

## «En fattig jomfru satt i lønn ...»

Er mariaspiritualiteten på veg tilbake til Den norske kirke?

*Kristin Hatlebrekke*

### Mariaspiritualitet i dag?

I et oppslag i avisen *Vårt Land* 9. januar 2012 kommer det fram at flere norske menigheter arbeider med å få tilbake gamle mariastatuer – kunstverk som til nå har vært oppbevart i museer rundt om i landet. Også noen av mariadagene i kirkeåret, som Marias bebudelsesdag og kyndelsesmesse vies ny oppmerksomhet i flere kirker, og der hun i gamle Landstads reviderte og Nynorsk salmebok knapt var nevnt, synges det nå til og om henne fra Norsk Salmebok og Salmer 97. Noen steder er mariaikonene hentet fram igjen, som i Gamle Aker kirke, der Maria kom på plass allerede på slutten av 1980-tallet.

Den fornyede interessen for denne kvinnen og det hun har representert på ulike steder til ulike tider, viser seg ikke bare innen det institusjonaliserte kirkelivet. Også i allmenn- og populærkulturen alluderes det til mariamyten.<sup>1</sup> For eksempel er Anne Lindmo og Helle Vaaglands bok *Heia mamma!* fra 2007 forsynt med en forside som til tross for en knyttneve hevet til kamp, ikke levner stor tvil om at motivet er inspirert av kirkekunstens mange framstillinger av Maria med Jesus på armen. Betyr dette at Aschehoug gir ut en bok som anbefaler et religiøst morsideal à la Maria, eller at de vil promotere familieverdier og uttrykkelig knytte dem til et kristent meningsunivers? Neppes. Forklaringen på det mylderet av referanser til evangeliets viktigste kvinne som også kan observeres fra sekulært hold, trenger ikke å ligge i behov for å uttrykke religiøse sannheter. Like gjerne kan det dreie seg om å gi betydning og vekt til utvalgte aspekter ved det jordiske.<sup>2</sup> Men at Maria slik kan kaste lys og glans over moderskapet i et av verdens mest sekulariserte og likestilte land, sier noe både om hennes gjennomslagskraft og om hvilke muligheter for nytolkning som ligger i bildet av henne.

Marias bevegelse mot en mer synlig posisjon i norsk hverdag faller i tid sammen med noen fenomen knyttet til religion og religiøsitet som det kan

- 
1. Jeg har ikke til hensikt å dekke feltet, men viser kun til eksempel på mariabruk i allmennkulturen.
  2. Dag Øistein Endsjø & Liv Ingeborg Lied, *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*, 2011, 146.

være vanskelig å finne en sammenheng i – enkelte av dem skulle man kunne tro var gjensidig ekskluderende: På den ene side er det en tydelig sekularisering av samfunnsliv og institusjoner, på den andre side er det en åpenbar åndelig interesse som kan påvises langt utenfor det tradisjonelle, organiserte kristenlivets rekke. Det er denne åndeligheten i all sin bredde og eventuelle dybde som i dag omtales som ny spiritualitet. Hva denne spiritualiteten innebærer, er det imidlertid ikke så lett å forstå. Begrepet er ikke entydig og kan assosieres med så vel personlighetsutvikling som mystikk og mangt derimellom. Som Gordon Lynch sier det i innledningen til sin bok om emnet: Den som vil studere dette, kan først og fremst risikere få øye på sine egne «values, hopes and concerns»<sup>3</sup>. Noen vil derfor primært se en trussel mot ortodoks doktrinær kristendom, noen finner et snikangrep fra moderne kapitalisme, andre får øye på en misjonsmark, og atter andre ser den nye spiritualiteten som en lovende bølge av åpenhet mot det mystiske. Lynch advarer slik mot å tegne mønster av forandringer i religion og spiritualitet uten å sikre en basis i nøye lesing av virkeligheten, eller «cultural products»<sup>4</sup>. Lesninger han selv viser til, er beskrivelser av hvordan hverdagsreligionen i store lag av befolkningen fungerer. Den kan beskrives som en «moralistisk, terapeutisk deisme»<sup>5</sup> der dominante trekk er vekt på livsnytelse, nære følelsesmessige relasjoner, ansvarsfølelse for å framstå attraktiv, søken etter det naturlige og stressfrie og å kunne finne terapeutisk støtte når det personlige velværet trues.<sup>6</sup> Dette er holdninger som ikke trenger være fundert i dyp metafysikk. Lynch er med andre ord ikke sikker på om spiritualitet er et ord som er beskrivende for en åndelig massebevegelse i Vesten i vår tid dersom dybde er en side ved spiritualiteten. Likevel er det lett å få øye på «religion smurt tynt utover», som er en beskrivelse av den allmenne interessen for fenomen knyttet til det transendente.<sup>7</sup>

