

KRISTUS HOS MARTINUS

INSTITUTT FOR KULTURSTUDIER OG ORIENTALSKE SPRÅK

REL-4990 MASTERGRADSOPPGAVE I RELIGIONSHISTORIE

Studiepoeng (60)

VÅR 2017

PER-ERIK KIRKEBY



INNHOLDSFORTEGNELSE

FORORD	3
1.0 INNLEDNING	4
2.0 MARTINUS – MANNEN OG VERKET	7
2.1 Martinus’ verden – dualisme og evolusjon	9
2.2 Vår tid – en brytningstid	13
2.3 Kristusskikkelsen hos Martinus	14
2.4 «AT GIVE» eller «AT TAGE»	17
2.5 Martinus – en profet for sin tid	19
3.0 MARTINUS – EN PROFET? TEORETISKE PERSPEKTIVER	20
3.1 Webers profetbegrep	21
3.2 Martinus – en profet i Webers forstand?	23
3.3 En kritikk av Webers rasjonalisme	25
3.4 Lysopplevelsen – visjon eller verdenskonstruksjon?	27
4.0 Å TOLKE MARTINUS’ KOSMOLOGI	33
4.1 Forventninger og fordommer	34
4.2 Et spørsmål om metodisk tilnærming	35
4.3 Valg av materiale	38
5.0 MARTINUS’ LÆRE	39
5.1 Begrepet evolusjon	40
5.2 Å erfare Kristus	42
5.3 Påvirkning fra antroposofien	43
6.0 MARTINUS OG GRUNDTVIG	44
6.1 Martinus – et forsøk på rekonstruksjon	44
6.2 Europas åndsliv i begynnelsen av 1900-tallet	46
6.3 Grundtvigs sang til kosmos	47
6.4 En sammenligning av Grundtvigs og Martinus’ verdensbilde	48
7.0 EVOLUSJON OG EVOLUSJONISME	53
7.1 Verdensutviklingen hos Martinus – utvikling gjennom dualitet	56
7.2 «Evolusjon» som utfoldelsen av «Guds plan»	58
7.3 Evolusjonære endringer i vår tid	60
7.4 Et internasjonalt verdensrike under skapelse – Kristus som forenende prinsipp	60

7.5 Fra dyr til menneske	61
8.0 BEGREPENE SYNDEFALL OG UTRIVELSE AV PARADIS HOS MARTINUS	
I LYS AV KRISTEN TEOLOGI OG ET SKRÅBLIKK TIL GNOSTISISMEN	63
8.1 I Edens Hage – de første glimtene fra «den lyse utstrålingen»	64
8.2 Beretningen om «syndefall» og «utdrivelse av Paradis» i kristen teologi	65
8.3 Utdrivelse av Paradis	65
8.4 Begrepene syndefall og utdrivelse av Edens Hage i gnostisismen	67
8.5 Historien om «syndefall» og «utdrivelse av Edens Hage» ifølge Nag-Hammadi Skriftet <i>The Hypostasis of the Archons</i>	67
8.6 Etingen av treet som en redningsaksjon	68
9.0 KRISTUSBEGREPET	69
9.1 Et barn blir født i en stall – Juleevangeliet ifølge Martinus	70
9.2 Jesu familie ifølge Martinus' «Juleevangeliet»	71
9.3 Veier til Lyset – kristusidentifikasjon	72
9.4 Veier til Lyset – utvikling av «åndelige organer»	76
9.5 Hvordan skapes de «nye åndelige organene»?	77
9.6 Kristus hos Grundtvig	78
9.7 Jesus, Maria og de som tror	80
10.0 KRISTUS I ANTROPOSOFIEN	81
10.1 Juleevangeliet ifølge Rudolf Steiner	81
10.2 «Ordet ble kjød»	82
10.3 Kristus som frukten av foreningen mellom to prinsipper	83
10.4 Kristus som erkjennelsesvei	85
11.0 AVSLUTNING	87
LITTERATURLISTE	92
SAMMENDRAG	94

FORORD

Å gi seg i kast med Martinus' omfattende forfatterskap ga meg til å begynne med en påtrengende følelse av at jeg nå hadde begynt på en oppgave som jeg ikke helt visste hvordan jeg skulle løse. Det første jeg måtte gjøre, var å avgrense oppgaven og formulere problemstillinger. Når jeg hadde gjort dette, ville jeg så kunne avgrense selve materialet. I denne prosessen var Anne Stensvold ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk en uunnværlig og meget engasjert veileder. Hun fornemmet hurtig hva som interesserte meg, og ga meg med det som utgangspunkt gode råd. Når jeg leverte inn kapitler til Anne, kunne jeg alltid være sikker på at hun hadde gjort et meget grundig arbeid. Kommentarene og forslagene hennes til endringer var svært verdifulle for meg i prosessen med å skrive denne oppgaven. En stor og varm takk til Anne for dette! Det er mitt håp at *Kristus hos Martinus* vil engasjere og oppta leserne, og at flere forskningsoppgaver vil bli skrevet om dette forfatterskapet.

Oslo, den 15. mai 2017.

1.0 INNLEDNING

I oppgaven vil jeg se nærmere på det religiøse læresystemet til Martinus Thomsen (1890-1981). Hvorfor nettopp Martinus? Jeg har i en del år vært interessert i antroposofi, men tidligere har jeg kun hatt en overfladisk kjennskap til ham og hans forfatterskap. Jeg var klar over at han selv omtalte sin lære som en «åndsvitenskap», og dette vakt min interesse da også antroposofien benevnes som dette. Kan det spores noen paralleller?

PROBLEMSTILLING

Martinus er noe så sjeldent som en moderne dansk mystiker. Han døde i 1981, og dette er kan hende en av grunnene til at det er sparsomt med forskningslitteratur om forfatterskapet hans. Hva er nytt hos Martinus? Hvilken rolle spiller kristusskikkelsen hos Martinus? Hva kan tenkes å ha påvirket ham i utformingen av denne læren? Grundtvig (1783 – 1872) har øvet en betydelig innflytelse på dansk åndsliv og kristenliv, han er ved siden av Søren Kirkegaard den betydeligste personlighet i 1800-tallets danske åndsliv¹. Det er da nærliggende å spørre om Martinus har vært påvirket av ham? Når læren til Martinus nå har blitt forfattet i nyere tid, i hvilken forstand kan vi si at den representerer og speiler sin samtid?

Martinus ble født i en liten landsby i Nord-Jylland på slutten av 1800-tallet, i en tidsepoke som så banebrytende endringer innen en rekke fagfelt. Med publiseringen av Charles Darwins verk *Artenes opprinnelse* (1859) kommer begrepet «evolusjon» til å stå sentralt, ikke bare i vitenskapelig forskning, men også i religionsdebatten på slutten av attenhundretallet. Har Martinus et utviklingsperspektiv i sin lære, og er det mulig at dette perspektivet kan kobles til det moderne begrepet evolusjon? Hva forstår Martinus med evolusjon? Hvor henter han sine begreper fra? Dette er noen av spørsmålene jeg stiller meg i møtet med dette forfatterskapet.

OM OPPGAVENS OPPBYGNING

Jeg vil i denne oppgaven kort skissere hvordan jeg vil disponere oppgaven: I kapittelet som følger etter innledningen, «Martinus – mannen og verket», vil jeg presentere Martinus og foreta en generell gjennomgang av hovedtrekkene i læren hans med fokus på de delene av denne som er mest relevante for meg i lys av spørsmålene som er skissert ovenfor.

¹ Gyldendal Den Store Danske: Artikkelen *N.F.S. Grundtvig*

I kapittel 3.0, «Martinus – en profet? Teoretiske perspektiver», vil jeg drøfte ulike teoretiske perspektiver. Her vil jeg drøfte profetbegrepet hos Weber i lys av Martinus, som jo er en selvbestaltet moderne profet. Jeg vil se nærmere på hvordan dette begrepet kan passe på Martinus. Dette som knytter seg til hans profetrolle, er jo også meget interessant sett fra et religionsvitenskapelig ståsted. Hvordan skal vi egentlig forholde oss til mennesker som påberoper seg ha en kunnskap om realiteter som de fleste av oss ikke har noen kunnskap om, og at de som følge av denne kunnskapen har en særlig utvalgt oppgave som består i at denne kunnskapen må utbres til de uinnvidde? Jeg vil vise at analysen som gjelder Webers profetbegrep, vil få betydning for *hvordan* jeg arbeider med kildene.

«Lysopplevelsen» var utgangspunktet for Martinus i arbeidet hans med å utvikle sin lære. I underkapittelet «lysopplevelse – visjon eller verdenskonstruksjon?», vil jeg se derfor se nærmere på hvordan forskningslitteraturen nærmer seg dette begrepet. Jeg vil her trekke frem litteratur som representerer ulike vitenskapelige ståsteder. I tillegg til William James, vil jeg, som eksponent for religionssosiologien, benytte arbeidet til Peter L. Berger. Fra religionspsykologien vil jeg nærme meg dette begrepet ut fra perspektivet som Geels og Wikstrøm presenterer.

I kapittel 4.0, «Å tolke Martinus' kosmologi», vil jeg altså drøfte dette; *hvordan* vil jeg arbeide med tekstene for å finne svar på spørsmålene mine? Spørsmålet om hvorvidt opplevelsene til Martinus, og kunnskapene som er formidlet som et resultat av klarsynet, er *autentiske* eller ikke, er ikke et spørsmål som jeg vil kunne besvare med et «ja» eller «nei», det er heller ikke min hensikt, allikevel vil jeg vise at analysen av profetbegrepet, og drøftingen i kjølvannet av denne, får metodologiske implikasjoner for det videre arbeidet med tekstene. Det vil derfor, etter min mening, være helt sentralt at dette spørsmålet gjennomdrøftes.

I kapitlene 5.0, «Martinus' lære», og 6.0, «Martinus og Grundtvig, vil det sentrale være å utforske det «kontekstuelle rommet» som Martinus befant seg i da han skrev sitt verk. Vi vil da ha kommet til spørsmålet om kontekst og hva som kan tenkes å ha påvirket Martinus da han skrev sitt verk. Jeg vil forsøke å komme så tett innpå mannen som mulig. I underkapittelet 6.1., «Martinus – et forsøk på en rekonstruksjon», vil jeg se nærmere på Grundtvigs verdensbilde og drøfte dette oppimot Martinus' verdensbilde.

Kapittel 7.0 har jeg kalt «Evolusjon og evolusjonisme». Jeg vil m.a.o. se på hvordan dette begrepet brukes hos Martinus og drøfte dette i lys av gjennombruddet for dette begrepet som et vitenskapelig begrep. I tillegg vil jeg sammenligne synet på utvikling hos Martinus med synet på utvikling hos Grundtvig.

Det sentrale for meg vil i oppgaven være en forståelse av kristusskikkelsen i Martinus' lære. I kapittel 8.0 vil jeg ta for meg begrepene syndefall og utdrivelse av Paradis hos Martinus. Så kan vi spørre, hva har disse begrepene med Kristus i hans lære å gjøre? Begrepene er etter min mening signifikante og vil tjene til å belyse hans forståelse av Kristus. «Syndefallet», slik Martinus forstår det, innebærer at mennesket påbegynner en forvandlingsprosess som skal føre frem mot Kristus. Jeg vil i dette kapittelet ikke bare drøfte Martinus' bruk av disse begrepene i lys av tradisjonell luthersk teologi, men også se på det mangefasetterte kulturelle og åndshistoriske bakteppet for det vi forstår som moderne protestantisk teologi. I tillegg til å drøfte disse begrepene i lys moderne kristen teologi vil jeg altså trekke trådene bakover, til senantikken, og se på hvordan disse begrepene ble forstått i en gnostisk kontekst. Gnostisismen danner et åndshistorisk bakteppe for kristen teologi. Som inspirasjonskilde for en rekke religiøse bevegelser skriver forfatteren Benjamin Walker følgende i kapittel 9. «Den gnostiske innflytelse»:

Der findes kun få uortodokse, skismatiske eller kætterske bevegelser i den kristne historie, som ikke kan spores tilbage til gnostiske kilder. Det er uden for enhver tvivl, at gnosticisismen har en central plads i den vestlige religiøse tradition.²

Jeg mener derfor at vurderingen å drøfte disse begrepene også i lys av gnostisismen både er relevant og vitenskapelig korrekt. Dette at jeg velger å drøfte disse også i lys av gnostisismen, begrunnes altså i dette at denne religiøse og filosofiske retningen i senantikken danner et bakteppe for kristendommen, som jo Martinus ser seg som en fornyer av. I tillegg kan det, som sitatet ovenfor hevder, anføres vitenskapelige gode argumenter for at gnostisismens virkningshistorie kan påvises over et bredt felt av religiøse retninger.

Kvinnen i dette gammeltestamentlige dramaet som resulterer i «syndefallet», Eva, regnes i tradisjonell kristen teologi som den hovedansvarlige for overtredelsen av budet som dikterte

² Benjamin Walker: *Gnostikerne – Deres historie, skrifter og filosofi*, s. 171.

at fruktene fra dette ene treet var forbuden frukt. Jeg mener derfor at det vil være interessant å se nærmere på disse begrepene i et kjønnsaspekt, der jeg drøfter de ulike vurderingene av Evas eventuelle «skyld».

I oppgavens kapittel 9.0, «kristusbegrepet», vil jeg se nærmere på kristusbegrepet hos Martinus og foreta en sammenligning og analyse av det samme begrepet i Grundtvigs kristendom. I kapittel 10.0, som jeg har kalt «Kristus i antroposofien», vil jeg se nærmere på dette begrepet i Rudolf Steiners lære, antroposofien.

Hvorfor Martinus? Da det er ikke er skrevet noe om forbindelsen mellom Martinus og kristendommen, mener jeg forskerspørsmålet mitt både relevant og meget interessant. I det hele tatt er det, hvis vi ser bort fra det som er skrevet om Martinus fra Martinus Instituts side, hans nære medarbeidere og disipler, er det svært sparsomt med vitenskapelig anlagt litteratur om dette forfatterskapet. Med min interesse for antroposofi som et intellektuelt bakteppe for min egen del, har mitt siktemål med denne oppgaven vært å løfte frem og belyse forfatterskapet til en moderne mystiker fra vårt nærmeste naboland i sør, Danmark.

2.0 MARTINUS – MANNEN OG VERKET

Hvem var Martinus? Han kom fra enkle kår på nord-Jylland, som voksen utdannet han seg til meierist. I yngre år var han en troende kristen, frem til han i tyveårsalderen, i årene rundt første verdenskrig, stiftet bekjentskap med teosofi³. Martinus skriver også selv om denne skjellsettende begivenheten, om hvordan han i årene forut for sin store omvendelse i 1921, fordypet seg i teosofisk litteratur før han hadde det han kaller for en «lysopplevelse»⁴. Om kvelden den 23. mars 1921 satte Martinus seg ned for å meditere. Under meditasjonen opplever han en visjon av Kristus. Den neste dagen gjentar han meditasjonen og får den samme kristusvisjonen. Etter denne opplevelsen, som han beskriver som en «lysopplevelse» og som en total «sammensmeltning med Kristus», er Martinus blitt klarsynt og i stand til å gjennomskue tilværelsens mening. Han har nå, ifølge seg selv, fått oversanselige evner og kan således hente informasjon direkte fra det han kaller «Livets bok»⁵, en metafor hentet fra

³ Lars-Thor Smith: *Martinus og R. Steiner, tidsskriftet Nyt Aspekt 2013*

⁴ Martinus: *Omkring min missions fødsel s. 4*

⁵ Uttrykket *livets bok* benyttes flere steder i Bibelen, særlig i Johannes' åpenbaring (3,5; 13,8; 20,12 og 15; 21, 27), men også i Sal 69, 29; Fil 4,3.

Johannes' åpenbaring. Når man således utvikler visse evner og blir klarsynt, skal man altså få tilgang til denne informasjonen.

Vi har en parallell til «Livets bok» i antroposofien, her benytter man begrepet «Akasha kronikken». Rudolf Steiner hevdet å kunne redegjøre for tidligere historiske og forhistoriske epoker gjennom avlesning av denne. Et av verkene til Rudolf Steiner, der han gjør rede for menneskehetens utvikling fra Lemuria, Atlantis til vår tid og videre inn i fremtiden, har «Akasha kronikken» som tittel. I antroposofien forstår man dette uttrykket som en betegnelse for det «stedet» eller «punktet» i det oversanselige der all informasjon om all utvikling i fortid og fremtid er nedtegnet og oppbevart. Det må forstås som et bibliotek i det oversanseliges rike. Begrepet brukes også av Blavatsky.⁶

Hvordan forstår så Martinus dette uttrykket? For Martinus er naturen og kosmos et levende vesen, livet, det levende elementet, utgytes i det synlige (fysiske) fra det usynlige (åndelige). Klarsynet muliggjør en direkte skuen av denne forbindelsen, i denne skuen ser Martinus de åndelige lover. «Livets bok», slik Martinus forstår det, er da den direkte skuen av denne forbindelsen og de åndelige lovene. Denne skuen av de åndelige lovene er det Martinus vil formidle, det sette formidles så i hans hovedverk. «Livets bok» er jo også del av tittelen på hans hovedverk («Det Tredie Testamente – Livets Bok»). Enkelte steder kaller han «Livets Bok» også for «Livets direkte Tale». I sitatet nedenfor ser vi også at Martinus er beskjeden på egne vegne, han avfeier tanken om at hans verk skal være det eneste saliggjørende religiøse verk for menneskeheten for all fremtid, det utgjør således kun en «nuance»:

Det er saaledes min Hensigt at gøre Læseren forstaaeligt, at det universelle verdensbilledet eller den evige Visdom, som gennem en guddommelig faderlig Korrespondance i Form af Livets direkte Tale er blevet tilført min Bevidsthed, og hvis videre Transformation i Form af Livets Bog det er blevet mit Privilegium at manifestere for Verden ... ikke på nogen som helst Maade gør Krav eller Fordring paa at udgøre et saakalt «Eneste Saliggjørende», eftersom slike Krav eller Fordringer netop aldrig kan fremkomme eller eksistere uden at høre ind under Uvidenhedens Symptomer ... Vi har derfor aldrig set og vil aldrig nogen Sinde faa at se, at et saakaldt «Helligt Væsen» eller en saakaldt «Hellig Bog» vil være i stand til at udgøre mere end enkelt Nuance ...⁷

⁶ *Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891); opprettet Teosofisk Samfunn i 1875, se f.eks. Gary Lachman: Madame Blavatsky – The Mother of Modern Spirituality, Penguin Putnam Inc (2012).*

⁷ Martinus: *Det Tredie Testamente - Livets Bog* / s. 10.

«Lysopplevelsen» til Martinus danner altså utgangspunktet for klarsynet hans og markerer starten på forfatterskapet. Han ser på seg selv som en som formidler informasjon han har hentet ut fra «Livets bok». Omvendelseserfaringen til Martinus har flere likhetstrekk med den mystiske erfaringen som William James analyserer i sin klassiske studie *Varieties of religious experience* fra 1906. Som nevnt tidligere vil jeg i kapittel 3.0. analysere lysopplevelsen til Martinus i lys av aktuell forskningslitteratur, her vil jeg også se nærmere på ovennevnte bok av James.

Ved sin død etterlot Martinus seg et omfattende bokverk som han kalte *Livets bok – Det tredje testamente*. I tillegg kommer en rekke småskrifter. I det selvbiografiske småskriftet *Omkring min missions fødsel* gjør han det klart at han setter sin lære inn i en kristen kontekst, og ser den som en guddommelig inspirert videreføring av denne. I en kristen kontekst har vi *Det gamle testamente*, *Det nye testamente*, og Martinus viderefører altså dette, på profetisk vis, med sitt *Tredie testamente*. Allikevel gjør han det klart at verket er skrevet helt på selvstendig grunnlag, som resultat av sin lysopplevelse og klarsynet som fulgte av denne opplevelsen. Han er altså av den oppfatning at verket meget vel kunne ha blitt forfattet *uten* en forutgående kjennskap til den kristne kanon.

2.1 Martinus' verden – dualisme og evolusjon

«Lysopplevelsen» til Martinus dannet altså utgangspunktet for Martinus klarsyn og hans utarbeidelse av sin lære. Hva har han så fått innsikt i? Martinus' kosmologi er, som navnet sier, er et helt verdensbilde⁸. Kjernen i budskapet er at hele universet er gjennomstrømmet av uendelig kjærlighet og visdom. Martinus ser det som sin livsoppgave å formidle denne intuitive viten. Verket, som vi kan betegne som en «lære», beskriver et sammenhengende verdensbilde med eviggyldige åndelige lover.

«Det guddommelige skaperprinsippet» er den fundamentale basis for all utvikling, ifølge Martinus:

⁸ Verdensbilde er et komplekst begrep. Se Smart: 1999. Her forholder jeg meg til Geertz definisjon av religion som «... a system of symbols ... formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivation seem uniquely realistic». Geertz: 1968, p. 643.

Nævnte Realitet bliver den absolut uundværlige Betingelse for al Udvikling og dermed udgørende det bærende Grundprincip i enhver Form for Oplevelse af Livet. Dette mægtige Princip har jeg her i Livets Bog givet Navnet «Det Guddommelige Skaberprincip».⁹

Livet er ifølge hans lære underkastet gigantiske evolusjonære sykluser. Innenfor hver slik syklus, eller «utviklingsspiral», som Martinus også kaller det, viser skaperprinsippet seg med to motsatte tendenser, «den mørke utstråling» i spiralens første halvdel og «den lyse utstråling» i annen halvdel. I spiralens første halvdel utvikles individenes kjærlighet til materien, i «den lyse utstråling» utvikles dets kjærlighet til alle vesener i tilværelsen. Denne spenningen mellom lys og mørke kjennetegner alt liv, og gjenfinnes over alt, i samfunnet og historien. Det utgjør drivkraften i livet. Først utvikles individualitetsfølelsen eller jeg-følelsen. I denne er egenkjærligheten det sentrale. Gjennom opplevelsen av dette mørket som følger som resultat av denne egenkjærligheten, krig, sult, sorg, sykdom etc, utvikles de evnene som er nødvendige for en opplevelse av lyset. Begge prinsipper er av det gode og nødvendige i utviklingens store perspektiv. Martinus benytter som oftest begreper som «utvikling», «utviklingsspiraler» og «kampen for tilværelsen» om den evolusjonære prosessen i et makroperspektiv.

Sentralt for å forstå den evolusjonære dynamikken i Martinus' lære er betoningen av at organismene gjennomlever en veksling mellom ulike «tilstander» som oppleves enten som «behag» eller «ubehag», eller som «det gode» og «det onde»:

Naar man fra et bestemt Synspunkt retter sit Blik over alle eksisterende Tilstande i Verden, vil det ikke være vanskelig at analysere dem du i to Grupper, hvoraf den ene vil repræsentere alt, hvad der hører ind under Begrepet «Behag», medens den anden paa samme Maade repræsenterer alt, hvad vi er vant til at kende under begrepet «Ubehag», hvilke Realiteter saa igjen henholdsvis manifesterer sig som identiske med det saakaldte «Gode» og det saakaldte «Onde».¹⁰

⁹ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog I* s. 36.

¹⁰ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog I* s. 25.

Spenningsforholdet mellom disse tilstandene, og organismenes begjær etter den førstnevnte tilstanden, utgjør selve dynamikken i den evolusjonære prosessen. Kan vi her se en parallell til det naturvitenskapelige begrepet «evolusjon», men her overført til det religiøse feltet, til bevissthet? Uttrykket «kampen for tilværelsen» gir jo automatisk assosiasjoner til Darwins utviklingslære.

Forestillingen om «det gode», det som altså avføder eller identisk med den nevnte tilstanden «behag», danner ifølge Martinus utgangspunktet for menneskets tidlige forestillinger om Gud, i disse forestillingene er Gud «det godes» opphav. De to ulike «tilstandene» gjenfinnes i forestillingene om det hinsidige, henholdsvis i forestillingene om Paradis og Helvete, førstnevnte er kulminasjonspunktet for «det gode» eller tilstanden «behag», mens sistnevnte er kulminasjonspunktet for «det onde» eller tilstanden «ubehag». Men selv «det onde» tjener en (god) hensikt, for gjennom å være i en «tilstand» av «ubehag», gjennom vekslingen mellom «behag» og «ubehag» utvikles menneskets erkjennelsesevner. En hvilken som helst form for opplevelse betinges av en forutgående opplevelse av dens kontrast eller motsetning. Hvordan skal vi oppleve sort hvis vi ikke har noen referanser, m.a.o. hvis vi tidligere ikke har opplevd hvitt.

Martinus lar oss forstå at smerte- og lidelseerfaringene hos organismene er helt sentralt i utviklingen av erkjennelsesevnene, det er utviklingene av disse indre evnene, gjennom opplevelsen av de nevnte kontrastene, som danner grunnlaget for og driver den evolusjonære vekstprosessen fremover.

Gjennom organismenes stadig mer utviklede erkjennelsesevner flyttes hele tiden grenselinjen mellom de to «tilstandene»: Tidligere forestillinger om at noe f.eks. var djevelens verk, ses på i et senere utviklingstrinn som naive og foreldete. Områder som tidligere ble fryktet og lå i «mørke» blir, gjennom høynede erkjennelsesevner, opplyst. Til sist vil denne utviklingen kunne ut i en erkjennelse av at «det onde» er en nødvendighet i et større utviklingsperspektiv.¹¹ Martinus sier også følgende om «det onde»:

At denne «undervisning» undertiden er af smertelig Natur, har jo kun sin Rod i, at den kosmisk set ogsaa maa virke som «Faresignal». Den er en «Klokke, der ringer», naar

¹¹ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets bog I* s. 24.

Individet er paa Afveje ... Uden paa Basis af Smerte, ville ikke Individet kunne Opretholdes i en evig Tilværelse.¹²

Denne erkjennelsen vil ha sammenheng med det Martinus omtaler som «den store fødsel», punktet da mennesket har kommet til veis ende i sin avsløring av «den evige sannhet».

