisert under tittelen *Dialogue théologique: Pièces du débat entre "La Revue Thomiste" d'une part et les R.R.P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S.J. d'autre part*, Marie-Michel Labourdette m.fl. (red.) (Saint-Maximin: Les Arcades, 1947).

om Gud (teo-logien) og livet selv.<sup>240</sup> Daniélou forklarer hvordan dagens situasjonen har oppstått historisk. Som i et dominospill har den ene situasjonen tatt den andre. Første brikke var to alvorlige mangler ved den religiøse tenkningen idet moderniteten inntraff:<sup>241</sup>

I. En rasjonalistisk teologi som behandlet Gud som et hvilket som helst annet tenkt objekt som kunne undersøkes. Konsekvensen av dette, var tapet av sansen for Guds transcendens.

II. For kirkens del skjedde det så en *mummifisering* (momification) av en tenkning som hadde stivnet i sine egne skolastiske former. Kirken mistet kontakt med bevegelsene i øvrig filosofi og vitenskap.

Dette førte til to helt ulike reaksjoner:<sup>242</sup> Som en konsekvens av det første bikket den teologiske tenkningen, ifølge Daniélou, over i agnostisisme. Den avviste at mennesket overhodet kunne kjenne religiøse sannheter. Som en konsekvens av det andre gikk enkelte radikalt til verks i kristen eksegese. De definerte den kristne frelseshistorien som kun et symbolsk uttrykk for rent menneskelige lengsler. Måten de ledende teologene i Den katolske kirke i neste omgang imøtegikk dette på, mener Daniélou forverret saken. I møte med agnostisismen svarte de med desto mer teologisk rasjonalisme. I møte med den historisk-kritiske bibelforskningen ble det skapt en atmosfære av mistenksomhet rundt bibelstudier.

Som vi så i kapittel II var det nettopp en nythomistisk/nyskolastisk teologi som hadde rådet grunnen i kirke og presteseminarer. Denne får hard medfart av Daniélou. Strenghet var nok nødvendig, men nythomismen var ikke selv svaret, sier han.<sup>243</sup> Han anklager den skolastiske teologien for å høre til i en verden av «ubevegelig gresk tenkning». Det har sine styrker, fordi den kan beskytte en permanent sannhet. Slik kan skolastisk teologi bekrefte at frihet og endringsmuligheter ikke er noe som mennesket behøver å skape selv. I stedet er det noe som kan bli nådd ved å svare på et kall fra Gud. Men, fremhever Daniélou, når virkeligheten plasseres i essensen snarere enn i subjektet, overses «hele den dramatiske verden av personer».<sup>244</sup> Og når teologien ikke gir plass til historien, overses et ufravikelig krav i den kristne troen, nemlig at historien har en mening som et sted for Guds handling og frelsens vekst.<sup>245</sup>

---

<sup>240</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 6.

<sup>241</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 6.

<sup>242</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 6.

<sup>243</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 6.

<sup>244</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 14.

<sup>245</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 15.

Det eneste som gir teologien livets rett er dens evne til å si noe viktig inn i hverdagen til samtidens mennesker.<sup>246</sup> «Teoretiske spekulasjoner, adskilt fra handling og ikke forankret i livet, har hatt sin dag,» skriver Daniélou. Han viser til at dette er et felles aksiom i ellers ulike bevegelser som marxismen og eksistensialismen.<sup>247</sup> Følgelig står teologien overfor et tredobbelt krav:

*«Den må behandle Gud som Gud, ikke som et objekt, men som Subjektet par excellence. som manifesterer seg når det vil og slik det vil. Følgelig må det [Subjektet] bli fylt av religionens vesen. Den [Teologien] må videre kunne svare på det moderne menneskets opplevelser, og ta hensyn til de nye dimensjonene som vitenskapen og historien har gitt av tid og rom, som litteraturen og filosofien har gitt til sinnet og samfunnet. Den må også fremstå som en konkret holdning til eksistensen, et svar som engasjerer hele mennesket, det indre lyset til en handling hvor livet utspiller seg i sin helhet».*<sup>248</sup>

Daniélou mente måten dette kunne skje på, var gjennom en trefoldig *ressourcement*. Begrepet kom opprinnelig fra Charles Péguy. Sann revolusjon, ifølge Péguy's idé var nettopp troskap til tradisjonen, fordi man ved å fordype seg i den kunne skape en mer perfekt tradisjon. Derav navnet re-source.

For Daniélou betyr dette en tilbakevending til troens kilder: *Bibelen, patristikken og liturgien*. Og han peker på hvordan gjenoppdagelsen av disse kildene er et «tegn i tiden». Nå gjelder det bare å la dette reservoaret komme til anvendelse. Når det gjelder den første, *Bibelen*, argumenterer Daniélou for at det siden 1200-tallet har skjedd et fortløpende brudd mellom teologi og eksegese. De to disiplinene har utviklet seg etter hver sine metoder. Daniélou krever at teologien nå tar opp i seg resultatene fra bibelforskningen, og sammenholder dette

---

<sup>246</sup> "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 17.

<sup>247</sup> «Les spéculations théoriques, séparées de l'action et n'engageant pas la vie, ont fait leur temps. C'est un axiome commun à des philosophies d'ailleurs antagonistes, comme les marxisme et l'existentialisme, que d'être des pensées engagées». Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 7.

<sup>248</sup> «Ainsi la théologie présente est en face d'une triple exigence: elle doit traiter Dieu comme Dieu, non comme un objet, mais comme le Sujet par excellence, qui se manifeste quand et comme il veut, et par suite être d'abord pénétrée d'esprit de religion; elle doit répondre aux expériences de l'âme moderne et tenir compte des dimensions nouvelles que la science et l'histoire ont données à l'espace et au temps, que la littérature et la philosophie ont données à l'âme et à la société; elle doit enfin être une attitude concrète devant l'existence, une réponse, une, qui engage l'homme tout entier, la lumière intérieure d'une action où la vie se joue tout entière». Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 7.

med både kirkefedrenes eksegetiske metoder og samtidens vitenskap. Daniélou spår at dette vil lede til brytninger, men også en ny og mer aktuell teologi.<sup>249</sup>

Når det gjelder den andre, *patristikken*, viser Daniélou til at det siden århundreskiftet har foregått et utstrakt arbeid med å oversette kirkefedrene til moderne språk. Men det som skiller de eldre og de nye patristiske prosjektene, slik som *Sources chrétiennes*, der Daniélou selv er involvert, er selve formålet med oversettelsene:<sup>250</sup> Den nye tanken krever mer av kirkefedrene. De blir ikke lenger bare vitner om en tidligere sannhet. De er også næring for dagens mennesker. Fordi man hos kirkefedrene finner igjen den moderne tenkingens kategorier, det som hadde gått tapt i den skolastiske teologien.<sup>251</sup>

Den tredje og siste formen for *ressourcement* er *liturgisk*.<sup>252</sup> Daniélou viser igjen til kirkefedrene som hadde syn for at liturgien rommet en *virkende kraft*. Liturgien, «folkets arbeid», er båndet av menneskers møte med Guds mysterium. Liturgien hindrer den kollektive siden ved religionen i å henfalle til moralisme, og bevarer kontakten med mysteriet og kristendommens sakrale aspekt.<sup>253</sup>

Artikkelen skapte sterke reaksjoner. Ikke minst fordi den kom ut samtidig som Henri de Lubacs *Surnaturel*. Fanebærerene av kritikken var dominikanerpaterne Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964) og Marie-Michel Labourdette.<sup>254</sup> Labourdette mente at han i Daniélous artikkel så et *program* for «den nye teologien». Det skrev han i et brev til Garrigou-Lagrange i juli 1946. Her påpekte han at det var grunn til å være på vakt mot en «tilbakevending til modernismen».<sup>255</sup> Samme høst, medio september 1946, holdt paven en

---

<sup>249</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 9.

<sup>250</sup> "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 10-11.

<sup>251</sup> «Ils sont encore la nourriture la plus actuelle pour des hommes d'aujourd'hui, parce que nous y retrouvons précisément un certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues». Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 10.

<sup>252</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 11-13.

<sup>253</sup> Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 13.

<sup>254</sup> Garrigou-Lagranges arbeidet ved dominikanernes viktigste studieinstitusjon i Roma, Angelicum. Labourdette var Garrigou-Lagranges tidligere student, og virket i 1946 ved dominikanernes studiesenter i Toulouse der han var redaktør for *Revue thomiste*.

<sup>255</sup> «L'article du Père Daniélou dans les Études d'Avril dernier paraît être le manifeste de cette théologie nouvelle (...). Mais ici on est bien attentif à tout ce mouvement, qui est un retour au modernisme». Brev fra Labourdette til Garrigou-Lagrange sitert i Étienne Fouilloux, "Dialogue théologique? (1946-1948)" i *Saint Thomas au XXe siècle: Actes du colloque centenaire de la "Revue Thomiste"*. Serge-Thomas Bonimo (red.) (Paris: Saint-Paul, 1995): 153-195 (170).

tale i Jesuittenes generalkongregasjon i Roma.<sup>256</sup> Paven advarte da mot implikasjonene av «den nye teologi». Han stilte følgende spørsmål ved en teologi som han opplevde at bare var «underveis» uten å lande på en endelig sannhet: «Hva blir det da av de uforanderlige katolske dogmer, av enheten og stabiliteten i troen?» sa han. Og han la til: «En hånd burde gis til villfarne venner, men aldri bør det gis etter for forvillede meninger».<sup>257</sup>

Garrigou-Lagrange publiserte så den artikkelen som skulle bli stående som det mest hardtslående angrepet på *la nouvelle théologie*. Dette var artikkelen "La théologie nouvelle: où va-t-elle?" i tidsskriftet *Angelicum*.<sup>258</sup> Garrigou-Lagrange mente de franske teologene hadde gitt opp den klassiske filosofiens sannhetsdefinisjon: *adaequatio rei et intellectus*. Den sier at en påstand er sann hvis det er overensstemmelse mellom påstanden og det saksforholdet den referer til. I stedet, bemerker Garrigou-Lagrange, lener «nyteologene» seg på Maurice Blondels definisjon av sannhet: *Conformitas mentis et vitae*. Altså samsvar i sinn og liv.<sup>259</sup> Katolsk teologi skilte seg i så fall ikke fra den så forhatte modernismen, fordi sannheten «utviklet seg med, i og gjennom mennesket».<sup>260</sup> Garrigou-Lagrange mente at *la nouvelle théologie* dermed ble en omdefinering av talen om Gud. Teologi ble ikke annet enn en spiritualitet eller religiøs opplevelse som hadde funnet sitt intellektuelle uttrykk.<sup>261</sup> Skulle sannhet defineres i henhold til religiøse opplevelser, ville sannhet bety forskjellige ting. Dermed opphørte den å være nettopp en sannhet, mente Garrigou-Lagrange.

---

<sup>256</sup> Talen ble trykket i *l'Osservatore Romano* 19. September 1946.

<sup>257</sup> «(...) quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate? (...) errantibus amica praebeatur manus, nihil autem indulgeatur opinionum erroribus». Pius XII, "Allocutio ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores", *Acta Apostolicae Sedis* 38 (1946): 380-385 (385).

<sup>258</sup> Reginald Garrigou-Lagrange, "Nouvelle théologie, où va-t-elle?", *Angelicum* 23 (1946): 123-145. Likheten i mellom Pius XII's og de to franske fanebærernes argumentasjon *forut* for pavens tale, har ført til spekulasjoner om pavens tale var en effekt av Garrigou-Lagranges innflytelse. Mettepenningen, "Truth as an issue in a second modernist crisis?" i *Theology and the Quest for Truth: Historical – and systematic-theological Studies*. Mathjis Lamberigts, Lieven Bloeve, Terrence Merrigan og Dirk Claes (red.) (Leuven: Leuven University Press, 2007): 119-142.

<sup>259</sup> Garrigou-Lagrange, "Nouvelle théologie, où va-t-elle?", 130. Maurice Blondel anklaget imidlertid dominikanerprofessoren for å ha feilsitert ham og karikert idéene. Maurice Blondel, "Correspondance", *Angelicum* 24 (1947): 210-214.

<sup>260</sup> «Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso, et per ipsum evolvitur,» Garrigou-Lagrange siterer her Pius X's syllabus *Lamentabili sane exitu* fra 1907, Garrigou-Lagrange, "La théologie nouvelle: Où va-t-elle?", 130.

<sup>261</sup> «La théologie n'est autre qu'une spiritualité ou expérience religieuse qui a trouvé son expression intellectuelle». Garrigou-Lagrange, "La théologie nouvelle: Où va-t-elle?", 130.