Paul Heelas og Linda Woodhead har også undersøkt det de kaller «the spiritual revolution claim», at tradisjonelle religionsformer er i ferd med å vike for holistisk spiritualitet, ofte forstått som New Age. Deres underliggende premisser er at det i moderne kultur har foregått en massiv vending mot det subjektive.<sup>8</sup>

3. Gordon Lynch, *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*, 2007, 7.

4. Lynch, 2007, 8.

5. Lynch, 2007, 5.

6. Lynch, 2007. Dette er en oppsummering fra den britiske sosiologen David Chaney's arbeid fra 2002. Fordi den har noen fellestrekk med verdier hos norske RLE-lærere beskrevet i Heid Leganger-Krogstads avhandling *The religious dimension of intercultural education: contributions to a contextual understanding*, 2009, tror jeg det kan gi en pekepinn om norske forhold, også.

7. Bente Gullveig Alver, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson & Torunn Selberg, *Myte, magi og mirakel*, 1999, 8.

8. Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, 2005, 2.

Mens tradisjonell religion har forholdt seg til roller og autoriteter, vil den nye spiritualiteten på en annen måte være opptatt av menneskers egne erfaringer og følelser. Der man før følte seg forpliktet mot en etablert og gitt orden som var overlevert fra fortiden, og var forventet brakt videre til framtiden, vil mange i dag føle denne forpliktelsen først og fremst mot seg selv, det vil si egne erfaringer, følelser, drømmer, samvittighet og moral. Den første gruppen sakraliserer/sakraliserte livet under eksterne autoriteter, den andre gjør det motsatte og finner det hellige i livet ved å ta utgangspunkt i individets egen indre autoritet. Heelas og Woodhead knytter det første til religion, det andre til spiritualitet.

Med henblikk på norsk livssynsvirkelighet har Harald Olsen arbeidet fram en definisjon på spiritualitet som sier følgende:

Spiritualitet er troens ytringsformer og manifestasjoner slik den uttrykker seg i menneskers liv, i deres individuelle og kollektive handlinger i møte med det omgivende samfunn og dets kultur, i søken etter å gi troen autentiske uttrykk i samtiden, og slik de gjennom praksis og erfaring er nedfelt i mønstre gjennom tidene.<sup>9</sup>

Hans kortform er at «spiritualitet er opplevd, erfart, praktisert, ytret og tradert tro»<sup>10</sup>. Som analyseverktøy hevder han dette vil fange opp religiøs spiritualitet generelt, både den kristne, den alternativreligiøse og de variantene andre religioner representerer. Videre har det vært viktig for han at definisjonen fanger opp den kristne tradisjonens dype røtter og kontinuerlige påvirkning på det norske livssynslandskapet.<sup>11</sup> Olsen er altså som Heelas og Woodhead opptatt av den menneskelige erfaringen, men i tillegg gir han tradisjonsaspektet vekt.

Med bakgrunn i dette vil denne artikkelen diskutere hvordan en kvinne fra begynnelsen av vår tidsregning bidrar når «troens autentiske uttrykk i samtiden»<sup>12</sup> skal uttrykkes i den norske kirke i dag. Spørsmålet er hvilken spiritualitetsforståelse en eventuell tiltakende mariafromhet et uttrykk for; dypere åndelighet og kontemplasjon som i middelalderens katolske mystisisme, protest mot dogmer og mainstream slik Heelas og Woodhead forstår spiritualitet, eller et livssyn med vekt på lykke og velvære slik Lynch beskriver hverdagsreligionen. Eller innebærer mariaspiritualiteten først og fremst en orientering mot tradisjon og dype røtter i katolsk fortid, der det gode gamle og antatt ekte låner autenticitet til det nåtidige?

---

9. Harald Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 46.

10. Olsen, 2006, 47.

11. Olsen, 2006, 45.

12. Jf. Olsens definisjon.

I drøftelsen viser jeg til eksempel fra to hovedgrupper av praksiser, den ene er tydelig hjemmehørende innenfor den norske kirke, den andre litt mindre tydelig utenfor, den representerer allmennkulturen.<sup>13</sup> Men først et tilbakeblikk.