Ethvert Jordmenneske er saaledes paa Vej mod denne forklarede Tilværelse ... Hvis det er modtageligt for den forfinede aandelige Strøm af Energi, der i Form af en indre Stemme neutraliserer enhver Form for Lyst selviske Interesser, til at lyve, til at bedrage, til at dræpe, til at gaa paa Jagt og Fiskeri, til at nyde Kød og Blod, til ikke at vende den høire Side til, naar der bliver slaaet paa den venstre, Da er det Udtryk for, at «Himmeriges Rige» eller «den store fødsel» er nær.¹³

Sentralt for denne altomfattende erkjennelsen vil være overgangen fra utviklingsspiralens «mørke utstråling» til dens «lyse utstråling», bruddpunktet mellom disse to utviklingsfasene i den nåværende utviklingsspiralen omtales av Martinus ofte som overgangen fra «dyreriket» til «menneskeriket». Vi befinner oss altså nettopp nå i denne overgangsprosessen, midt i bruddpunktet, og i denne er kristusskikkelsen sentral. Kristendommen blinkes ut av Martinus som den utløperen av «de gamle verdensimpulsene» som skal danne grunnlaget for «den nye verdensimpulsen», som så skal føre den videre og forene alle jordens slekter:

Af de nævnte tre Verdensreligioner, der, i Form af «Buddhismen», «Islam» og «Kristendommen», har ført Udviklingen af Skaberprincippet frem til vore Dage, blev Kristendommen den Udløber, gennem hvilken den fortsættende ny Verdensimpuls kunde blive virkeliggjort, som nu skal forene alle Jordens Slægter.¹⁴

I tillegg til at «allkjærligheten» utvikles i den «nye verdensimpulsen», vil den også gi seg utslag i en sterkt stigende intelligensutvikling, som igjen virker befordrende på utviklingen av

¹² Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets bog I* s. 25.

¹³ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets bog I* s 214.

¹⁴ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets bog I* s. 57-58.

vitenskapen. Det endelige resultatet av den nye verdensimpulsen vil bli dette at mennesket likeså lett vil sanse «åndelig» som det nå sanser fysisk.

2.2 Vår tid – en brytningstid

I vår tid begynner altså utviklingsspiralens «lyse utstråling» å gjøre seg gjeldende.¹⁵ Denne blir manifestert gjennom innvielse av vesener, som Martinus selv, som gjennom *egen opplevelse* overskuer utviklingslovene og så formidler denne kunnskapen til menneskeheten. I en historisk kontekst kjenner vi en slik personlighet som «Messias», Martinus bruker også ordet «verdensgjeløser». I begge ender av utviklingsspiralen finner vi slike. De lyse verdensgjeløserne er opphav til de nåværende verdensreligionene. De er «lyse» i den grad de forkynner kjærlighet og tar avstand fra «å drepe» eller tilsvarende som hører inn under den «mørke utstråling».

Martinus' lære har altså dobbelt bunn; på den ene siden er den et byggverk som beskriver organismenes utvikling, der fokus er på den indre dynamikken, bevissthetsutviklingen, på den andre siden utgjør den implisitt også en teori om religionenes tilblivelse og utvikling. Implisitt i forestillingen om ulike «verdensimpulser» er forestillingen om at det som er sant i en epoke, godt kan være falskt eller rubriseres som «overtro» i neste epoke. Religionen tilpasses på hvert nivå individenes oppfattelsesevne og utviklingsnivå. Jeg har tidligere nevnt at smerte- og lidelsesaspektet ifølge Martinus er en sentral drivkraft i den evolusjonære utviklingen. Gjennom den brutale påvirkningen som individene utsettes for, gjennom tilstanden «ubehag», våkner individet mer og mer til liv. De nye bevissthetsnyansene som oppstår i lidelsen og smerten, er som tidligere nevnt, ifølge Martinus, de første spirende formene for religiøsitet. De religiøse kreftene skriver seg fra «en sand Rædsel eller Ængstelse ved Livet». Smerte- og lidelseserfaringen, gjennom opplevelsen av de nevnte kontrastene, er ifølge Martinus helt nødvendig, og det er nettopp i denne erfaringen at de første spirene til religiøsitet utvikles:

Denne Livsform maatte nemlig tilsidst udvikle Individet til at føle en sand Rædsel eller Ængstelse ved Livet. Denne Ængstelse udløser sig igjen i «hjerteskerende» Skrig, naar

¹⁵ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets bog I* s. 39, 53.

det paagældende Væsen befinner sig i Fare ... Disse Skrig er de første spæde eller latente Former for Bøn til Gud.¹⁶

Individenes angstskrik er de spæde eller latente former for bøn til Gud. Ifølge Martinus blir individet mer og mer bevisst i sine angstskrik, og gjennom angsten vekkes impulser til gryende forestillinger om et eksisterende forsyn. Individet blir altså mer og mer bevisst i sine angstskrik, bevissthetens møte med det truende ytre virker befordrende på bevissthetens utvikling.

2.3 Kristusskikkelsen hos Martinus

Menneskeheten befinner seg nå, ifølge Martinus, i det han kaller en «oppvåkningssone». Det er interessant å merke seg i denne forbindelse at Martinus her omtaler dannelsen av nye «organer», men dette er vel og merke «åndelige organer». Vi ser her en parallell til det nyreligiøse begrepet «chakra»¹⁷ Ser vi også her, i dette at han forutsetter en gradvis utvikling av «organer», en interessant parallell til Darwins evolusjonsteori?

Men menneskeheten befinner seg på forskjellige stadier. Menneskehetens utvikling fra dyr til menneske er altså identisk med utviklingen av «åndelige organer», som gjør mennesket i stand til å erfare forhold som ligger utenfor den fysiske verden. Denne bevissthetsformen kaller Martinus for «den kosmiske bevisstheten», «kosmisk klarsyn» eller «kristusbevisstheten». I dagligtalen kaller vi dette bare for «klarsyn». Martinus bruker disse begrepene om hverandre for å betegne erkjennesspranget som er et resultat av de nye «åndelige organene».

Martinus trekker paralleller mellom individets utvikling og verden. Verdenssituasjonen er altså, ifølge Martinus, preget av vold og krig, den nåværende tidsepoken beskrives derfor som «mørk», i denne fins det en rekke «mørke tilstander» som krig, utbytting etc. Ifølge Martinus er årsaken til disse mørke tilstandene mangel på kjærlighet, han ser også disse manifestasjonene som en samlet virkning av hvert enkelt individs egoistiske tilbøyeligheter. Menneskeheten utgjør altså et samlet «legeme».

¹⁶ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog I* s. 210

¹⁷ *Chakra* er et ord fra sanskrit som kan oversettes med hjul. Chakra er et begrep som refererer til hjullignende virvler som, ifølge tradisjonell indisk medisin, skal ligge i kroppen på et eterisk plan. Det er mest vanlig å forholde seg til sju større chakraer eller energisentre.

Enhver stor overgang fra ett bevissthetsnivå til et annet, fra en syklus til den neste, foranlediges av en ny «åndelig verdensimpuls». En ny «verdensimpuls» gjør seg gjeldende nå, for å avhjelpe verdens nød. Nettopp nå gjennomlever menneskeheten den smertefulle overgangen fra «dyreriket» til «menneskeriket», vi er nå vitne til en verdenskulturs undergang og en verdenskulturs fødsel. Denne nye verdenskulturen vil være bygget på viten, ikke tro. Dette er interessant. Martinus presenterer et religiøst system, men poengterer at «viten» i fremtiden vil ha forrang over «tro»:

Endvidere giver den nye Verdensimpuls sig ogsaa Udslag i Aarhundredets stærkt stigende Intelligensudvikling, som igjen koncentrerer sig i det, vi kalder «Videnskaben». Denne er saaledes ogsaa et gryende Resultat af ovennævnte Impuls og udgør allerede en saadan Faktor, at Menneskheden uden denne ikke vilde være blevet i stand til at hæve sig du over de gamle primitive Begreber og Fordomme, med hvilke dens nuværende Verdensopfattelse er forbundet. Videnskaben har saaledes været en af de Hovedfaktorer, ved hvis Hjælp den ny Verdensimpuls har været i stand til at faa sit første gryende Indpas i Jordzonen.¹⁸

Spørsmålet er altså om dette utviklingsperspektivet er et trekk ved hans system som speiler vår moderne tidsalder. Kristusskikkelsen er altså sentral i vår tidsalder som, ifølge Martinus, kjennetegnes ved en sterk intelligensutvikling og vitenskapens fremskritt.

Martinus' lære presenterer et optimistisk verdensbilde, men som allikevel forklarer nødvendigheten av mørket og lidelsen. Men det det fins en vei ut av lidelsen. Vi er alle kosmiske vesener på en uendelig reise, og formålet er å oppleve og skape. Ifølge Martinus er motsetningene og lidelsen en forutsetning for liv, utvikling og skapelse. Gjennom utallige inkarnasjoner vil vi vokse i moralsk og intellektuell forstand, og vi vil til sist bli lysende kjærlighetsfylte vesener. Med sin betoning av kjærlighetsaspektet knytter Martinus an til kristendommens kjærlighetsbudskap. En forståelse av kristusskikkelsen vil derfor stå sentralt i oppgaven. Kristus i læren til Martinus må ses i sammenheng med den nevnte utviklingen av menneskets etiske og intellektuelle nivå.

Hvordan vurderes lidelse hos andre forskere? Peter L. Berger presenterer, i sitt verk *Religion, samfund og virkelighed*, et religionssosiologisk perspektiv på dette begrepet. Hos Martinus

¹⁸ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bok I* s. 62.

fremstår, som vi har sett, lidelsen som *nødvendig i en evolusjonær kontekst*. Det er her en *mening* med lidelsen. Et tilsvarende syn på lidelsens mening og nødvendighet finner vi ikke hos Berger. Lidelsen må ikke være, men den *er*. Hos Berger er fokuset på *funksjon*. Men gjelder dette også for hans vurdering av lidelse? Eller sagt på en annen måte, har også lidelsen en funksjon i Bergers analyse? I *funksjonen* kunne vi jo eventuelt finne en *mening*. Ifølge Berger er sosialiseringens vellykkethet avhengig av graden av «symmetri» mellom samfunnets objektive verden og individets subjektive verden.¹⁹ Symmetri er viktig for å sikre tradisjon og samfunnets videre eksistens. Berger benytter som hovedregel ikke begrepet lidelse, isteden benytter han begrepet «marginalsituasjoner»²⁰ om erfaringer på individnivå, som død, skilsmisse og fysisk adskillelse.²¹ Døden er marginalsituasjonen *par excellence*. Resultatet av marginalsituasjonene er trusselen om «nomisk sprengning» eller «anomi». Jeg ser disse katastrofale erfaringene som lidelseserfaringer. Individet trues i disse signifikante marginale situasjonene å bli revet ut av den sosiale orden, det trues av kaos og meningsopphør. Eksistensielt sett trues individet med å bli verdensløst.²² Her finner jeg lidelse på to plan, i erfaringen per se og i det truende bruddet med den sosiale orden. Asymmetrien består her i et oppstått spenningsforhold mellom det subjektive erfarte og «nomos»²³, samfunnets meningsfulle etablerte orden:

Den viden et samfund har, lægges som en fælles fortolkningsorden ned over erfaringen, som bliver til «objektiv viden» i kraft af den tidligere diskuterede objektiviseringsprocess.²⁴

Samfunnet tilbyr individet en nomiserende forklaringsmodell, som virker gjenopprettende. I arkaiske samfunn fremstår nomos, samfunnets meningsbærende strukturer og de avledede samfunnsstrukturene, som en mikrokosmisk avspeiling av universet som sådan. Berger benytter også begrepet «kosmisering».²⁵ Den tilbyr individet en stabiliserende

¹⁹ Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed* s. 27.

²⁰ Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed* s. 33.

²¹ Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed* s. 32.

²² Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed* s. 32.

²³ *Nomos* er et begrep som betegner den språklige, kulturelle og mytologiske historien og forklaringen om verden. *Nomos* er et strukturerende og verdensbyggende prinsipp hos Berger.

²⁴ Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed* s. 31.

²⁵ Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed* s. 35.

meningsstruktur. Religion og vitenskap har den samme nomiserende funksjon. Vi ser at *nomos* tillegges en *funksjon* i Bergers analyse. Derimot kan jeg ikke finne en tilsvarende funksjon i hans analyse når det gjelder marginalsituasjonene. Lidelsen har ingen funksjon, og den er meningsløs.

2.4 «At tage» eller «at give»

Hos Martinus er *Kristus* menneskehetens mål og mening, høydepunktet på menneskehetens utviklingsvei. I vår tid begynner *kristusenergien* å bryte igjennom, og denne energien markerer inngangen og overgangen til menneskeriket.

Den kjærlighetsløse, mørke tilstanden i den nåværende historiske epoken kjennetegnes i følge Martinus ved at man i dag «hellere vil tage end at give». Martinus fremholder at dette er et egoistisk prinsipp: Må de ikke netop bruke deres hjerner til at finde metoder, ved hvilke de i en så høi grad som mulig kan befordre prinsippet hellere at tage end at give?²⁶

Denne mentaliteten kommer ofte til uttrykk kamuflert som «forretning».

Her bliver salgsobjekterne for en stor del kun midler, der overstiger deres virkelige værdi. Denne overstigende værdi mottager sælgeren altså ganske uden at give noget som helst tilbage for den Men der, hvor det udgør prinsippet mere værdi for mindre værdi, er det afsporet og gør så megen skade i verden og er så absolut krigsbefordrende, at hele menneskeheten af den grund i dag lever i en dommedagstilværelse og er absolut udelukket fra at skabe virkelig fred i verden ... den tvinger alle til at tjene på alle.²⁷

Martinus mener at det er ingen vei utenom prinsippet «hellere at give end at tage» og fremholder at menneskehetens kjærlighet vil vokse fra den nåværende mørke tilstand som han identifiserer med «djevlebevisstheten» når prinsippet om at «hellere at tage end at give» føres til sin ytterste konsekvens. Dyrets livsprinsipp er nettopp å drepe for å leve, og det uferdige mennesket skiller seg fra dyret ved sin begynnende intelligens, men fortsatt er det

²⁶ Martinus: *Djævlbevidsthet og Kristusbevidsthet* s. 49

²⁷ Martinus: *Djævlbevidsthet og Kristusbevidsthet* s.49

slik at mennesket har fått en menneskelig intelligens, men ennå ikke humanisme eller nestekjærlighet. Kristus representerer den altomfavnende nestekjærlighetens prinsipp:

For at blive et fuldkomment menneske er det ikke nok, at man har en kolossal intellektuel, materialistisk bevidsthed og kan beherske et stort område af fysiske manifestationer og materi er. Den menneskelige mentalitet, altså kristusmentaliteten eller den, der gør væsenet til det fuldkomne menneske i Guds billede efter hans lignelse, føres udelukkende i kraft af intellektualiseret humanisme eller nestekærlighet.²⁸

Martinus mener at vi ved å studere naturen vil nå frem til en erkjennelse av en utviklingsvei som gjelder for bevisstheten, at vi ved denne iakttagelse vil være i stand til å skissere følgende evolusjonære modell for menneskehetens bevissthetsutvikling:

Det tyvende århundredes mennesker er så intellektuelle, at de kan lære selv at læse svaret i naturens eller livets egne manifestationer. Og her vil de ikke kunne undgå at få at se, at naturen på alle måter viser det utviklede menneske at dette hellere at give end at ta er selve livets grunnfundament.²⁹

Her henvises det til naturen, og det antydes at man ad vitenskapelig vei kan forstå de åndelige lovene.

Menneskehetens bevissthet lutres og fullkommengjøres gjennom lidelsen og smerten i det helvetet som er et resultat av en intelligens uten humanitet. Martinus mener altså at vår tid kjennetegnes ved en betydelig utvikling av intelligensen, men betoner at en videre positiv utvikling av denne vil gå gjennom innforlivelsen av følelse, humanitet. En interessant parallell til forestillingen om intelligensens betydning i vår tid finner vi i antroposofien: «The essential characteristic of our fifth epoch is development of intellect, of reason».³⁰

Ifølge Martinus er altså kronen på verket i den bevissthetsmessige evolusjonære prosessen, der mennesket blir menneskeliggjort gjennom humanitet og allkjærlighet, Kristus.

²⁸ Martinus: *Djævebevidsthet og Kristusbevidsthet* s. 61-67

²⁹ Martinus: *Djævebevidsthet og Kristusbevidsthet* s. 54-57

³⁰ Rudolf Steiner: *Cultural Epochs, GA-130*

2.5 Martinus – en profet for sin tid

Ifølge Martinus er hans kosmologi en forlengelse og en fornyelse av det kristne kjærlighetsbudskapet. For Martinus innebærer denne nødvendige fornyelsen «en permanent Omskabelse af Religion til Videnskap».³¹ Hvordan kan han hevde at *han* representerer denne fornyelsen? Med hvilken rett? Jo, han ser seg selv som en «profet» i Webers forstand, som en som har skuet de åndelige lovene som styrer Livet og universet, som en som tilpasser det kristne kjærlighetsbudskapet til vår tid.

Da det netop i Dagene omkring den 15. Marts var femten Aar siden, jeg blev kaldet til at utføre den Gerning, der som Skabelse af Andsvidevidenskaben allerede er blevet uafviselig Kiendsgærning for mange Mennesker, har jeg følt det gavnligt overfor disse at Mennesker at berette lidt om denne min Kaldelse og dermed give et lille orienterende Tilbageblik over de overfysiske Begivenheder, der blev udgørende det direkte udløsende Moment til denne min aandelige Mission.³²

Fornyelsen er nødvendig, mener han, fordi kristendommen, som alle de store religionene, er preget av sin tids bevissthet. Religionene speiler således bevisstheten på tilblivelsestidspunktet. Ifølge Martinus har menneskehetens intelligens vokst så mye i vår tid at man i dag krever logiske og vitenskapelige forklaringer på de gamle religiøse sannhetene og på nye religiøse systemer som blir utarbeidet. Dette svarer til en utvikling for religionenes del fra *tro* til *viten*. Kristendommen må derfor fornyes. De store verdensreligionene ble til i det som Martinus kaller «troens tidsalder». I denne, sier Martinus, ble menneskets religiøsitet båret oppe av en guddommelig suggesjon eller hypnose, som førte til at man var derfor uvitende om at man ikke hadde noen reell viten om foreteelser som de religiøse tekstene og prestene kunne fortelle om:

Den ligger til Grund for det religiøse Princip's første Manifestationsformer, er Basis for «Den guddommelige Suggestion» eller den Omstændighed, at Væsenerne i de paagældende Udviklingszoner kan tro uden at vide.³³

³¹ Martinus: *Omkring min missions fødsel* s. 2

³² Martinus: *Omkring min missions fødsel* s. 1

³³ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets bok* s. 231

Menigmann kunne i denne troens tidsalder ikke tro at han/hun selv kunne finne svaret på universets hemmeligheter. Det moderne mennesket er annerledes innrettet; det søker *viten*.

3.0 MARTINUS – EN PROFET? TEORETISKE PERSPEKTIVER

Med tittelen på sitt hovedverk plasserer Martinus seg, noe pretensiøst, inn i denne konteksten, og i skriftet *Omkring min missions fødsel* sies det eksplisitt at hans hovedverk er guddommelig inspirert, gjennom en Lysopplevelse. Denne beskrives som en sammensmeltning med guddommen, en væren-i-ett-med-Kristus. Det er likheter mellom denne opplevelsen og beskrivelsen av Paulus' omvendelse i *Det nye testamente*.³⁴ På veien mot Damaskus opplever han også et Lys, og blir etter denne opplevelsen en Kristi forkjemper. Martinus ser altså seg selv som den store fornyeren av det kristne budskapet. Vi har fra tidligere *Det gamle testamente* og *Det nye testamente*. Martinus formidler sitt *Tredie testamente* til oss. I språket vårt benytter vi gjerne begrepet «profet» om en slik personlighet.

3.1 Webers profetbegrep

I religionsvitenskapen blir «profetbegrepet» blant andre behandlet av Weber (1864-1920) i verket *The Sociology of Religion*. Jeg vil i det følgende drøfte dette begrepet, slik det brukes hos Weber, i relasjon til Martinus og hans rolle. Det vil i denne forbindelse være naturlig å drøfte dette profetbegrepet i lys av Martinus' selvforståelse. Jeg vil benytte skriftet *Omkring min missions fødsel* for å belyse dette spørsmålet. Weber gir en utførlig utgreiing av hva som etter hans mening kjennetegner «profeten», i sin analyse benytter han seg av såkalte «idealtyper». I hvilken grad kan vi si at Webers «profetbegrep» passer på Martinus? Eller sagt på en annen måte:

Hvilke innvendinger ville en religiøs person som Martinus tenkes å ville komme med mot Webers analyse? For min oppgave er dette relevant fordi jeg prøver å forstå Martinus' egen motivasjon og selvforståelse. Jeg vil derfor i tilknytning til drøftingen av det nevnte profetbegrepet også belyse det vi forstår som den *religiøse erfaringen*, som må antas å ligge bak profetens formidlingsforsøk. Kan vi tro at det ligger en slik erfaring til grunn for Martinus' formidling av sitt budskap? I hvilken grad kan vi si at Weber forholder seg, det være seg

³⁴ Det nye testamente: Apg kap. 9,3-9.

implisitt eller eksplisitt, til den religiøse erfaringen, innbilt eller reell, som vi må anta ligger til grunn for Martinus' budskap?

Weber legger vekt at vitenskapen ikke skal ta stilling til *verdier*. Den skal være nøytral. Er Webers forståelse av «profeten» verdinøytral? Det er blant de spørsmålene jeg vil se nærmere på. Jeg vil i forlengelsen av denne tankerekken også våge å stille det spørsmålet om Webers analyse bærer preg av hans eget syn på den moderne samfunnsutviklingen med økt rasjonalitet og en desakralisert forståelseshorisont, der den religiøse erfaringen fremstår som absurd eller som tilhørende et overvunnet stadium? Tar Weber tilstrekkelig høyde for at det religiøse menneskets virkelighetsforståelse, den religiøse erfaringen, kan hende er grunnleggende forskjellig fra hans egen?

Weber opererer med forskjellige «herredømmetyper – makttyper». Blant disse finner vi «karismatisk herredømme». Dette må forstås som et herredømme som er etablert på basis av guddommelig åpenbarte sannheter. Weber omtales i forskningslitteraturen som *antipositivist*.³⁵ Sosiologiens metoder måtte, ifølge Weber, skille seg fra naturvitenskapens metoder; for å forstå fenomener knyttet til religion ble det avgjørende for Weber å forstå hvilken *mening individet selv* legger i handlingen. Weber fokuserer i sin metode da på *intensjon*.

I forlengelsen av forrige avsnitt drister jeg meg til å stille følgende retoriske spørsmål; er intensjonen for profeten da et ønske om makt? Det vil være en overraskende konklusjon. Vanligvis forbinder vi religiøsitet nettopp med *uselviskhet*, men i Webers fortolkning fremstår religiøsitet som religiøsitetens motsetning; *egoisme* og ønske om makt. Jeg våger altså å fremsette den hypotesen at Weber, når han utelukkende er interessert i *intensjon* og *applikasjon*, hopper bukk over det som etter min mening bør være det mest sentrale i vår fortolkning av profetbegrepet, nemlig den *religiøse erfaringen*.

Martinus gjør det klart at han er kalt av Gud:

Da det netop i Dagene omkring den 15. Marts var femten Aar siden, jeg blev kaldet til at udføre den Gerning, der som Skabelse af Aandsvidenskab allerede er blevet en uafviselig Kendsgerning for mange Mennesker, har jeg følt det gavnligt overfor disse

³⁵ Hughes, Sharrock, Martin: *Understanding Classical Sociology*, s. 87.

Mennesker at berette lidt om denne min Kaldelse og dermed give et lille orienterende Tilbageblik over de Begivenheder, der blev udgørende det direkte udløsende Moment til denne min aandelige Mission.³⁶

Etter denne avklaringen følger et par sider som må karakteriseres som en polemikk mot de som møter budskapet hans, hans «mission», med forargelse, som fremsetter påstander om at Martinus er en «gudsbespotter», at han er «besatt av Djevelen» eller endog at han er «Antikrist». Disse kan, ifølge Martinus, ikke få seg til å tro på den religiøse erfaringen som ligger til grunn for profetens formidlede budskap.³⁷ De ser det slik at de guddommelig åpenbarte sannheter ble gitt en gang for alle i en fjern fortid. Det at en «profet» fremstår i en moderne kontekst, er uhørt og forargelig. Kritikken retter seg vel så mye mot religiøse som mot ateister, de førstnevnte fastholder forestillingen om at det religiøse budskapet er gitt en gang for alle, de sistnevnte avviser den religiøse erfaringen som sådan. Martinus henviser til Moses, Jesus og dette at «Apostlene blev overskyggede af den hellige Aand» og gjør det klart at det samme kan inntreffe på hvilket som helst tidspunkt i historien:

... at de samme Begivenheder akkurat ligesaa godt kan finde Sted i Nutiden, kan finde Sted her midt i vor moderne og tekniske Tidsalder.³⁸

De religiøse som møter Martinus og hans budskap med forargelse, beskriver Martinus som uselvstendige, individer som kun følger flokken:

Men allerede i det Felt, hvor du kun eksisterer som «troende», ophører du med at være Kapacitet. Her eksisterer du paa, hvad andre har fortalt dig, hvad andre har skrevet. Dette vil altsaa sige, at her er du kun en Discipel, en Lærling, en Elev. Du er ikke naaet til det modne Stadium, hvor din Uddannelse er fuldendt. Du har endnu ikke opnaaet dit Certifikat, din Eksamen, din Svendepøve.³⁹

³⁶ Martinus: *Omkring min missions fødsel* s. 1.

³⁷ Martinus: *Omkring min missions fødsel* s. 1.

³⁸ Martinus: *Omkring min missions fødsel* s. 1

³⁹ Martinus: *Omkring min missions fødsel* s. 1

Sitatet lar oss forstå, med antydningen om at de mangler «Certifikat, Eksamen eller Svendeprøve», at disse individene, disse kritikerne, ikke selv har skuet de åndelige lovene. De er etterplaprere.