Kritikken viser hvordan modernismestriden kastet skygger inn i etterkrigstiden. I 1946 var det fortsatt ømtålig å peke på at teologien måtte ta opp i seg en idé om historisitet. Daniélous eget syn for dette spiller samtidig en viktig rolle for hvordan han analyserer situasjonen og forklarer den historisk. Historien kjennetegnes nettopp ved en fordypning i tanke og livspraksis som han mener Kirken må ta opp i seg. Avstanden som Daniélou peker på mellom moderne tenkning og Kirkens tenkning går selvsagt mellom teologi og annen vitenskap, men desto mer problematisk virker det at den systematiske teologien ikke klarer å dra nytte av bibelvitenskapene, som den er avhengig av, samt den praktiske siden ved Kirkens liv, nemlig liturgien.

### 4.1.3 Inkarnasjonsstriden

Mens Daniélou krevde en *teologisk* nyorientering, var det mange landsmenn som krevde en *politisk* nyorientering i Kirken. Arbeiderprestbevegelsen gjorde seg gjeldende i en fransk etterkrigstid preget av stor sosial nød og politisk uro. Inkarnasjonsbegrepet ble nå et verktøy og slagord. «Inkarnasjonens lov» innebar et «realistisk apostolat» som rettet seg mot mennesker som deltok i økonomiske og sosiale strukturer. Slik het det eksempelvis i et av bladene som Katolsk aksjon ga ut på denne tiden.<sup>262</sup> Daniélou delte bekymringen for sosial nød, men hadde også en annen bekymring: At kristendommen forlot sitt religiøse innhold, og ble til nok en politisk bevegelse. Dette vises allerede samme år som han blir involvert i feiden om *la nouvelle théologie*. Da går Daniélou i klinsj med filosofen Maurice Merleau Ponty om inkarnasjonsbegrepet.

I Daniélous historietenkning er inkarnasjonen Guds inngripen. Dette er engangshendelsen som gjør det mulig å definere et før og et etter. Gjennom det vi her kaller «inkarnasjonsstriden» utfordres imidlertid denne teologiske forståelsen av begrepet.

Utgangspunktet var et ordskifte mellom Daniélou og kommunisten Pierre Hervé om hvorvidt Kirken var iboende konservativ. Daniélou hevdet Kirken fint kunne slå følge med progressive og revolusjonære krefter. Hervé mente Kirken som institusjon ikke kunne dette. Enkelte kristne kunne riktignok arbeide for frigjøring, men Kirken var og ble konservativ. Merleau-Ponty griper inn i diskusjonen i artikkelen «Foi et bonne foi» i *Les temps modernes*, tidsskriftet som han hadde grunnlagt sammen med Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoir.

---

<sup>262</sup> "Pourquoi Masses ouvrières" i *Masses ouvrières* 1 (1944). Sitert i Besret, *Incarnation ou eschatologie?*, 67.

Merleau-Ponty tar her parti med Hervé hva gjelder konklusjonen, men kritiserer samtidig Hervé for ikke å treffe i diagnosen. Merleau-Ponty mener det er ideene som de kristne bekjenner seg til som hindrer progresjon og revolusjon.

Merleau-Ponty kommer frem til dette i det han ville begrunne tanker han hadde gjort seg på et politisk plan. Som sosialt fenomen bar katolisismen på en tvetydighet som korresponderer med en åndelig tvetydighet. Merleau-Ponty tenker seg to motpoler: En indre Gud og en ytre Gud. Det tilsvarer et skille mellom kategoriene immanent og transcendent. Han mener videre at man måtte velge en av delene, og gir selv prioritet til det immanente, som han kaller *Sønnens herredømme*. Merleau-Ponty begrunner valget med at *inkarnasjonen* er den hendelsen som forandrer alt. Den markerer en ende på *Faderens herredømme*. Etter inkarnasjonen trer menneskets livsverden i forgrunnen. Verden blir heretter en del av veien mot perfektjon.<sup>263</sup> Fordi inkarnasjonen må følges til det ytterste, må Faderens, skapergudens, herredømme avvises. Gud er nå på jorden, ikke i himmelen. Kristendommen har imidlertid begått en læremessig feilslutning, ifølge Merleau-Ponty. Det er fordi den på den samme tid forsøker å si at Gud som skaper er transcendent og at Gud som inkarnert er immanent. Men hvis kristendommen hadde tatt inkarnasjonen på alvor, ville franske katolikker vært forpliktet på den menneskelige kampen for frihet. Bare når kristendommen følger inkarnasjonen kan den bekrefte livspraksisen og være revolusjonær.<sup>264</sup>

Merleau-Ponty vil vise at ideene ikke utvikler seg uavhengig av historiske betingelser. Han hevder at nettopp det historisk kontingente tradisjonelt blir sett som en trussel. Mennesket kan ikke tenke seriøst over eksistensens betingelser samtidig som det holder seg til dogmene. Men Den katolske kirke svarer på den kritiske situasjonen i fransk samfunnsliv med å bekrefte de «mest utslitte former for teologisk forklaringer».<sup>265</sup> Merleau-Ponty indikerer at det lurer en krise i kirken som er langt mer alvorlig enn modernisme-debatten fra begynnelsen av 1900-tallet. Han gjentar nå påstanden om tvetydighet i form av to strømninger. Den ene er en reaksjonær strømning som holder fast i gamle kategorier som

---

<sup>263</sup> Maurice Merleau-Ponty, "Foi et bonne foi". Først trykket i *Les temps modernes* 5 (februar 1946): 769-782. Nytrykk i Merleau-Ponty *Sens et non-sens* (Paris: Nagel, 1948): 305-321 (310-312).

<sup>264</sup> Maurice Merleau-Ponty, "Foi et bonne foi", 315-317.

<sup>265</sup> Maurice Merleau-Ponty går nærmere inn under en konferanse i 1951 regi av Rencontres Internationales de Geneve, "L'homme et l'adversité", *La connaissance de l'homme au XXe siècle* (Neuchâtel: Les éditions de la Baconnière, 1951): 59-89 (87).

*Væren og transcendens.* Den andre er en fremskrittvennlig strømning, som fremhever *nyvinninger og det menneskelige.*

Det var med andre ord flere enn paven som drev jakt på «villfarne» tanker. Kritikken av Kirkens evne til å svare på situasjonen i samfunnet ligner mye på Daniélous egen holdning. Men Daniélou ga ikke Merleau-Ponty rett. Daniélou mente sammenstillingen av henholdsvis transcendens/politisk reaksjonær og immanens/politisk revolusjonær betød «nøyaktig ingenting».<sup>266</sup> For den kristne, hevdet Daniélou, ville det transcendentе så vel som inkarnasjonen høre til i en orden som «radikalt motsier den politiske virkeligheten», fordi den sanne motsetningen står mellom en verden av historiske makter på den ene siden, og frelseshistorien på den andre. Daniélou hevdet Merleau-Ponty føyde seg inn i rekken av forfattere, medregnet kristne, som «misbrukte» inkarnasjonsordet. For dem var dette blitt «menneskets religion», skrev Daniélou. Og han la til:

*«Man ser degraderingen som utspiller seg. Inkarnasjonen er degraderingen av transcendens i immanens, overføringen av Guds religion til menneskets. Men i den teologiske betydningen av ordet, er inkarnasjon en helt annen ting. (...) Det er opptakelsen av det immanente gjennom det transcendentе, av mennesket gjennom Gud. For Gud gjør seg bare til menneske for å gjøre mennesket til Gud. Inkarnasjonen er den transcendentе verden som berører den skapte verden for å transformere den. Det er Guds kraft som trenger inn i menneskeheten for å løfte den mot ham og føre den inn i det guddommelige livs sfære».*<sup>267</sup>

Selv mente Daniélou at ordet måtte forstås *kenotisk* (gr. uttømmende). Med dette mente han at man *ga opp seg selv*, liksom Kristus tok på seg den falne menneskenaturen for å forvandle den ved oppstandelsen.<sup>268</sup> Dette kom også frem da i *Le mystère du salut des nations*.

Daniélou påpekte at i et hvert samfunn som den kristne troen gjennomtrenger er det noe som må leve og noe som må dø. Interessen for de greske kirkefedrene ga gjenklang i hans forklaring av inkarnasjonen. Han understreket at inkarnasjonen var første skritt for at verden bringes tilbake til Gud.<sup>269</sup> Inkarnasjon uten *transfigurasjon*, var verdiløs, mente Daniélou.<sup>270</sup>

---

<sup>266</sup> Jean Daniélou, "Transcendens et incarnation", *Dieu Vivant* (6, 1946): 91-95 (92).

<sup>267</sup> «On voit la dégradation qui s'opère ainsi. L'incarnation est la dégradation de la transcendance en immanence, le passage de la religion de Dieu à celle de l'homme. Or, au sens théologique du mot, l'incarnation est tout autre chose. Elle n'est pas dégradation du transcendant en immanent, elle est assumption de l'immanent par le transcendant, de l'homme par Dieu. Car Dieu ne se fait homme que pour faire l'homme Dieu. L'incarnation, c'est le monde transcendant qui touche le monde créé pour le transformer, c'est la force de Dieu envahissant l'humanité pour la soulever vers lui et l'introduire dans la sphère de la vie divine». Jean Daniélou, "Transcendens et incarnation", 93.

<sup>268</sup> Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, 72-78.

<sup>269</sup> Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, 67.

Som vi så i kapittel II mente Péguy at samfunnet stivnet i det man forsøkte å konstruere et bestemt politisk program rundt en påstått tradisjon eller en bestemt idé. Artikkelen "Amour de Dieu et amour des hommes" kom ut i det arbeiderne streiket i 1953. Dette er i kirkehistorien blitt kjent som arbeiderprestekrisen.<sup>271</sup> I artikkelen kritiserer Daniélous hvordan *inkarnasjon* var blitt et slagord blant katolikker. Det kan virke som at Daniélou frykter at kristne fellesskap nå stivner rundt Péguys egen kongstanke, inkarnasjonen. Daniélou sier det slik:

*«I stedet for at inkarnasjon betyr en fornedrelse av Guds Ord til den falne menneskenaturen for at den kan føres tilbake til sin guddommelige retning, betegner ordet i dag blant mange en forflytning av aksent – fra Gud mot mennesket. Inkarnasjon fremstår som engasjement i den menneskelig virkeligheten, hvorigjennom mennesket virkeliggjør sin fylde».*<sup>272</sup>

Om Daniélou var kritisk til en kulturoptimistiske bruken av inkarnasjonsbegrepet, var han imidlertid like kritisk til den populære bruken av *eskatologi*. Eskatologi ble ofte et adjektiv som var synonym med «katastrofisk» i en etterkrigstid preget av frykt for atombomber og kald krig.<sup>273</sup>

Etter Daniélous syn handlet eskatologi verken om å anse kulturen som materiell eller moralsk forbedring, eller vitenskap og teknikk som synonymt med onde krefter. Han sa det slik i *Essai sur le mystère de l'histoire*: «Det handler ikke om å vurdere betydningen av atombomben».<sup>274</sup> Og: «Politisk messianisme er det motsatte av en kristen eskatologi».<sup>275</sup>

---

<sup>270</sup> Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, 84.

<sup>271</sup> Arbeiderprestene gikk ut blant arbeiderne, bodde blant dem og levde som dem. Mange av dem deltok i streikene og uroen blant industriarbeiderne i 1952-1953. Biskopene krevde at prestene vendte tilbake til menighetene sine, men flere titalls av prestene ble værende, enkelte valgte å samarbeide med kommunistene, og flere giftet seg.

<sup>272</sup> «Au lieu que l'Incarnation soit l'abaissement du Verbe de Dieu vers la nature humaine déchue pour la ramener à son orientation divine, le mot désigne aujourd'hui chez plusieurs un déplacement d'accent de Dieu vers l'homme. L'incarnation apparaît comme engagement dans la réalité humaine, par quoi l'homme réalise sa plénitude». Daniélou, "Amour de Dieu et amour des hommes", *Études* 279 (desember, 1953): 334-346 (336)

<sup>273</sup> Se Besret, *Incarnation ou eschatologie*, 125-135. Se også Aidan Nichols drøftning av dette i *The Shape of Catholic Theology*, 338-339.

<sup>274</sup> «(...) il ne s'agit pas de faire des considérations sur la signification eschatologique de la bombe atomique (...)». Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*. 266.

<sup>275</sup> «Les messianismes politiques sont l'opposé de l'eschatologie chrétienne». Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 269.