## Middelalderens himmeldronning

På kirkemøtet i Efesos i 431 bekreftet kirken for første gang at Maria var noe mer enn en vanlig kvinne som uvanlige hendelser hadde vederfart. Her fikk hun tittelen Theotokos, gudfødersken, og det ble offisielt åpnet for den mariadyrkelsen og mariafromheten som lenge hadde vært et faktum i menighetene, og som forutsatte at Maria hadde muligheter til inngripen i både denne og hinsidige anliggender. Egentlig skulle tittelen først og fremst gjøre rede for Jesu natur, men Nestorius' advarsel på møtet<sup>14</sup> mot å gjøre Maria til gudinne kan antyde hvilken utvikling som var på gang. Også fordi det i Efesos var et tempel for Diana, har flere holdt muligheten åpen for en forbindelse mellom kulden i tempelet og den mariadyrkelsen som kom til. Jaroslav Pelikan, professor emeritus i historie ved universitetet i Yale, avviser ikke dette fullstendig, men understreker at tittelen Theotokos først og fremst springer ut av kristen tanke om og hengivelse for den kvinnen som fødte frelseren.<sup>15</sup>

Både kirkens leke og lærde bidro til den mangefasetterte mariologien og kulden som fikk betydning for menighetens liv: Teologene utviklet en lære om hennes rolle i kristologi og ekklesiologi, og tilla henne alle tenkelige dyder. Folket fulgte opp med forestillinger om hennes evner til å hjelpe med det timelige.<sup>16</sup> Kirkens liturgier og merkedager til ære for henne ble supplert med lekfolkets riter, besvergelses og bønner til bruk ved livets jordiske utfordringer så vel som ved høydepunkter som fødsel, dåp, bryllup og begravelse. I høy- og lavprosa, i kitsch, grafitti og kirkekunst – mange steder kunne man møte Maria. Hennes roller og virkeområder materialiserte seg i tilnavn og epiteter av svært ulikt slag, der noen viste til hennes mildhet og medlidenhet, og andre var mer militante.

Denne allsidige tilstedeværelsen har gitt henne status som den vestlige kulturs viktigste kvinnemyte. Pelikan sier rett ut at det er umulig å skrive Vestens

13. Om kildene: Artikkelen tar ikke mål av seg til å dekke hele feltet. Den tar utgangspunkt i den forholdsvis korte ordvekslingen som fant sted i *Vårt Land* i januar 2012, etter reportasjen om gjeninnsettingen av madonnaskulpturer i en håndfull kirker, og i en Mariamesse skrevet for barn til bruk i dåpsopplæringen. Også hvilken mening figuren Maria kan gis utenfor kirkerommet, er belyst ved eksempler.

14. Jacob Jervell (red.), *Jomfru Maria. Fra jødepике til himmeldronning*, 1996.

15. Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries*, 1996, 56.

16. Marialegendene er rikholdige kilder til dette. Se f.eks. Solveig Brandal, *Jomfru Maria. Le-gender frå mellomalderen*, 2004.

spiritualitetshistorie uten å vie oppmerksomhet til Maria.<sup>17</sup> Som tolkningsnøkkel til fortiden er hun ikke til å komme utenom, sier han, og spør retorisk hvor mye som ville bli igjen om man ved en type supermagnet kunne dra ut av historien hver lille bit som bar i seg det minste et spor av navnet hennes?<sup>18</sup> Maria har vært det mest brukte jentenavnet i to tusenår, rosenkransen har formet generasjoners fromhetsliv, fremdeles sverges det ved henne, og ingen kvinne er mer portrettert i billedkunst og musikk. Fra disse portrettene og de litterære framstillingene av Maria og hennes motstykke Eva kan det vestlige kvinnebildet leses. Men også på gudsbildet har hun øvd innflytelse som symbolet på de kvaliteter ved Gud som har funnet uttrykk gjennom det feminine, hevder Pelikan, og legger til at dette har vært en styrke for kristendommen i møte med religioner med gudinner.<sup>19</sup>