. For å undersøke disse spørsmålene nærmere vil jeg foreta en tekstanalyse av Martinus' verk *Omkring min missions fødsel* og drøfte denne i lys av Webers «profetbegrep» i verket *The Sociology of Religion*. Weber åpner sin analyse av profetbegrepet med en meget generell definisjon:

We shall understand «prophet» to mean a purely individual bearer of charisma, who by virtue of his mission proclaims a religious doctrine or divine commandment.⁴⁰

Det er interessant å merke seg i denne forbindelse at Weber benytter seg av begrepet «mission», det svarer jo til selvforståelse til Martinus, og vi kan så langt si at denne generelle definisjonen passer på Martinus. Det er i tillegg interessant å merke seg ordet «charisma» i Webers definisjon. Profeten knyttes med andre ord til én av herredømmetypene, makttypene hos Weber; «det karismatiske herredømmet».

3.2. Martinus – en profet i Webers forstand?

Weber setter så et klart skille mellom «presten» og «profeten». Profeten følger et personlig og ubetalt kall, mens presten er lønnet og hans virke er en profesjon. Presten står plantet i tradisjonen og er dennes formidler og viderefører. Men det som gir profeten legitimitet, er ifølge Weber, «karismatisk autentisitet», som i praksis betyr «magi»:

The basis of Jesus' legitimation was the magical charisma he felt within himself. It was doubtless this consciousness of power that enabled him to traverse the road of the prophets. There was always required of such prophets a proof of their possession of particular gifts of the spirit, of special magical or ecstatic abilities.⁴¹

⁴⁰ Weber: *The Sociology of Religion* s. 46

⁴¹ Weber: *The Sociology of Religion* s. 47

Martinus oppnådde i sin levetid å få en betydelig tilhengerskare, vi kan derfor gå ut ifra at han hadde denne karismaen som Weber mener kjennetegner profeten. Annerledes er det når det gjelder «special magical or ecstatic abilities», så vidt jeg har kunnet bringe på det rene, utførte aldri Martinus noen mirakler, slik som Jesus gjorde. I hvert fall går ikke dette frem av noen av tekstene hans, og påstår heller ikke at han har slike evner. Lysopplevelsen ga ham klarsyn, og gjorde ham til åndelig lærer, men ga ham ikke helbredende evner.

Analysen til Weber forutsetter videre at profeten, gjennom en personlig åpenbaring av de guddommelige sannhetene, tilbyr personlig frelse:

But the prophet, in our special sense, is never to be found where proclamation of a religious truth of salvation through personal revelation is lacking. In our view, this qualification must be regarded as the decisive hallmark of prophecy.⁴²

Frelse er et begrep som kan bety ulike ting i ulike tradisjoner. I den kristendommen forstår man frelse som overvinnelsen av en ufullkommenhet, og overvinnelsen får betydning for individets stilling i det hinsidige. Ufullkommenheten, og den nødvendige frelsen for å gjøre fullkommen, må forstås i lys av «syndefallet», Adams og Evas feiltrinn. I den kristne frelshistorien blir man frelst fra denne ufullkommenheten gjennom Kristus, gjennom å nærme seg Ham, blir man lovet et evig liv i en himmelsk lykketilværelse.⁴³ Frelsen oppnås gjennom bekjennelsen av tro på Jesus Kristus som Guds sønn.

Hos Martinus kan jeg ikke se at begrepet «frelse» brukes, Martinus bruker andre ord og uttrykk for å betegne denne tilstanden av individuell forløsning, ofte ser vi hos ham uttrykket «den store fødsel». Det som kjennetegner denne er, ifølge Martinus, individets opplysning. At Martinus ser frelsen som et «opplysningsprosjekt», fremgår av det faktum at han flere steder omtaler resultatet av «den store fødsel» som en «forklaret tilværelse».⁴⁴ Dette må forstås som et forklaret/opplyst bevissthetsnivå, som klarsyn. Selv om vi her avdekker en forskjell mellom Webers «profetbegrep» og det vi kan bringe på det rene når det gjelder Martinus, er ikke dette avgjørende i denne forbindelsen. Martinus tilbyr gjennom sin lære noe som tilsvarer

⁴² Weber: *The Sociology of Religion* s. 54

⁴³ Tarald Rasmussen og Einar Thomassen; *Kristendommen – en historisk innføring* s. 106

⁴⁴ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bok* s. 188.

dette som ligger i begrepet frelse, og dette er det som må være avgjørende i denne sammenhengen. Så langt kan vi si at Webers profetbegrep passer på Martinus.

Mot slutten av sin analyse nærmer Weber seg sin endelige definisjon av hva en profet er, Weber skiller mellom to hovedtyper: Vi har den «etiske profeten», representert ved Zoroaster og Muhammed (i Midtøsten), og vi har som den andre hovedtypen den «eksemplariske profeten», representert ved Buddha (i Østen). Den førstnevnte er et instrument for kunngjøringen av en gud og hans vilje eller bud. Oppdraget hans er gitt av gud, og han forlanger lydighet som en etisk plikt. Den eksemplariske profeten, derimot, er en person som, ved sitt *eksempel*, viser vei til frelse. Her er ikke lydighet og etisk plikt av noen betydning, læren forutsetter at individet har en egeninteresse i å oppnå frelse. Derfor nøyer den eksemplariske profeten seg med å anbefale hvilken vei man skal gå for oppnå dette.

Martinus forventer ikke lydighet av sine disipler, vi kan derfor med en rimelig grad av sikkerhet slå fast at han ikke hører innunder kategorien «etisk profet». Derimot passer sistnevnte kategori bedre på Martinus. Han erklærer at han har oppnådd et klarsyn og at han dermed kan skue de åndelige lovene, som han så formidler. Menneskene befinner seg på ulike bevissthetsnivåer, allikevel er det slik at vi alle på vei mot dette målet, som er den samme bevissthetstilstanden som Martinus har oppnådd. Vi kan derfor si at den «eksemplariske profeten» passer godt på Martinus. Martinus forutsetter også en egeninteresse hos menneskene i å la seg opplyse og veilede gjennom budskapet i læren som han legger frem.

3.3 En kritikk av Webers rasjonalisme

Så langt kan vi altså si at Martinus er en profet i webersk forstand. Innledningsvis nevnte jeg at det ikke utelukkende er Webers profetbegrep i relasjon til Martinus og hans rolle som interesserer meg. I like stor grad er det spørsmålet som gjelder i hvilken grad vi kan si at Weber forholder seg, det være seg implisitt eller eksplisitt, til den religiøse erfaringen som vi må anta ligger til grunn for begge profettypenes budskap?

Mircea Eliade (1907-1986) opererer med to ulike bevissthetsmodi i verket *The Sacred and the Profane – The Nature of Religion* (1949). Eliade arbeider i tradisjonen fra Rudolf Otto (1869-1937) og hans mest kjente verk *Das Heilige* (1917). Hos Otto var det mest sentrale for hans forskning nettopp den *religiøse erfaringen*. De to ulike modi knytter Eliade henholdsvis til den førmoderne og arkaiske bevisstheten på den ene siden og moderniteten på den andre. Den

førstnevnte bevisstheten gjenfinnes også hos religiøse mennesker av i dag. Mitt spørsmål når det gjaldt den religiøse erfaringen var todelt, på den ene siden om den religiøse erfaringen er i fokus for Webers analyse, på den andre, avledet av det første, om Weber og Martinus tilhører hvert sitt paradigme og to ulike bevissthetsmodi, altså to ulike virkelighetsforståelser.

I Webers teori om profeten er, som vi tidligere har sett, budskapet og den måten det må mottas på, viktig. I denne forbindelse blir *mening* og *intensjon* viktige begreper. Slik jeg forstår dette, er det da slik at det profeten vil med budskapet sitt som er det avgjørende for Weber, og det er ikke den religiøse erfaringen per se som skaper en profet. Det viktige er da ikke innholdet budskapet, men at det formidles. Både budskapet og den profetiske erfaringen kan da forstås som middel for å oppnå et mål. Spørsmålet er om Weber, gjennom sine «Herredømmetyper – makttyper» antyder at hensikten ikke er å endre verden, men å oppnå makt. Jeg mener at dette er tilfellet.

Ifølge Eliade konstitueres religionene av et stort antall hierofanier eller tilsynekomster av det hellige.⁴⁵ Hierofanier er, enten den knyttes til en tekst, en gjenstand eller til en person, som f.eks. Jesus, en manifestasjon av den egentlige virkeligheten, av noe som ikke hører til i vår naturlige profane virkelighet. Hierofani er et ontologisk begrep for noe som gir opphav til religiøse erfaringer. I det førmoderne og arkaiske konstitueres verden først gjennom hierofanier, de er selve orienteringspunktene, i følge Eliade.

De to bevissthetsmodi er altså hos Eliade det sakrale og det profane. Han peker på vanskelighetene som vi i vår moderne profane verden støter på når vi skal forstå den førmoderne og arkaiske religiøsiteten som er knyttet til en sakral bevissthetsmodus:

For our purpose it is enough to observe that desacralization pervades the entire experience of the nonreligious man of modern societies and that, in consequence, he finds it increasingly difficult to rediscover the existential dimensions of religious man in the archaic societies.⁴⁶

⁴⁵Mircea Eliade: *The Sacred and the Profane* s. 20

⁴⁶ Mircea Eliade: *The Sacred and the Profane* s. 13

Weber forsøker å gi oss en forståelse av hva det vil si å være en profet. Men sett fra Eliades synsvinkel befinner han seg i det «profane» når han skal forsøke å forstå profeten, som selv hevder å representere det «sakrale»? Eller sagt på en annen måte; hvis vi antar, som Eliade, at det profane og sakrale er forbundet med to ulike bevisstetsmodi, er det da mulig utifra det «profane» å forstå det «sakrale»? Er det en slik vanskelighet, som Eliade nevner i sitatet ovenfor, som også Weber har støtt på? Hva kjennetegner disse to ulike virkelighetene, slik Eliade ser det?

For det religiøse mennesket er verden som gjennomstrømmet av indre åndelig liv, individet føler seg forbundet med denne åndelige essens som gjennomstrømmer verden, det fysiske er ikke kun fysisk, det er manifestasjoner av det guddommelige. Det moderne vitenskapelige blikket, det profane, er et annet. Mennesket erfarer ikke lenger forbindelsen til denne helheten som kjennetegner den religiøse erfaringen og det sakrale virkelighetsmoduset. Mennesket opplever på sett og vis et utenforskap, verden fremstår som et uendelig antall av løsrevne objekter, som vi gjør til gjør til gjenstand for analyse. Har den religiøse erfaringen ingen selvstendig væren for Weber? Eller, sagt på en annen måte, er Weber kantianer i den forstand at han er av den oppfatning at man ikke kan vite noe om tingen i seg selv? I så fall vil det være en mulig forklaring på dette at Webers analyse av profeten fremstår som utvendig og objektifisert, den religiøse erfaringen, tingen i seg selv, ikke er gjenstand for analyse.

I det etterfølgende hovedkapittelet (4.0) vil jeg drøfte hvilke metodiske implikasjoner min analyse av Webers «profetbegrep» vil få for mitt arbeid med å besvare mine innledende spørsmål knyttet til Martinus' lære, men først vil jeg se nærmere på begrepet lysopplevelse.

3.4 Lysopplevelsen – visjon eller verdenskonstruksjon?

Hvor henter jeg begrepet lysopplevelse fra? Hva sier Martinus selv om den skjellsettende opplevelsen han hadde den 15. mars 1921? Ordene «lys» og «ild» er sentrale for Martinus når han selv skal beskrive det som skjedde denne dagen:

Og pludselig, uden ret at ane hvorledes, befandt jeg mig i en Tilstand, hvor det forekom mig, at jeg var Stedet for noget umaadeligt ophøjet. Et ganske lille lysende Punkt kom til Syne i det Fjerne. Et Øjeblik var det forsvundet. Men i næste Sekund var det atter synligt ... Lyset hidrørte fra et kristuslignende Væsen ... Det indtraadte atter en Pavse, hvor jeg ligesom befandt mig i Mørke. Men saa oplyste Skikkelsen atter Plateauet. Jeg

saa lige ind i en Skikkelse af Ild. Et Kristusvæsen af blændende Solskin bevægede sig nu med Armene løftet som til en Omfavnelse lige hen imod mig ... Men Skikkelsen fortsatte sin Bevægelse fremad; og i næste Øjeblik gik den lige ind i mit eget Kød og Blod. En vidunderlig ophøjet Følelse betog mig. Lammelsen var forbi. Det guddomelige Lys, der saaledes havde taget Bolig i mig, gav mig Evne til at se du over Verden.⁴⁷

Hva sier forskningslitteraturen om religiøse erfaringer, som i intensitet og dybde kan karakteriseres som visjoner eller religiøse lysopplevelser? Ulike forskere nærmer seg dette spørsmålet fra forskjellige vitenskapelige ståsteder. Jeg vil presentere et knippe forskere, de to første med utgangspunkt i religionspsykologien, den tredje fra et religions sosiologisk perspektiv, som analyserer dette som er tema for oss i dette kapitlet.

William James (1842-1910) var en amerikansk filosof og psykolog med særlig interesse for religion og religiøse erfaringer. En del av forelesningene hans ble publisert under tittelen *Varieties of Religious Experience* (1902). Især er det de grenseoverskridende religiøse erfaringene James interesserer seg for, det er slike som vi kjenner som *mystiske erfaringer* eller *visjoner*. Ikke kun var dette fenomener som interesserte ham i en vitenskapelig kontekst, han trodde på eksistensen av en transcendent virkelighet:

James believed in the reality of an unseen spritual world. For James saintliness is a character transformation which takes place as the result of a deep, sustained mystical connection to a powerful deeply beneficial trans-natural level of reality.⁴⁸

James holder altså døren på gløtt for at dype religiøse erfaringer, eller visjoner, kan være transformative og være kilder til høyere erkjennelse. Om James' metode for å avgjøre om slike erfaringer *kan* ha noe med erkjennelse å gjøre, skriver G. William Barnard følgende:

However, as James realizes, to say that strong religious beliefs and intense mystical experiences frequently initiate positive changes in the lives of men and women is not the same as saying that those beliefs and experiences are true. Therefore, in the

⁴⁷ Martinus: *Omkring min Missions Fødsel* s. 8.

⁴⁸ G. William Barnard: *William James and the Varieties of Religious Experience* s. 135.

Varieties, James also seeks to formulate criteria that can be used to assess the truth of religious beliefs and experiences, as well as their value – an assessment James terms as «the spiritual judgment».⁴⁹

På dette punktet, som gjelder James' syn på at religiøse erfaringer kan være formidlere av erkjennelse, vil jeg gripe tilbake til sitatet til Martinus ovenfor. Vi ser av den siste setningen i dette at opplevelsen ikke bare betok ham på et dypt følelsesmessig plan, den ga ham «evne til at se du over Verden». Jeg tolker dette utsagnet dithen at Martinus ser opplevelsen som en erkjennelseerfaring. James utviklet kriterier for å vurdere religiøse erfaringer, han peker på følgende karakteristika: 1. plutselig lysopplevelse («immediate luminosity»), 2. at de fremstår som fornuftige («philosophical reasonableness»), 3. at de bevirker noe positivt i moralsk henseende («moral helpfulness»)⁵⁰ Med disse kriteriene for hånden, hvordan kan de passe på Martinus? Lysopplevelsen hans er allerede godt dokumentert i sitatet ovenfor. Hans store verk, *Det Tredie Testamente*, er ifølge ham selv en nedtegnelse av «åndelige lover», som han skuet i sin lysopplevelse. Man kan være enig eller uenig i sannhetsgehalten av disse lovene, allikevel mener jeg at de kan karakteriseres som «filosofisk fornuftige» innenfor rammene av hans eget filosofiske system. Når det gjelder James' siste kriterium, dette som går på de praktiske og positive moralske resultatene av de religiøse erfaringene, så vil jeg peke på dette at Martinus var av den oppfatning at kunnskapen om de åndelige lovene nettopp ville bringe menneskeheten i retning av en mer moralsk og human samfunnsorganisering:

Da jordmenneskene saaledes over hele Verden er i Færd med at gøre de samme Erfaringer eller ved at opleve Realiteter, der bringer dem til at stille mod en fælles religiøs Basis, mod den absolutte Viden om Verdensaltet, ..., har vi her for os en i stærk stigende Udvikling fremtrædende Sammenvoksning af alle Lande og Folk eller et *internationalt Verdensrige under Skabelse*.⁵¹

⁴⁹ G. William Barnard: *William James and the Varieties of Religious Experience* s. 134.

⁵⁰ G. William Barnard: *William James and the Varieties of Religious Experience* s. 133.

⁵¹ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets bog* s. 94.

Han så det mao. slik at hans formidling av lysopplevelsen, gjennom publisering av sitt hovedverk, skulle være et bidrag til en mer moralsk verdensutvikling.

Så til et par andre forskere, som også utifra et religionspsykologisk perspektiv har de religiøse erfaringene som sitt studieobjekt. I boka *Den religiösa människan – en introduktion til religionspsykologin* analyserer Geels og Wikström religiøse visjoner i historie og nåtid. I boka skisseres en metode som de har utviklet for å vurdere visjonene, denne metoden har de kalt for «Critical Incident Biography».⁵² Metoden innebærer en kartlegging av alle biografiske forhold, knyttet til informant, som kan tenkes å være relevante for analysen av visjonen: 1. livssituasjon ved tidspunktet for opplevelsen, 2. biografiske opplysninger som kan tenkes å ha spilt inn på livet til informant. Når denne metoden benyttes til å vurdere historiske og nåtidige visjonsopplevelser, så finner Geels og Wikström at et typisk trekk ved disse er at de skjer i en vanskelig livssituasjon.⁵³ I dette sammenfallet mener de å avdekke en sammenheng mellom livskrise og visjon. Hva vet vi om Martinus' livssituasjon? Det er sparsomt med biografiske opplysninger i hans hovedverk, *Det Tredie Testamente*. Min hovedkilde til biografiske opplysninger om barndom og oppvekst er *Martinus kosmologi – en innføring* av Ole S. Larsen. Selv om vi nok kan fastslå at barndoms- og ungdomstiden i landsbyen Sindal på nord-Jylland ble tilbrakt i relativt enkle kår, er det vanskelig å fastslå hvor eventuelt vanskelig denne tiden har vært for Martinus. En barndom i enkle, endog fattigslige kår, kan meget vel ha vært en lykkelig barndom. Som nevnt tidligere, vokste han opp hos morens halvbror, Jens Chr. Frederiksen og hans kone Kirstine.⁵⁴ Disse bodde like i nærheten av moren, Else Christine. Følgende opplysninger kaster også et lys over hans tidlige år:

Spesielle interesser som Martinus hadde den gang som ung gutt, og som han senere tok med seg inn i det voksne livet, var trylling, fotografering og pianospilling. Han hadde jevnlig, bra kontakt med moren, inntil hun døde ganske brått av kreft, da Martinus bare var 11 år gammel. Kontakten med faren Lars Larsen, var så godt som ikke-eksisterende gjennom livet.⁵⁵

⁵² Geels og Wikström: *Den religiösa människan – en introduktion til religionspsykologin* s. 215-16.

⁵³ Geels og Wikström: *Den religiösa människan – en introduktion til religionspsykologin* 2. 216.

⁵⁴ Ole S. Larsen: *Martinus kosmologi – en innføring* s. 8.

⁵⁵ Ole S. Larsen: *Martinus kosmologi – en innføring* s. 8-9.

Når det gjelder årene som fulgte etter endt skolegang, vet vi at han utdannet seg til meierist, at han etter hvert forlot hjemstedet og bega seg til København, der han hadde forskjellige jobber som vekter og postmann.⁵⁶ Ifølge Geels og Wikstrøm er det særlig livssituasjonen omkring *tidspunktet* for visjonsopplevelsen som er av interesse. Når det gjelder forholdene rundt denne, har jeg ingen opplysninger utover det som fremkommer i hans verk *Omkring min missions fødsel*. Visjonsopplevelsen fant sted en marsdag i 1921 da han var 31 år gammel. Morens bortgang *kunne* ha vært en slik krise hvis denne hadde funnet sted omkring tidspunktet for opplevelsen. Om seg selv i tiden forut for opplevelsen, skriver han i nevnte verket ikke noe om dagligdagse eller personlige forhold, kun om sin interesse for antroposofi:

Og saaledes gik det til, at jeg en dag som en ganske ubelæst og uvidende trediveaarig Mand traadte ind til en mig paa det daværende Tidspunkt ubekændt Mand for at laane en teosofisk Bog.⁵⁷

Foreldrelasjonen antydes av Geels og Wikstrøm som én av de faktorene som kan ha betydning for informantenes i forbindelse med visjonsopplevelsen. Det *kan* argumenteres for at dette kan ha spilt inn når det gjelder Martinus' lysopplevelse. Martinus vokste *ikke* opp med sin biologiske mor, og han hadde nesten ingen kontakt med sin biologiske far. Men de biografiske opplysningene gir ingen indikasjoner om at Martinus, i hvertfall i sin ytre livsførsel, var sterkt preget av dette; han flyttet til København, og han arbeidet i flere forskjellige jobber. Dessuten fant lysopplevelsen sted i en alder av 31, man kan da spørre seg om hvorfor foreldrelasjonen ikke har utviklet seg til en krise tidligere i livet. Ikke desto mindre er det mulig å argumentere for at foreldrelasjonen kunne ha disponert for den sinnstilstanden som Martinus befant seg i ved tidspunktet for opplevelsen; overbevisningen om at vi lever i en formørket tidsalder.

Det *kan* altså være en slik sammenheng mellom barndom-, oppvekstforhold og lysopplevelsen, men i hvilken grad ytre fysiske og personlige livsbetingelser kan tenkes å ha spilt inn, er vanskelig å fastslå på bakgrunn av kildene. Det vi derimot med større grad av sikkerhet kan fremsette en hypotese om, er at Martinus befant seg i en form livskrise ved tidspunktet for lysopplevelsen. Krisen består da i en opplevelse av å leve i en formørket

⁵⁶ Ole S. Larsen: *Martinus kosmologi – en innføring* s. 9.

⁵⁷ Martinus: *Omkring min missions fødsel* s. 7.

tidsalder. Kan den eventuelle krisen da ha vært av indre åndelig og filosofisk, eksistensiell karakter, altså en krise som skyldes hans livsanskuelse?

Under overskriften «Kaos er granne med Gud» skriver Geels og Wikstrøm følgende:

Många omvende uplever at den fremsta konsekvensen av omvendelsen er en befrielse från detta oroliga tillstånd. I stället för kaos inträder ordning. I følge Ullmann: Det religiösa sökandet «et sökande etter befrielse från emotionell nöd».⁵⁸

Kan vi belyse Martinus' eventuelle krise ved å trekke inn andre forskere som analyserer de religiøse visjonsopplevelsene fra andre vitenskapelige perspektiver? Peter L. Berger nærmer seg spørsmålet om religiøse erfaringer fra et sosiologisk perspektiv. I følge ham er det viktig å forstå samfunnet utifra didaktiske begreper: Det er menneskeskapt, på samme tid virker dette skapte tilbake på mennesket. Gjennom dette som skapes, skaper mennesket også seg selv. Det er et verdensskaperi (en «verdenskonstruksjon») og på samme tid en selvtillblivelsesprosess: Mennesket skaper seg selv i verden, som det også skaper i den samme vekselvirkende prosessen. Vi kan på dette punktet stille følgende spørsmål: Er Martinus' lære et produkt av forfatterens «selvtillblivelsesprosess»? Vi kan jo med referanse til hva han selv sier om dybden i denne opplevelsen i verket *Omkring min missions fødsel* fastslå at den var så betydningsfull at vi kan si at den var formativ for hans senere liv og virke. Det er et symbiotisk mellom læren og hans biografi: Læren kan ikke forstås uten henvisning til hans biografi og vice versa.

Ifølge Berger virker denne skapte verden tilbake på mennesket. I denne vekselvirkningen skapes samfunn, religion og kultur. Berger benytter begrepet «eksternalisering» om dette at mennesket, i motsetning til dyret, skaper en verden til seg selv. Det neste trinnet i den dialektiske prosessen er «objektivering», hvilket må forstås som realiseringen av det skapte, når dette skapte får virkelig karakter og fremtrer for mennesket som faktisitet. Det som så *virker tilbake* på mennesket, forstås gjennom begrepet «internalisering», der individet blir et

⁵⁸ Geels og Wikström: *Den religiösa människan – en introduktion til religionspsykologin* s. 218.

produkt av samfunnet.⁵⁹ Modellen som Berger her tegner, innebærer at mennesket, gjennom internaliseringen, får bygget sin identitet gjennom dette at denne verdens struktur blir determinerende for de subjektive strukturene i bevisstheten. Religion, og visjonene som disse bygger på og får sin legitimitet fra, må forstås som elementer i denne konstruerte virkeligheten. Ifølge Berger fins det ingen sosial virkelighet adskilt fra mennesket.⁶⁰ Visjoners troverdighet står da og faller med dette om de *oppleves* som virkelige eller ikke. Berger benytter begrepet «verdenskonstruksjon» om denne aktiviteten.⁶¹

Vi har allerede fremsatt en hypotese om en krise hos Martinus. I følge Berger avhenger sosialiseringens vellykkethet av graden av symmetri mellom samfunnets objektive verden og individets subjektive verden.⁶² Sekularingsprosessen og det vitenskapelige verdensbildet har gjennom flere århundrer fratatt Kirkens budskap hegemoniet som verdensforklarende verdenskonstruksjon. Kan vi her se en slik disharmonisk «asymmetri» hos Martinus? Og har dette fremkalt en krise hos ham? Kan vi i lysopplevelsen, og læren som springer av denne, se et ønske om å vekke til live kristendommen som verdensforklarende verdenskonstruksjon? Da kristendommen ble etablert som statsreligion for flere tusen år siden og danner et kulturelt fundamentet for vår vestlige sivilisasjon, er det vanskelig å se Martinus' lære som en verdenskonstruksjon som etableres *ex nihilo*. Eller uttrykt med Bergers begreper, er det derfor riktigere å si at Martinus er mer av en «verdensvedlikeholder» enn en «verdenskonstruktør»? Martinus knytter an til det kristne budskapet, som han ser sin lære som en nødvendig fornyelse av.