## 4.2 1960-tallet: Politisk teologi og sekularisering

I kapittel tre så vi hvordan Daniélou mente læren om inkarnasjonen, slik den ble formulert i Kalkedon, innebar et avgjørende historieteologisk prinsipp. I lys av argumentasjonen i «inkarnasjonsstriden» så vi hvordan Daniélou krever at inkarnasjonen også måtte ha rom for det *transcendente* som en slags vertikal akse. Utover 60-tallet kommer denne vertikale aksene til å spille en stadig viktigere rolle. *Eskatologi* faller samtidig i stor grad ut av Daniélous vokabular. I stedet legger han vekt på begrepet som vi så at preget diskusjonen med Merleau-Ponty, nemlig kristendommens transcendent karakter. Hva kan forklare dreiningen? Christofer Frey mener denne viser at Daniélous historieteologiske refleksjoner først og fremst var «en apokalyptisk feber». Og idet feberen hadde lagt seg kom hans «skjulte borgerlige og konservative motiver» frem.<sup>276</sup> Jeg vil argumentere for at dreiningen også bør leses i lys av idéutviklingen på 60-tallet.

I kapittel III drøftet vi hvordan eskatologisk tenkning ble drevet frem i tysk og fransk språkrom. I *Theologie der Hoffnung* gjør Jürgen Moltmann *håpsteologien* til eskatologiens arving.<sup>277</sup> Moltmann var inspirert av Ernst Blochs trebindsverk *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959). Enkelt forklart kan vi si at Bloch grep til den jødisk-kristne historietematikken med løfter, oppfyllelser og stadig nye begynnelse. Han forsto mennesket som «Das noch nicht Sein», og *håpet* som den avgjørende drivkraften. Det håpende mennesket satt ikke på gjerdet og ventet på en dommens dag. Det sto videre ikke i motsetning til sin virkelighet og naturen, men strakk seg etter å bli «det skjulte mennesket». Bloch peker frem mot et stemningsskifte på 1960-tallet. Det viser seg i en politisk kampvilje, som også fikk utslag i teologien. I nytgivelsen av *Eschatologie - Tod und ewiges Leben* mente Pave Benedikt XVI at det skjedde en dyptgripende forandring i den teologiske tenkningen om håpet på denne tiden. Håpet blir nå oppfattet som en aktiv dyd, som den verdensforandrende gjerningen.<sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> Frey, *Mysterium der Kirche - Öffnung zur Welt*, 218.

<sup>277</sup> Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1966), 11-12.

<sup>278</sup> «Hoffnung wurde nun als aktive tugend aufgefaßt - als die Welt verändernde Tat, aus der eine neue Menschheit, die «bessere Welt» hervorgehen werde. (...) Das Reich Gottes, um das im Christentum alles kreist, werde das Reich des Menschen sein, die «bessere Welt» von morgen: Gott ist nicht «oben, sondern vorn», so hieß es nun». Pave Benedikt XVI, *Eschatologie: Tod und ewiges Leben* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2007), 11.

I forrige kapittel så vi at Daniélou definerte håpet som pessimistisk. Dette reflekterer den eksistensialistiske håpløshetstanken på 40- og begynnelsen av 50-tallet.<sup>279</sup> Hos Bloch ble derimot håpet til politisk fremskrittstro. Dette inspirerte til at håpet fikk en helt annen plass i teologien enn hva den hadde hatt hos Daniélou. Den politiske teologien som trer frem på 60-tallet så ikke håpet bare som *en del* av kristendommen. Den så på håpet som teologiens «treibfeder» og den *tonen* som alt annet skulle stemmes etter, som Moltmann uttalte.<sup>280</sup> Det innebærer også en klar distansering fra den frelseshistoriske tenkningen som vi så hos Cullmann, og som Moltmann avviste som anakronistisk.<sup>281</sup> På katolsk hold tok Johann B. Metz avgjørende inspirasjon fra Bloch og Moltmann. Metz utviklet det han kalte en *ny politisk teologi*, i klar avgrensning til Carl Schmitt. Metz tar til orde for en *offentlig teologi* som fungerer i et opplyst og sekularisert samfunn. Nytestamentlig forkynnelse om frihet, fred, rettferdighet og forsoning kan ikke bli privatisert, men det må dyrkes frem en forståelse av at politikken er den inkluderende og avgjørende arena for at kristen sannhet oversettes i praksis.<sup>282</sup> Metz er et eksempel på den nye politiske valøren i teologien som kan forklare forskyvningen i Daniélous tenkning, fra eskatologi til transcendens. Daniélou understreket riktignok sterkt at håpet om frelsen måtte gjelde verdenshistoriens endemål. Han understreket videre at det skjedde en historisk progresjon i retning av en kosmisk forsoning og komplett frihet.<sup>283</sup> Men det ble stadig viktigere for ham å betone hvordan eskatologien innebar at kristen tro var noe som pekte utover det historisk gitte. Daniélous avvisning av at håpet knyttes eksplisitt til *politisk* fremskrittstro, blir stadig tydeligere på 60-tallet. På sine eldre dager snakker Daniélou om «troens snikmordere». Dette er betegnelsen på katolikker som er opptatt av dennesidig politisk handling fremfor å pleie forholdet til Gud.<sup>284</sup>

#### 4.2.1 Studentopprøret

Den pastoralteologiske boken *l'Oraison, problème politique* som kom ut i 1965 kan sees som et opprør mot opptattheten av politisk handling som inntreffer fra 60-tallet av. Daniélou etterlyste ikke i samme grad som Metz at kirken skulle tre frem i offentligheten som en

<sup>279</sup> Vi kan ta to eksempler: Sartres eksistensfilosofi innebar at mennesket skulle overskride seg selv. For at så skulle skje måtte mennesket forkaste alle falske ideer om hva som var målet for menneskelivet. Det måtte ta konsekvensen av sin eksistensielle frihet, og handle *uten* håp. Karl Löwith drøftet også håpet i *Meaning in History* og mente den kristne kardinaldyden ble illusorisk med et verdensbilde der kristendommen var avkledd og fremsto uten autensitet.

<sup>280</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 15 og 12.

<sup>281</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 65.

<sup>282</sup> Johann Baptist Metz, *Theologie der Welt* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1968), 99-106.

<sup>283</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 337.

<sup>284</sup> Daniélou, *Et qui est mon prochain?* 195.

samfunnskritisk røst. Daniélou sa derimot at felleskapet måtte sikre mennesket mulighet til å trekke seg tilbake, til stillhet og kontemplasjon.

Boken pekte frem mot Daniélous reaksjon på studentopprøret i 1968. Daniéou mente det radikale opprøret var preget av en «pervertert tenkning» hvor det utelukkende ble lagt vekt på kritikken. Og hvor man ikke så at denne må ledsages av det kontemplative. Det var bare hvis man gjennom kontemplasjonen sier *ja* til Gud og *historien*, at det ble meningsfullt å være kritisk til samfunnsordningen. Fordi man søker å bygge strukturer som kan tjene menneskets kall, mente Daniélou.<sup>285</sup>

For mange som deltok i hendelsene i 1968 var det imidlertid viktig å forklare det som skjedde ut fra troen: «Hvis kristne ikke finner [i disse hendelsene] tegn på Guds rike, dukker spørsmålet opp: Hvor skal vi finne dette riket?» het det i en erklæring fra Kristen arbeideraksjon (Action chrétien ouvrière).<sup>286</sup> 2. juni kom 70 katolikker og protestanter sammen ved Sorbonne og feiret nattverd i fellesskap. Dette var pinsedag, dagen for å feire at apostlene fikk Den hellige ånd, dagen da splittelse fra Babylon ble overvunnet. For mange av de involverte, representerte 1968 den nye pinsen. Det var da det nye Babylon, konsumsamfunnet, ble fordrevet.<sup>287</sup>

Daniélou sa at han så det som viktig å forsøke å gripe hendelsenes «positive aspekter».<sup>288</sup> Men hans argumenter hvilte likevel på samme grunn som da teologene diskuterte forholdet mellom kristendom og kultur i den nære etterkrigstiden. I hans øyne var det verken atombomben eller 1968 som endret verdenshistorien. Han skilte dessuten mellom et rettmessig opprør og et radikalt opprør. Det rettmessige handlet om å si farvel til en passert orden. Og å ta konsekvensene av at en ny historisk situasjon krevde nye svar, inkludert nye former for å utøve autoritet. Det radikale var å gjøre totalt opprør mot alle bestående

---

<sup>285</sup> Daniélou, "Contemplation and Controversy" i *L'Osservatore Romano*, 1. august 1968.

<http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=9945> (oppsøkt 13. september 2014).

<sup>286</sup> «Si là les chrétiens ne trouvent pas les signes du Royaume la question se pose: où cherchons-nous le Royaume?», gjengitt i Grégory Barrau, *Le Mai 68 des catholiques* (Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1998), 39.

<sup>287</sup> Grégory Barrau, *Le Mai 68 des catholiques*, 90.

<sup>288</sup> Daniélou handlet noenlunde raskt ved Institut Catholique, der også flere av prestestudentene var involvert i demonstrasjonene. Det ble nedsatt arbeidsgrupper hvor studentene deltok, som ledet til en reform av studieløpet.

autoriteter og strukturer, uten samtidig å si ja til noe.<sup>289</sup> Likevel var det nettopp et slikt opprør som var nødvendig, ifølge den tysk-amerikanske sosiologen Herbert Marcuse.<sup>290</sup> Marcuse regnes som den viktigste tenkeren som inspirerte opprøret i 1968.

Daniélou så liten nytte i å rive ned eksisterende samfunnsordninger. Autoritetene måtte alltid være der for å megle hvis konfliktsituasjoner oppsto. Menneskers og ulike samfunns friheter brytes alltid mot hverandre. Derfor trengs det meklingsinstanser og en *orden*. Videre brytes den individuelle friheten mot autoritetenes orden. Og det oppstår til slutt alltid konflikter mellom en gammel og en ny politisk orden, mente han: «De ulike konfliktene er konstituerende for samfunnet. Det er en evig illusjon i alle generasjoner å forestille seg at de ikke kunne eksistere», uttalte Daniélou.<sup>291</sup> Han pekte på at hvis man fjernet én orden, innsatte man bare en ny. Og å gjøre dette programmatisk var alvorlig, hevdet han. Det betød at man rykket tilbake til startstreken, og nullet ut alle tidligere generasjoners frihetskamp. Dermed fantes det ikke noe mer *reaksjonært* enn et radikalt opprør, mente han.<sup>292</sup>

Den sosiale eksplosjonen som rystet de Gaulles regime i 1968, rystet også Den katolske kirke. Som de tusenvis som var involvert i sekulære protestbevegelser, forsøkte også radikale troende å skape forandring. Den religiøse aktivismen hadde imidlertid en ekstra komponent: De religiøse aktivistene ville endre forholdet mellom individet, samfunnet og *troen*. I mange tilfeller innebar dette et ønske om å forandre kirkeinstusjonen.<sup>293</sup> Maiopprøret tok slik opp diskusjoner vedrørende Kirken som også hadde preget tiden før Annet Vatikankonsil, og som handlet om hvordan prester og lekfolk har forskjellige rettigheter og plikter.<sup>294</sup> Denne ideen ble problematisert gjennom den sosiale oppvåkningen i Frankrike. Daniélou var riktignok

---

<sup>289</sup> Daniélou, "Contemplation and Controversy".

<sup>290</sup> Marcuse delte den marxistiske frigjøringsdrømmen, men han mente at samfunnet ble styrt av en *metodisk antifornuft*. Mennesket ble surret inn i en produksjon og et forbruk som skapte et *endimensjonalt* system av tanker og oppførsel. Derfor var både kapitalistiske og kommunistiske samfunnsmodeller preget av sosial undertrykkelse. Frihet kunne slik ikke bygges på det bestående samfunnet fordi det hadde en innebygd klassestruktur og perfektionert kontroll som reproduserte slaveriet. Marcuse og Daniélou møttes til debatt i Genève året etter studentopprøret.

<sup>291</sup> «Ces conflits divers sont constitutifs de la société. C'est l'illusion perpétuelle de toutes les générations que de s'imaginer qu'ils pourraient ne pas exister». Daniélou, "Dieu est-il contestaire", *La liberté et l'ordre social*: 177-192 (179).

<sup>292</sup> "Cinquième entretien", *La liberté et l'ordre social*: 327-351 (328-329).

<sup>293</sup> Rebecca Clifford, Nigel Townson og Peter Apor, "Faith", *Europe's 1968: voices of revolt*. Redigert av Robert Gildea, James Mark og Anette Warring (Oxford: Oxford University Press, 2013): 211-238.