Til tross for Marias betydning gjennom flere hundreår kan en konstatere at hun på et tidspunkt mistet mye av sin innflytelse i deler av kristenheten. Om dette hovedsakelig skyldes reformasjonen og Luther, eller om årsaken snarere er å finne i opplysningstidens avvisning av det overnaturlige og mystiske, er ikke en avgjort sak blant historikere. I en gjennomgang av dette påpeker kirkehistoriker Beth Kreitzer at teologer som leter etter luthersk dekning for å utvikle liturgisk rom for «the protestant veneration of Mary»<sup>20</sup>, gjerne viser til Luthers personlige hengivenhet til Jomfruen. Opplysningstidens oppgjør med mirakeltro får da være ansvarshavende for den ødelagte og forsvunne mariafromheten i den lutherske tradisjonen. Kreitzers eget studium av hvordan lutherske prester på 1500-tallet presenterte Maria i gudstjenesten, viser derimot at den mektige himmeldronningen her ble omskapt til en lydig, kysk, from og forsagt kvinne. Det var denne versjonen av Maria som ble et forbilde for tillitsfullt troende kristne. For Luther var jo nettopp frelse ved tro og nedtoning av handlingenes betydning et hovedanliggende, så denne transformasjonen kunne bidra til å poengtere ett av hans viktigste synspunkt. Også Pelikan understreker at reformatorene ikke avviste enhver ærbødighet overfor Maria, men at hennes posisjon ble justert etter hva som nå var gangbar teologi. At hun var «the Model of Faith in the Word of God»<sup>21</sup>, oppsummerer Pelikans oppfatning av hennes primære betydning for reformatorene.

---

17. Pelikan, 1996, 215.

18. Pelikan, 1996, 1.

19. Pelikan, 1996, 220.

20. Beth Kreitzer, *Reforming Mary. Changing Images of the Virgin Mary in Lutheran Sermons of the Sixteenth Century*, 2004, 7.

21. Pelikan, 1996, 153.

## Nåtidens Maria

I løpet av hundreårene som har gått etter reformasjonen, har den lutherske kirke i Norge blitt fremmed for mye av den rike og mangfoldige mariakulten som kom til i hundreårene etter Efesos-møtet. Festdager for Maria, vakre kirker, statuer og malerier, påkallelse i liturgier og sanger i tillegg til et frodig folkereligjøst forestilingsunivers; det meste av dette forsvant eller ble bare svakt synlig. «Maria ble kastet ut», sies det gjerne når en nå argumenterer for å ta henne inn igjen og gi henne sin rettmessige plass. Men fordi Maria slik fikk en posisjon på demarkasjonslinjen mellom katolisisme og lutherdom, vil noen hevde at nå å gi henne en mer synlig plass i kirkens rom og liturgi er å nærme seg katolisismen, noe som igjen vil si å slippe til tankegods som Den norske kirke tidligere har tatt oppgjør med og forlatt.<sup>22</sup>

## Maria i kirkerommet

I ordvekslingen i *Vårt Land* etter oppslaget om madonnastatuene diskuteres kirkens forhold til reformasjonen og den teologiske arven etter Luther. Ikke bare Marias nærvær, men elementer som lystenning, prosesjoner, blomster, framskutt nattverdbord og barn som medliturger kan tyde på katolsk innflytelse på gudstjenestelivet, antyder teologiprofessor Hallgeir Elstad. Han hevder at reformasjonens stilling som identitetsmarkør for den norske kirke er svekket, og at noen lutheranere beint fram «har en negativ vurdering av følgene av reformasjonen». Han hevder det felleskristelige og allmennkristne løftes fram på bekostning av det lutherske, og ser at kirken tar i bruk katolske tradisjoner. Dette setter han i forbindelse med framveksten av «en ny spiritualitet der sanselige inntrykk står sentralt»<sup>23</sup>, og med at gudstjenestereformen åpner for mer av dette som hentes fra både katolsk, ortodoks og oldkirkelig tradisjon.

Sindre Eide i Kirkerådet er ikke helt enig i Elstads analyse og vil ikke være med på at Den norske kirke fjerner seg fra det lutherske eller er under særlig innflytelse fra det katolske. Han betoner det økumeniske aspektet ved de forandringene som har skjedd i gudstjenestepraksisen, og understreker at noe av dette, for eksempel framskutt alterbord helt er i Luthers ånd og at det lutherske særtrekket, men også det fellesøkumeniske, ved gudstjenesten er styrket ved gudstjenestereformen av 2011. Når det gjelder mariaskulpturene, er det deres eventuelle liturgiske funksjon som avgjør om de representerer en tilnærming til katolisismen, sier Eide.<sup>24</sup>

22. Se f.eks. Anne Stensvold i *Vårt Land*, 09.01.2012, 12.

23. Hallgeir Elstad i *Vårt Land*, 10.01.2012.

24. *Vårt Land*, 11.01.2012.