4.0 Å TOLKE MARTINUS' KOSMOLOGI

I mitt møte med Martinus' forfatterskap utkrystalliserte det seg etter hvert en hel rekke med spørsmål. Hva er nytt hos Martinus? Kan det spores noen paralleller til antroposofien, og har han vært påvirket av Grundtvig? Ifølge Martinus må ethvert religiøst system tilpasses tiden som det søkes formidlet i, på hvilken moderne måte vil så Martinus formidle *sitt* budskap til *sin* samtid?. Hva er det spesifikt *moderne* i hans lære? Problemstillingene, som på denne måten reises i møtet med tekstene hans, innebærer at man må begi seg ut på en reise, stadig

⁵⁹ Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed* s. 16.

⁶⁰ Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed* s. 15.

⁶¹ Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed* 2. 15-16.

⁶² Peter L. Berger: *Religion, samfund og virkelighed*. s. 27.

dypere inn i hans tekstunivers. Å finne svar på de mange spørsmålene man har formulert, de yndede objektene for ens intellektuelle nysgjerrighet, kan på denne måten sammenlignes med en skattejakt i et terreng som til å begynne med, ihvertfall delvis, fortøner seg som et *terra nova*. I det følgende vil jeg skissere hvordan jeg velger å gå frem for å finne svar på spørsmålene mine. Hva vil være min tilnærming? Med det foregående kapittelet i friskt minne, der jeg analyserte profetbegrepet hos Weber i lys av Martinus og hans selvforståelse, er dette spørsmålet blitt ytterligere aktualisert. Av drøftingen i det nevnte kapittelet fremgår det at jeg vil forholde meg til kildene med noe jeg anser som en nødvendig åpenhet, da en kategorisk avvisning av *autensiteten* i disse erfaringene ikke kan avvises som en hypotetisk *mulighet*. William James har den samme grunnleggende åpenheten til sitt forskningsobjekt når ser den religiøse erfaringen som en erkjennelsestilstand.⁶³ Vi finner den samme grunnleggende åpenheten hos Rudolf Otto, som i sin analyse det hellige særlig vektlegger den religiøse erfaringen.⁶⁴ Når Martinus beskriver de åndelige lovene, er de ikke nødvendigvis et resultat av hallusinasjoner eller fantasi. Hvis vi i utgangspunktet avviser det vi på det nåværende tidspunktet ikke forstår, innebærer det etter mitt syn en uvitenskapelig holdning. Hvis vi utelukker det som ligger utenfor vår forståelseshorisont, risikerer vi å få en rent repetitiv vitenskap, en vitenskap som kun bekrefter det vi allerede vet. En klargjøring på dette punktet er ikke minst viktig da det får implikasjoner for *hvordan* jeg vil bruke tekstene for å besvare spørsmålene mine.

4.1 Forventninger og fordommer

Med min interesse for antroposofi, en omstendighet som jeg har nevnt i innledningen, er jeg en forkynner? Vil jeg ukritisk formidle hans lære med det som siktemål å utbre denne, eller vil jeg forholde meg til det han formidler med en viss *distanse*? Jeg nevner dette for å gi leseren en pekepinn om at min ferd inn i Martinus' univers begynner med noe jeg ser på som en nødvendig selvransakelse, med analysen av Webers profetbegrep som teoretisk bakteppe for den videre drøftingen.

Allerede i startfasen av mitt bekjentskap med Martinus' forfatterskap ble jeg oppmerksom på ord og uttrykk hos Martinus som plasserer ham i noe jeg ser som en tradisjon. Allerede før jeg egentlig hadde begynt på min lesning, slo en del likheter mot meg som gjelder terminologi.

⁶³ William James: *The Varieties of Religion*, s. 131.

⁶⁴ Rudolf Otto: *The Idea of the Holy*, s. 7.

Han omtaler læren sin som en «åndsvitenskap», noe også Rudolf Steiner gjør. Altså oppdaget jeg ord og vendinger som pekte i retning av en likhet, som ville sette Martinus inn i en sammenheng, allerede før jeg egentlig hadde begynt på arbeidet med tekstene. Men dette kan jo meget vel være likheter som ved nærmere undersøkelse viser seg å være overfladiske. Jeg vil ikke på noen måte på dette tidspunktet antesipere svarene jeg måtte finne på problemstillingene mine. Jeg nevner dette fordi jeg er av den oppfatning at min tilnærming til stoffet vil ha implikasjoner for min fortolkning av tekstene. Jeg vil her, gjennom et par eksempler, gjøre rede for hvorfor jeg er av denne oppfatning:

Sett at jeg også i arbeidet mitt med tekstene, der jeg forsøker å finne svar på det overordnede og generelle spørsmålet «hva er nytt hos Martinus?», gjør den oppdagelsen at det også på et dypere plan er bemerkelsesverdige likheter mellom Martinus og andre såkalte mystikere og klarsynte, likheter som gjelder synet på evolusjon som en utvikling av bevisstheten. Hvordan vil jeg da kunne forklare dette?

4.2 Et spørsmål om metodisk tilnærming

Det finnes ulike metodiske tilnærminger i arbeidet med tekstene. Jens Braarvig bruker betegnelsen «the Others» for å beskrive en forskningstradisjon som går tilbake til kolonitiden. Denne tradisjonen bygger på et sett av dikotomier, blant disse finner vi «religion – magi», «oss – de andre». «The Others» representerer det fremmedartede, det eksotiske (og usiviliserte), som ikke har noe større med *vår* tradisjon å gjøre. «Magi» blir her tilskrevet de usiviliserte «Others», som en motsetning til vår vitenskapelige funderte religiøse og filosofiske tradisjon med røtter tilbake til antikkens Hellas. Dikotomiens «grand old man» er ifølge Braarvig Claude Levi-Strauss.⁶⁵ Braarvig peker på faren for at analysen kan inneholde projisering av et fenomen i ens eget samfunn eller kultur over på et annet medium.⁶⁶ Før jeg går nærmere inn på dette temaet, vil jeg se nærmere på hvordan min holdning til Martinus virker inn på min tolkning. I tråd med hermeneutikkens vektlegging av fordommer, vil jeg fremheve at min holdning til teksten vil ha implikasjoner for min *fortolkning*. Cavellin uttrykker det slik i sin artikkel om «konstruktivisme» i motsetning til henholdsvis «naiv» og «sofistikert rekonstruksjon»:

⁶⁵ Jens Braarvig: *The world of ancient magic* s. 3.

⁶⁶ Jens Braarvig: *The world of ancient magic* s. 24.

En tolkning av en tekst eller et ritual er i stedet en konstruksjon, en kreativ handling som avhenger av forskerens forforståelse og andre forutsetninger.⁶⁷

Jeg vil skissere tre mulige tilnærminger: Den første tilnæringsmåten vi kan tenke oss, er den *nesegruse beundrerens*. Dersom jeg inntar en slik holdning i min kontekstuelle fortolkning av Martinus' tekster, vil jeg muligens la det skinne igjennom at jeg ser det som bemerkelsesverdig at han, som var en ulærd mann, beskriver de samme realitetene, de samme åndelige lovene, som store tenkere før ham, men kun med andre ord. Objektet er det samme, språket er forskjellig. Ut fra en slik holdning vil Martinus' klarsyn fremstå som en mulig bevissthetstilstand, altså at Martinus har fått direkte tilgang til de åndelige lovene. Hvis likhetene mellom de forskjellige «lærene» er påfallende stor, ville denne tolkningen fremstå som mer sannsynlig. Med denne tilnærmingen til tekstene ville jeg være en disippel av Martinus, og mitt tolkningsarbeid ville ha som siktemål å utbre hans lære. I denne tilnærmingen vil jeg betone tekstene på bekostning av kontekst og virkningshistorie.

Vi kan også tenke oss følgende tilnærming: Eventuelle likheter som måtte finnes mellom Martinus og andre mystikere skyldes at Martinus' verk er blitt til som frukt av en litterær, historisk og religiøs tradisjon. I denne tilnærmingen ville jeg betone at forfatteren bevisst eller ubevisst er blitt påvirket av tradisjonen som han har stått i. Fokus flyttes fra tekst (og eventuell sannhet) til tekstenes virkningshistorie. Den rette form for forståelse må ifølge Gadamer nettopp være *virkningshistorie*; nåtiden og fortiden er ikke hver for seg lukkede horisonter. Nåtidens horisont er hele tiden under tilblivelse ifølge ham, den kan ikke konstitueres uten fortidens horisont. Forståelse er da berøringen og møtepunktene mellom slike horisonter som antas å eksistere hver for seg.⁶⁸

Klarsyn er et meget diffust begrep, som til syvende og sist ikke kan beskrives med ord, men forblir en spesiell type innsikt eller forståelse, som Martinus, i likhet med andre mystikere, mener at han har. Om han ikke akkurat var en sjarlatan og svindler, så kan det tenkes at Martinus, gjennom suggesjon, har innbilt seg å være klarsynt. I følge denne tolkningen har

⁶⁷ Clemens Cavellin: *Forholdet mellom teori og metode*

⁶⁸ Søren Kjølrup: *Menneskevidenskapene* 2. 278.

Martinus vært påvirket av andre lignende religiøse systemer, og kun gitt disse et individuelt preg.

Denne tolkningen vil på mange måter være i tråd med Peter Bergers kunnskapssosiologiske teori om religion som meningssystem.⁶⁹ Alle preges og formes vi av tiden vi lever i. Fra vi er ganske små, gjennom bøker, historier som blir fortalt oss etc, preges vi av tiden. Vi er med andre ord produkter av vår tid. Visst kan vi ta steget bort fra tradisjonen og forfatte noe som for ettertiden vil fremstå som *utradisjonelt og banebrytende*, men allikevel vil vårt verk ha blitt til med tradisjonen som bakteppe. Vi vil i denne tilnærmingen muligens tenkes å ville betone at det utelukkende er *konteksten* som har spilt en rolle for Martinus' forfatterskap.

Som en tredje mulighet kan vi tenke oss en tilnærming til tekstene som er preget av åpenhet, og som ikke *utelukker* muligheten for uforklarlige eller «overnaturlige» erfaringer. En slik holdning åpner altså for den eventualiteten at Martinus *kan* ha hatt en viss klarsynt evne. På samme måte som når elever i en skoleklasse blir bedt om å lage en tegning av skolen sin, vil samtlige tegninger allikevel bli forskjellige. På samme måte kan vi tenke oss at de åndelige lovene som blir beskrevet i Martinus' lære ikke er den hele og fulle sannheten, men at hans formidling blir påvirket av tiden han har levet i og av tradisjonen han står i. Det vil slik være mulig å tenke seg at det formidlede budskapet tar farge av alle disse forholdene som kan tenkes å ha påvirket ham. Dessuten vil han gi uttrykket et individuelt særpreg.

I denne tilnærmingen har man en åpenhet til spørsmålet som gjelder *klarsyn*, men man betoner dette at det formidlede budskapet, gjengitt i tekstene, er blitt til i en litterær, historisk og religiøs sammenheng. Altså vil man også i denne tilnærmingen betone *kontekst*.

Så kan man med rette spørre hva min posisjon vil være når det gjelder dette? Dette som gjelder autentisitet og eventuell sannhetsgehalt i Martinus' lære, er ikke vitenskapelig etterprøvbart, og vil derfor ikke bli gjenstand for nærmere analyse i min oppgave. Jeg vil derfor velge å forholde meg til tekstene med noe jeg anser for å være en nødvendig *distanse*, som antydnet i den tredje tilnærmingen. Vel vil jeg ikke avskrive klarsynet til Martinus per se, men jeg vil velge å forholde meg til *kontekst*. Einar Thomassen berører også dette spørsmålet:

⁶⁹ Otto Krogseth: *Innledning – Peter L. Bergers sosiologiske humanisme, i Peter L. Berger religion, samfund og virkelighed.*

Det er opplagt at vi er nødt til å gjøre et skille mellom historisk og aktualiserende fortolkning («applikasjon»), mellom tekstens opprinnelige betydning og deres verdi for oss. Det dreier seg om ulike fortolkningsoppgaver. Religionshistorikerens oppgave er forskjellig fra prestens, rabbinerens, den muslimske 'alims, den indiske pundits; rettshistorikerens oppgave skiller seg fra dommerens, teaterhistorikerens fra regissørens. Til og med filosofihistorikerens oppgave er prinsipielt forskjellig fra filosofens. Å unnlate å gjøre dette skillet er det samme som å legitimere, verste fall, dogmatisme og subjektiv vilkårlighet, i beste fall, historieløshet.⁷⁰

En analyse av det *kontekstuelle rommet* vil altså være stå sentralt i mitt arbeid med tekstene. Hvorfor gir det mening å drøfte Martinus i en historisk og kulturell kontekst? Ifølge Berger inntar mennesket en særstilling i naturen ved at det *skaper seg selv og sin verden* gjennom eksternalisering. Dette skjer gjennom språket og institusjonene, men også gjennom symbolske systemer. Dette skapte eller objektiverte møter mennesket som *faktisitet* og virker tilbake på mennesket gjennom internalisering. Kulturfrembringelser, religiøse og filosofiske systemer må ses på bakgrunn av denne didaktiske prosessen i samspillet mellom eksternalisering og internalisering.

4.3 Valg av materiale

Før jeg gjør nærmere rede for hvordan jeg vil arbeide med tekstene, vil jeg kort gjøre rede for den nødvendige avgrensningen av kildematerialet. I innledningen nevnte jeg hva jeg ønsker å finne svar på når det gjelder Martinus' forfatterskap. Disse spørsmålene indikerer også hvordan jeg vil avgrense kildematerialet.

Hva er nytt hos Martinus? I min masteroppgave vil jeg se nærmere på dette spørsmålet ved å analysere hans forståelse av Kristus.

Det er som nevnt et omfattende forfatterskap vi har å gjøre med, på mer enn 6000 skrevne sider og flere hundre symboler. Den tematiske avgrensningen, som ligger implisitt i spørsmålene, får betydning for avgrensningen av kildematerialet. Innledningsvis har det derfor vært nødvendig for meg å danne meg en slags totaloversikt over verket. Hvilke deler av

⁷⁰ Odd Einar Haugen & Einar Thomassen: *Den filologiske vitenskap* s. 62.

dette bør jeg konsentrere meg om? Det sentrale for meg har altså vært å finne frem til de delene av verket som er aktuelle og relevante for spørsmålene mine.

Jeg vil benytte følgende tekster av Martinus: *Livets bog - Det tredje testamente* (1932), *Juleevangeliet, Omkring min missions fødsel, Djævlbevidsthet og Kristusbevidsthet* (1957). Disse tekstene er valgt ut fordi de kan belyse kristusskikkelsen hos Martinus.

Mitt hovedfokus er som nevnt kristusskikkelsen hos Martinus. For å belyse dette og det tilhørende kjærlighetsbudskapet i hans lære har jeg valgt meg ut *Det tredje testamente bind 1., Juleevangeliet og Kristusbevidsthet & Djævlbevidsthet*. Jeg vil sammenligne kristusbegrepet hos Martinus med det tilsvarende begrepet hos Grundtvig og Rudolf Steiner.

I arbeidet med disse tekstene vil jeg benytte meg av den historisk-kritiske metode og foreta en filologisk tekstanalyse (Haugen og Thomassen 1990) av kildene som jeg har nevnt ovenfor.

Allerede tittelen på hovedverket, *Det tredje testamente – Livets Bok*, lar oss forstå at tekstene kan forstås i en bibelsk, nærmere bestemt en kristen, kontekst. Teologer og bibelfortolkere mener å se en *indre* forbindelse mellom Det gamle og Det nye testamente, Det gamle bærer bud om Kristi komme. De utgjør således en helhet, og hver del kan kun forstås i lys av denne helheten.

Med tittelen *Det Tredie Testamente - Livets Bok* plasserer Martinus seg, noe pretensiøst, inn i denne konteksten. Selv om forskerspørsmålet mitt kun er å sammenligne kristusskikkelsen i Martinus' lære med det tilsvarende begrepet i antroposofien og i Grundtvigs kristendom, må jeg i min analyse forholde meg til den kristne tradisjonen som bakteppe. Martinus forholder seg gjennomgående til både *Det gamle* og *Det nye testamente*, og ser sitt verk som en nødvendig videreføring av den guddommelige åpenbarte kristne kanon. De to tidligere testamentene er Martinus' sitatbank og det trosunivers som han forholder seg til.

5.0 MARTINUS' LÆRE

Livet er en vekstprosess, ifølge Martinus, og i denne presenteres Kristus som modell for det fullkomne mennesket. Kristus var en verdenslærer, men han er også menneskets mål og mening, omsider vil vi alle bli Kristus-vesener.

Hvordan er det Martinus presenterer Kristus for sin samtid, som en såkalt åndsvitenskap? Hva er det spesifikt moderne og nyskapende i kosmologien til Martinus? I hvilken moderne

kontekst kan Kristus forstås av det moderne mennesket? Som nevnt ovenfor vil min arbeidshypotese her være å stille spørsmålet om det spesifikt moderne i hans lære på dette punktet kan knyttes til begrepet «evolusjon»? For å belyse dette spørsmålet vil jeg derfor behandle evolusjonsbegrepet i et eget kapittel. Min foreløpige hypotese vil i utgangspunktet være at Martinus' forståelse av historisk utvikling og evolusjon har flere likhetstrekk med nyreligiøse ideer (jf. Hanegraff 1997), men også med det evolusjonistiske paradigmet som preget vitenskapen før andre verdenskrig (jf. Stensvold 1999).

5.1 Begrepet evolusjon

Evolusjon var et viktig begrep, både i vitenskapen og i offentlig debatt fra slutten av 1800-tallet til mellomkrigstiden da evolusjonismen preget både vitenskap og samfunnsliv. Mens de fleste forbinder evolusjon med biologi og Darwins utviklingslære, så benytter Martinus seg av dette begrepet for å beskrive en bevissthetsmessig utvikling. Evolusjonstankegangen, som på Martinus' tid var etablert som paradigme i naturvitenskapen, overføres altså fra biologien, og den forutsettes her å gjelde for menneskehetens bevissthetsutvikling. Min hypotese er at overføringen av et begrep hentet fra naturvitenskapen og omplantet i en religiøs kontekst, er en nyskapning på det religiøse feltets område. Hvis vi forutsetter at bevissthet ikke utelukkende er en funksjon av det fysiske, men en egen oversanselig sfære, så er det slik at Martinus overfører teoretiske prinsipper som gjelder for arters utvikling på et fysisk plan på noe immaterielt. Evolusjonstankegangen benyttet på noe immaterielt som overlever den fysiske død, forutsetter en reinkarnasjonsteori. Hos antroposofene innebærer dette at individene kan bringe lærdom videre fra det ene livet til det neste, på denne måten vil vi da kunne vokse bevissthetsmessig. Dette prinsippet forutsettes også hos Martinus. En slik tankegang bryter med kristendommen, men står sentralt i nyreligiøsiteten (Gilhus og Mikaelsson 2005).

Når Martinus' åndelige utviklingslære passer godt overens med nyreligiøsiteten, er det slik å forstå at Martinus også plasser kristusskikkelsen inn i dette store evolusjonsdramaet? M.a.o. spør jeg her om Kristus må forstås i lys av Martinus' forklaring av evolusjonen.

Martinus er barn av sin tid, og det er naturlig at han benytter seg av tidens vitenskapelige språk på et gammelt, religiøst tema. Dette er også hans intensjon, noe han eksplisitt gir uttrykk

for. Han skriver dette om den nye «verdensimpulsen» som Martinus ser seg selv som en talsmann for:

Og takket være det guddommelige Forsyn, der altid lader Hjælpen være nærmest, naar Nøden er størst, har en saadan ny guddommelig Impuls allerede begyndt at holde sit Indtog i Verden Vil den afføde en helt ny Verdenskultur, der ved sin Opbyggelse, ikke paa Tro, men paa Viden, kan blive en Garanti for det jordiske Menneskes virkelige Frelse eller Udfrielse fra Hadets og Lemlæstelsernes mørke Zone.⁷¹

Her ser vi at den nye tiden vil være bygget på viten, ikke tro. Martinus gjør det klart at også det religiøse budskapet, både i form og innhold, må etterstrebe vitenskapelighet. Det moderne mennesket nøyer seg ikke lenger med å tro, det etterspør forklaringer, slik at det kan forstå.

Mens Kristus i Det nye testamente talte i allegorier, og slik tilpasset læren datidens bevissthetsnivå, bruker Martinus et språk som er tilpasset hans samtid, eller det bevissthetsnivået som menneskeheten nå er nådd frem til. Han mener at menneskene av i dag vil ha «logiske forklaringer», og hans intensjon har derfor vært å presentere det gamle budskapet i ny drakt. *Livets bok* er således en «intellektualisert kristendom eller en «åndsvitenskap».

Kristus er altså meget sentral i læren til Martinus. Min hypotese vil derfor være at en forståelse av hva Kristus representerer vil være en nøkkel til en forståelse av hans kosmologiske system som sådan.

Her vil forskerspørsmålet være følgende: Hva er likhetene, eller hva er de eventuelle forskjellene, mellom kristusskikkelsen i henholdsvis læren til Martinus og den kristne teologien representert ved Grundtvig? Hvilke berøringspunkter eller eventuelle forskjeller kan vi avdekke? Oppgaven vil også som nevnt kaste et sideblikk på antroposofien når det gjelder ovennevnte spørsmål, men sammenligningen med antroposofien vil ikke gjøres til et hovedpunkt i min analyse.

⁷¹ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog I* s. 35

Hos Martinus representerer Kristus den åndelige utviklingens mål, hvilket også gjelder for kristendommen og i den kristne mystikk. Men spørsmålet som melder seg, er om Kristus i Martinus' lære, ved siden av å være en åndelig kosmisk kraft og budbringer, vel så mye betones som et *bevissthetsnivå*. Martinus introduserer da også begrepet *kristusbevissthet*. Oppgaven vil forsøke å klarlegge forholdet mellom Martinus' lære og den kristne teologien på dette punktet.

5.2 Å erfare Kristus

Martinus presenterer et gigantisk tablå over menneskehetens utvikling i fortid og fremtid. Og i dette troner Kristus som modell for menneskeheten. Men så kan vi spørre: Hvordan nærmer man seg Kristus? Eller sagt på en annen måte: Kommer Kristus eller kristusbevisstheten av seg selv, eller må man foreta seg noe? Kommer den plutselig, som mange kristne grupper på Martinus' tid forestilte seg det (nåde), og kommer den til alle? Eller var Martinus unntaket? I hvilken grad må mennesket arbeide denne bevisstheten frem i seg selv? Jeg oppfatter det slik at Martinus svarer på dette spørsmålet ut fra to ulike perspektiver: I det store overordnede bildet som Martinus tegner av utviklingen, ser han evolusjonen som en selvgående, bevissthetsdannende og autonom prosess. Mennesket vokser bevissthetsmessig gjennom de erfaringer det gjør seg. Vekst skjer fremfor alt gjennom møtet med kontraster, lys – mørke, godt – ondt, og gjennom lidelse. Dette er det perspektivet som i sterkest grad betones hos Martinus. Men Martinus antyder også en skoleringsvei:

Men det kan altså gradvis i sin daglige tilværelse træne sig op til med sin villie rent forstandsmæssigt eller vågent dagsbevidst at kunne utføre enkelte små detalier i overholdelsen af de love, der fører imod himmeriges rige eller fullkommenheten ... Når manifestationen således bliver til vanefunktion, vil det altså betyde, at den har fået eget organ.⁷²

Her antydes det at den oversanselige erkjennelse krever dannelsen av et nytt «organ», som kan være setet for denne fremvoksende erkjennelsen. Andre steder refererer han til erkjennelsesorganet som «legeme».⁷³ Men bevisstheten vokser ikke bare gjennom erfaring,

⁷² Martinus: *Juleevangeliet* s. 45.

⁷³ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets bog* 279-280.

dvs. å motta inntrykk utenfra. Den er selv aktiv. Gjennom viljen og tanken, altså noe immaterielt, kan vi prege noe materielt. Hvordan tenker Martinus seg dette «organet»? Er det et fysisk eller et åndelig organ? Det tredje perspektivet er det som jeg vil kalle for kristus-identifikasjon. Forut for sin store «Lysopplevelse» var han en troende kristen som i alle livets små og store spørsmål stilte seg selv følgende spørsmål:

Hva vilde Jesus gjøre i den paagældende Situation? Og Svaret kom alltid prompte. I Løbet af blot Brøkdele af et Sekunder vidste jeg, hvorledes Jesus vilde handle i den nævnte Situation. Og dette førte mig frem.⁷⁴

I antroposofien representerer også Kristus et stadium i menneskehetens utvikling, men her betones i sterkere grad at denne utviklingen aktivt må velges av menneskene, vi står overfor et valg. Kristus må gripes og erkjennes, og antroposofien tilbyr da en skolerings- eller innvielsesvei. Gjennom meditasjon og øvelser skal evnen til oversanselig erkjennelse oppøves.⁷⁵

Ifølge Martinus vil flere og flere mennesker i vår tid komme i berøring med kristusenergien, dette er i tråd med den guddommelige planen for menneskehetens bevissthetsutvikling. Her er det en klar parallell til antroposofiens lære om at Kristus griper inn i menneskehetens utvikling på et tidspunkt da jorden befinner seg i et åndelig mørke. I antroposofien avviser man det teologiske dogmet om *Kristi* gjenkomst. I stedet ser man det slik at Kristus f.o.m. annen halvdel av 1800-tallet begynner å vise seg i det eteriske. Man snakker da om *Kristi gjenkomst i det eteriske*.⁷⁶ I tiden etter sin død, en periode som antroposofien referer til som Golgata-mysteriet, befinner Kristus seg i det eteriske tidløse rom, og mennesket kan gjennom en innvielse, som i antroposofien i stor grad er forberedt av en forutgående meditativ erkjennelsesprosess, forbinde seg med dette Lyset som Kristus representerer. Antroposofien hevder å tilby en slik innvielsesvei eller skoleringsvei.