<sup>294</sup> I romersk kirkerett defineres Den katolske kirke et fullkomment og et uensartet samfunn (*societas perfecta et inaequalis*).



opptatt av lekfolkets apostolat.<sup>295</sup> Men han ville ikke ta til orde for noen dyptgripende endringer i Kirkens strukturer. Daniélou forsvarte Kirkens eksistensen av et kirkelig hierarki, og særlig de *praksisene* som ble forbundet med Kirken. Det uttrykkes tydelig i *l'Oraison, problème politique*. Der argumenterer han for at Kirken må søke politiske betingelser som gjør bønn og Kirkens nådemidler tilgjengelig for alle. Dette begrunner han i hensynet til samfunnet og til de fattige.<sup>296</sup>

#### 4.2.2 En kirke for de fattige: Bønn som politisk problem

Daniélou starter boken med å ta utgangspunkt i uttrykket «en kirke for de fattige». Dette spilte en stor rolle under og etter konsilet i 1962-1965. I dag kjenner vi det som en av hovedparolene til pave Frans. Uttrykket har opphav i Det nye testamentet der Jesus viser til Jesaja og sier at han er kommet for å forkynne et god budskap for de fattige. Skriften har imidlertid mange måter å konkretisere hvem de fattige er. Det kan forstås i en sosial-etisk kontekst, slik Lukasevangeliet reflekterer det. Eller det kan betegne de fattige i *ånden* (Matt 5,3), de syke og utstøtte, tollere og syndere.

Det er interessant å se Daniélous argumenter i lys av hvordan dette ble benyttet i hans samtid. Under konsilet dannet det seg en gruppe som kalte seg «en kirke for de fattige». Særlig latinamerikanske biskoper og teologer tok del her. Men det var også et annet land som var tungt representert: Frankrike. Det var en av arbeiderprestenes støttespillere, erkebiskop Pierre-Marie Gerlier av Lyon, som kalte sammen til gruppens første møte. Det kan diskuteres hvor stort gjennomslag Gerlier og hans gruppe fikk. Men diskusjonene herfra ga avgjørende inspirasjon til frigjøringssteologien, som ble unnfanget i Latin-Amerika der forskjellene mellom fattig og rik var dramatiske.<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> Dette reflekteres også i *l'Oraison, problème politique*, der han omtaler lekfolkets rolle i å «sakralisere» verden. Artikkelen i *l'Oraison* var opprinnelig skrevet i 1962 for en artikkelsamling om lekfolkets rolle som Daniélou redigerte: "Les Laïcs Chrétiens et la Sacralisation du Temporel," *Les Laïcs et la mission de l'Église* (Paris, Éditions du Centurion, 1962): 115-126.

<sup>296</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique* (1965; Paris: Cerf, 2012), 28.

<sup>297</sup> Gruppen møttes første gang 26. oktober 1962 og samlet et bredt persongalleri. Her var både monsignore Ancel, som drev skofabrikk og et arbeid i Lyons slumstrøk, biskop Mercier fra Laghouat i Sahara, som hadde reist med trampbåt (!) til Genova for deretter å ha tigget seg fram til Roma og konsilet, pater Gauthier, som hadde startet en fattigorden i Nasareth og ble kjent som en av de viktigste frigjøringssteologene, samt brasilianske Dom Helder Camara. John Mc Cormack, "The Church of the poor", *The Furrow*, vol. 17, nr. 4 (april, 1966): 211-221 (215).

Daniélous fattigdomsbegrep er langt mindre orientert mot politisk handling enn slik vi finner det hos Gerliers gruppe og frigjøringssteologene. I *l'Oraison, problème politique*, er han opptatt av å si at å være fattig handler om langt mer enn en økonomisk og sosial fattigdom. De fattige er de som lever i elendighet, som søker Guds rike og rettferdighet. Det er de som er fattige av ånd, eller ære, mangler penger eller privilegier.<sup>298</sup> Han understreker videre hvordan de fattige til alle tider har vært et hatobjekt. Nyplatonikeren Celsus satte den «ynkelige hurven» blant de kristne opp mot pytagoreerne, som lyktes å rekruttere blant de øverste intellektuelle elitene. Kirkeledere som Kyprian og Origenes beklaget seg dessuten over hvordan lidenskapen forsvant blant de kristne i takt med at de ble tallrike.<sup>299</sup> Daniélous poeng er at det først var når hurven ble stor nok, at mennesker uten stor karakterstyrke ville klare å vende seg til kristen tro.<sup>300</sup> Daniélou mener derfor at Kirken må komme i en samfunnsmessig posisjon, hvor de som er svake i troen kan få hjelp av de som er sterke i troen. Daniélou mener «en kirke for de fattige» er blitt et uttrykk som enhver klistrer på det han finner for godt. I virkeligheten utspiller det seg en dragkamp om kirkesyn bak dette uttrykket, hevder Daniélou: På den ene side en tanke om at kristendommen skal være de fattiges religion. En religion for massene, som består av både «gode og dårlige fisker», helgener og syndere.<sup>301</sup> Det er dette Daniélou selv forsvarer. På den andre siden et syn på at Kirken først og fremst er en surdeig eller et vitne. Man foretrekker da å sikre kristendommens renhet, selv om det går på bekostning av alle de døpte, hevder Daniélou.<sup>302</sup>

Han presenterer derfor bønn som et *politisk problem*. Umiddelbart kan bønn synes å ha lite med politikk å gjøre. Men formålet med tittelen er å markere at «menneskets indre domene» ikke er radikalt avskåret fra «sivilisasjonens domene».<sup>303</sup> Med bønn mener han to ting: For det første definerer han bønn som en *åndelig erfaring, orientert mot Gud*. Dermed legger han til side at bønn kan være en åndelig erfaring som alene handler om at mennesket søker innsikt i seg selv. Bønn er grunnleggende ved alle religioner. Bønn viser til en fundamental dimensjon ved hele menneskeheten, bemerker han.<sup>304</sup> Det andre han forstår med bønn, er at det aldri kan eksistere på et abstrakt plan. «Den er bønnen til et konkret menneske, som er

---

<sup>298</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 11.

<sup>299</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 11-12.

<sup>300</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 12.

<sup>301</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 10.

<sup>302</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 9-10.

<sup>303</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 20.

<sup>304</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 24.

engasjert i eksistensen», sier han.<sup>305</sup> Bønnen bærer i seg alle *ytre* betingelser. Bønnen til dagens menneske er bønnen til et menneske som er engasjert i den tekniske kulturens verden. Spørsmålet er likevel hvordan bønnen kan ha en fremtid i en ny kultur, siden også bønnen er avhengig av de betingelsene som den gis, mener Daniélou.<sup>306</sup>

Når det gjelder politikk, gir han også en definisjon. Politikk må ha som mål å skape en verden der forholdet mellom personer kan fritt blomstre. Der utnyttes ikke mennesket av andre mennesker. Der er rasisme forbudt, og fred mellom mennesker er mulig. Daniélou mener religiøse handlinger må sees på som *fellesgoder* i samfunnet på linje med materielle fellesgoder. Individet er en *enhet* av kropp og sjel. Og det er en grunnleggende sammenheng mellom de problemene som gjelder kroppen og de som gjelder sjelen.<sup>307</sup> Mennesket er dessuten et sosialt vesen. Dermed kan ikke bønn skiller ut som utelukkende en individuell sak. Daniélou poengterer at munker skaper seg et miljø preget av stillhet, ensomhet og regler nettopp for å gjøre det mulig å be. På samme måte er også vanlige mennesker avhengig av visse strukturer, en rytme og rom for stillhet og ensomhet. Hvis samfunnet er sykt, er det ikke bare fordi menneskene mangler brød, men også fordi samfunnets fattige nektes det tid og rom som er nødvendig for å kunne blomstre. Bønn er derfor et sosialt problem. Og det må ikke bli overlatt til et lite spiritielt aristokrati, argumenterer Daniélou.<sup>308</sup>

Daniélou ble kritisert for sin posisjon av blant annet dominikanerpater og daværende rektor ved le Saulchoir, Claude Geffré. Er den kristne troen avhengig av egne "soner" for et åndelige liv? Er den avhengig av kristendommens eksisterende mentale og institusjonelle komplekser? spurte Geffré påfølgende år.<sup>309</sup> Han så Marie-Dominique Chenu og Daniélou som motparter.<sup>310</sup> Thomisten Chenu ville gladelig støtte profane krefters fremgang i verden. Chenu mente Kirken måtte riste av seg etterlevningene fra den «konstantinske tidsalder». Daniélou mente derimot at det var stor verdi ved å bruke politiske midler for å støtte

---

<sup>305</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 24.

<sup>306</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 24.

<sup>307</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 27.

<sup>308</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 28.

<sup>309</sup> Claude Geffré, "Entsakralisering und Heiligung", *Concilium* 9 (1966): 708-718.

<sup>310</sup> For Kirken handler det ikke om å bygge en kristen verden ved siden av verden, men at verden bygges opp. Chenu mener humanisering og sosialisering må leses som en type evangelisk forberedelse for de siste tider. Den kristne eksistens vil ha fremgang gjennom at verdens indre frihet tas på alvor, ikke gjennom en intellektuell eller politisk klerikalisme, påpeker han i *La Parole de Dieu II: L'Évangile dans le temps* (Paris: Editions du Cerf, 1964), 298.

kristendommen. Troen kan bare virkelig slå rot i et land når den har gjennomtrengt samfunnet, når det finnes en *kristenhet*, skrev Daniélou.<sup>311</sup>

Men hvordan ville Daniélou begrunne det, når han ville skape en politisk situasjon i sin sekulære samtid som støttet opp under ideen om at kristen tro skulle være del av et kollektivt liv? Daniélou viste til religionsfriheten. Denne begrunnet han i naturretten.<sup>312</sup>

Religionsfriheten har en broket historie i den katolske kirke. Rettighetskravene fra den franske revolusjonen i 1789 ble møtt med fordømmelse fra katolske ledere. De fryktet at enheten i samfunnet ville kollapse uten én felles religion. Religionsfrihet ble lenge avvist inntil konsildokumentet *Dignitatis Humanae* ble undertegnet 7. desember 1965. Her begrunnes religionsfriheten som en menneskelig rettighet som følger av menneskets *verdighet*. Mennesket har en frihet til å handle i tråd med sin samvittighet. Denne er ledsaget av en *plikt* til å søke sannhet på det religiøse område. Slik kan mennesket «forme sin samvittighet så den alltid tilkjennegir hva som er godt og sant».<sup>313</sup> Videre gjelder dette bare individet. Den frihet fra tvang i religiøse spørsmål som skal gjelde enkeltmennesket, må også gjelde når mennesker handler i fellesskap. «Både menneskets og religionens sosiale natur forutsetter nemlig religiøse samfunn».<sup>314</sup>

L'Oraison ble gitt ut før *Dignitatis Humanae* var undertegnet, men er på linje med det endelige dokumentet. Religionsfriheten gir bare mening når den er konkret, det vil si når de materielle betingelsene for religionen er til stede, understreker Daniélou, og legger til: «Men i en sosialisert verden kan det bare skje gjennom staten».<sup>315</sup> Daniélou spør så hvilken samfunnsordning som best kan sikre at mennesket og samfunnet blomstrer i tråd med et guddommelig rettet mål. Og i sitt svar går han lenger enn *Dignitatis Humanae* gjør. Daniélou forsvaret en sosialistisk samfunnsordning og avviser kontant kapitalisme. Kapitalismen gjør religiøse fellesskap avhengig av private midler, og binder religionen til de pengesterke. Slik vil Kirken først og fremst komme til å rekruttere fra *sosiale eliter*. Dermed vil den distansere

---

<sup>311</sup> Daniélou henter inspirasjon fra Charles Péguy på dette punktet, som forsvaret kristendommen som en folkereligion og betoner det helliges plass. Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 12.

<sup>312</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 19.

<sup>313</sup> *Dignitatis Humanae, Om religionsfriheten*, § 3. Hentet fra [http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/dh/dh\\_02](http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/dh/dh_02) (lastet ned 10. september 2014).

<sup>314</sup> *Dignitatis Humanae, Om religionsfriheten*, § 4.

<sup>315</sup> «Or, dans un monde socialisé, elles ne peuvent l'être que par l'État». Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 20.

seg fra de fattige og utstøtte, mener han.<sup>316</sup> Posisjonen reflekterer muligens at Daniélou jobbet for sin far under *Le Cartel des Gauches*. Hans sympati forble hos venstresiden i fransk politikk også etter at han forlot politikken og trådte inn i Jesuittordenen.<sup>317</sup> Likevel er hans synspunkt overraskende når han i de fleste andre sammenhenger understreker kjærligheten som en transformerende kraft. Max Schelers verdifilosofi tilsa at mennesket finner glede i å dele. Daniélous tiltro til dette blekner åpenbart hvis det er private eierinteresser innblandet.