Heller ikke folkloristen Ann Helene Bolstad Skjelbred vil utpeke den katolske tradisjonen som hovedkilde til ritualer og symboler som har ført større sanselighet og kroppslighet inn i kirken og gudstjenesten. I prosjektet «Kirkeårets høytider» har hun kartlagt og dokumentert bruk av nye ritualer i kirken. Om arbeidshypotesen var at mye av det nye har rot i moderkirken, konkluderer hun med at «det som foregår i kirkerommet må ses ut fra et litt videre perspektiv enn luthersk eller katolsk»<sup>25</sup>. Ett av perspektivene hun finner, er det postmoderne menneskets søken etter opplevelser. En opplevelse som skal fenge, må vektlegge sanseligheten og bevege, sier hun, og minner om at reformasjonstidens prosamesse i sin tid skulle markere det lutherske som forskjellig fra det katolske. Den gang representerte den noe nytt, men er nå innhentet av en utvikling som gjør at den selv trenger fornyelse. Det er dette menighetene gjør når de bringer inn ritualer og uttrykk som ikke har vært i bruk i den lutherske tradisjonen, antyder Skjelbred.<sup>26</sup>

Initiativtakerne til gjeninnsetting av madonnastatuene i kirkene på Dovre, Biri, i Hove og på Mære uttrykker hverken bekymring for eller dragning mot katolsk påvirkning. Sogneprest i Biri Knut Sønstegaard argumenter i *Vårt Land* med de estetiske verdiene i den gamle statuen, og sier dessuten at Maria gjennom evangeliet tilhører alle kirkesamfunn,<sup>27</sup> selv om hun en gang både konkret og overført ble «kastet ut av» den lutherske kirke. I dette får han støtte fra biskop Tor Singsaas i Nidaros som ikke har innvendinger mot en madonna i bispedømmet sitt. «Maria har en sentral plass i kirken og gir et viktig perspektiv på vår kristne tro», sier han og konkretiserer perspektivet til å gjelde hennes ydmykhet og styrke.<sup>28</sup> Ingen av de geistlige som uttaler seg til *Vårt Land* i denne saken, nevner Marias kvinnelighet og kirkens maskuline karakter som argument, mens dette aspektet tillegges en viss vekt fra representanten for arbeidsgruppen for en nylaget madonnakopi til Mære kirke. I en reportasje i *Trønder-avisa* framheves ellers også her de estetiske og dekormessige kvalitetene ved prosjektet på Mære.<sup>29</sup>

At denne fornyelsen av kirkeinventaret kan få noe å si for kirkens forkyn-nelse, er lite tematisert i *Vårt Lands* reportasje. Av de som kommer til orde i oppslaget, er det bare professor i religionshistorie Anne Stensvold som ikke applauderer, men minner om misforholdet mellom ønsket om likestilling og frihet for kvinner på den ene siden og det kvinnebildet Maria tradisjonelt har formidlet på den andre.<sup>30</sup>

25. Ann Helene Bolstad Skjelbred, «Gjør døren høy: Nye ritualer i kirken», i Odd Are Berkaak mfl. (red.), *På sporet av den tapte samtid*, 2009, 52.

26. Skjelbred, 2009, 57.

27. *Vårt Land*, 09.01.2012.

28. Ibid.

29. Se <http://www.t-a.no/kultur/article194513.ece>

30. *Vårt Land*, 09.01.2012.

## Mamma Maria i liturgien

Mariainteressen i kirken får en øye på flere steder enn i diskusjon om inventar. Som en del av dåpsopplæringsprosjektet i menigheten har Bodø domkirke fått i stand en Mariamesse. Messen er en gudstjeneste der barn/barnekor er viktige aktører og deltar med sang og dramatiseringer. Innholdet bygges rundt evangelienes tekster om Maria, men også legendestoff er tatt med, og mariablomstenes mulige virkning utredes både gjennom salmer, i prekendelen og under kunngjøringer. I første prekendel får vi til og med høre at marihøna «kan fly til himmelen og ta med våre ønsker til Maria, hun som ga den navn. For det må jo sikkert være lurt å snakke med mora til han som er selveste frelseren?»<sup>31</sup>.