5.3 Påvirkning fra antroposofien

⁷⁴ Martinus: *Omkring min missions fødsel* s.4.

⁷⁵ Rudolf Steiner: *Hvordan når man til erkjennelse av høyere verdener?*

⁷⁶ Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 20.

I antroposofien ser man Kristus som høydepunktet på den menneskelige utviklingsvei. Hvordan skiller Martinus' lære om Kristus seg fra dette? Det primære for Martinus er begreper som kunnskap, forståelse og bevissthetsnivået, han introduserer da også begrepet *kristusbevissthet*. I denne bevisstheten er man innstilt på «hellere at give end at tage». Den motsatte bevisstheten er at man «hellere vil tage end at give». Dette er hovedbudskapet i Martinus' etikk. Som en motsetning til kristusbevisstheten ser han *djevelbevisstheten*, som blant annet er en konsekvens av at intelligensen rendyrkes og råder grunnen alene uten å være fylt av humanitet. Disse to væremåter utgjør altså diametrale motsetninger. Der kristendommen sier at Kristus er veien og målet, og at man skal bekjempe synden, skriver Martinus at menneskenes mål er kristusbevisstheten som vil fortrenge djevelbevisstheten.

Selv om vi altså må forholde oss til dette at han insisterte på at verket var blitt til på et selvstendig grunnlag, utelukkende som et resultat av et fremvoksende klarsyn, må vårt utgangspunkt være en religionsvitenskapelig analyse av de historiske sammenhengene som Martinus føyer seg inn i. I det kontekstuelle rommet finner jeg, som nevnt innledningsvis, Grundtvig. Da Grundtvig har øvet en betydelig innflytelse på dansk åndsliv og kristenliv fra midten av 1800-tallet og frem til vår tid.

6.0 MARTINUS OG GRUNDTVIG

I møte med Martinus' omfattende forfatterskap på mer enn 6000 sider blir man forundret over det faktum at han skrev sitt store verk med liten formell boklig utdanning som personlig bakgrunn. I lesningen av tekstene hans finner man en bekreftelse på dette, ikke fordi de mangler dypsindighet eller gjennomtenkning, men fordi de mangler henvisninger og referanser til andre forfattere og tenkere. Det er virkelig som om mannen har suget sitt verk helt av eget bryst.

6.1 Martinus – et forsøk på en rekonstruksjon

Vi vet fra hans lille selvbiografiske tekst *Omkring min missions fødsel at han kom i kontakt med teosofisk litteratur* i 1921. Hvor omfattende denne kontakten med denne bevegelsen var, eventuelt hvor nær kontakt han hadde med personer som var interessert i den beslektede antroposofiske bevegelsen, vet vi ikke, men vi ser tydelig i hans tekster at Martinus er påvirket av Rudolf Steiners tenkning.

Hva skriver Martinus selv om sin bakgrunn og påvirkning ? I fortalen til hans hovedverk , Det Tredie Testamente, kan vi lese følgende, det er et interessant avsnitt og kaster lys over dette spørsmålet:

En Omstændighed, der ogsaa er værd at lægge Mærke til, er denne, at jeg efter ovennævnte Oplevelse var ganske forhindret i at læse. Den blotte tanke om at læse i en Bog var nok til at frembringe en Fornemmelse i min Hjerne, som om den skulde sprænges. Og i det Tidsrum, fra jeg gennemgik den omtalte aandelige Proces, og til jeg fundamentalt havde genemskuet hele Verdensbilledet og manifesteret det i Billedform, var jeg saaledes ikke i Berøring med nogen som helst anden Form for teoretisk Vejledning, ligesom jeg forud for mine kosmiske Evners Opvaagen ogsaa maa siges at have været en ganske ubelæst Mand, idet jeg aldri har studeret, men kun faaet den almindelige Almueskoleundervisning, som for mit vedkommende, idet jeg er født paa Landet, kun udgjorde to Gange tre Timer om Ugen om Sommeren og noget mere om Vinteren. I denne Skole blev jeg oplært i den kristne Lære ...⁷⁷

Biografene betoner også hans oppvekst i enkle kår i landsbyen Sindal på Nord-Jylland. Moren var den ugifte husbestyrerinnen Else Christine Mikkelsen, som i en alder av 42 ble gravid med sin arbeidsgiver, godseier Lars Larsen. Moren var dårlig bemidlet og sønnen vokste derfor opp hos hennes halvbror, Jens Chr. Frederiksen og hans kone. Martinus vokste opp på en gård utenfor landsbyen, og han gikk kun få år på skolen, som var det vanlige den gangen.⁷⁸ Det var i Danmark undervisningsplikt for alle barn fra 6-7 årsalderen frem til konfirmasjonen.⁷⁹ Vi må derfor anta at han avsluttet sin skolegang i 14-årsalderen. Han utdannet seg siden til meierist. Ifølge egne opplysninger var han allerede fra barnsben av en troende kristen. Vi kan derfor med rimelig sikkerhet gå utifra at det spesifikt danske i samtidens kristendom påvirket Martinus.

Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872), dansk dikter, prest, historiker, pedagog og filolog, var, ved siden av Kierkegaard, den personligheten som i størst grad satte sitt preg på dansk åndsliv på 1800-tallet.

Jeg skal se nærmere på Grundtvigs særegne kristendomsforståelse, men først vil jeg ta en titt i en litt annen retning.

⁷⁷ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog* s. 23

⁷⁸ Ole S. Larsen: *Martinus kosmologi – en innføring* s. 8

⁷⁹ Gyldendal Den Store Danske: Artikkelen *Folkeskolen*.

6.2 Europas åndsliv i begynnelsen av 1900-tallet

Hvilke andre tilsvarende åndsstrømninger, i skjæringspunktet mellom religion og filosofi, kan vi finne i perioden 1890-1921 i Europa og i Danmark, altså tidsrommet fra Martinus' fødsel til hans lysopplevelse? Dette var, må vi anta, de formative årene i livet hans. I det aktuelle tidsrommet finner vi blant andre antroposofene og teosofene. Som nevnt i innledningen kjenner vi til at Martinus, forut for sin lysopplevelse, stiftet bekjentskap med personer som var interessert i teosofi. Han leste en bok om teosofi og fulgte anvisningene i denne for hvordan han skulle meditere. Dette førte altså til et gjennombrudd med en voldsom lysopplevelse. Etter denne opplevelsen, som skal ha medført klarsyn, var Martinus etter eget utsagn ikke lenger i stand til, hadde ikke lenger noe behov for, å lese bøker. I og med lysopplevelsen var all erkjennelse for ham blitt gjort umiddelbart tilgjengelig. De syv første årene etter 1921 arbeidet Martinus i det skjulte med å ferdigutvikle sin nye lære.⁸⁰ Forbindelsen mellom Rudolf Steiner og teosofien er kjent, men Steiner bekjentgjorde et brudd og en delvis avstandtagen til teosofene.⁸¹ Det er ikke tema for denne oppgaven å gå nærmere inn i bakgrunnen for dette bruddet, men jeg mener det er relevant og interessant å peke på at bruddet hadde sammenheng med de sterke Messias-forventningene i den teosofiske bevegelsen i denne perioden. Teosofene, med Besants i spissen, pekte på gutten Krishnamurti som den nye Kristus, den nye verdenslæreren. Hun adopterte ham, og han ble utdannet av teosofene til verdenslærergjerningen, som vår tids nye Messias. Rudolf Steiner var ikke av den mening at «Kristi gjenkomst» skulle bety en ny inkarnasjon av denne sjelen, isteden mente han dette måtte forstås som Kristi gjenkomst i det eteriske. Dette var altså et sentralt punkt som også skilte Martinus' lære fra teosofien, disse så det nemlig slik at personen som ble utvalgt til denne rollen, ville bli besatt av Kristus. Individet ville så å si kun være et instrument for det guddommelige. Martinus delte Steiners syn og anså Kristus gjenkomst som en bevissthetsutvidelse i personen selv.

Hva kan eventuelle tidsvitner fortelle oss om Martinus fra årene etter at han offentliggjorde sin nye lære? Martinus Institut har gjort en rekke brev tilgjengelige på sin nettside. Der finner vi et interessant brev fra Bernhard Løw, en av Martinus' nære medarbeidere, til Fru Steiner, enken etter Rudolf Steiner. Løw ble for øvrig en viktig støttespiller for Martinus i årene etter

⁸⁰ Ole Therkelsen: *Artikkel s. 42 i tidsskriftet Horoskopet nr. 2/2015.*

⁸¹ Siv Ellen Kraft: *Kap. 1. Teosofisk samfunn* i boka *Hva er nyreligiøsitet.*

at læren hans ble offentliggjort. Han hadde også et inngående kjennskap til antroposofien. Brevet er datert den 25. juni 1929. Brevet har tittelen *12 Punkter forfattet af Bernard Løw og oplæst for Fru Steiner*.⁸² I brevet kan vi lese følgende:

Martinus er Bringeren af det Store Gode for hele Menneskeheten ... Efter ca. 10 Maaneders Samarbejde med ham, har det ikke været muligt at finde noget Motsætningsforhold paa noget Punkt overfor Dr. Steiners Aandsvidenskab ... han kender intet til Dr. Steiner.

Vi får altså her bekreftet at Martinus ikke har hatt noen kjennskap til antroposofien forut for «lysopplevelsen» i 1921. Kan vi finne anknypningspunkter til teosofien etter dette tidspunktet som kan ytterlige bekrefte og bestyrke sannsynligheten for at det *var* en slik forbindelse før 1921? Jeg har jo allerede nevnt dette at jeg mener å kunne påvise sannsynligheten for en slik forbindelsen i og med opplysningene i artikkelen i tidsskriftet *Nyt Aspekt*, der det fremgår at Martinus hadde kontakt med personer som var interessert i teosofi og at han leste en bok om teosofi forut for sitt åndelige gjennombrudd. Hva kan så andre kilder fortelle om den eventuelle forbindelsen i tiden *etter* 1921? I et foredrag Ole Therkelsen fra Martinus Institutt kommer det frem interessante opplysninger. Martinus skal ha brevvekslet med Krishnamurti i 1924. Martinus var på en Japan-reise, og på tilbakeveien tilbrakte han noen dager i India. Ved denne anledningen skal det vært et møte mellom disse to. I brevet roser Martinus Krishnamurti for at han hadde frasagt seg verdenslærertittelen. Martinus skriver videre at «den nye verdenslæreren» vil utgå fra Danmark. Her er det tydelig at han har seg selv i tankene, og at han anser Krishnamurti som en åndsfrende.

Martinus henviser flere steder til Johannesevangeliets profetier om «Talsmannen den Hellige Ånds komme».⁸³ Ifølge Martinus må dette forstås som den/de som i den nye verdensimpulsens tid representerer åndsvitenskapen. Så langt om Martinus' formelle utdanning og forbindelsen til teosofien og eventuelt til antroposofien.

6.3 Grundtvigs sang til kosmos

⁸² Martinus Instituts Brevdatabase: *id. 30223*

⁸³ Det nye testamente: *Johannesevangeliet 14:26*

Som troende kristen må vi anta at Martinus som barn, ungdom og i tidlig voksen alder besøkte landsbyens kirke og at tidens kristendomsforkynnelse kom til å sette spor i hans kristendomsforståelse. Vi kommer derfor ikke utenom Grundtvig. På mange måter kan vi si at hans verdensbilde representerte det gamle førmoderne geosentriske verdensbildet, han motsatte seg iherdig den moderne tid, og det han kalte kopernikanismen, hvis grunnleggende aksiom er at Jorden går rundt Solen og ikke omvendt, og innebærer at jorden og mennesket ikke lenger er universets sentrum. Grundtvig deltok i en mangeårig polemikk, blant annet med den anerkjente fysikeren Hans Christian Ørsted og andre, som den liberale teologen N.H. Clausen. Etter Grundtvigs mening representerte de det moderne, etter hans mening, sjelløse og gudsforlatte verdensbildet. Grundtvigs eget verdensbilde betegner han som kristent, humant og med et mytologisk rotnett. I Grundtvigs verdensbilde står mennesket og Jorden i skapelsens sentrum. Mennesket er omgitt av himmel etter himmel, sfære etter sfære, liv inne i liv og en underverden. Mennesket lever i en verden som er befolket av engler, demoner, syndere, mirakler, levende og døde. Og i sentrum er altså mennesket, som erfarer dette som opplevd virkelighet i seg og utenfor seg. Grundtvig, i alle fall tilsynelatende og overfladisk betraktet, stilte seg på barrikadene for det gamle verdensbildet. Var hans verdensbilde så alderdommelig og bakstreversk, var hans kamp kun et forsøk på en bevaring av et verdensbilde som lengst var passé? Kjempet han han vindmøller i et slag han var dømt til å tape? Det vi kan konstatere, er at Grundtvig var en skarp kritiker av sin tid. Sentralt i Grundtvigs teologi sto selve troserfaringen som følger av innlevelsen i det kultiske: «den hviler på den umiddelbare opplevelse af den kultisk-sakramentale erfaring, er i strengeste forstand subjektiv-personlig ejendom og derfor empirisk uanfektelig som det selvoplevede altid er.»⁸⁴

Hvordan stilte så Martinus seg til det moderne verdensbildet? Jeg vil drøfte dette spørsmålet, men først vil jeg gi en kort innføring i Grundtvigs verdensbilde.

Ifølge Grundtvig er altså verden en levende organisme, i vår moderne tidsalder, derimot, er vi blitt fremmedgjorte for vår egen gudlighet.⁸⁵ Kopernikanismens tiltro til naturlovene stred, ifølge Grundtvig, grunnleggende med kristendommens livsfornemmelse; av verden som en levende gudgjennomstrømmet og levende organisme. Jordens påståtte utkanteksistens var

⁸⁴ Den danske teologen P.G. Lindhardt skriver i artikkelen «Kampen om det teologiske fakultet» om Grundtvigs gammeldagse verdensbilde i et faghistorisk perspektiv i en artikkel om dansk universitetsteologi. Tilgjengelig på <https://tidsskrift.dk/index.php/historiejyskesamling/article/view/13959/26663>

⁸⁵ Uffe Jonas: *Solen ved Midnat – Grundtvigs sang til kosmos* s. 17.

en umulighet for ham, han fastholdt Jorden som midten. I debatten i samtiden refererte Grundtvig til striden mellom nominalister og realister i middelalderen. I motsetning til det standpunktet som Grundtvig inntok, det realistiske, mente nominalistene at det partikulære må gå forut for det universelle, Guder, ideer etc har ingen selvstendig væren, de skal bare oppfattes som navneverdier. For realistene, derimot, er navn og begrep uttrykk for tingen selv. Grundtvig så det moderne verdensbildet som uttrykk for en oppløsning av båndet mellom tingens vesensside og dens forside. Denne gamle debatten er interessant for min undersøkelse av Martinus' verdensbilde. Min hypotese er at dette skismaet gjentar seg i diskusjonen om hvorvidt verden er blitt til gjennom en bevisst skapelsesakt eller gjennom en evolusjonær utfoldelse av «blinde» naturkrefter. Dette var også den egentlige stridens kjerne i debatten som Grundtvig i sin tid deltok i. Når det gjelder dette grunnleggende synet på verden som en levende og gudsgjennomstrømmet organisme, er Martinus helt på linje med Grundtvig; åndelige lover styrer verden og menneskets bevissthetsutvikling. Så vidt jeg kan se, drøfter ikke Martinus filosofiske spørsmål ved bruk av dette begrepsapparatet. Hans forestillinger som gjelder dette, som grunnleggende sett er i tråd med Grundtvig, finner jeg derimot implisitt i tekstene hans.

På mange måter griper altså Grundtvigs verdenbilde tilbake til det verdensbildet som evangeliene bygger videre på. Spor av dette fins i disse, men er kanskje tydeligere og mer eksplisitt formulert i den religiøse bevegelsen i skjæringspunktet religion og filosofi vi kjenner som «gnostisismen». Her er skapelsesberetningen en omfattende «emanasjonsteori», dette at «sfæren» (det åndelige) går forut for materien. Teorien forutsetter at universet er en levende, gudsgjennomstrømmet organisme. Emanasjonsteorien beskriver en trinnvis guddommelig utstrømning av «eonene» fra «pleroma». Vi kan også se en forbindelse mellom evangeliens bruk av uttrykket «levende ord» med det førkristne begrepet «Logos». Hos Grundtvig gjenfinner vi denne «sfæriske» tenkemåten.⁸⁶

Grundtvigs kristendom er en tolerant og frisinnert religion. Han angriper den kristne tendensen til overdreven syndsbevissthet.⁸⁷ Og i forlengelsen av dette, en nedvurdering av sansene og kroppen. Grundtvig går på mange måter den motsatte veien, ved at han setter mennesket og menneskets *livsopplevelse* i sentrum, opphøyer mennesket, kroppen og sansene. Likesom

⁸⁶ Uffe Jonas: *Solen ved Midnat – Grundtvigs sang til kosmos* s. 19.

⁸⁷ Uffe Jonas: *Solen ved Midnat – Grundtvigs sang til kosmos* s. 22.

Grundtvig, fjernet også Martinus seg fra syndsforestillingene, knyttet til det jordiske falne mennesket, som vi kjenner i den tradisjonelle kristendomsforståelsen. Jeg vil i et etterfølgende kapittel utførlig drøfte begrepene «syndefall» og «utdrivelse av Paradis» hos Martinus og drøfte disse opp imot kristen teologi og gnostisisme. Når det gjelder begrepet «synd» i relasjon til Martinus, vil jeg i denne forbindelse nøye meg med å si at forestillingen om «synd» for ham betegner et område som ennå ikke er blitt opplyst gjennom erkjennelse.

Tidlig i sin karriere forsøkte Grundtvig å utvikle sin egen kristne naturfilosofi som han presenterte i Danne-Virke skriftene (1816-19). Spørsmålet som han etter hvert stilte seg, var om det ene synspunktet nødvendigvis utelukket det andre:

Hvor vidt nu den bibelske *Theologi* og det *Copernikanske System* lade sig forene, maatte Man, efter mine Tanker være baade grundig videnskabelig Theolog og Astronom for at vide, og da hverken Hr. Etatsraaden [Ørsted] eller jeg er *begge Dele*, vilde det slet ikke nytte, at vi tvistedes derom, men det nytter heller ikke, at en af os ensidig vilde bestemme, hvorledes den ham *ubekjendte Videnskab* maatte gestalte sig, for at blive forenelig med den, han kiender.⁸⁸

Grundtvig var kritisk til dette at man gjerne holder for sant kun det som befinner seg innenfor ens egen horisont. Visst var det korrekt at jorden gikk i bane omkring solen. Men i den større universelle sammenhengen er vårt solsystem kun en dråpe i et gigantisk ocean, mente han. Når man betenker at galakser, stjernevimler, solsystemer igjen kretser omkring vårt solsystem, hvor relevant blir det da det kopernikanske verdensbildet. Mon tro om ikke Jorden i denne større sammenhengen er mer et sentrum enn solen?

6.4 En sammenligning av Grundtvigs og Martinus' verdensbilde

I Grundtvigs egen naturfilosofi, som var basert på kristendommen, skulle fremtidens vitenskap være en «totalvitenskap» som inkluderte ulike synsmåter. Dette punktet er interessant i min sammenheng da det her viser seg at Grundtvig ikke fullstendig avviser moderniteten og vitenskapen, men søker en tilnærming mellom vitenskap og religion. Når det gjelder Martinus, har han et positivt forhold til vitenskap. Vitenskapen er et resultat av en meget sterk

⁸⁸ Uffe Jonas: *Solen ved Midnatt s. 31, sitatet hentet fra Grundtvig (1837), Christendom og Astronomi, Fasc. 123.1, Transskripsjon fra originalmanuskriptet af Kim Arne Pedersen.*

intelligensutvikling, og vil i symbiose med følelse (hjerteaspektet), utvikle menneskets bevissthet i klarsynt retning. Mens Grundtvig taler om en forening mellom *religion* og *vitenskap*, benytter Martinus benytter begrepene *følelse* og *intelligens*. Det er nærliggende å tenke seg at vi her kan se en parallell mellom de to når det gjelder tenkningen på dette området. Grundtvig tar altså til orde for at de ulike synsmåter er riktige på sine respektive områder. Martinus på sin side går litt lenger, og sier at vitenskapen er en del av utviklingen, og vil bidra til innsikt og erkjennelse.

Grundtvig tar til orde for en grunnleggende åpenhet for ny erkjennelse. Spørsmålet er om ikke denne holdningen er mer vitenskapelig enn en som avfeier som løgn sannheter som er fremkommet innenfor andre felter enn ens eget. Den kopernikanske naturbetraktningen går ifølge Grundtvig i den samme fellen som Kirken gikk i på et tidligere historisk tidspunkt; den forsøker å påta seg et nytt filosofisk formynderskap overfor alle former for viten. Grundtvig, gjennom sin naturfilosofi, arbeidet for en større sannhet, fremkommet gjennom en «totalvitenskap». Synsmåten og ståstedet er i Kopernikanismen slik at man betrakter fenomenene sett utenfra. Det er interessant å se at vi i dette standpunktet ikke på noen måte er i konflikt med Martinus' grunnholdning; en syntese av det religiøse feltet («følelse») med vitenskapens sfære («intelligens»), idet all utvikling for Martinus primært er et erkjennelsesrelatert og et opplysningsarbeid:

For det store flertal af jordens mennesker er Guds plan eller hensigt med mennesket mystik eller en formentlig uløselig gåde. Men dette behøver absolut ikke mere at være tilfældet for det normale, intellektuelle menneske. Det er rigtigt, at de religiøst troende mennesker mener at vide, at bevidstheden og dermed det levende vesen er skabt af Gud. Men dette at tro, at noget er således eller således, er ikke det samme som at vide, at det er således eller således. Derfor er dette, at de levende væsener er skabt af Gud, ikke et svar, der kan tilfredsstillende det moderne videnskabeligt eller logisk tænkende menneske.⁸⁹

I vår moderne tidsalder nøyer mennesket seg altså ikke, ifølge Martinus, med å tro, det vil forstå, og denne forståelsen vil komme i stand gjennom en sammensmeltning av tro og viten.

⁸⁹ Martinus: *Djævlbevidsthed og Kristusbevidsthed* s. 73

Når mennesket slik settes i sentrum, dets livsopplevelse, blir perspektivet et annet; Grundtvig tenker seg verden som værens/fenomenenes tilsynekomst. Hans historiesyn bærer preg av en evolusjonistisk tankegang, som bryter med tradisjonell kristen teologi :

Historien er altså fortellingen om den kosmiske , organiske og humane verdenstilblivelses-proces, hvori tilværelsens sanselige og oversanselige aspekter interfererer og danner et felles formsprog. Og det er utviklingen af dette formsprog, kroppens gradvise oppløftelse fra det dyriske, det dunkle og det indkrogede til stadig mere fuldt udfoldede livsformer, som Grundtvig kalder for *livsoplysningen* eller *den guddommelige vækst*.⁹⁰

For å finne et punkt hinsides vitenskapens begrensede forståelse, som kun har gyldighet innenfor sitt spesifikke område, griper Grundtvig tilbake til «Begyndelsen», det guddommelige skapelsesøyeblikket. Grundtvig oppfatter ikke Gud som en allmektig tredjeperson i himmelen, som skaper verden og mennesket fiks ferdig, men derimot som en kraftfull og visdomsfylt måte å se og gestalte verden på:

Kristendommen bygger på ideen om en opplysning, der kommer indenfra. Med Kristus blev den ånd, kaldet *Logos*, som oprindeligt skabte verden, født ind i verden; det vil sige ind i jordens, naturens og menneskehetens midte. Da Ånden blev kød og tog bolig iblandt os, blev det hinsidige dermed gjort dennesidigt. Stoffet blev påny berørt af den oprindelige skaberkraft, som det engang i tidernes morgen udgik af.⁹¹

Martinus har en tilsvarende forståelse, Gud er identisk med Guds plan og de åndelige lovene, Gud er i selve utfoldelsen av denne planen, Gud åpenbarer seg i denne. Både Martinus' og Grundtvigs verdensbilde samsvarer med det klassiske verdensbildet, som evangeliene bygger på, verden oppfattes som en *teofani* («tilsynekomst av Gud»).

Grundtvig spør hvordan vi i det hele tatt kan forstå Kristus i det moderne vitenskapelige verdensbildet hvor astronomien tegner et bilde av myriader av livløse, svevende planeter. Hvis ikke Kristi Himmelfart og hand Nedfart til Helvete skal forfalle til rene psykologismer eller

⁹⁰ Uffe Jensen: *Solen ved Midnat* s. 52.

⁹¹ Uffe Jensen: *Solen ved Midnat* s. 69

tomme trospostulater, må denne Himmel og dette Helvete være bestemte virkelighetsfærer, skriver han.

Vi har sett at Grundtvig tegner et stort evolusjonistisk tablå over utviklingen, målet med verdensutviklingen er, ifølge ham, den guddommelige vekst. Hva slags vekst snakker vi om her? Er det en vekst, slik som man forstår det i biologien, av arter og organismer, eller er det en vekst som innebærer en vekst *både* på det fysiske og det spirituelle, bevissthetsmessige området? Ved bruken av begrepet «himmelstigen» får vi en antydning om hva denne utviklingen innebærer; for Grundtvig handler dette om «lysets gjennomtrengning av formene», han kaller da også, som tidligere nevnt, denne utviklingen som «livsopplysningen». Igjen ser vi paralleller til Martinus, også når det gjelder dette at de begge knytter an til en moderne idé om utvikling. Ved å historisere den åndelige opplysnings- og utviklingsgangen forsøker både Grundtvig og Martinus å grunnfeste den moderne utviklingstanken i et åndshistorisk lys. Når det gjelder kristusskikkelsen i Grundtvigs lære, vil dette bli behandlet i oppgavens siste del (9.0 KRISTUSBEGREPET).