Daniélou understreker at hans politiske preferanser ikke handler om å sikre Kirken privilegier. Ha ønsker seg ikke tilbake til middelalderens symbiose mellom stat og kirke i middelalderen, påpeker han.<sup>318</sup> Men det betyr ikke at det ikke lenger er nødvendig at religionens sosiale dimensjon anerkjennes av sivile, politiske makter. Årsaken er at prinsippet som religionsfriheten bunner i, ikke *alene* går ut på at mennesket skal ha samvittighetsfrihet i religiøse spørsmål. Det bunner også i at mennesket naturlig grupperer seg, og at fellesskapene da må være sikret det som er nødvendig for å overleve og å utvikle seg.<sup>319</sup>

Daniélou begrunner som sagt prinsippet i naturretten. Han gir han ikke noen nærmere beskrivelse av hvordan han forklarer denne. Vi så imidlertid i forrige kapittel (3.4.3) at han argumenterer for at det eksisterer en naturlig rettsoppfatning hos mennesket knyttet til en kosmisk orden.

I moderne tenkning er det stort sett en sekulær forståelse av naturretten som blir forutsatt. Mens den moderne skolastikken knytter naturretstanken til den thomistiske toetasjestykkningen som skiller mellom natur og overnatur. Man tenker seg at mennesket både hadde et *naturlig* mål, samt et *overnaturlig* mål som ble gitt ved nåden. Som vi så i kapittel II, mente Maurice Blondel at dette var et kunstig skille. Blondel mente det skjedde en formidling mellom de to sfærene i kraft av menneskenes *handling*. Daniélous læremester og kollega Henri de Lubac skapte sjokkbølger i Roma da han i 1946, ved hjelp av Blondel, argumenterte for at den nyskolastiske toetasjestykkningen bygget på en feiltolkning av Thomas Aquinas.<sup>320</sup> Fordi mennesket var skapt i Guds bilde, ble det med nødvendighet

---

<sup>316</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 18.

<sup>317</sup> Daniélou, *Et qui est mon prochain?* 202.

<sup>318</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 19.

<sup>319</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 18.

<sup>320</sup> Verken hos Thomas' eller de andre kirkefedrene eksisterte det en teologi som sluttet at naturen kunne ha et mål *utover* lengselen etter det overnaturlige (*désir naturel du surnaturel*), mente de

trukket mot Skaperen, argumenterte de Lubac.<sup>321</sup> Da han påpekte dette, ble han anklaget for nettopp å utradere naturretten. Dersom mennesket ikke kunne ha et naturlig mål, så fantes det heller ikke noen naturlig uforanderlig moral lenger, innvendte blant annet Reginald Garrigou-Lagrange.<sup>322</sup>

Antropologien som vi finner hos de Lubac er førende også for Daniélou. I Daniélous tenkning finnes det ikke mye fast i menneskenaturen. I hvert fall ikke utover Gudsforholdet og en eksistensiell frihet som følge av at mennesket er skapt i Guds bilde. På slutten av karrieren holder han et foredrag hvor nettopp spørsmålet er «finnes det en menneskenatur?». Med henvisning til Gregor av Nyssa konstaterer Daniélou at menneskets væren er en bevegelse *fra ingenting til væren*.<sup>323</sup> Spørsmålet om en menneskenatur handler ikke om å finne frem til noe som er forhåndsgitt, sier han. Derimot er det *et program som må gjennomføres*.<sup>324</sup> I *l'Oraison, problème politique* understreker han hvordan menneskelivet alltid er rettet mot Gud. Dette innebærer at menneskene også må skape sine politiske strukturer deretter.<sup>325</sup>

Christofer Frey har argumentert for at hvis en «blondelsk» antropologi gjøres om til en sosiologi, kommer sekulariseringen til å fremstå som et syndefall. Frey antyder at det er dette Daniélou tenker seg i *l'Oraison, problème politique*.<sup>326</sup> Freys vurdering er verdifull. Det er også delvis slik Daniélou ser det selv. Daniélou sier det må skje en *helliggjørelse av det temporære*, der lekfolket påtar seg ansvaret for å orientere sivilisasjonen, kulturen og byen, mot de mål som Gud har satt.<sup>327</sup> Men han påpeker samtidig at det er mulig med en motsatt orientering.<sup>328</sup> Vi hører ekkoet fra Gregor av Nyssas tidsidé og hans to former for *akolouthia*:

---

Lubac. Og når det *senere* dukket opp en idé om *natura pura*, en ren natur, er dette som følge av en rekke fortolkninger som legger avgjørende vekt på hvordan Thomas gjør et tankeeksperiment om hvorvidt noe slikt skulle eksistere. Men Thomas selv mener ikke så er tilfelle, argumenter de Lubac Henri de Lubac, *Surnaturel* (Paris: Aubier, 1945), 132.

<sup>321</sup> Henri de Lubac, *Surnaturel*, 490.

<sup>322</sup> R. Garrigou-Lagrange, "Le Relativisme et l'immutabilité du dogme", 221. Gjengitt i Frey, *Mysterium der Kirche - Öffnung zur Welt*, 85-86.

<sup>323</sup> Trykket som "Does a Human Nature exist?" *L'Osservatore Romano*, 1. oktober 1970.

<http://www.ewtn.com/library/theology/natexist.htm> (oppsøkt 3. november 2014).

<sup>324</sup> Daniélou, "Does a Human Nature exist?"

<sup>325</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 113.

<sup>326</sup> Christofer Frey, *Mysterium der Kirche - Öffnung zur Welt*, 221.

<sup>327</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 129.

<sup>328</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 133.

en suksesjon mot at alle ting blir nye i Kristus, og samtidig en syndens suksesjon.<sup>329</sup> Imidlertid er ikke dette hele historien. Vi vet at historien ikke har en åpen slutt hos Daniélou. Kristi seier er allerede inntruffet. Kanskje det er derfor han lener seg tilbake i møte med atombomber og studentopprør, og nekter å se en endelig dom i noe av dette. Han hevder det bare er et spørsmål om tid før vitenskapen og teknologien gjenoppdager tilværelsens dybde, og mennesket gjenfinner det hellige.<sup>330</sup> Sekularisering blir i så fall ikke et endelig syndefall, men en historisk parentes.

### 4.2.3 Sekularisering

*L'Oraison, problème politique* regens som en konservativ vending hos Daniélou. Men i lys av hans syn på mennesket som et bedende og tilbedende vesen. Samt hans idé om hvordan historiens helter er menneskene som ber, kan boken forstås som et uttrykk for helt grunnleggende idéer som er tilstede allerede tidlig i forfatterskapet. I lys av den romantiske dragningen i samtiden, kan boken dessuten forstås som et tidsvitne. Den rådende idéen er at det bare er ved å søke inn i sitt indre at man finner kraften til å handle i tråd med idealene. Daniélou foretar sent på 60-tallet en reise til San Fransisco. Der besøker han Haight-Ashbury-distriktet,<sup>331</sup> kjent som stedet hvor hippiebevegelsen fikk en stor oppblomstring under den såkalte *The Summer of Love* i 1967. Daniélou forteller at han følte nært slektskap med hippiene, fordi «disse unge menneskene representerte en grunnleggende protest mot sekularisering - det vil si mot et teknokratisk samfunn som ikke lenger har rom for den religiøse dimensjonen, menneskets metafysiske dimensjon».<sup>332</sup>

På 60-tallet hadde imidlertid mange teologer et annet syn på det religiøse enn Daniélou. Gud-er-død teologi og sekulariseringsteologi preget tysk og engelsk språkrom og fikk godt fotfeste i Frankrike. Dietrich Bonhoeffer ble utgitt på fransk mellom 1961 og 1965. I 1967 ble det utgitt et større verk om hans tenkning. Bonhoeffer forkynte en religionsløs kristendom i en postreligiøs alder. Også Gabriel Vahanians *The Death of God: The culture of Our Post-*

---

<sup>329</sup> Se kapittel 3.2.1.

<sup>330</sup> Daniélou, *L'Oraison, problème politique*, 98.

<sup>331</sup> Referat gjengitt i *The Culture of Unbelief: Studies and Proceedings from the First International Symposium on Belief*, Roma 22-27 mars 1969, red. av Rocco Caporale og Antonio Grumelli (Los Angeles, CA: University of California Press, 1971).

<sup>332</sup> «(...) because I felt that these young people represented a fundamental protest against secularization - that is to say, against a technocratic society which has no room any more for the religious dimension, the metaphysical dimension of man.», Caporale og Grumelli, *The Culture of Unbelief*, 95.

*Christian Era* blir gitt ut på fransk i 1962. Og Leslie Newbigins *Honest Religion for Secular Man* ble oversatt i 1967. Disse forfatterne pekte i likhet med Bonhoeffer på at kristendom var noe helt annet enn *religion*. Da Harvey Cox *A secular City* ble oversatt til fransk i 1968 ble denne umiddelbart en bestselger. I følge Cox var ikke sekularisering en trussel mot et kristent liv, men derimot overgangen til nye muligheter. Like etterpå ga dominikaneren Jean Cardonnel ut *Dieu est mort*, hvor han forkynte en «revolusjonens teologi». Cardonnel hadde sett seg lei av hvordan teologien benyttet seg av begreper som transcensens og inkarnasjon. Nå mente Cardonnel at det var på tide å endelig forlate slike kategorier. De tjente bare til å skille det åndelige fra det temporære, og var de «konservatives oppfinnelse».<sup>333</sup>

Som Bernard Lonergan har påpekt, så også de ledende katolske teologene ulikt på hvilket problem Kirken og teologien sto ovenfor på 60-tallet.<sup>334</sup> Yves Congar mente eksempelvis at det handlet om å skape en adekvat antropologi. Han la vekt på hvordan erfaringene fra den tredje verden måtte bidra på dette feltet. Edward Schillebeeckx mente problemet handlet om troens plass i verden. Og arbeidet derfor frem en naturlig teologi som skulle vise hvordan det var mulig å tale om Gud på bakgrunn av et sekulært liv. For Daniélou handlet problemet derimot om menneskets evne til å gjenkjenne Gud. Den avgjørende oppgaven for samfunnet mener han er å klare å *skue det hellige* i en teknologisk verden. Naturens verden er blitt befolket og dominert av mennesket. På samme måte som man før så kosmos som tilhørende Gud, var det nå nødvendig å finne midler for å gjøre den tekniske verden til «nåtidens sakrament». Problemet handlet dermed om dette: «Hvordan lage av de ting, som i dag er hindringer for å gå til Gud, morgendagens midler for å gå i møte med Ham», skrev Daniélou.<sup>335</sup>

Daniélou reagerte kraftig på alle forsøk på å gi *religion* en negativ klang. Bonhoeffers idé om en ikke-religiøs kristendom tjente bare til å fremstille religion som en magisk, mytisk og teokratisk størrelse. Dette hadde ingen ting å gjøre med hva mennesket har forstått som religion i tidligere tider, sa Daniélou da han i mars 1969 deltok Daniélou ved en runde-bord-diskusjon i Roma i mars 1969. Her sto *u-troens kultur* på dagsorden. Blant dem som deltok

---

<sup>333</sup> Cardonnell gjengitt i Barrau, *Le Mai 1968 des catholiques*, 21.

<sup>334</sup> "The scope of renewal" av Bernard Lonergan i *Collected Works of Bernard Lonergan 17. Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*, red. av Robert Croken og Robert M. Doran (University of Toronto Press, Toronto, 2004), 282-300 (287-293).