Tekstheftet har en fyldig innledning der det klargjøres hvorfor det er på tide å «gi oss Maria tilbake», som messen heter. Noen har tatt Maria fra oss. Disse identifiseres til å være de «kloke og rettroende menn» som reformasjonen kunne «varte opp med».<sup>32</sup> Deres innsats mot papismen ble til en kamp mot kirkegjengernes kjære gudsmor, men viste seg like nytteløs som paven og kardinalenes forsøk på å rane det første mariaikonet fra den fattige menigheten i Santa Maria av Tempulus i Roma.<sup>33</sup> Mot disse står i dag, som den gang, kirkens grasrot hvis mariabilde kirkens ledere ikke klarer å kontrollere, skriver messens forfattere. For «'Gudsmoren' kan ikke sperres inne i strenge dogmer» og «hos Maria er det plass til det mennesker sanser og erfarer i egne liv». Her har hundreårene ikke forandret menneskets hjerter og kår, alle har vi måttet «erfare livets gleder og sorger fra vårt eget ståsted», sier Verne og Helgesen. I messen får vi høre tekster som dette:

Maria er den som lytter og aldri kan glemme  
Det morløse barnets tårer og gråt og stemme.  
Hun hører  
Ei jente som ingen gir mat.  
Hun hører  
Det barnet som sover alene.  
Hun hører  
Den gutten som møtes med hat.  
Hun hører  
Når hjelperne er altfor sene.

Maria sier til Gud: Jeg er også mor  
Jeg kan ikke tåle slik gråt på vår jord.

---

31. Anne Helgesen & Lyder Johannes Verne, *Mariamesse – Gi oss Maria tilbake*, 2010, 11.

32. Helgesen & Verne, 2010, 5.

33. Om dette fortelles det i messen.



Jeg reiser dit ned med trøst og med smil!  
 Og Gud gir Maria et gullnøkkelbånd  
 Og lar henne komme og gå som hun vil,  
 For nøklene passer til himmelens dører  
 Og åpner opp porter og sånn.

Under gudstjenesteledet «kunngjøringer» får menigheten i form av en rap en liten innføring i folkemedisinens forestillinger om Mariaplantenes medisinske virkning – det hevdes at noen av disse også «kan trøste hjertene»<sup>34</sup>.

## Maria i hjemmet

Samtidig som kirken på ulike vis prøver å finne en plass til Maria og et bilde av henne som kan kommunisere med dagens kirkegjengere, har hun uten kirkens direkte hjelp etablert seg i private interiør sammen med et utvalg andre religiøse artefakter. Maria som pynt kan nå som før selvsagt fortelle besøkende at de har kommet inn i et kristent hjem, men et spesifikt vitnesbyrd er ikke eneste tilgjengelige tolkningsnøkkel her. Religionsviter Ingeborg Lied har analysert interiørblogger innen stilkonseptet Country living<sup>35</sup> og viser at det snarere er selve stilen som trenger en tøstj av det kristne meningsuniverset, som for eksempel madonnaer og englevinger, som pynt for å få det rette uttrykket.<sup>36</sup> Men fordi Maria og engler er kjente figurer, brukes de også metaforisk på morskjærlighet og morsomsorg og som middel til å helliggjøre de sammenhengene de inngår i: «Hjemmet, Slekten, Barnet og Den gode mor.»<sup>37</sup>

Interiørene viser altså på samme måte som Lindmo og Vaaglands forside at Maria har relevans og meningsbærende kraft som morsbilde. Men der *Heia mamma!* snarere tøyser med ikonet og antyder at noe har skjedd med morsrolen siden Marias glansdager, er «Country living»-konseptet nostalgisk tilbake-skuende.

## Å gi troen autentisk uttrykk i samtiden

Vi kan altså iakttå at det fremdeles arbeides med mariamyten i Norge. Om det søkes etter tyngde, dybde eller moderlig mildhet, og om denne søken er et ut-

34. Lydersen & Verne, 2010, 13.

35. Dag Øistein Endsjø & Liv Ingeborg Lied, *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*, 2011, 142.

36. Endsjø & Lied, 2011, 144.

37. Endsjø & Lied, 2011, 146.

trykk for skarp protest eller postmoderne åpenhet mot det meste, er ikke uten videre gitt. Men i sin bok *Mary Through the Centuries* viser Jaroslav Pelikan hvordan Vestens spiritualitetshistorie er uløselig knyttet til de troendes hengivenhet for Maria. Han påviser en forbausende kontinuitet i denne tradisjonen, samtidig som han gjør oppmerksom på at ord og handlinger også kan gis ny mening i nye tider. Dessuten, sier han, hender det at ytre observans består lenge etter «the death of the devotion itself»<sup>38</sup>. Derfor er det viktig at kirken er seg bevisst hva som har skjedd og fortsatt skjer med mariabildet.