Selv om vi ikke finner noen direkte henvisninger til Grundtvig i Martinus' verk, mener jeg at jeg kan, gjennom en redegjørelse for Grundtvigs verdensbilde og begreper, sannsynliggjøre en påvirkning fra Grundtvig hos Martinus; dennes verk bærer preg av å ha blitt til i lyset fra den spesifikt danske kristendomsforståelsen, og Grundtvig har jo i betydelig grad øvet innflytelse på denne.

7.0 EVOLUSJON OG EVOLUSJONISME

Martinus ble født på slutten av 1800-tallet, dette plasserer ham i en tidsepoke som så banebrytende endringer innen en rekke fagfelt. Med publiseringen av Charles Darwins verk *Artenes opprinnelse* i 1859 kommer begrepet «evolusjon» til å stå sentralt, ikke bare i biologien, men også i den fremvoksende religionsvitenskapen. Hva betyr begrepet «evolusjon» hos Darwin? «Evolusjon betyr «gradvis forandring» eller «utvikling». I hovedverket *Artenes opprinnelse* skisserer Darwin en lære om hvordan artene utvikler seg over tid. Læren er kjent som «utviklingslæren». Som en følge av dette gjennombruddet for evolusjonsbegrepet innen naturvitenskapen, fikk vi en vitenskapeliggjøring av religionsstudiet med de såkalte evolusjonistiske religionsteoriene som kom med ulike teorier på religionenes opprinnelse og utvikling. Eric J. Sharpe sier det slik:

By about 1880, however, the Darwinian hypothesis was becoming virtually impossible to resist. Spencer had in theory brought every aspect of human culture into its unfolding pattern, and now it was a matter of working Spencer's insights out in detail. The label under which this was to be done was still very much a matter of choice, but by this time the term «anthropology» was gaining ground rapidly as the best label for comprehensive evolutionary science as it concerned man, and as the umbrella under which most evolutionary theories, including those involving religion, might most easily be accommodated.⁹²

Denne utviklingen innen vitenskapen sammenfaller med høydepunktet i den europeiske koloniale ekspansjonen; nytt materiale blir gjort tilgjengelig gjennom arkeologi og lingvistiske studier. Metoden som oppstår i denne nye konteksten, er vitenskapelig, kritisk, historisk og komparativ.

Begrepet «evolusjon» danner altså utgangspunktet for komparativ religion som forskningsområde. Etter 1869 ser vi i religionsvitenskapen fremveksten av den evolusjonære metoden. Tanken var at det skulle finnes en universell lovmessighet som skulle gjelde for måten alle religioner utvikler seg på. Med darwinismen som perspektiv og teoretisk vinkling fra omkring 1860, forstår man religionene på en fundamentalt ny måte. Fra å være en samling åpenbarte sannheter, blir religionene nå å forstå som en organisme som utvikler seg. Med denne teorien som innfallsvinkel, blir metoden nå å studere religionene komparativt. Den evolusjonære metoden kan føres tilbake til Herbert Spencer og verket *First Principle* (1862). Euhemerisme, historiseringen av det mytologiske materialet, er den bakenforliggende teorien hos ham når han utvikler sin teori om at de første spirene til religiøse forestillingene oppstår hos det primitive mennesket i dets opptatthet av sine forfedre:

As all ancient records and traditions prove, the earliest rulers are regarded as divine personages. The maxims and commandments they uttered during their lives are held sacred by their divinely-descended successors; who in turn are promoted to the pantheon of the race, there to be worshipped and propitiated along with their predecessors; the most ancient of whom is the supreme god, and the rest subordinate gods.⁹³

⁹² Eric J. Sharpe: *Comparative Religion A History* s. 47.

⁹³ Spencer: *First Principle* s. 343-4

Alt utvikler seg i et mønster fra enkle til komplekse former. Spencers aksiom er at loven som gjelder for organisk evolusjon, gjelder for all evolusjon. Evans-Pritchard, i et sitat av Max Müller (tysk filolog og orientalist), gir oss et bilde av tidsånden på slutten av 1800-tallet:

Every day, every week, every month, every quarter, the most widely read journals seem just now to vie with each other in telling us that the time for religion is past, that faith is a hallucination or an infantile disease, that the gods have at last been found out and exploded ...⁹⁴

Tiden preges altså av et *oppgjør* med det religiøse verdensbildet, og det er i denne konteksten begrepet evolusjon i en forskningshistorisk kontekst må forstås. Vitenskap ble ansett å stå i opposisjon til religion, som var en levning fra en forvitenskapelig og primitiv æra. Teoriene i denne tidsepoken, enten de anla et sosiologisk (Émile Durkheim), antropologisk (Edward Burnett Tylor) eller et psykologisk perspektiv, skulle beskrive utviklingen fra det primitive religiøse stadiet til det moderne vitenskapelige kulturtrinnet.⁹⁵ Tylors banebrytende verk *Primitive Culture* (1871) presenterte en teori for *alle* religioners opprinnelse, også den kristne.⁹⁶ Disse teoriene var altså primært interessert i religionenes *opprinnelse*. Ifølge E. E. Pritchard bar alle disse teoriene preg av å være pseudo-historie, å finne historisk belegg for holdbarheten av teoriene viste seg å være umulig, og de var lite praktisk anvendelige i forskningen.⁹⁷

Som i kapittelet om Grundtvig vil jeg også i dette kapittelet se nærmere på det «kontekstuelle feltet» som Martinus' lære springer ut av, men nå er fokus om tidens vitenskapelige paradigme har øvet innflytelse på Martinus' lære. Martinus benytter seg jo av begrepet «utvikling», jeg behandler da dette som synonymt med begrepet «evolusjon» da disse ordene betydningsmessig står så nær hverandre at de må kunne kalles synonymer.

Så sentralt er begrepet «utvikling» hos Martinus at jeg i min analyse vil se nærmere på likheter og forskjeller når det gjelder bruken av dette begrepet hos ham og i teorier omkring religion som ble utviklet mot slutten av 1800-tallet. I hvilken grad kan vi hevde at Martinus er preget

⁹⁴ E. E. Evans-Pritchard: *Theories of Primitive Religion* s. 100.

⁹⁵ E. E. Evans-Pritchard: *Theories of Primitive Religion* s. 101.

⁹⁶ Daniel L. Pals: *Nine Theories of Religion* s. 17.

⁹⁷ E. E. Evans-Pritchard: *Theories of Primitive Religion* s. 102.

av dette paradigmeskiftet som vi har skissert ovenfor? Som vi ser av sitat ovenfor benyttes begrepet evolusjon som et av verktøyene for å avkle religionene deres sannhetsgehalt. For Martinus, derimot, er evolusjon og utvikling ikke begreper som punkterer validiteten i de hellige overleverte skriftene. Tvert imot, evolusjon er et helt avgjørende begrep for å forstå de åndelige lovene, Guds plan for menneskeheten. I Martinus' modell for bevissthetsutviklingen ser han evolusjonen som en prosess der det endelige målet er kristusbevisstheten.

7.1 Verdensutviklingen hos Martinus – utvikling gjennom dualitet

Ifølge Martinus danner livsvilkårene som organismene er underkastet, utgangspunktet for skaperverkets gigantiske evolusjonære sykluser. Det er vanskelig her å ikke se en parallell til Darwin i selve måten å tenke på. Hos Darwin ser vi resultatet av den evolusjonære utviklingen i organismenes fysiske struktur, hos Martinus betones bevissthetsplanet som det grunnleggende feltet der den evolusjonære dynamikken utspiller seg. Når Martinus' verk er en religiøs lære, er fokus på evolusjonens åndelige aspekt, men han forutsetter at utviklingen foregår parallelt på det fysiske og det åndelige/bevissthetsmessige planet.

Sentralt for å forstå den evolusjonære dynamikken i Martinus' lære er betoningen av en veksling mellom ulike «tilstander» som utgjør selve livsbetingelsene som organismene er underkastet. Danner disse «tilstandene» muligens en parallell til livsbetingelsene som er utgangspunktet for den evolusjonære dynamikken hos Darwin? Hos Darwin er det slik at de som overlever, fører «overlevelsesegenskapene» sine videre til sine etterkommere. Hos Martinus beskrives disse ulike tilstandene som «behag» og «ubehag», de korresponderer til kategoriene «det gode» og «det onde». Spenningsforholdet mellom disse tilstandene, og organismenes begjær etter den førstnevnte, utgjør dynamikken og motoren i den evolusjonære prosessen, som Martinus altså kaller for «utvikling» eller «kampen for tilværelsen». Når det gjelder sistnevnte uttrykk, er det det å si at det umiddelbart leder tankene hen til Darwin opp, vi kjenner jo til det uttrykket «survival of the fittest» som den populariserte essensen av utviklingslæren. Jeg mener at vi på dette punktet kan se en påvirkning fra evolusjonsbiologien på Martinus' lære, men i motsetning til Darwin og Spencer

tenker Martinus at utviklingen også vil skje på det åndelige planet. For ham er det ikke bare religionen som blir vitenskapeliggjort, men vitenskapen vil også gi oss mer åndelig innsikt:

At Videnskapen utvikler sig mere og mere frem mod Aandelighed, viser sig ganske aabenlyst, naar man som før påpeget betragter selve Jordmenneskets Udvikling fra Natur- til Kulturmenneske.⁹⁸

At utviklingen er av det gode, kan det ikke herske tvil om. Forestillingen om «det gode» danner ifølge Martinus også utgangspunktet for menneskets tidlige forestillinger om Gud. «Det gode» representerer jo «det trygge». Mennesket finner trygghet i tilhørigheten til familie, slekt og forfedre.

I disse tidlige forestillingene hos det primitive mennesket representerer Gud, ifølge Martinus, «det godes opphav». De to tilstandene gjenfinnes også i forestillingene om det hinsidige, de gode og gudelige lever videre i et Paradis, de onde og ugudelige i Helvete. Helvete er således kulminasjonspunktet for lidelse og ubehag, Paradis er tilsvarende kulminasjonspunktet for glede, kjærlighet og behag.

Gjennom sitt ønske om å være i en tilstand av «behag», utvikles menneskets erkjennelsesevner. Gjennom denne erkjennelsesprosessen flyttes stadig grenselinjen mellom de to ulike tilstandene: Tidligere forestillinger om at noe som hørte inn under tilstanden «ubehag/det onde», og således ble betraktet som «djevelens verk», ses på i et senere utviklingstrinn som naive og foreldete. Til sist vil denne erkjennelsesprosessen kunne ut i en erkjennelse av at «det onde» er en nødvendighet i et større utviklingsperspektiv. Denne nye og større erkjennelsen vil føre til at mennesket blir «Ett med Vejen, Sandheden og Livet», mennesket har da kommet til veis ende i sin avsløring av «den evige Sandhed».

Verdenssituasjonen er ifølge Martinus preget av vold og krig. Disse manifestasjonene ser han som en samlet virkning av hvert enkelt individs egoistiske tilbøyeligheter. Mennesket utgjør et samlet «legeme». En ny åndelig verdensimpuls er nødvendig for å avhjelpe verdens nød, og dannelsen av en ny verdenskultur vil være bygget på viten, ikke tro. Martinus varsler en verdenskulturs undergang og en verdenskulturs fødsel.

⁹⁸ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog I* s. 268

Hos Martinus ser vi her at «evolusjon» er utfoldelsen av «Guds Plan» med skaperverket. Begrepet «evolusjon» eller «utvikling» er så sentralt i Martinus lære, at vi etter min mening kan snakke om et grunnleggende prinsipp i denne.

7.2 Det guddommelige skaperprinsippet – «evolusjon» som utfoldelsen av «Guds plan»

Det guddommelige skaperprinsippet er den fundamentale basis for all utvikling. Martinus deler utviklingen inn i ulike utviklingsavsnitt som han kaller for «utviklingsspiraler». Skaperprinsippet viser seg innenfor denne med to motsatte tendenser: Den ene har overtaket i utviklingsspiralens første halvdel, den andre i siste halvdel. Vesenenes opplevelse av livet formes av disse to kontrasterende tendensene. I første halvdel utvikles individets kjærlighet etter materien, i siste halvdel utvikles kjærligheten til alle vesener i tilværelsen. I den første distanserer individet seg fra de andre vesenene og utvikler en «individualitetsfølelse» eller «jeg-følelse». Egenkjærlighet utvikles og individet preges av et umettelig begjær etter å erobre materien fra sine medvesener. I den første fasen opplever individene krig, mord, sorg, sykdom, dette er det guddommelige skaperprinsippets «mørke utstråling». Gjennom opplevelsen av mørket utvikles de evnene som er nødvendige for en opplevelse av lyset. Enhver form for opplevelse betinges av en forutgående opplevelse av dens kontrast eller motsetning. I siste halvdel av utviklingsspiralen kulminerer vesenenes opplevelse av Lyset, materien er underordnet og medvesenene alt. Individene opplever seg selv som værende «ett med Faderen». I denne siste fasen opplever individene «den lyse utstråling». Etter én slik utviklingsspiral fortsetter de i en ny utviklingsspiral, men nå på et høyere nivå.

I vår tid begynner «den lyse utstråling» å gjøre seg gjeldende. Denne blir manifestert gjennom innvielse av vesener som gjennom *egen opplevelse* overskuer utviklingslovene. Vi kjenner disse historisk som «Messias», Martinus bruker også ordet «verdensgjenløser». I begge faser av utviklingsspiralen finner vi slike. De lyse verdensgjenløserne er opphav til de nåværende verdensreligionene. De er lyse i den grad de forkynner kjærlighet og tar avstand fra «å drepe».

Som vi ser i avsnittet ovenfor er alt ifølge Martinus i utvikling og vekst fra lavere mot høyere former, men for å beskrive denne utviklingen benytter han moralske/religiøse kategorier:

Utviklingen beskrives som en «utvikling fra mørke til lys». Hos Martinus, og vel også i den beslektede antroposofien og i deler av de nyreligiøse retningene, ser vi noe fundamentalt nytt på religionens og det religiøse systemets område. Hvis vi med «evolusjon» forstår en guddommelig igangsatt suksessiv utvikling fra den første spede begynnelse, finner vi denne forestillingen også i religionenes skapelsesberetninger, men det spesifikt nye hos Martinus ligger i dette at han knesetter et prinsipp om nødvendigheten av et vitenskapelig perspektiv på religionens område, verdensutviklingen følger evolusjonistiske prinsipper, og den er identisk med manifestasjonen av Guds Plan for skaperverket.

Martinus' utviklingslære innebærer en oppfatning om at religionenes «sannhet» er tilpasset bevisstheten innenfor en begrenset tidshorisont. Den åpenbarte religiøse sannheten er kun gyldig i begrenset tid før den så blir erstattet av en ny åpenbart «sannhet». Dette gjelder vel og merke ifølge Martinus for de tidligere religionene. Martinus skiller mellom *religioner* og *åndsvitenskap*, som han selv representerer. Åndsvitenskapen åpenbarer en sannhet om de åndelige lovene, som er gyldige og gjelder for alle tider. Tidligere tiders «sannheter» fremstår på et senere tidspunkt, for en bevissthet som er mer utviklet, som «overtro»:

Men i Kraft af Overtroen er Menneskenes Erkendelse angaaende deres Verdensgenløser ført endnu længere bort fra de virkelige Fakta, idet den er bragt frem dertil, at de har anerkendt et saadant Væsen for at være Guddommen selv og tilbedt ham som saadan.⁹⁹

Martinus' utviklingslære har flere likhetstrekk med evolusjonismen i 1800-tallets religionsforskning. For eksempel hos Edward B. Tylor og Sir William Frazer, som regnes som grunnlegger av antropologien som eget forskningsområde. Hans tenkning omkring religion baserte seg på en evolusjonistisk modell, han skisserer tre stadier i bevissthetsutviklingen: Det teologiske eller fiktive, det metafysiske eller abstrakte og til sist det vitenskapelige. Tylor identifiserte ulike kulturer som ble gradert på skalaen mellom «ville» (de australske aboriginene), «barbariske» og «siviliserte» (moderne europeere). Modellen fremstår som sterkt preget av europeernes møte med de fremmede «andre» på 1800-tallet og betoner europeernes forestillinger om egen kulturelle overlegenhet. Den hvite rasens fortid kunne avdekkes ved å studere samtidige kulturer som befant seg på et tidligere utviklingstrinn.

⁹⁹ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog I* s. 57.

En parallel til dette som gjelder utvikling fra «sannhet» til «overtro» i Martinus' lære, finner vi også i Tylors system i hans bruk av begrepet «survivals».¹⁰⁰ En «survival» kan oversettes med en «religiøs levning», det er noe som peker tilbake på noe forgangent i et tilbakelagt stadium. I vår tid er survivals uegnet og anakronistisk. «Overtro» identifiseres av Tylor som en «survival». Tylor benytter denne modellen for å kaste lys over religionene på et tidligere stadium.

7.3 Evolusjonære endringer i vår tid

Kristendommen blinkes ut av Martinus ut som den utløperen av den gamle verdensimpulsen som skal føre den nye verdensimpulsen videre og forene alle jordens slekter. I tillegg til å utvikle «allkjærligheten» vil den nye verdensimpulsen gi seg utslag i en sterkt stigende intelligensutvikling som igjen virker befordrende på utviklingen av vitenskapen. Det endelige resultatet av den nye verdensimpulsen vil bli dette at mennesket like så lett vil sanse «åndelig» som de nå sanser fysisk.

Implisitt i forestillingen om ulike «verdensimpulser», er forestillingen om at det som er sant i en epoke godt kan være falskt eller rubriseres som «overtro i neste epoke. Religionen tilpasses på hvert «nivå» individenes oppfattelsesevne og utviklingsnivå.

Martinus mener at vi ved å studere naturen vil nå frem til en erkjennelse av en utviklingsvei som gjelder også for bevisstheten. Her ser vi at Martinus er av den oppfatning at studiet av naturen og anvendelsen av den naturvitenskapelige metoden kan tjene som modell for den åndsvitenskapelige forskningen i bestrebelsene på å forstå de åndelige lovene. Kan vi også her se en påvirkning fra naturvitenskapen?

7.4 Et internasjonalt verdensrike under skapelse – Kristus som forenende prinsipp

Martinus er også opptatt av religionenes historie, og inkluderer dem i sin utviklingsteori. I dag

¹⁰⁰ Timothy Larsen: *E.B. Tylor, religion and anthropology*, The British Journal for the History of Science, Volume 46, Issue 3 s. 3

utgjør verdensreligionene spredte enkeltdeler i en «nebulose», skriver han, men disse er i ferd med å fortette seg. I fremtiden vil den utgjøre menneskehetens forening under én religion, og Kristus vil være denne religionens forenende prinsipp. Å få evnen til å se livet fra et så stort og opphøyd horisontområde at hele verdensplanen blir synlig, blir til viten. Kun en slik religiøs basis kan, ifølge Martinus, forene alle mennesker i én religion. Den åndelige basis i denne fremtidige religion er altså ikke religiøs *tro*, men religiøs *viten*. Teknikk, vitenskap, globalisering fører til at landene til sist vil vokse sammen og danne et verdensrike. Da *retten* i dag representeres av statsmakten og *makten* representeres av pengemakten, vil rettens og maktens forening, ifølge Martinus, bety at statsmakten må få kontroll over pengemakten. Retten representeres altså av statsmakten og denne er uttrykk for den nødvendige fellesinteressen, mens pengemakten er uttrykk for privatinteressen eller selviskheten. Statsmakten, som nå er nasjonal, vil bli internasjonal. I det statsmakten i dag fremdeles er nasjonal, er den fremdeles uttrykk for en selviskhet som resulterer i en nasjonenes kamp mot hverandre, i krig etc.

Den kjærlighetsløse, mørke tilstanden i den nåværende historiske epoken beskrives hos Martinus ved at man i dag «hellere vil tage end at give». Martinus fremholder at dette er et egoistisk prinsipp. Denne mentaliteten kommer ofte til uttrykk kamuflert som «forretning». Martinus mener at det er ingen vei utenom prinsippet «hellere at give and at tage».

7.5 Fra dyr til menneske

Mennesket befinner seg i en utviklingstilstand i overgangen fra dyr til menneske. Det dyriske kommer til uttrykk som intoleranse, hat, vrede eller indignasjon utgår fra denne energien, og den kulminerer i det som Martinus kaller «det drepende prinsipp». Gjennom denne brutale påvirkningen våkner vesenet mer og mer til liv. De nye bevissthetsnyansene kjenner vi som en spirende «religiøsitet». De religiøse kreftene skriver seg fra en følelse av «en sand Rædsel eller Ængstelse ved Livet». Disse skrikene er de spede eller latende former for bønn til Gud. Her ser vi en noe annen forklaringsmodell enn hos Tylor, som ser det slik at religionen fødes i det primitive menneskets syn på drømmen, fra dette synet vokser forestillingen om en «sjel»

og et «liv etter døden».¹⁰¹ Å knytte religiøsitet til angst, og se på religion som en trøst, finner vi først hos Hume, og siden hos Freud.¹⁰²

Ifølge Martinus skriver de første religiøse kreftene seg fra en følelse av «en sand Rædsel eller Ængstelse ved Livet». Denne engstelsen utløser seg i «hjærteskærende Skrig» naar vesenet befinner seg i den ytterste fare. Disse skrikene er de spede eller latende former for bønn til Gud.¹⁰³ Etterhvert blir vesenet mer og mer bevisst i sine angstskrik, og gjennom angsten vekkes impulser til gryende forestillinger om et eksisterende forsyn. I angstskriket fins en kime til en ny bevissthetsform. Vi ser her at lidelsen er en viktig faktor i bevissthetsutviklingen.

Martinus' lære inneholder et detaljert verdensbilde. Livet eller tilværelsen, foruten det fysiske plan, utgjøres også av fem andre former for tilværelsesplaner, der bevissthetslivet ikke er av fysisk natur og derfor ikke kan sanses med fysiske sanser. Mennesket er i dag overfor disse et sovende vesen. Men det eksisterer også i mennesket et legeme for hvert av de nevnte tilværelsesplaner, og disse igjen er hver især sammensatt av en bestemt grunnenergi. Da det fysiske legemet ble til dagsbevissthet, begynte det å kunne oppleve det fysiske plan som er dyreriket. På samme måte vil individet, når «følelses- eller kjærlighetslegemet» går inn i dagsbevisstheten, begynne å oppleve «menneskeriket». Slik vil individet oppleve høyere og høyere tilværelsesplaner etterhvert som de underbevisste legemer blir til dagsbevissthet. I denne vil en åndelig dagsbevissthet oppstå. Denne nye bevisstheten vil være identisk med individets begynnende evne til å oppleve «den evige Sannhet». Det legemet som bærer denne høyeste opplevelse, er «intuisjonslegemet». Små glimt av intuisjon og inspirasjon hos kunstnere er begynnelsen til dette kosmiske klarsynet.

Jeg er av den oppfatning at min analyse avdekker åpenbare paralleller mellom Martinus på den ene siden og Tylor og Spencer på den andre i synet på «evolusjon» som et grunnleggende prinsipp på det religiøse feltets område. Mens «evolusjon» hos Martinus ikke river ned den transcendentale virkeligheten i religionenes åpenbarte sannheter, men kun setter «sannhetene» inn i en aktuell kontekst som en speiling av bevisstheten i det angjeldende

¹⁰¹ Timothy Larsen: *E.B. Tylor, religion and anthropology* s. 4

¹⁰² Daniel L. Pals: *Nine Theories of Religion* s. 59-60.

¹⁰³ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog I* s. 87

tidsavsnittet, så ser Tylor og Spencer det slik at selve den evolusjonære utviklingen, som man mener å avdekke, river ned den transcendentale virkeligheten. Religionen er kun et stadium på veien mot opplysning og vitenskap, og dermed et stadium på veien mot religionens endelige opphør.

8.0 BEGREPENE SYNDEFALL OG UTRIVELSE AV PARADIS HOS MARTINUS I LYS AV KRISTEN TEOLOGI OG ET SKRÅBLIKK TIL GNOSTISISMEN

I ett av kapitlene i *Det Tredie Testamente – Livets Bog* knytter Martinus sin omfattende lære om «åndelige lover» etc, spekulasjoner som for mange lett vil kunne fortone seg som metafysiske spekulasjoner uten direkte relevans for menneskets situasjon her og nå, til den politiske og samfunnsmessige situasjonen for menneskeheten i dag. Dette kapitlet har han gitt tittelen «Et Internasjonalt Verdensrige under Skabelse». Her er temaet nettopp det som antydes i tittelen, utviklingen av de nasjonale statene og fremveksten av en internasjonal sammenslutning av alle verdens stater og folk. I dette kapitlet knytter han nettopp de metafysiske spekulasjonene til menneskehetens aktuelle situasjon i dag, slik han ser det.

I dette kapitlet foretar Martinus et gigantisk streiftog i menneskehetens historie og forhistorie frem til i dag, han ser hele denne utviklingen, og menneskets livsbetingelser, i lys av sin lære. Han forstår den gammeltestamentlige beretningen om «Adam» og «Eva» på en grunnleggende ny måte. I det store bildet han tegner, har det siden de tidligste tider foregått en kamp for å forene «retten med makten», slik Martinus ser det. Dette er og har vært en pågående kamp mot det dyriske prinsippet om at det kun er makten alene som dominerer, at «makt er rett». Ifølge Martinus seiret de vesener som gjorde «makt til rett». Disse ble så menneskehetens stammefedre.¹⁰⁴ Disse ble vår «Adam» og «Eva».