<sup>335</sup> «Comment faire de ces choses. qui sont aujourd'hui des obstacles pour aller à Dieu, des moyens, demain, d'aller vers Lui». Daniélou, "Les laïcs chrétiens et la sacralisation du temporel", 124-125.



var Harvey Cox, religionssosiologen Robert N. Bellah og sosialfilosofen Thomas Luckmann. Daniélou bemerket i sitt innlegg hvordan sekularisering gled inn i språk og tenkning, men samtidig ropte på en definisjon. Han kaller seg villig for «sekularist» under forutsetning at man med dette mener at mennesket for første gang tør å konfrontere absurditeten i verden: Mennesket har nådd en modenhet, sa Daniélou, og mente at «(...)for første gang i menneskets historie, er mennesket klar over det faktum at det ikke nødvendigvis er et offer for en kosmisk skjebne, eller for det sosiologisk nødvendige».<sup>336</sup> Skulle derimot menneskets selvinnsikt bety at strukturerer samfunnet etter en idé om at mennesket har «vokst fra» Gud, ville han derimot reservere seg. Å tro at menneskets eksistens og mål ikke er knyttet til noe utenfor det selv, fører menneskets frihet kun til selvutslettelse og anarki, hevdet han.<sup>337</sup> Daniélou mente den største fristelsen for det moderne mennesket er at det å konstruere den jordiske byen gjøres til det endelige målet for all menneskelig aktivitet. Fristelsen gjelder også den kristne. Hvis den kristne kun befatter seg med sosial og kollektiv handling, og opphører å være et bedende og tilbedende menneske, vil «sekulariteten ikke bare vil forkrøple kristendommen, men hele den menneskelige kulturen (...)», hevdet han.<sup>338</sup> Det samme budskapet hadde han i *l'Oraison*. Han viste der til Simone Weils begrunnelse for å protestere mot en total sekularisering, fordi det truer sivilisasjonens balanse – en balanse som krever et hellig univers. Daniélou mente dette viste seg i vitenskapen. Den var ute av stand til å gi retning på en bevegelse som den selv hadde utløst:

*«Gjennom vitenskapen føler menneskeheten seg engasjert i et ukontrollert eventyr som på ingen måte synes å ha en retning. Problemet som dermed dukker opp – for både mennesker som ikke er religiøse og for de som er det – er å vite om utviklingen av den tekniske sivilisasjon som sådan synes å være et tilstrekkelig svar på problemene til en menneskehet som er i utvikling».*<sup>339</sup>

I Daniélous samtid var det mange som delte idéen om at det ville inntreffe en stor krise hvis folk sluttet med religiøse handlinger. Daniélou deltok i 1953 på Eranos-konferansen i Ascona i Sveits. Navn som knyttes til dette miljøet er Mircea Eliade, Henry Corbin og Carl Jung. Dette

---

<sup>336</sup> Caporale og Grumelli, *The Culture of Unbelief*, 97.

<sup>337</sup> Caporale og Grumelli, *The Culture of Unbelief*, 96-97.

<sup>338</sup> Caporale og Grumelli, *The Culture of Unbelief*, 98.

<sup>339</sup> «L'humanité se sent engagée par la science dans une aventure incontrôlée dont les orientations n'apparaissent aucunement. Alors se pose - aussi bien pour des hommes qui ne sont pas religieux que pour ceux qui le sont - le problème de savoir si le développement de la civilisation technique comme telle semble une réponse suffisante au problème de l'humanité en devenir (...)». Jean Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 38-39.

var et svært kulturkritisk miljø, og møtested for *tradisjonister*.<sup>340</sup> Dette betegner intellektuelle som forsto det som helt nødvendig at én bestemt opprinnelig sannhet (*une vérité première*) eller evig filosofi (*philosophia perennis*) ble overlevert fra generasjon til generasjon. Idéen var at moderniteten medførte et brudd i overleveringen de praksiser som formidlet den urgamle, evige sannheten.<sup>341</sup> René Guénons filosofi er kanskje det mest rendyrkede eksemplet. Daniélou berømmer også Guénon i mange sammenhenger.<sup>342</sup> Og han benytter seg ofte av Mircea Eliades idéer, som kan regnes som en «myk»-variant av tradisjonalismen.<sup>343</sup> Likevel markerte Daniélou avstand til tradisjonalistene. De store religionene overså at det evige bryter inn i tiden, og på denne måten både gir tiden en ekte valør, påpeker han i *Essai sur le mystère de l'histoire*.<sup>344</sup>

Dette finner vi igjen når Daniélous argumenter på 1960-tallet. Daniélou antar at verden kommer til å gjenvinne fundamentale religiøse verdier. Slik vil den oppleve en helt ny og overlegen *balanse*.<sup>345</sup> På sikt er derfor ikke den sekulære verden noe annet en ungdomstid og et opprør. I vente er en voksen modenhet, skriver Daniélou *l'Oraison, problème politique*. Han henviser da til Teilhard de Chardins utviklingstanke: En universell evolusjon gjør Gud større og mer nødvendig en noen sinne.<sup>346</sup> Utfordringen for Kirken, ifølge Daniélou er derfor ikke sekularisering. Utfordringen er at mennesket i fremtiden ikke lenger knytter det hellige eksplisitt til de kristne troshendelsene:

«Ateismen er ikke annet enn en overgang mellom gårsdagens former for hedendom, som hører til i den rurale kulturen, og morgendagens former for hedendom, som hører til i den industrielle kulturen. Morgendagens hedendom, det er den religiøse problematikken til det moderne mennesket. Det er denne problematikken som Kirken må svare på».<sup>347</sup>

---

<sup>340</sup> Betegnende nok ble det planlagt en fusjon i 1959 mellom Eranos og et nyopprettet *platonsk akademi*. Dette strandet riktig nok. Dels fordi initiativtaker filosofen Walter Robert Corti så med skepsis på esoterismen som preget miljøet, mens dem som derimot ønsket seg *mer* av den dype mystikken, forsvant inn i islamske sufiordner. Hans Thomas Hackl, *Eranos: An Alternative Intellectual History of the West*, overs. av Christopher McIntosh (New York: Routledge, 2014). Se også Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

<sup>341</sup> For drøftning av Eliades tenkning, se Sedgwick, *Against the Modern World*, 109-116.

<sup>342</sup> Se kapitlet "Grandeur et fablesse de René Guénon i *Essai sur le mystère de l'histoire*, 120-126.

<sup>343</sup> Det gjelder særlig Eliades begrep *hierofanier*. Se for eksempel kapitlet «Symbolisme et histoire» i *Essai sur le mystère de l'histoire*, 127-141.

<sup>344</sup> Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 107.

<sup>345</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 36.

<sup>346</sup> Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 35 og 98.

<sup>347</sup> «L'athéisme n'est que la transition entre les paganismes d'hier, ceux de la civilisation rurale, et les paganismes de demain, ceux de la civilisation industrielle. Le paganisme de demain, c'est la

Utsagnet vakte undring da han skrev det. Dominikanerprofessor Claude Geffré, som selv hadde stor sympati med Bonhoeffers vurderinger,<sup>348</sup> sier det slik:

«Vi begriper ikke hva Daniélou vil si når han hevder at vår tids ateisme vil være bare en forbigående etappe mellom gårsdagens og morgendagens hedendom. Det er absolutt mulig at den overleverte rasjonaliteten ved den tekniske tidsalder avløses av en ny streben etter det irrasjonelle og mirakuløse. Men hvilken kristelig fornyelse kan man vente seg av denne nye kosmiske religionen?»<sup>349</sup>

### 4.3 Sammenfatning

I dette kapitlet har jeg undersøkt hvordan Daniélou posisjonerer seg i seks debatter i fransk etterkrigstid. Jeg vil nå sammenfatte kort hvordan Daniélous argumentasjon i disse eksemplene preges av hans historietenkning.

Som vi har sett har Daniélou både et kritisk og et legitimerende samfunnssyn. Vi så eksempler på kritikk av Kirkens institusjoner i forbindelse med feiden om *la nouvelle théologie*, samt diskusjonen om Frankrike som misjonsmark. Daniélou understreker at Den katolske kirke må gå i dialog med tenkningen som preger 1900-tallet. Men han mener at den hindres fordi teologien har stivnet i sine egne metoder. Daniélou krever større mangfold i Kirkens teologi, liturgiske uttrykk, og organisasjonsform. Hans krav til Kirken kan slik sees som en konsekvens av hans forståelse av den kristne misjonen. Den kristne misjonen er fortsettelsen av den *synergi* mellom Gud og menneske som utgjør historiens drivkraft. At kristendommen inkarneres i en kultur er slik viktig for den historiske prosessen, som har som sitt hovedinnhold at Det mystiske legemet vokser. Daniélou er derfor skeptisk til den nærheten som Kirken som institusjon har til en, etter hans mening, «visnet» borgerlig kultur. Kristendommen vil alltid ta kulturen opp i seg, men den er aldri bundet til én bestemt kultur.

Samtidig har vi sett at Daniélou i en fransk samfunnsdebatt *forsvarer* Kirkens institusjoner og praksiser. Et eksempel fra den nære etterkrigstiden er «inkarnasjonsstriden». Det som kommer til syne i denne diskusjonen er et viktig element ved Daniélous historiesyn, nemlig

---

problématique religieuse de l'homme moderne. C'est à cette problématique que l'Église doit répondre». Daniélou, *l'Oraison, problème politique*, 99-101.

<sup>348</sup> Geffré, "Entsakralisering og Heiligung", 714.

<sup>349</sup> «Wir begreifen nicht, was P. Daniélou sagen will, wenn er behauptet, der Atheismus unserer Zeit sei nur eine vorübergehende Etappe zwischen dem Heidentum von gestern und dem von morgen. Es ist durchaus möglich, daß die übertriebene Rationalität des technishcen Zeitalters ein neues Streben nach dem Irrationalen und Wunderbaren auslöst. Was aber kann man von dieser neuen kosmischen Religion für eine christliche Erneuerung erwarten?», Geffré, "Entsakralisering og Heiligung", 713.

den eskatologiske dimensjonen. Daniélou satte et skille mellom *peras* og *telos*, historiens slutt og ende, og trolig var det dette som gjorde at han hadde en lettere tilbaketrukket holdning i møte med kulturoptimister på den ene siden og kulturpessimister på den andre siden. Mennesket skulle jobbe for en bedre verden, og det skulle *våke* med tanke på Herrens gjenkomst. For Guds rike lå alltid rett foran, og unndro seg enhver menneskelig konkretisering. Samfunnsordninger ville alltid avløse hverandre, men dette forsto han bare som en naturlig *progresjon*, der det aldri ville være noen tvil om hvordan historien sluttet.

I de fleste tilfeller påpekte derfor Daniélou at historien innebar progresjon. Dette var trolig tydeligst i hans tolkning av sekulariseringen, som han bare så som en overgang til en ny og dypere religiøsitet. Vi kjenner igjen Péguys idé om en *kreativ kontinuitet* når Daniélou, på tross av sin kirkekritikk, også er en betydelig forsvarer av kirkelige praksiser, institusjoner og læresetninger. Han vil aldri forsøke å gjenskape en tapt situasjon, men han vil heller ikke forsøke å fremprovosere et radikalt brudd i en historiske prosess. Dette understrekes i hans reaksjon på studentopprøret. Daniélou påpeker at å rive ned alle mentale og institusjonelle strukturer vil være å trampe på tidligere generasjoners frihetskamp.

## 5 Konklusjon

Målet med denne oppgaven har vært å vise hvordan historieteologiske refleksjoner legger viktige premisser for Jean Daniélous samfunnssyn. Jeg har undersøkt dette gjennom en idéhistorisk analyse av Daniélous forfatterskap. I oppgaven redegjorde jeg først for modernismestriden i Den katolske kirke, samt det vanskelige forholdet mellom religiøs identitet og politiske strukturer i Frankrike. Deretter nærleste jeg hans *Essai sur le mystère de l'histoire*, og pekte ut viktige kjennetegn ved hans historiesyn. Til slutt undersøkte jeg hvordan historiesynet ble reflektert i Daniélous bidrag til seks debatter, som gjaldt spørsmålet om forholdet mellom det religiøse og det sekulære i etterkrigstidens Frankrike.

### **Kritikk og forsvar av samfunnsordninger**

Et historiesyn vil ha mye å si for hvilket syn man har på samfunnet, forstått som felles ordninger og institusjoner. I fortiden, så vel som i fremtiden, kan man forestille seg en idealsituasjon som man forsøker å forme samfunnet etter. Man kan også, slik som vi så hos Herbert Marcuse, tenke seg at samfunnsdannelsen må starte helt på nytt, fordi den historiske prosessen så langt har ført til undertrykkelse av mennesket. Vi ser her hvordan menneskesynet hører til i regnestykket. Man kan betone hva mennesket *er*, eller hva det *kan bli*. Man kan videre betone menneskets mangel på samhandling, eller dets evne til samhandling. Slik kan man både forsvare og kritisere bestemte fellesmenneskelige ordninger. Dette så vi flere eksempler på i kapittel IV, hvor de viktigste funnene er oppsumert i kapitelsammendraget.

Hvis vi følger Quentin Skinner, og forstår tekster som *talehandlinger*, er det likevel ikke bare det som Daniélous *eksplisitt* sier om samfunnets institusjoner og praksiser som uttrykker en kritikk eller legitimering av disse. Jeg har i denne oppgaven forsøkt å vise hvordan selve Daniélous historieteologiske tenkning, handler om å svare på en helt bestemt historisk situasjon: Etterkrigstidens Frankrike. Daniélous historietenkning innebærer at den jordiske virkeligheten hører til innenfor en kristen frelsesfortelling. Historien etter Kristus er en misjonstid, der mennesket, ved å delta i Kirkens sakramentale liv, deltar i å føre verden og historien mot sitt endelige mål. Daniélous historieteologi innebærer derfor et forsøk på å

forsvare at en idé om historisk utvikling hører til innenfor katolsk lære. Og fremfor noe fungerer dette synet legitimerende med tanke på *religiøse handlinger*.