I en av den hellige Birgittas visjoner skal hun ha hørt Jesus si at det åndelige bare kan forstås gjennom kroppslige bilder.<sup>39</sup> Moderskapet er et tidløst og kraftig symbol som i kristen sammenheng er utvetydig knyttet til Maria. Hva Maria selv har potensial til å symbolisere, og hva hun de facto bringer med seg dit hun kommer, er tvert imot mangetydig. En madonnastatue på et landlig kjøkkenbord og en tilsvarende i kirkerommet er ikke nødvendigvis ment å uttrykke det samme. Der den ene kan ønske å uttrykke ydmyk tro på den treenige Gud, kan den andre mene å lyse fred over hjemmet. Men blant de troende finnes også kritikere av den nye, begynnende mariafromheten innen kirken. Disse ser Maria som eksponenten for den underdanige og undertrykte kvinne og vil slett ikke ha husfred under slike betingelser. Men uanfektet av både dette og det faktum at kvinners likestilling har kommet lengst i de deler av Europa som fulgte Luther i reformasjonen, ser det ut til at også blant lutheranere er det de som vil ha sin Maria, det vises både i kirken og i allmennkulturen.

Hva er det da som driver denne utviklingen? Hvis vi legger Heelas og Woodheads analyse til grunn, får vi øye på aspektet autoritet kontra selvstendighet. I argumentasjonen rundt Marias roller finnes dette motivet i rikt monn. Hun kan pryde flere opprørsfaner. I Mariamessens innledning markeres det avstand til kirkens ledere og dogmer. De klarer ikke «å kontrollere folks bilde av Maria. Gudsmoren kan ikke stenges inne i strenge dogmer»<sup>40</sup>. «Hos Maria er det plass til det mennesker sanser og erfarer i egne liv», heter det videre samme sted. I en dansk annonse for et kirkelig seminar om spiritualitetens gjenkomst, formuleres lengselen etter dette erfaringsnære som en lengsel etter

en fordybelse i kristendommen – efter inderlighed og efter en oplevelse af følelsesmæssig virkelighed i mødet med troen. Dette indebærer også en længsel efter et sprog, som forbinder den enkeltes personlige liv med en religiøs virkelighed. Den kristne tradition rummer mange bud på en mere spirituel tilgang til det kristne univers. Såvel den ortodokse som

---

38. Pelikan, 1996, 217.

39. Britta Birnbaum, *Maria i konst, kyrka och folketro*, 2003, 91.

40. Helgesen & Verne, 2010, 5.

den katolske kirke kan her give inspiration, og mange nye praksisformer opstår eller genoplives i disse år.<sup>41</sup>

Hengivenheten mot Maria trenger altså ikke bare å handle om å etterfølge hennes gode eksempel som from kvinne: gudfryktig, lydig, saktmodig og mild. Det kan like mye dreie seg om å finne en identifikasjonsfigur som kan hjelpe det moderne mennesket i dets autenticitetsprosjekt: å leve livet ut fra eget indre kompass.

Blant de mest sekulariserte landene i verden finner vi de skandinaviske, der luthersk kristendom har stått sterkt siden reformasjonen. Hvordan dette henger sammen, skal ikke utledes her, men det kan konstateres at en temmelig nøktern kristendomsform har holdt til innenfor den lutherske kirke.<sup>42</sup> Mysteriene har ikke hatt stor plass, og de som har villet avskrive kirkegjengernes åndsevner med henvisning til overnaturlige praksiser, har hatt bedre kår andre steder. Samtidig har kirkens tilbakeholdenhet på dette området blitt både utfordret og kritisert fra så vel karismatikk, pietistisk lavkirkelighet og i de senere år fra nyåndeligheten. Der en bred og inkluderende folkekirke tidligere måtte avklare sitt forhold til det førmoderne satt opp mot naturvitenskapenes innsikter, blir den nå konfrontert med folkets postmoderne søken mot mystikk og åndelig dybde. Kirken har strevd med sitt forhold til denne utfordringen. Som forfatteren og katolikken Arne Berggren sier i et intervju med *Vårt Land*: «Statskirken lurer rett og slett folk. De feirer allehelgensdag, Mariaikonene kommer opp igjen og det arrangeres lysvandring på kirkegården. Det er feigt, og trenger å luftes.»<sup>43</sup>

Da menigheten i Gamle Aker kirke ville forandre gudstjenesten med innslag fra andre kirkesamfunns tradisjoner, var ikke daværende biskop Andreas Aarflot begeistret. På et tidspunkt ville han stoppe dette, men tok likevel retrett og tillot røykelse, prosesjoner, sidealtre og mariaikon i kirken.