Hos Martinus skal fortellingen om «Adam» og «Eva» i Det gamle testamente altså ikke forstås bokstavelig, slik som i tradisjonell kristen teologi, men allegorisk som en fortelling om menneskets indre utvikling. Paradis blir her en dyrisk (lykke)tilstanden som disse tidligere menneskene befant seg i, altså de som Martinus kaller våre «stammefedre». Disse kjente de ikke til forskjellen på «godt» og «ondt», de var besjelet av sitt dyriske instinkt, som dikterte at «enhver er seg selv nærmest». Adam og Eva symboliserer disse menneskene fra forhistorisk

¹⁰⁴ Martinus: *Det Tredie Testamente - Livets Bog* s. 81.

tid. Dette var på sett og vis en paradisisk tilstand da de på dette tidspunktet levde i full (harmonisk) overensstemmelse med de lovene som skulle gjelde for denne «utviklingssonen».¹⁰⁵

8.1 Edens Hage – de første glimtene av den «lyse utstrålingen»

Fortellingen om «Adam» og «Eva» i Paradis må altså ikke tolkes bokstavelig. Det gjelder også fortellingen om det som skjedde etterpå: De følte skam da de oppdaget at de var nakne (1. Mos. 3, 10-11). Det som gjorde dem oppmerksom på deres nakenhet, var «den lyse utstråling». Denne innebærer, ifølge Martinus, at «rettens lys» for første gang strålte på menneskeheten.¹⁰⁶ de så da at de var nakne. Dette må forstås slik at deres dyriske livsmåte for første gang ble gjort synlig for «Adam» og «Eva» og dette at «makt er rett» «syndig». «Syndefallet, slik Martinus forstår det, innebærer altså at det dyriske mennesket påbegynner sin lange forvandlingsprosess til det egentlige mennesket. Men denne «opplysning» om egen «nakenhet» innvarslet et markant brudd med den tidligere harmoniske lykketilværelsen, de var i og med dette bruddet på vei ut av «Edens hage». Utdrivelsen, og den påfølgende følelsen av «hjemløshet», markerer altså starten på menneskehetens lange vandring mot en sann menneskelig bevissthet. Når menneskeheten således bestråles av de «lyse strålene», fremtrer de tidligere nedarvede «dyriske» egenskapene, kontrastmessig, overfor de de gryende menneskelige tendenser, som et «syndefall».¹⁰⁷

«Edens hage» eller «Paradis» er altså, ifølge Martinus, identisk med «dyreriket», som det vordende mennesket måtte utdrives fra.¹⁰⁸

Det fins ingen eksplisitte vurderinger av et eventuelt «kjønnsaspekt» hos Martinus når det gjelder «syndefallet» og «utdrivelsen av Edens hage», men det er interessant å merke seg at det også hos ham er det kvinnelige aspektet, representert ved «Eva», som forårsaker disharmonien og utdrivelsen gjennom etingen av «de forbudne fruktene» fra «Kunnskapens tre», men da denne utdrivelsen var nødvendig for menneskets videre utvikling, ifølge Martinus, kan man si at det feminine aspektet i spirituell forstand er et frigjørende og forløsende aspekt. Etingen av de «forbudne fruktene» var nødvendig da dette måltidet åpnet

¹⁰⁵ Martinus: *Det Tredie Testamente - Livets Bog* s. 81.

¹⁰⁶ Martinus: *Det Tredie Testamente - Livets Bog* s. 81.

¹⁰⁷ Martinus: *Det Tredie Testamente - Livets Bog* s. 82.

¹⁰⁸ Martinus: *Det Tredie Testamente - Livets Bog* s. 83.

menneskehetens øyne, den fikk kunnskapen om «godt» og «ondt», og mennesket så seg selv som naken, altså «syndig». «Syndefallet», gjennom etingen av de «forbudte fruktene», representerer således en spirituell redningsaksjon igangsatt av menneskehetens feminine aktør, «Eva».

Det er interessant at Martinus har en positiv vurdering av den kvinnelige hovedpersonen i dette dramaet.

8.2 Beretningen om «syndefall» og «utdrivelse av Paradis» i kristen teologi

Men slangen var listigere enn alle dyr på marken som Gud Herren hadde gjort, og den sa så til kvinnen: Har Gud virkelig sagt: Dere skal ikke ete av noe tre i hagen? ... Kvinnen så nå at treet var godt å ete av ... Da ble begges øyne åpnet og de skjønnte at de var nakne. Så flettet de sammen fikenblad og bandt dem om livet ... Og Adam og hans hustru skjulte seg for Gud Herrens åsyn mellom trærne i hagen. Da kalte Gud Herren på Adam og sa til ham: Hvor er du? Han svarte: Jeg hørte deg i hagen, og da ble jeg redd, fordi jeg var naken, og jeg gjemte meg. Da sa han: Har du ett av treet jeg forbød deg å ete av?¹⁰⁹

Dette utsnittet fra Første Mosebok er bakgrunnen for at Augustin (354-430 e. Kr.) utformet læren om arvesynden. Det falne mennesket er fortapt i synden.¹¹⁰ Synden har menneskeslekten arvet fra Adam, som ble fristet av Eva til å ete av frukten fra det forbudte treet. Gjennom denne handlingen er alle senere slektledd blitt avskåret fra Gud. Dette er menneskets situasjon. Dette er betydningen av begrepet «syndefall» i tradisjonell kristen teologi. Guds forløsende nåde er Augustins hovedtema.¹¹¹

8.3. Utdrivelse av Paradis

«Syndefallet» fikk som resultat at Adam og Eva ble forvist fra Paradis, Edens hage. Lykkeligtilværelsen ble byttet ut med en tilværelse i lidelse, smerte og nød, avskåret fra Gud og fra frelsen. Guds forløsende nåde kjenner vi i kristen teologi som «frelsheshistorie»: Gud sender Jesus Kristus til den fortapte menneskeheten. Mennesket kan, gjennom dette, befris fra den

¹⁰⁹ *Det Gamle Testamente, Første Mosebok 3*

¹¹⁰ Tarald Rasmussen og Einar Thomassen: *Kristendommen – En historisk innføring s. 114.*

¹¹¹ Tarald Rasmussen og Einar Thomassen: *Kristendommen – En historisk innføring s. 114-15.*

opprinnelige synd ved at det bekjenner sin tro på Jesus Kristus som Guds enbårne sønn. Gjennom denne trosbekjennelsen vil mennesket få tilgitt syndene sine ved Jesu Kristi gjenkomst, når Han kommer tilbake for å felle den endelige dommen over alle mennesker.¹¹²

I tradisjonell kristen teologi representerer ikke Evas «fall», hennes overtredelse av Guds bud gjennom etingen av de forbudte fruktene, noe positivt i et større perspektiv. For Martinus, derimot, var dette en «nødvendig» hendelse for menneskehetens videre utvikling. Hos ham er «syndefallet» og «utdrivelsen av Paradis» dramatiske og meget signifikante begivenheter i det store evolusjonære dramaet. I tradisjonell kristen teologi forstår man begivenheten som en ulykksalig inntreffende tilfeldighet, uten noen «mening» utover dette at den fant sted. Riktignok står det i tekstutsnittet, som er sitert ovenfor, at «da ble begges øyne åpnet og de skjønnte at de var nakne». Dette at de «skjønnte at de var nakne», kan tolkes som en erkjennelse av «skyld», og dermed som en gryende «syndsbevissthet». De følgende setninger styrker denne antagelsen, det står nemlig at «Og Adam og hans hustru skjulte seg for Gud Herrens åsyn mellom trærne i hagen ...». Hos Martinus er det nettopp erkjennelsesaspektet som betones i dette at «de fikk sine øyne åpnet».

I Det gamle testamente, i beretningen om Edens hage, får man forståelsen av at Adam og Eva levde i umiddelbarhet nærhet til Gud, de kommuniserte endog med ham. Etter etingen av den forbudne frukten forandret alt seg, ifølge Det gamle testamente. De gjemte seg for ham. Det er interessant i denne forbindelse å merke seg at man i antroposofien mener at menneskene på et tidligere hadde et naturlig «klarsyn»¹¹³, men en svakere langt svakere jeg-bevissthet enn det moderne mennesket. Det naturlige «klarsynet» avtok gradvis, ifølge R. Steiner, parallelt med at jeg-bevisstheten utviklet seg. En parallell til forestillingen om et naturlig «klarsyn» hos menneskene på et tidligere stadium, finner vi også antydning hos Martinus. Når det gjelder «dyrerikets soner», snakker Martinus om at det eksisterer noe han kaller for «forutanelse».¹¹⁴ «Forutanelsen» er en for «psykiske evner», det er disse som for eksempel leder trekkfuglenes flukt. Denne instinktmessige bevissthetsfunksjonen eksisterte, ifølge Martinus, helt frem til kulturmennesket meldte sin ankomst.

¹¹² Tarald Rasmussen og Einar Thomassen: *Kristendommen – En historisk innføring* s. 105-6.

¹¹³ Rudolf Steiner: *Fra Akasha kronikken* s. 12.

¹¹⁴ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog* s. 232.

De ulike synene får konsekvenser for vurderingen av det feminine aspektet i henholdsvis Martinus' lære og tradisjonell kristen teologi. I sistnevnte blinkes kvinnen ut som den hovedansvarlige for «syndefallet» og «utdrivelsen av Edens Hage». I det følgende skal vi kaste et lite skråblikk på hvordan disse begrepene forstås i en «gnostisk» kontekst.

8.4 Begrepene syndefall og utdrivelse av Edens Hage i gnostisismen

Kristendommen, som vokste og etablerte seg som den dominerende trosretningen i løpet av de første århundrer av vår tidsregning, utviklet seg på en bakgrunn der det også mottok viktige impulser fra den religiøse retningen som vi kjenner som gnostisismen. For Oldkirken representerte gnostisismen en utfordring som samtidig øvde innflytelse langt inn i veletablerte kirkelige kretser. Gnostisismen er også inspirasjonskilde for en rekke religiøse bevegelser, noe jeg mener å kunne føre belegg for i min innledning; (jf. side 3). Jeg er derfor av den oppfatning at mitt skråblikk på gnostisismen er faglig begrunnet og relevant i min sammenheng.

8.5 Historien om «syndefallet» og «utdrivelsen av Edens Hage» ifølge Nag-Hammadi-skriftet *The Hypostasis of the Archons*

Hvordan skiller så gnostikerne seg fra hovedretningen innen tidlig kristen tradisjon når det gjelder forståelsen av «syndefallet» og «utdrivelsen av Edens Hage»? Skiller den seg fra tidlig kristen tradisjon ved at det feminine gis en sentral plass i deres lære? Hos gnostikerne må begivenhetene i «Edens Hage» forstås i lys av deres verdensbilde og skapelsesberetning. Det vil derfor være hensiktsløst å gjengi et utsnitt av nevnte tekst, som omtaler de nevnte begivenheter i «Edens Hage», uten samtidig å gjøre rede for dette verdensbildet.

Gnostisismen er en fellesbetegnelse på beslektede, men allikevel forskjellige religiøse retninger i skjæringspunktet filosofi/religion. Retningene tilbyr en frelsesvei i den historiske epoken vi kjenner som senantikken.

Teksten *The Hypostasis of the Archons* åpner med å identifisere denne verdens herskere som

«falne» entiteter, deretter kunngjør den at disse er illegitime og at deres sjef, altså «skaperguden», er «blind». «Skaperguden» må forstås som den gammeltestamentlige maskuline og nidkjære Gud, som gnostikerne også kalte for «Demiurgen».¹¹⁵ Denne skaperguden vokter sin posisjon fra sin trone med årvåken mistenksomhet og befaler lydighet: «It is I who am God; there is none apart from me».¹¹⁶

For å forstå tekstens utlegning av begivenhetene som førte frem til «syndefallet», er det nødvendig å skissere det gnostiske verdensbildet i denne teksten. «Skaperguden» er «blind» for så vidt som han mangler innsikt i sin opprinnelse og den spirituelle transcendent virkeligheten som han springer ut av. Den jødiske skaperguden viser seg i gnostisismen altså å være en fallen demonisk makt som kun har mannlige «psykiske krefter».¹¹⁷ Den gammeltestamentlige Gud fremtrer i dette skriftet som en maskulin Gud. Han mangler «Ånd» eller «spirituelle krefter», som identifiseres som feminine og tilhørende hans mors, Pisthis Sophias, egenskaper. I Reuthers utlegning av denne gnostiske teksten sies det eksplisitt at uten «spirituelle krefter» mangler skaperguden et egentlig «Liv». Det feminine spirituelle prinsippet representerer altså i denne teksten selve «livsforbindelsen».

8.6 Etingen av treet som en redningsaksjon

«Skaperguden» plasserer Adam i Edens Hage og befaler ham å ikke spise av Kunnskapens tre for på denne måten å holde ham i uvitenhet om godt og ondt. Men bare med denne innsikten vil han forstå at skaperguden er ond og de himmelske er gode. Virkelig liv vil han kun oppnå når han har denne innsikten. Allerede før vi kommer til det stedet i dette skriftet der etingen av de «forbudte fruktene» omtales, forstår vi at det feminine prinsippet, representert ved Eva, gis en langt høyere status enn i tradisjonell kristen teologi.

En slange underviser Adam og Eva om godt og ondt, og den oppfordrer dem til å spise av Treet,

¹¹⁵ «Demiurgen» (gresk: «demiourgos») er skaperguden i Platons *Timaeus*, som tar eller imiterer de evige formene, skaper orden fra substans, og slik skaper materien og det fysiske universet.

¹¹⁶ *The Hypothesis of the Archons* s. 1.

¹¹⁷ Hos Rosemary Radford Reuther, i verket *Goddesses and the Divine Feminine*, brukes også begrepet «soul» om de «psykiske kreftene». «Soul» svarer til det greske «psyche», hos Aristoteles brukes det om den første spiren i vår psyke som munner ut i «Logos», forstått som «intellekt» eller «forstand».

deres øyne vil da bli «åpnet». Her ser vi en interessant parallell til Martinus forståelse av «syndefallet», i denne gnostiske teksten er det nettopp erkjennelsesaspektet som betones. Dette aspektet må her forstås som en erkjennelse av egen ufullkommenhet. Spisingen av den forbudte frukten bevirker spisingen av frukten at de nå blir klar over sin nakenhet, sin manglende spirituelle kraft, og de dekker seg til.

I den gnostiske kosmologien/skapesberetningen er alle former for erkjennelse, også manglende erkjennelse (som de verdslige herskernes «blindhet»), formativt skapende på et bevissthetsmessig plan. Nettopp på dette punktet er det nemlig mulig å se en overensstemmelse mellom gnostisismens forståelse av de nevnte begrepene og forståelsen av de samme begrepene i Martinus' lære: Hos Martinus er dette at «de fikk sine øyne åpnet» ved etingen av de forbudte fruktene, sentralt for å forstå kristusskikkelsen; det er i forlengelsen av denne begivenheten at Kristus vokser frem i menneskets indre som et høydepunkt i den evolusjonære utviklingen. Det er også innebygget i Martinus' lære at dette erkjennelsesmessige kvantespranget, som er representert ved denne begivenheten, er formativt skapende. Forestillingen om erkjennelse som en formativ skapende kraft finner vi derimot ikke i tradisjonell kristen teologi.

9.0 KRISTUSBEGREPET

I kristendommen ser man Det gamle testamente som en bebudelse om Kristi komme, Kristus er selve navet i Kristendommen. Religionen har da også fått navnet sitt fra Kristus. Martinus kaller ikke sin lære en kristendom, i stedet snakker han om en nødvendig «fornyelse av det kristne budskapet» og bruker ofte begrepet «åndsvitenskap» om denne læren. Ifølge Martinus fortsetter bevissthetsutviklingen, gjennom «utviklingsspiraler, i det uendelige. Man kan da tenke seg at også Kristusbevisstheten vil utvikle seg videre i fjern fremtid. Allikevel, jeg tolker Martinus slik at det som er sentralt i vår tid, nettopp er Kristus. Av den grunn vil jeg vie et eget kapittel til hans forståelse av Kristus.

9.1 Et barn blir født i en stall – Juleevangeliet ifølge Martinus

Martinus presenterer sitt eget «juleevangelium», dette kommer da i tillegg til det nytestamentlige evangeliet som regnes som det kanoniske juleevangeliet, jeg tenker på *Lukas' evangelium* kap. 2. Martinus innleder sitt skrift *Juleevangeliet* med å erklære at alle bibelske

overleveringer er flertydige; på den ene siden utgjør de bibelske tekstene fortellinger som danner utgangspunkt for de kristne tradisjonene, som julefeiringen etc. På den annen side har disse overleveringene en skjult og symbolsk side. Juleevangeliet er, ifølge Martinus, et mysterium, en okkult foreteelse. Kjernen, evangeliets mysteriøse side, ligger ifølge Martinus i dette at det ikke kun er en fortelling om faktiske begivenheter, en historisk tildragelse, men at det utgjør et symbol over menneskets kosmiske skjebne. Jesu' skjebne er alle menneskers skjebne. Det er denne dobbeltsiden som, ifølge Martinus, gjør fortellingen til et evangelium.¹¹⁸ Menneskets skjebne er at det skal gå i Kristi fotspor og gjennomleve «den store fødsel» for å bli egentlige mennesker og kristuslike. Fødselen skal skje over mange jordeliv. Selv om sjelevandring ikke er en del av kristen lære, er Martinus her på linje med de kanoniske evangeliene når det gjelder omstendighetene rundt Jesu' fødsel. Han gjengir den kjente fortellingen, men gir den en egen vri:

Midt i stanken fra ekskrementerne og uddunstningene fra dyrene og mere eller mindre omgivet af mørke, snavs og støv fødtes verdens fuldkomneste mentalitet. Men blev denne fødsel ikke et genialt symbol på eller billede af jordmenneskets «kosmiske fødsel»?¹¹⁹

Det er også, ifølge Martinus, dypt symbolsk og betydningsfullt at Jesus ble født i «dyriske» omgivelser. Utgangspunktet for «den store fødsel» er disse «dyriske» omgivelsene. På den ene siden har vi den fysiske fødsel, Maria nedkomst med jesusbarnet, på den annen side har vi den (symbolske) fødsel («den store fødsel»). På det symbolske planet begynner «fødselen» («den store fødselen») med denne erkjennelsen.

Det er den symbolske betydningen av dette som det kanoniske evangeliet forteller oss, at «kristusfødselen» kun kunne foregå i en stall fordi det var opptatt alle andre steder:

Og hun fødte sin sønn, den førstefødte. Hun svøpte ham og la ham i en krybbe, fordi det ikke var rom for dem i herberget.¹²⁰

¹¹⁸ Martinus: *Juleevangeliet* 1. kapittel.

¹¹⁹ Martinus: *Juleevangeliet* 5. kapittel.

¹²⁰ Det nye testamente: *Lukas' evangelium* kapittel. 2.

Jeg har tidligere antydnet at ifølge Martinus har de kanoniske evangelier en skjult symbolsk dobbeltside. Jeg ser det slik at Martinus, gjennom *sitt* juleevangelium, nettopp vil åpenbare denne skjulte symbolske siden for oss. Lovene som Martinus mener å kunne avdekke når det gjelder menneskets «kosmiske fødsel», følger nøye juleevangeliets historiske beretning. Det nytestamentlige juleevangeliet er m.a.o. ifølge Martinus i essens en beretning om menneskehetens «kosmiske fødsel».

«Herodes» utlegges av Martinus som den maktfaktoren som forsøker å holde mennesket lenket til de dyriske tradisjonene.¹²¹ Han representerer således de mørke motstandsmaktene som vil bekjempe kristusmentaliteten, som vil gjøre makt til rett.

9.2 Jesu familie ifølge Martinus' «Juleevangeliet»

Ifølge Martinus har man misforstått Jesusbarnets guddommelige slektskap med guddommen, man har da feilaktig sett dette barnets forhold til guddommen som et jordisk familieforhold.¹²² Dette er grunnen til misforståelsen om «jomfrufødselen», at man har ment at det har vært guddommen som direkte har foretatt befruktningen av Maria, og ikke hennes mann, Josef. Jesusbarnet er derfor ikke «Guds sønn» i den forstand som vi normalt tenker oss en sønns forhold til sin far i et jordisk familieforhold. Dette er et meget viktig punkt, fordi vi her ser at Jesusbarnet representerer den veien vi alle skal vandre. I den forstand kan vi si at vi alle en gang skal bli gudesønner og gudedøtre. Martinus viser til at misforståelsen er av nyere dato, *Det nye testamente* presenterer jo vitterlig en Jesu ættetavle¹²³. Hva har Jesu ættetavle med Jesus å gjøre hvis ikke Josef er hans biologiske far? Hva er grunnen til denne misforståelsen? Ifølge Martinus skyldes denne at man har ansett seksualakten som noe i seg selv «syndig», derfor har man ikke kunnet forestille seg at et guddommelig vesen skulle kunne manifestere seg i det jordiske gjennom denne handlingen.¹²⁴

Kristusbevisstheten manifesterte seg gjennom Jesusbarnet i et guttebarns skikkelse. Derimot vil ikke kristusbevisstheten, eller «det fullkomne mennesket», manifestere seg som «mann» eller «kvinne» i fremtiden:

¹²¹ Martinus: *Juleevangeliet* 7. kapittel.

¹²² Martinus: *Juleevangeliet* 12. kapittel.

¹²³ *Det nye testamente: Matteus' evangelium kapittel 1 Jesu ættetavle.*

¹²⁴ Martinus: *Juleevangeliet* kapittel 14.

Det fuldkomne i Guds billede» er ikke en mand eller en kvinne. Det er ikke et væsen, der organisk er bygget til at blive forelsket i det motsatte kjønn. I himmeriges rige, som jo endnu «ikke er af denne verden», men derimot sterkt er på vej til at blive det, eksisterer de to særvæsener hankjønn og hunkjønn slet ikke. ...For at «himmeriges rige» kan fødes og blive fundamentalt inde i et Væsens mentalitet, er det en uundgåelig betingelse, at man skal elske sin næste som sig selv.¹²⁵

Dette innebærer, ifølge Martinus, at adskillelsen i kjønn vil opphøre, og at man vil elske sin neste (som altså er uten kjønn) som seg selv. Kristusbevisstheten innebærer en utvikling av «allkjærligheten». Dette innebærer at den toplede menneskeheten, oppdelingen i hankjønn- og hunkjønn-individer, vil viskes ut. Den seksuelle kjærligheten, som i dag er egoistisk, vil erstattes av en «allkjærlighetens seksualisme»¹²⁶, som ikke retter seg mot et bestemt kjønn. Mennesket vil i fremtiden ha en annen organisk struktur som muliggjør denne nye formen for uselvvisk seksualisme.¹²⁷

9.3 Veier til lyset - kristusidentifikasjon

I tradisjonell kristen teologi er målet for individet den personlige *frelse*, som gjenoppretter individets forbindelse til Gud. Denne forbindelsen gjenoprettes ved tro på Jesus Kristus, Guds sønn, som Gud i sin store nåde lot fødes og ta bolig blant menneskene. Frelsen i tradisjonell kristen teologi innebærer altså at individet knytter seg til Kristus. Dette skjer i frihet, gjennom et personlig valg.

Når det gjelder Martinus, belyser han individets forbindelse til Kristus ut fra to helt ulike perspektiver: Det ene perspektivet, og det er det perspektivet som belyses i størst grad, er dette at individet er underlagt en gradvis evolusjonær utvikling der nye «åndelige organer» gradvis dannes gjennom mange jordeliv. Det er disse organene som til syvende og sist vil gjøre det mulig for individet å erfare en ny og høyere bevissthetsform, og det er i denne høyere bevissthetsformen at individet blir klarsynt og lik Kristus. Denne utviklingen vil jeg se nærmere på i neste avsnitt. Her vil jeg se nærmere på det andre perspektivet som belyses i Martinus' lære: Veien til Kristus gjennom «kristusidentifikasjon», som innebærer at individet, i frihet

¹²⁵ Martinus: *Juleevangeliet* kapittel 15.

¹²⁶ Martinus: *Juleevangeliet* kapittel 20.

¹²⁷ Martinus: *Juleevangeliet* kapittel 30.

gjennom et bevisst valg, foretar seg noe for å nærme seg Kristus. «Kristusidentifikasjon» er ikke et begrep som Martinus benytter seg av, men det er dette jeg forstår at han mener når jeg leser følgende der han beskriver sin egen utvikling:

Jesus var mit største Ideal og Rettesnor. I alle Tvilsspørsmal stillede jeg alltid Spørsmålet saaledes op: «Hvad vilde Jesus gøre i den paagældende Situation?» Og Svaret kom altid prompte. I Løbet af blot Brøkdele af Sekunder vidste jeg, hvorledes Jesus vilde handle i den nævnte situation. Og dette førte meg frem til Faderen, frem til Guds nærhet.¹²⁸

Eksempler på «kristusidentifikasjon» finner vi i den retningen innen kristendommen vi kjenner som mystikken. Det sentrale i denne er oppnåelsen av intuitiv av intuitiv fornemmelse av enhet med guddommen. I kristendommen går veien til enhet med guddommen gjennom Jesus Kristus. Enten gjennom botsøvelser og sakramenter, som i ortodoks og katolsk kristendom, eller gjennom troen, som i protestantismen. Uansett hvilken måte det skjer på, er det Jesus Kristus som er i sentrum.

I dette at man identifiserer seg med noe/noen ligger det et ønske om at man vil «bli lik» dette noe/noen som man identifiserer seg med. Når det her er tale om Kristus, hvordan blir man lik Ham? Ifølge Martinus finnes det to veier: *Kjærlighetsveien* og *opplysningsveien*.

Da Kristus representerer *allkjærligheten*, må, ifølge Martinus, en utvikling der individet blir kristuslik, innebære at det utvikler sin *kjærlighetsevne*. I det store perspektivet som Martinus tegner, vil vi, gjennom utallige inkarnasjoner vokse i moralsk og intellektuell forstand, og vi vil til sist bli lysende, kjærlighetsfylte vesener. Men denne prosessen kan altså også fremskyndes og arbeides frem i frihet av individet. Kristus er som et lys i en mørk, kjærlighetsløs tidsalder. Den kjennetegnes ifølge Martinus ved at man i dag «hellere vil tage end at give». Egoismen sitter i høysetet. Det er egoismen som fremfor noe annet kjennetegner dette mørket. Vi har tidligere sett at dette mørket av Martinus identifiseres som gjenværende rester av vår forbindelse til «dyreriket». Det er nemlig ikke slik at alle jordens beboere kan bli styrtrike, ressursene er begrenset. Derfor vil dette at noen oppsamler rikdom, alltid gå på bekostning av andre. Martinus fremholder at vår nåværende tidsalders økonomiske modell, der

¹²⁸ Martinus: *Omkring min missions fødsel* side 7.