### **En troverdig analyse?**

Skal en forfatter lykkes med sin talehandling, ligger det imidlertid én viktig forutsetning til grunn: Forfatteren må bruke et språk som blir forstått, og han må bruke det på en måte som virker *troverdig*. Spørsmålet vi derfor må stille, er om Daniélou klarer dette. Lykkes han med sitt prosjekt?

På den ene siden vil jeg svare ja. Vi startet denne oppgaven med å forklare hvordan *historien* var et krevende tema i Den katolske kirke. Ved hjelp av kirkefedrenes metode, typologien, forklarte Daniélou historien som teologisk kategori. Dette skulle åpne for en tilgang til samtidens tenkning. Samtidig ville det skille seg fra samtidens generelle historiefilosofiske spekulasjoner. Daniélous kløktige grep er å skrive kategorien historie inn i dogmehistorien, ved at han binder historieteologien til Kalkedons læresetning om Kristi to naturer. Dette beskriver etter Daniélous syn, hvordan GTs to erfaringslinjer, Guds store handlinger og menneskets svar, møtes i personen Jesus Kristus. Historieteologien tilbyr på denne måten et rammeverk for å forklare «les réalités terrestres» – samtidig som den peker utover det historisk gitte. Som nevnt i innledningen, har studiene til Cahill og Pizzuto vist hvordan Daniélous historieteologi preger Kirkens åpenbaringssyn slik dette ble vedtatt på konsilet. Som nevnt i kapittel III, har Pave Benedikt XVI plukket opp Daniélous historieteologiske refleksjoner. Dette må bety at Daniélou langt på vei har lykkes med sitt prosjekt.

På den andre siden vil jeg svare nei. Daniélou har likevel *ikke* lykkes med sitt prosjekt. Som Étienne Fouilloux bemerket, inntreffer det et teologisk publikumsskifte i Daniélous levetid. Vi får en ny medieoffentlighet, der teologiske læresetninger og kristen tro drøftes i åpent lende. I etterkrigstiden blir filosofer så vel som teologer invitert inn i TV-studioene. Daniélou er en av dem. Dette kan man selvsagt forstå som en *Commedia dell'arte*, en teatralisk forestilling, der det aldri handler om å finne frem til noe *sant* når man diskuterer etikk og sosialt liv.<sup>350</sup> Men likevel var det her Daniélou fikk bruk for sine talemåter, og sin evne til å sette ting på spissen. Daniélous problem var likevel at hans historiske analyse neppe virket særlig troverdig i offentligheten i etterkrigstidens Frankrike. Som vi har sett, ble hans forsvar

---

<sup>350</sup> Michel de Certeau forsto det slik. Se kapitlet *Kirken i det offentlige rom* i Orylski, *Moderna franska teologer*, 167-173.

av at *bønn og tilbedelse* skulle høre til midt i samfunnslivet, møtt med skepsis, selv blant mange teologer. Det franske samfunnet skilte skarpt mellom det religiøse og det sekulære, og de sosiale problemene ble beskrevet som materielle. Også troende hyllet på 60-tallet et «postreligiøst» samfunn.

Muligens vil Daniélous idé om bønn og tilbedelse som en samfunnsmessig drivkraft, oppfattes mer troverdig i dag, når empirisk forskning fra legevitenenskapen, altså kilder vi tenker på som autoritative, fastslår at mindfulness og ulike former for meditasjon er bra for helsen. Imidlertid er man i dag desto mer allergisk mot de såkalte «store fortellingene». Og historieteologi som sjanger oppsto nettopp i konkurranse med andre frihetsutopier, ordensutopier, kommunistiske frelsesfortellinger og altomfattende utviklingsteorier.<sup>351</sup>

Fortsatt har vi endel andre og litt mindre fortellinger. En av dem er det som Charles Taylor beskriver i *A Secular Age: Sekulariseringen*. Charles Taylor leverer en kompleks analyse der han sier at samfunnet har beveget seg fra på naivt vis å ta gudstro for gitt, til at det i dag derimot er det *sekulære* som naivt naturaliseres og i liten grad stilles spørsmål ved. I lys av en sekulariseringsanalyse vil også Daniélous forståelse av historien, som ikke bare understreker menneskets handling, men også en transcendent Gud sin inngripen, ha store vansker med å oppnå legitimitet i vår tid.

### **Begrepsuniverset**

Nettopp når det gjelder sekulariseringsfortellingen, kan imidlertid Daniélous forfatterskap sies å ha en kritisk funksjon. Daniélou og hans kolleger tvinger oss til å se dybdene i hva vi forstår som religiøst, sekulært, hellig m.m.. Daniélou lever i en tid da det stilles grunnleggende spørsmål ved mange av begrepene som benyttes for å snakke om gudstro. I enkelte tilfeller endrer også ordene i noen grad betydning. Bernard Besrets studie *Incarnation ou eschatologie?*, som vi har møtt flere steder i oppgaven, viser hvordan dette skjer med ord som eskatologi og inkarnasjon. Daniélou er selv oppmerksom på det. Vi så eksempler på hans kritikk av bruken av disse ordene i kapittel IV.

Inkarnasjon er, som nevnt, også den røde tråden i *A Secular Age*. I Taylors verk mangler likevel den samme kritiske holdning som vi fant hos Daniélou, til hvilken funksjon

---

<sup>351</sup> Walter Kasper, "History: III. Theology of History", 733.

inkarnasjonsbegrepet spilte i 1900-tallets Frankrike. Det kunne derfor vært fristende å spørre Taylor det samme spørsmål som Daniélou stilte til Maurice Merleau-Ponty i 1951: Hva vil han egentlig med å snakke om inkarnasjonen?<sup>352</sup>

Språket som preger Daniélous forfatterskap kan virke fremmed i vår tid. For brennende franske katolikker i hans samtid var imidlertid begrep som verbet *à inkarnere* og adjektivet *eskatologisk* så viktig at det ble gitt ut hundrevis av artikler og bøker. Hvorfor ble dette så sentralt? Kanskje var det Alfred Loisy's ord fra 1902 som oppsummerte det best: «Jesus forkynnte Guds rike, i stedet kom Kirken».<sup>353</sup> Loisy hadde pekt på selve skandalen, i ordets rette forstand. Spørsmålet som man hadde snublet igjen og igjen helt siden urkirken, var nemlig dette: Hvor ble det av løftene om Guds rike?

Var det ikke nettopp dette spørsmålet som Daniélou og andre teologer i hans samtid forsøkte å svare på? Daniélous eget svar var at riket var *underveis*. I den grad mennesket kunne bidra til å bygge gudsriket, mente han dette først og fremst skjedde gjennom genuit religiøse handlinger. Da rettferdighet, fredsarbeid og politisk engasjement og politisk handling rykket i forgrunnen på 60-tallet også i teologi og kirkeliv, svarte Daniélou med å understreke at også bønn var et viktig fellesgode. Det var kort og godt et *politisk problem*.

### **Konservativ røst eller mann for sin tid?**

Daniélous forsvar for sterke samfunnsstrukturer rundt kristendommen, førte til at han ble oppfattet som en konservativ forsvarer av en gammeldags, borgerlig livsform.<sup>354</sup> Jeg har lyst til å tegne et litt annet bilde. I kapittel II presenterte jeg Taylors idé om at det i etterkrigstiden inntraff en overgang mellom mobiliseringens tidsalder og autensitetens tidsalder. Som vi så i kapittel IV, var Daniélou mer opptatt av mystikk og menneskets indre enn sosialisering. Kanskje hadde han vel så mye til felles med hippiene som de store katolske folkebevegelsene fra mobiliseringens tidsalder? Når han ville skape strukturer for et religiøst liv, var det nettopp fordi han reagerte på at det ble umulig med et personlig liv med bønn og stillhet i en teknologisk og sosialisert verden. Kun hvis ytre betingelser var til stede, ville en sann *kjærlighet* kunne forene menneskene, mente han. Daniélou fremstår slik som en typisk

---

<sup>352</sup> Daniélou, "Deuxième entrée privé" i *La connaissance de l'homme au XXe siècle*: 260-307 (298).

<sup>353</sup> «Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue». Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, (Paris: Alphonse Picard et fils, 1902), 111.

<sup>354</sup> Frey, *Mysterium der Kirche - Öffnung der Welt*, 49 og 217.



romantiker fra etterkrigstiden. Han betonte sammenhengen mellom det indre og det ytre, kjærligheten som forutsetningen for menneskets blomstring, og hvordan samfunnets ordninger kunne hindre mennesket i å realisere sitt sanne potensial.

Kanskje gir det ikke helt mening å forsøke å plassere Daniélou i en bestemt bås, som progressiv eller konservativ? Daniélou og hans kolleger var opptatt av hvordan samtidens problemstillinger kunne kaste lys over fortiden, og hvordan fortiden i neste omgang ville gjøre det mulig å forstå og å besvare nåtidens spørsmål. Som det har vært bemerket, er det i lys av arbeidet til hermeneutiske tenkere som Ricoeur og Gadamer, kanskje blitt lettere å forstå hva *ressourcement* egentlig handlet om: Nemlig en ekte formidling mellom nåtid og fortid.<sup>355</sup> Daniélou insisterte samtidig på at teologi som disiplin alltid måtte innebære noe *mer* enn dette, altså være noe mer enn en generell hermeneutikk. Teologi innebar i hans øyne fremfor alt en trodimensjon. Som han sier i "Les orientations présentes de la pensée religieuse", teologenes egentlige funksjon er «å sirkulere slik som englene på Jakobs stige, mellom evigheten og tiden, og å veve mellom dem stadig nye forbindelser».<sup>356</sup>

---

<sup>355</sup> Marcellino d'Ambrosio, «Ressoucement Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutics of Tradition» i *Communio* 18 (vinter 1991): 530-555.

<sup>356</sup> «C'est la fonction propre du théologien de circuler, comme les anges sur l'échelle de Jacob, entre l'éternité et le temps et de tisser entre eux des liaisons toujours neuves». Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", 13.

# Litteraturliste

- d'Ambrosio, Marcellino. "Ressoucement Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutics of Tradition". *Communio* 18 (vinter 1991): 530-555.
- Barbarin, Philippe. "La France est-elle encore la «fille aînée de l'Église". Tale holdt 15. april 2013 ved l'Académie des sciences morales et politiques.  
[http://www.asmp.fr/travaux/communications/2013\\_04\\_15\\_barbarin.htm](http://www.asmp.fr/travaux/communications/2013_04_15_barbarin.htm) (oppøst 24. april 2014).
- Barrau, Grégory. *Le Mai 68 des catholiques*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1998.
- de Beauvoir, Simone. *En veloppdragen ung pikes erindringer*, oversatt av Bente Christensen, Oslo: Pax, 1998.
- Bédarida, François. "Histoire et mémoire chez Péguy", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 73 (1, 2002): 101-110.
- Bergson, Henri. *Time and Free Will: An Essay on the immediate Data of Consciousness*, oversatt av F.L. Pogson. New York: Macmillan, 1910.
- Besret, Bernard. *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain*. Paris: Cerf, 1964.
- Bittner, Rüdiger. "Augustine's Philosophy of History". I *The Augustinian Tradition*. Redigert av Garreth B. Matthews. London: University of California Press Ltd., 1999: 345-360.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung, In drei bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959.
- Blondel, Maurice. *L'Action*, overs. av Olivia Blanchette. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.
- Blondel, Maurice. "Correspondance", *Angelicum* 24 (1947): 210-214.
- Blondel, Maurice. "Histoire et dogme". I *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. Redigert av Société des Amis de Maurice Blondel. Paris: Presses Universitaires de France, 1956)
- Boudon, Jacques-Olivier. "Le Cardinal Langénieux". I *Clovis: Le baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire*. Redigert av Michel Rouche. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997: 695-708.
- Bouglé, Célestin. *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*. Paris: Maloine, 1938.
- Butterfield, Herbert. *Christianity in History*. London: G. Bells and Son, 1949.