Ønsket om en sterkere vektlegging av gudstjenesteelementer som appellerer til følelser og ikke bare intellekt, har ikke avtatt siden. En tydeligere tilstedeværelse for Maria i Den norske kirke kan ses, der Maria med sin kroppslighet og skjønnhet inviterer til en annerledes tilnærming. Hos «en flott kvinne med barn som representerer all godhet og omsorg» og som også er «vakker, mystisk og perfekt malt av en renessansekunstner» kan man forvente forståelse, sier Arne Berggren, og uttrykker kanskje med dette hva flere søker og har søkt hos madonnaen<sup>44</sup>.

41. Se <http://www.noedebosogn.dk/Hoejskoledage.aspx?p=1>

42. Se f.eks. Per Magne Aadnanes, «Å vera luthersk i ei refortrylla samtid. Om magi og teologi i det seinmoderne», i *Arr*, nr. 3, 2011, 71–81.

43. *Vårt Land*, 19.11.2011, 32.

44. *Vårt Land*, 19.11.2011, 31.

Maria kan være objekt for mange slags kjærighet og inspirator til ulike spiritualitetsformer, og slik årsak til at varianter både av katolisismens folkereligiøsitet og av den mer teologisk begrunnede mariaærbødigheten får gli ganske friksjonsfritt inn i sammenhenger der en før har vært tilbakeholden med den slags. Og som i oldkirkens dager er ikke teologene alene om å forme bildet av henne som fødte Frelseren – mariabildet påvirkes fra flere hold.

Mariaskikkelsen skulle på mange måter vært en samlende figur i kristenheten som kirkens mor. Hennes skjebne har derimot ofte vært å bli en splittende faktor. Om den spirituelle vendingen i religionsutøvelse og -forståelse vil overvinne dette og la Maria bli troens autentiske uttrykk i samtiden, gjenstår å se.

## Litteratur

- Alver, Bente Gullveig, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson & Torunn Selberg, *Myte, magi og mirakel*, Oslo: Pax Forlag, 1999.
- Birnbaum, Britta, *Maria i konst, kyrka och folktro*, Stockholm: Proprius förlag, 2003.
- Endsjø, Dag Øistein & Ingeborg Lied, *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*, Oslo: Universitetsforlaget, 2011.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- Helgesen, Anne & Lyder Johannes Verne, *Mariamesse – Gi oss Maria tilbake*, Hamar: Kirkesangforlaget, 2010.
- Jervell, Jacob (red.), *Jomfru Maria. Fra jødepике til himmeldronning*, Oslo: Gyldendal, 1996.
- Kreitzer, Beth, *Reforming Mary. Changing Images of the Virgin Mary in Lutheran Sermons of the Sixteenth Century*, Cary, USA: Oxford University Press, 2004.
- Lindmo, Anne & Helle Vaagland, *Heia mamma!* Oslo: Aschehoug, 2007.
- Lynch, Gordon, *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*, London: I.B. Tauris, 2007.
- Olsen, Harald, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, Kristiansand: Høgskolen i Agder, 2006.
- Pelikan, Jaroslav, *Mary Through the Centuries*, New Haven & London: Yale University Press, 1996.
- Skjeltbred, Ann Helen Bolstad, «Gjør døren høy: nye ritualer i kirken», i Odd Are Berkaak, Ågot Gammersvik, Svein Gynild & Inger Johanne Lyngø (red.), *På sporet av den tapte samtid*, Bergen: Fagbokforlaget, 2009, 51–63.
- Vårt Land*
- «Forelsket i Maria», 19. november 2011.
  - «Tar Maria inn i den lutherske varmen», 9. januar 2012.
  - «Lar seg påvirke fra alle kanter», 10. januar 2012.
  - «Reformasjonen er mindre sentral», 11. januar 2012.
- Aadnanes, Per Magne, «Å vera luthersk i ei refortrylla samtid. Om magi og teologi i det seinmoderne», i *Arr*, nr. 3, 2011, 71–81.