- Cahill, Brendan J. *The renewal of revelation theology (1960-1962)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999.
- Caporale, Rocco og Grumelli, Antonio, red. *The Culture of Unbelief: Studies and Proceedings from the First International Symposium on Belief*. Los Angeles: University of California Press, 1971.
- Chenu, Marie-Dominique. *La Parole de Dieu II: L'Évangile dans le temps*. Paris: Cerf, 1964.
- Collingwood, Robin G. *An essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1940. 23.
- Connor, Peter T. *Georges Batailles and the Mysticism of Sin*. Baltimore: John Hopkins Press, 2003.
- Comte, August. *Cours de philosophie positive*. (Paris: Rouen Frères, 1830). Prosjekt Gutenberg. 11. august 2011. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/31881/pg31881.txt> (4. november 2013).
- Cullmann, Oscar, *Christus und die Zeit*. Zürich: EVZ-Verlag, 1946.
- Cullmann, Oscar. *Heil als Geschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965.
- Daniélou, Jean. "Amour de Dieu et amour des hommes", *Études* 279 (desember 1953): 334-346.
- Daniélou, Jean. "Christianisme et histoire", *Études* 254 (september, 1947): 166-184,
- Daniélou, Jean. "Christologie et Eschatologie". I *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. III*. Redigert av Aloys Grillmeier og Heinrich Bacht. Würzburg: Echter-Verlag, 1954: 269-286.
- Daniélou, Jean. "Contemplation and Controversy". *L'Osservatore Romano*. 1. august 1968. <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=9945> (oppsøkt 13. september 2014).
- Daniélou, Jean. *Culture et mystère - La raison française devant la transcendance*. (Paris: Ad Solem, 2010).
- Daniélou, Jean. *Dieu et nous*. Paris: Grasset, 1956.
- Daniélou, Jean. Does a Human Nature exist?". *L'Osservatore Romano*, 1. oktober 1970. <http://www.ewtn.com/library/theology/natexist.htm> (oppsøkt 3. november 2014).
- Daniélou, Jean. *Essai sur le mystère de l'histoire*. 1953. Nytrykk, Paris: Cerf, 2011.
- Daniélou, Jean. *Et qui est mon prochain?* Paris: Stock, 1974.
- Daniélou, Jean, Marcuse, Herbert, m.fl. *La liberté et l'ordre social. Rencontres Internationales de Genève. Tome XXII (1969)*. Neuchâtel: Les éditions de la Baconnière, 1970.

- Daniélou, Jean. "Les orientations présentes de la pensée religieuse". *Études* 249 (avril 1946): 5-21.
- Daniélou, Jean. *Le mystère du salut des nations*. Paris: Éditions du Seuil, 1945.
- Daniélou, Jean. "Le peuple chrétien selon Péguy". *Études* 323 (septembre 1965): 175-186.
- Daniélou, Jean. *Le signe du Temple*. Paris: Gallimard, 1942.
- Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944.
- Daniélou, Jean (red.), *Les Laïcs et la mission de l'Église*. Paris, Éditions du Centurion, 1962.
- Daniélou, Jean. *Les sains païens de l'ancien testament*. 1956. Nytrykk, Paris: Cerf, 2012.
- Daniélou, Jean. *L'oraison, problème politique*. 1965. Nytrykk, Paris: Cerf, 2012.
- Daniélou, Jean. "Transcendens et incarnation", *Dieu Vivant* (6, 1946): 91-95.
- Dignitatis Humanae, Om religionsfriheten*. [www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/dh/dh\\_02](http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/dh/dh_02) (Oppsøkt 10. september 2014).
- Famerée, Joseph. *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1992.
- Fessard, Gaston. "Revue: Blondel et le christianisme par Henri Bouillard". *Études*, 309 (juni 1961): 417.
- Flynn, Gabriel og Murray, Paul D. red., *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Fontaine, Jacques, red. *Actualité de Jean Daniélou*. Paris: Cerf, 2006.
- Foucault, Michel. *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia* Forelesninger holdt ved Universitetet i California, Berkeley. 1983-1984. Redigert av Joseph Pearson. Digitalarkiv: Foucault.info, 1999.
- <http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.dt1.wordparrhesia.en.html> (nedlastet 1.10.2014).
- Fouilloux, Étienne. "Dialogue théologique? (1946-1948)". I *Saint Thomas au XXe siècle: Actes du colloque centenaire de la "Revue Thomiste"*. Redigert av Serge-Thomas Bonimo. Paris: Saint-Paul, 1995: 153-195,
- Fouilloux, Étienne. "Fille aînée de l'Église ou pays de mission". I *Histoire de la France religieuse 4*. Redigert av Jacques Le Goff og René Rémond. Paris: Seuil, 1992: 129-252.
- Fouilloux, Étienne. *Une Église en quête de liberté*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Fouilloux, Étienne og Hours, Bernard, red. *Les jésuites à Lyon XVI-XXe siècle*. Lyon: ENS Editions, 2005.

- Frey, Christofer. *Mysterium der Kirche - Öffnung der Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. "Nouvelle théologie, où va-t-elle?". *Angelicum* 23 (1946): 123-145.
- Geffré, Claude. "Entsakralisering und Heiligung". I *Concilium* 9 (1966): 708-718.
- Grätzel, Stephan, red. *Ausgangspunkt und Ziel des Philosophierens*. London: Turnshare, 2007.
- Hackl, Hans Thomas. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the West*. Oversatt av Christopher McIntosh. New York: Routledge, 2014.
- Johannes Paul II, Homilie. 1. juni 1980.  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19800601\\_parigi-francia\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800601_parigi-francia_fr.html) (oppsøkt 24. april 2014).
- Kasper, Walter. "History: III. Theology of History". I *Encyclopedia of Theology. The concise Sacramentum Mundi*. Redigert av Karl Rahner. New York: The Crossroad, 1982: 632-635.
- Kelly, Michael. "Catholics and Communism in Liberation France 1944-47". I *Religion, Society and Politics in France since 1789*. Redigert av Frank Tallett og Nicholas Atkin. London: Hambledon, 1991.
- Kerr, Fergus. *Twentieth Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Oxford: Blackwell, 2007.
- Labourdette, Marie-Michel m.fl. (red.). *Dialogue théologique: Pièces du débat entre "La Revue Thomiste" d'une part et les R.R.P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S.J. d'autre part*. Saint-Maximin: Les Arcades, 1947.
- Lacordaire, Henri-Dominique. "Discours sur la vocation de la nation française". I *Conférences du reverend père Lacordaire I*. Redigert av Paul Lorain. Bruxelles, J.-B. de Mortier, 1852.
- Leuba, Jean-Louis. *L'institution et l'évènement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu dans le Nouveau Testament*. Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1950.
- Loisy, Alfred. *L'Évangile et l'Église*. Paris: Alphonse Picard et fils, 1902.
- Lonergan, Bernard. "The scope of renewal". I *Collected Works of Bernard Lonergan 17. Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*. Redigert av Robert Croken og Robert M. Doran. University of Toronto Press, Toronto, 2004: 282-300.
- Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: Chicago University Press, 1949.

- de Lubac, Henri. *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Église au moyen âge*. Paris: Aubier, 1944.
- de Lubac, Henri. *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*. Oversatt av Lancelot C. Sheppard og Elisabeth Englund. San Fransisco: Ignatius Press, 1988.
- de Lubac, Henri. *Entretiens autour de Vatican II: Souvenirs et réflexions*, 2. utgave. Paris: Cerf, 2007.
- de Lubac, Henri. *Surnaturel*. Paris: Aubier, 1945.
- Lynch, Jonah, og Maspero Giulio, red. *Finestre aperte sul mistero: Il pensiero di Jean Daniélou*. Genova: Marietti 1820, 2012.
- Marcuse, Herbert. *Det endimensjonale menneske: studier i det avanserte industrielle samfunns ideologi*. Oversatt av Thomas Krogh og Hans Petter Aastorp. Oslo: Pax, 1968. Nytrykk. Oslo: Bokklubben, 2005.
- Maritain, Jacques, *Religion et culture*. Paris: Desclée de Brouwer, 1930.
- McCool, Gerald. *Nineteenth-Century Scholasticism, The Search for a Unitary Method*. New York: Fordham University Press, 1989.
- McCormack, John. "The Church of the poor". *The Furrow* 17 (april, 1966): 211-221.
- Merleau-Ponty, Maurice. "Foi et bonne foi". *Les temps modernes* 5 (februar 1946): 769-782. Siden trykket i Merleau-Ponty *Sens et non-sens* (Paris: Nagel, 1948): 305-321
- Merleau-Ponty, Maurice, Daniélou, Jean m.fl. *La connaissance de l'homme au XXe siècle. Rencontres Internationales de Genève. Tome VI (1951)*. Neuchâtel: Les éditions de la Baconnière, 1951.
- Mettepenningen, Jürgen. *Nouvelle théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. London: T&T Clarke, 2010.
- Mettepenningen, Jürgen. "Truth as an issue in a second modernist crisis?". I *Theology and the Quest for Truth: Historical – and systematic-theological Studies*. Redigert av Mathjis Lamberigts, Lieven Bloeve, Terrence Merrigan, Dirk Claes. Leuven: Leuven University Press, 2007: 119-142.
- Metz, Johann Baptist. *Theologie der Welt*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1968.
- Molland, Einar. *The conception of the Gospel in the Alexandrian theology*. Oslo: Dybwad, 1938.
- Moltmann, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1966.
- Murphy, Francesca Aran. *Art and intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*. Colombia, Missouri: Missouri University Press, 2004.

- Nicholas, Marc. *Jean Daniélou's Doxological Humanism: Trinitarian Contemplation and Humanity's True Vocation*. Cambridge: James Clarke & co, 2013.
- Nichols, Aidan. *The Shape of Catholic Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Nichols, Aidan. *The Thought of Pope Benedict. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger* London: Burns & Oates, 2007.
- Nichols, Aidan. "Thomism and the Nouvelle Théologie". *The Thomist* 64 (2000): 1-19.
- Nygren, Anders. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros og Agape I-II*. 2. opplag. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1936-38.
- O'Mahoney, Anthony og Loosley, Emma. *Christian Response to Islam - Muslim-Christian Relations in the Modern World*. Manchester: Manchester University Press, 2008.
- Orylski, Tomas. *Moderna franska teologer*. Stockholm: Artos&Norma, 2009.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology I-III*. Oversatt av Geoffrey W. Bromiley. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Péguy, Charles. *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*. Paris: Gallimard, 1931.
- Péguy, Charles. *Forhallen til håpets mysterium*. Oversatt til norsk av Hans Aaraas Oslo: Solum, 1992.
- Péguy, Charles. *Notre jeunesse*. Paris: Cahier de la Quinzaine, 1910.
- Pizzuto, Pietro. *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2003.
- Pius X. "Pascendi dominici gregis" i *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907): 593-650.
- Pius X. "Vehementer Nos" i *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906): 3-21.
- Pius XII. "Allocutio ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores". *Acta Apostolicae Sedis* 38 (1946): 380-385.
- Pope, Stephen J. *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*. Washington DC: Georgetown University Press, 1994.
- Pseudo-Barnabas. *Barnabas brev*. Oversatt til norsk av Bernt Støylen. Kristiansand: JS, 1947.
- Ratzinger, Joseph. *Eschatologie. Tod und ewiges Leben (Kleine Katholische Dogmatik 9)*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977. Nyutgivelse: Pave Benedikt XVI. *Eschatologie: Tod und ewiges Leben*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2007.
- Riise, Svein og Kristiansen, Ståle Johannes, red. *Moderne teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2008.
- Rogers, Ben. "Charles Taylor interviewed". I *Prospect Magazine*. 29. februar 2008. <http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/charles-taylor-philosopher-interview> (oppsøkt 23. november 2013).

- Ruusbroec, John. *The Spiritual Espousals and other works*. Introduksjon og oversettelse av James A. Wiseman. New York: Paulist Press, 1985.
- Sartre, Jean-Paul. *Eksistensialisme er humanisme*. Oversatt av Carl Hambro. Oslo. Cappelen, 1951.
- Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Skarsaune, Oskar. *Inkarnasjonen* Oslo: Lunde, 1988.
- Skinner, Quentin. *Visions of Politics I: Regarding Method*. Cambridge University Press: Cambridge, 2002.
- Sæbø, Magne. *Ordene og ordet*. Oslo: Universitetsforlaget, 1979.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. London: The Belknap Press, 2007.
- Taylor, Charles. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, 303-326 (London: Belknap Press, 2011), 306-307.
- Ulrich, Laurent. "Ouverture du concile Vatican II". Archives de France, 2012.  
<http://www.archivesdefrance.culture.gouv.fr/action-culturelle/celebrations-nationales/recueil-2012/economie-et-societe/ouverture-du-concile-vatican-ii> (oppsøkt 10. september 2014).