«økonomisk vekst» er det overordnede idealet, dypest sett er et amoralsk og egoistisk prinsipp, som innebærer en jungelens lov der enhver er sin egen lykkes smed:

Må de ikke netop bruke deres hjerner til at finde metoder, ved hvilke de i en så høi grad som mulig kan befordre prinsippet hellere at tage end at give?¹²⁹

Når man som kunde eller forbruker kjøper en vare, betaler man alltid en «merpris» for denne varen. Vi betaler ikke kun det varen koster å produsere, transportere frem til utsalgsstedet. Vi betaler en «merpris» som innebærer at noen gjør seg rike på kundens/forbrukerens bekostning. Dette er et prinsipp som i det store bildet fører til at verdens rikdom og ressurser akkumuleres i et hurtig tempo; vi får en mer og mer rik gruppe mennesker på toppen av pyramiden, mens det store flertallet synker stadig lenger ned i misere og armod. Vår nåværende tidsalders «forretningsmodell» gir et utmerket eksempel på hvordan mørkets mentalitet fungerer i praksis:

Her bliver salgsobjekterne for en stor del kun midler, der overstiger deres virkelige værdi. Denne overstigende værdi mottager sælgeren altså ganske uden at give noget som helst tilbage for den Men der, hvor det udgør prinsippet mere værdi for mindre værdi, er det afsporet og gør så megen skade i verden og er så absolut krigsbefordrende, at hele menneskeheten af den grund i dag lever i en dommedagstilværelse og er absolut udelukket fra at skabe virkelig fred i verden ... den tvinger alle til at tjene på alle.¹³⁰

Martinus mener at det er ingen vei utenom prinsippet «hellere at give end at tage», og fremholder at menneskehetens kjærlighet vil vokse fra den nåværende mørke tilstand som han identifiserer med «djevlebevisstheten» når prinsippet om at «hellere at tage end at give» føres til sin ytterste konsekvens. Det kommer til en krise hvor vi rett og slett må snu, og «hellere at give end at tage». Slik utvikler vi nettopp vår *kjærlighetsevne*, noe som er en forutsetning når vi skal nærme oss Kristus og bli som Ham.

¹²⁹ Martinus: *Djævlebevidsthet og Kristusbevidsthet* s. 49

¹³⁰ Martinus: *Djævlebevidsthet og Kristusbevidsthet* s.49

Den andre veien til «kristusidentifikasjon» er som nevnt *opplysningsveien*. På denne veien er det menneskets forståelse og intelligens som skal utvikles. De moderne vitenskapene virker intelligensfremmende hos individene. Gjennom *opplysningsveien* til Kristus, skal vi arbeide på vår intelligens og forståelse *samtidig* som vi «befruktet» denne med «følelse og humanitet». Kristus, forstått som «allkjærlighetens prinsipp» forutsetter nemlig en sammenvoksing og befruktning av «intelligens» og «følelse»:

For at blive et fuldkomment menneske er det ikke nok, at man har en kolossal intellektuel, materialistisk bevidsthed og kan beherske et stort område af fysiske manifestationer og materi er. Den menneskelige mentalitet, altså kristusmentaliteten eller den, der gør væsenet til det fuldkomne menneske i Guds billede efter hans lignelse, føres udelukkende i kraft af intellektualiseret humanisme eller nestekærlighed.¹³¹

Martinus mener at vi ved å studere naturen vil nå frem til erkjennelse. Her henviser han til naturen, og antyder at vi ad vitenskapelig vei kan forstå de åndelige lovene:

Det tyvende århundredes mennesker er så intellektuelle, at de kan lære selv at læse svaret i naturens eller livets egne manifestationer. Og her vil de ikke kunne undgå at få at se, at naturen på alle måter viser det utviklede menneske at dette hellere at give end at ta er selve livets grunnfundament.¹³²

Menneskehetens bevissthet lutres og fullkommengjøres gjennom lidelsen og smerten i det helvetet som er et resultat av en intelligens uten humanitet. Martinus mener altså at vår tid kjennetegnes ved en betydelig utvikling av intelligensen, men betoner at en videre positiv utvikling av denne vil gå gjennom innforlivelsen av følelse, humanitet. En interessant parallell til forestillingen om intelligensens betydning i vår tid finner vi i antroposofien: «The essential characteristic of our fifth epoch is development of intellect, of reason».¹³³

¹³¹ Martinus: *Djævlbevidsthet og Kristusbevidsthet* s. 61-67

¹³² Martinus: *Djævlbevidsthet og Kristusbevidsthet* s. 54-57

¹³³ Rudolf Steiner: *Cultural Epochs, GA-130*

Ifølge Martinus er altså kronen på verket i den bevissthetsmessige evolusjonære prosessen, der mennesket blir menneskeliggjort gjennom humanitet og allkjærlighet, i Kristus.

9.4 Veier til Lyset – utvikling av «åndelige organer»

Menneskeheten befinner seg nå, ifølge Martinus, i det han kaller en «oppvåkningssone». Hva er det som skjer på individplanet i denne «sonen»? Og hva har dette med Kristus å gjøre? Martinus vier mye plass i sitt verk på beskrivelsen av de såkalte nye «organene» som, ifølge ham, dannes i vår tid, som jo nettopp er «oppvåkningssonen» eller overgangen mellom «dyreriket» og «menneskeriket». Jeg forstår det slik at disse «organene» ikke er av fysisk karakter, men at det her er snakk om «åndelige organer».¹³⁴ Med de fysiske organene kan vi kun skue avglansen av de kosmiske realitetene. De sistnevnte kan vi kun kan skue med de nevnte «åndelige organene». Gjennom disse vil de «kosmiske energiene» strømme, og de vil være sete for sansningen av de kosmiske realitetene. Vi ser her, i begrepet «åndelige organer», en parallell til det nyreligiøse begrepet «chakra».¹³⁵

Menneskehetens utvikling fra dyr til fullt menneske (til kristuslighet) altså identisk med utviklingen av «åndelige organer», som gjør mennesket i stand til å erfare forhold som ligger utenfor den fysiske verden. Denne bevissthetsformen kaller Martinus for «den kosmiske bevisstheten», «kosmisk klarsyn» eller «kristusbevisstheten». Prosessen kaller han «den store fødsel». Gjennom begrepet kristusbevissthet forstår vi at denne utviklingen i høyeste grad har med Kristus å gjøre. Vi skal alle altså, ifølge Martinus, gå den sammen veien som Kristus gikk. I dagligtalen kjenner vi også denne bevissthetsformen som «klarsyn». Martinus bruker disse begrepene om hverandre for å betegne erkjennessspranget som er et resultat av de nye «åndelige organene». Det er utviklingen av disse som, ifølge Martinus, vil gjøre oss lik Kristus. Utviklingen fortsettes å følge en bestemt lovmessighet.

Individet opplever til enhver tid (og i enhver tidsalder) nettopp den «virkeligheten» som det ifølge dets «åndelige organer» er i stand til å oppleve.

9.5 Hvordan skapes de nye «åndelige organene»?

¹³⁴ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog* bd. 1 side 207-08.

¹³⁵ Chakra er et ord fra sanskrit som kan oversettes med hjul. Chakra er et begrep som refererer til hjullignende virvler som, ifølge tradisjonell indisk medisin, skal ligge i kroppen på et eterisk plan. Det er mest vanlig å forholde seg til sju større chakraer eller energisentre ...

Det er de ytre omstendighetene, det vi forstår som livsbetingelsene, som bevirker den gradvise dannelsen av nye «åndelige organer» over meget lange tidsrom.¹³⁶ I dette overordnede perspektivet som Martinus her tegner, nærmer vi oss Kristus, blir kristuslike, med evolusjonær nødvendighet:

Jordmenneskets Udvikling fra Dyr til Menneske er altsaa identisk med Aandeliggjørelse eller Udvikling af Organer, gennem hvilke de kan blive erfaringsdygtige i Realiteter og Forhold eller Tilværelsesplaner der ligger udenfor den Fysiske Verden.¹³⁷

Jeg forstår Martinus slik at dette er utviklingen av «de nye åndelige organene» i et større perspektiv, men at det *er* mulig for individet å forsere denne utviklingen, gjennom å gå *kjærlighetsveien* eller *opplysningsveien*, slik som skissert i begynnelsen av dette kapittelet.

Hvordan vil så individet oppleve det når «de nye åndelige organene» så er dannet? Med dannelsen av «de nye organene» oppstår en antipati mot bevisst utfoldelse av lidelse. Av denne antipatien fødes så en ny moral. I tillegg blir individet i stand til å «se» de kosmiske lovene samt få tilgang til erindringer fra tidligere liv. I tillegg innebærer de nye organene helt nye erkjennelsesevner hos individet. Martinus sier det slik:

Og i samme grad som Individet faar udviklet disse, i samme Grad bliver det altsaa i stand til at kunne reflektere på en finere og finere Form for Følelse og Intelligens.¹³⁸

Vi ser altså at veien til Kristus, også omtalt som «den store fødsel», er avhengig av utviklingen av to typer «energier», disse er «intelligensenergi» og «følelserenergi». Først når disse er utviklet og inngår i et gjensidig befruktende og symbiotisk forhold, vi individet utstråle «ren kjærlighet». Individet blir da mottagelig for det som Martinus kaller for «intuisjonsenergien». Det er gjennom denne at «Livets Facit» blir gjort tilgjengelig for individet.¹³⁹ Innplantingen i individet av «intuisjonsenergien» markerer således kulminasjonspunktet, eller selve

¹³⁶ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog* bd. 1 s. 209-10.

¹³⁷ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog* bd. 1 s. 216.

¹³⁸ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog* bd. 1 s. 212.

¹³⁹ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog* bd. 1 s. 212.

fødselsdøyeblikket, for Kristusbevisstheten. Det nye «åndelige organet» som er dannet når «intuisjonsenergien» er innplantet i individet, kaller Martinus for «intuisjonslegemet».¹⁴⁰ Den nye evnen, klarsynet eller «kristusbevisstheten», er identisk med det gjennom evnen observerte objekt, som er verdensaltets grunnvoll. Gjennom det kosmiske klarsynet er subjekt lik objekt. I objektet, de kosmiske realitetene, ser individet seg selv. Gjennom speilingen av subjektet i objektet oppnås en enhet med Altet og universets urgrunn. I mystikken kjenner vi denne erfaringen av forening med Gud som «Unio mystica».

Av gjennomgangen ser vi at Martinus beskriver to måter som kan bringe oss nærmere Kristus. I det ene perspektivet skisserer han en vei der individet gjennom eget valg kan nærme seg Kristus, jeg har kalt denne veien for «kristusidentifikasjon». Den innebærer først og fremst en oppøvelse hos individet av en allkjærlighetens moral, gjennom Kristi etterfølgelse. Jeg har også kalt denne veien for *kjærlighetsveien*. Som vi har sett innebærer den også *opplysning*. Den andre veien innebærer en gradvis og evolusjonsbestemt vei, der det dannes «såkalte åndelige organer». Begge veier har Kristus som mål og kulminasjonspunkt.

9.6 Kristus hos Grundtvig

I kapittelet 4.1, *Martinus og hans samtid – et forsøk på en rekonstruksjon*, redegjorde jeg for Grundtvig som kontekstuel bakteppe for Martinus. I *dette* kapittelet vil jeg redegjøre for *skapelsesberetningen* ifølge Grundtvig. Før jeg kommer inn på dette, er det nødvendig å rekapitulere Grundtvigs debatt gjennom mange år med de såkalte «kopernikanerne» om det moderne vedensbildet. Det som lå Grundtvig mest på hjertet i denne debatten, var dette som gjaldt nødvendigheten av en grunnleggende åpenhet for ny erkjennelse. Et av argumentene mot kopernikanerne fra Grundtvigs side var nettopp dette at de, ifølge Grundtvig, forsøkte å påta seg et nytt filosofisk formynderskap overfor alle andre, også Kirken.¹⁴¹ I erkjennelsesaspektet ser vi at vi på mange måter er ved kjernen i Grundtvigs kristendomsforståelse: Kristendommen er i bunn og grunn et erkjennelsesanliggende. Det er interessant å se at Grundtvig, med sin grunnleggende åpenhet for ny erkjennelse, også den naturvitenskapelige, så lenge den ikke oppkaster seg til dommer over all erkjennelse, på mange måter gjør seg til talsmann for en sammensmeltning tro – viten. Hvis hypotesen er riktig, ser vi en interessant parallell til Martinus' lære med dens betoning av nettopp dette.

¹⁴⁰ Martinus: *Det Tredie Testamente – Livets Bog* bd. 1 s. 242.

¹⁴¹ Uffe Jonas: *Solen ved Midnat – Grundtvigs sang til kosmos* s. 42.

Kanskje vi kan få et klarere bilde av forholdet mellom Grundtvig og Martinus hvis vi ser på hvilken Kristus inntar i Grundtvigs kristendomsforståelse?

Grundtvig, som Martinus, tenker seg historien som en evolusjonær prosess, og for å beskrive denne bruker han blant annet begrepet «livsopplysningen». Uffe Jonas skriver følgende om Grundtvigs syn på dette:

Historien er altså fortælingen om den kosmiske, organiske og humane verdenstilblivelses-proces, hvori tilværelsens sanselige og oversanselige aspekter interferer og danner et fælles formsprog, kroppenes gradvise opløftelse fra det dyriske, det dunkle og indkrogede til stadigt mere fuldt udfoldede livsformer, som Grundtvig kalder *livsopplysningen* eller *den guddommelige vækst*.¹⁴²

Her peker han både på de fysiske endringene («kroppenes gradvise opløftelse fra det dyriske») og den bevissthetsmessige utviklingen («livsopplysningen»). Disse «interfererer og danner et «fælles formsprog». I begrepet livsopplysningen, som Grundtvig bruker, er det min oppfatning at vi her ser at han betoner erkjennelsesaspektet i den evolusjonære utviklingen; bevissthetsutviklingen består i en gradvis opplysning fra det dyriske og «dunkle» til det opplyste og sant menneskelige:

Kristendommen bygger på ideen om en opplysning, der kommer indenfra. Med Kristud blev den ånd, der kaldet *Logos*, som oprindeligt skabte verden, født ind i verden; det vil sige ind i jordens, naturens og menneskehedens midte. Da Ånden blev kød og tog bolig iblandt os, blev det hinsidige dermed gjort dennesidigt. Stoffet blev påny berørt af den oprindelige skaberkraft, som det engang i tidernes morgen udgik af.¹⁴³

Betydningen av begrepet «livsopplysningen» blir mer forståelig når vi samtidig får vite at Grundtvig ser verden som «værens tilsynekomst».¹⁴⁴ Begrepet «livsopplysningen» brukes synonymt med begrepet «den guddommelige vekst», som er selve målet med verdensutviklingen:

¹⁴² Uffe Jonas: *Solen ved Midnat – Grundtvigs sang til kosmos* s. 52.

¹⁴³ Uffe Jonas: *Solen ved Midnat – Grundtvigs sang til kosmos* s. 62.

¹⁴⁴ Uffe Jonas: *Morgen ved Midnat – Grundtvigs sang til Kosmos* s. 114.

Målet med verdensutviklingen er den guddommelige vækst, som fører til lysets gjennomtrengning av formene, og som derfor kalles livsopplysningen.¹⁴⁵

Det er interessant å se at Grundtvigs teologi langt på vei er sammenfallende med Martinus' lære i dette at evolusjonen innebærer en erkjennelsesutvikling, hos Grundtvig altså kalt «livsopplysningen». Ifølge Grundtvig er den «moderne» kristendomsforståelsen sterkt preget av naturvitenskapen og kopernikanismen. Hvordan kan det også være annerledes? Også de religiøse budskapene fortolkes stadig på ny i det som er fortolkerens samtid. Det vi ifølge Grundtvig nemlig må ha klart for oss, er at evangeliene nettopp bygger på et verdensbilde der verden anses som en teofani. Det er denne dimensjonen som går tapt i og med naturvitenskapen, og kristendommen blir altså i sin innerste kjerne preget av dette paradigmeskiftet: vi står igjen med beretningen om den historiske Jesus og en rørende historie om «et barn som ble født i en stall». Kristus «åndelige» eller himmelske side er fraværende eller sterkt nedtonet.¹⁴⁶ Jeg finner en tilsvarende kritikk hos Martinus av den bokstavtro lesemåten av Juleevangeliet og/eller den lesemåten av dette evangeliet som kun beskjeftiger seg med det som et vitnesbyrd om rent historiske begivenheter:

At skændes om, hvor f.eks. Jesus er født, eller hvor han holdt sin bjergprædiken, om han blev korsfæstet og begravet her eller der, eller om han i virkeligheden aldrig nogen sinde har eksisteret, er altså ligeså tåbeligt og meningsløst, som det vilde være at skændes om solens eksistens eller ikke-eksistens.¹⁴⁷

9.7 Jesus, Maria og de som tror

I sin forståelse av Kristus griper Grundtvig tilbake til den gresk-jødiske skapelsesmystikken, hevder Jonas.¹⁴⁸ Her står forestillingen om emanasjon, dette at materien strømmer ut av en åndelig sfære, helt sentralt Grundtvigs teologi begynner og slutter med «det Levende Ord»,

¹⁴⁵ Uffe Jonas: *Morgen ved Midnat – Grundtvigs sang til Kosmos* s. 109-11 .

¹⁴⁶ Uffe Jonas: *Morgen ved Midnat – Grundtvigs sang til Kosmos* s. 106.

¹⁴⁷ Martinus: *Juleevangeliet* s. 1.

¹⁴⁸ Uffe Jonas: *Morgen ved Midnat – Grundtvigs sang til Kosmos* s. 181.

Logos som befrukter Maria¹⁴⁹ og sørger for at Jesus inkarneres som menneskesønnen. Denne mor – far dynamikken, som jeg for øvrig ikke kan finne spor av hos Martinus, gjenfinnes så i Grundtvigs teologi i forholdet mellom Kristus og Maria, Jesu mor, som i Grundtvigs teologi representerer Visdommens prinsipp.¹⁵⁰ Hun fødte Kristus, og gjennom henne skal Kristusbarnet fødes i oss alle.¹⁵¹ Her ser vi at den troendes møte med Kristus omtales som en indre fødsel, og tenkes som en modningsprosess. «Kristus hos Grundtvig» må forstås i lys av hans verdensbilde, hvor Marias åpenhet og tillitt i møtet med engelen Gabriel er et forbilde for alle troende.

Mennesket er, ifølge Grundtvig, ikke født inn i denne verden av tilfeldige årsaker, verden og historien er ikke en tilfeldighetsrekke av mer eller mindre forklarlige begivenheter. Verden representerer ifølge Grundtvig Guds selvåpenbaring,¹⁵² og Kristus representerer i Grundtvigs teologi den inkarnerte sannheten om verden som Guds selvåpenbaring. Denne sannheten representerer «livets opplysning». Ifølge Grundtvig er det enkelte menneskets personlige «opplysning» om disse forholdene ikke kun en privat sak, men et anliggende av avgjørende kosmologisk betydning for hele universets velbefinnende. Når individet opplyses, så skjer det en endring i selve jordens atmosfære.¹⁵³

Ordene som vi hører i kirkerommet, og som vi leser i evangeliene, forstår Grundtvig som helt konkrete ord fra Jesu Kristi munn, han kaller disse for «det levende ord». Det er igjennom Kirkens sakramenter, gjennom trosbekjennelsen og dåpen og nattverden at individet kan opptas i Kristus og opplyses om sannheten i «det levende ord».

10.0 KRISTUS I ANTROPOSOFIEN

10.1 Juleevangeliet ifølge Rudolf Steiner

I motsetning til Martinus, har ikke Rudolf Steiner et skrift eller verk med denne tittelen. Jeg har her brukt denne overskriften fordi jeg i det følgende vil redegjøre for hvordan beretningen vi kjenner som «Juleevangeliet» i Det nye testamente, blir skildret i antroposofien. Kristus inntar sentralposisjonen i en rekke av Rudolf Steiners skrifter, hans betydning for

¹⁴⁹ *Det nye testamente: Lukasevangeliet 1, 26-38.*

¹⁵⁰ Uffe Jonas: *Morgen ved Midnat – Grundtvigs sang til Kosmos* s. 188.

¹⁵¹ Uffe Jonas: *Morgen ved Midnat – Grundtvigs sang til Kosmos* s. 188.

¹⁵² Uffe Jonas: *Morgen ved Midnat – Grundtvigs sang til Kosmos* s. 404.

¹⁵³ Uffe Jonas: *Morgen ved Midnat – Grundtvigs sang til Kosmos* s. 426.

menneskehetens utvikling er av den aller største betydning, ifølge Rudolf Steiner. Selv om det ikke finnes et verk med denne tittelen av Rudolf Steiner, vil det allikevel være et par av Rudolf Steiners verker som er særlig sentrale når kristusskikkelsen i antroposofien skal analyseres. Jeg tenker i første rekke på *Golgamysteriet*. Rudolf Steiner anså ikke antroposofien som en ny religion, men derimot som en erkjennelsesmetode.¹⁵⁴ For å forstå Kristus hos Rudolf Steiner vil det derfor også være nødvendig å analysere Kristus hos Rudolf Steiner i lys av verket *Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?*

Ifølge Rudolf Steiner inkarnerte Kristus nettopp på et tidspunkt i menneskehetens historie da menneskene mere og mere hadde mistet forbindelsen med den åndelige verden. Jeg har tidligere drøftet begrepene «syndefall» og «utdrivelse av Paradis» hos Martinus i lys av kristen teologi og gnostisisme. Jeg nevner dette her fordi det er et avgjørende punkt for å forstå forestillingen i antroposofien om dette at menneskene hadde på et tidligere utviklingstrinn hadde mistet den åndelige forbindelsen. I antroposofien forstår man «utdrivelse av Paradis» som «adskillelse fra Gud» og tap av åndelig forbindelse.¹⁵⁵ Begrepet «synd» brukt i denne forbindelse må da i antroposofien være ensbetydende med denne nevnte «adskillelse». Denne tilstanden av «adskillelse» resulterte i en sterk lengsel etter en gjenopprettende forbindelse. Forestillingene knyttet til dette representerer en nødvendig bakgrunn for å forstå Kristi fødsel ifølge antroposofien.

10.2 «Ordet ble kjød»¹⁵⁶

I antroposofien har man en forståelse av Kristusvesenets inkarnasjon som bryter med tradisjonell kristen teologi på flere vesentlige punkter: Kristi egentlige inkarnasjon fant først sted ved Jesu dåp i Jordanfloden.¹⁵⁷ Først da Jesus etter nedsenkningen steg opp av vannet, åpnet himmelen seg for ham. Dette er ifølge antroposofien tidspunktet for Kristusvesenets inkarnasjon.¹⁵⁸ Det punktet som det for ikke-antroposofier er vanskeligere å sette seg inn i og forstå, er dette at det ifølge Rudolf Steiner faktisk ble født to Jesus-barn omtrent på samme tid. Rudolf Steiner mener å finne belegg for teorien om de to Jesus-barna i Det nye testamentes evangelier: De to barndomsfortellingene hos Matteus og Lukas skal være

¹⁵⁴ Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 1.

¹⁵⁵ Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 9.

¹⁵⁶ Det nye testamente: *Joh. 1,14*

¹⁵⁷ Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 11

¹⁵⁸ Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 11

vidnesbyrd om dette. Rudolf Steiner peker på at det er uoverensstemmelser mellom disse når det gjelder Jesu slektsregister. Ifølge Matteus kan Jesu stamtavle føres tilbake til Davids sønn *Salomon*. Ifølge Lukas, derimot, stammer Jesus fra Davids sønn *Natan*. Rudolf Steiner ser det slik at begge evangeliene er korrekte, men beretter altså ifølge ham om to forskjellige Jesusbarn.

På dette punktet bryter antroposofien radikalt med kristen teologi. En tilsvarende forestilling, om to Jesusbarn, finner vi heller ikke spor av i Martinus' *Juleevangeliet*. Den sjelen som ble inkarnert i det Jesusbarnet som var etterkommer av *Salomon*, var, ifølge Rudolf Steiner en meget «gammel sjel», en etterkommer av «Ur-Zarathustra», som skal være stifteren av den gamle persiske kulturen omkring 6000 f. Kr. I beretningen om de to Jesusbarna finner vi to ulike «prinsipper» som møtes. Inkarnasjonen av «Ur-Zarathustra» representerer den tradisjonen som vektlegger «blodets renhet», «avstamning», og det er dette prinsippet som har resultert i jødefolkets isolasjon fra andre folk.¹⁵⁹ Det andre Jesusbarnet, derimot, det som beskrives i Lukas og som er etterkommer av *Natan*, beskrives som en «ung sjel», som aldri tidligere var blitt inkarnert.

Dette at det er en «ung sjel», skal da innebære at denne har en særlig «uskyldsrenhet» ved at den ikke har gjennomlevd «syndefallet».¹⁶⁰ Den er altså særlig «ren», men når den ikke har gjennomlevd tidligere inkarnasjoner, har den derimot ikke utviklet «jeg-kreftene» på samme måte som det andre Jesusbarnet. Hvordan forklares så dette at vi kun møter én voksen Jesus? Ifølge Rudolf Steiner ble de to familiene, begge med hvert sitt Jesusbarn, nære venner. Ved tempelbesøket i Jerusalem¹⁶¹ skal det ifølge Rudolf Steiner ha skjedd en forening av de to til ett vesen.¹⁶² Jegget som tilhørte «Ur-Zarathustra-sjelen», skal på dette tidspunktet ha tatt bolig i det andre Jesusbarnet, med en særlig «renhet», med et uutviklet «jeg». Legemet til «Ur-Zarathustra-sjelen» skal deretter ha syknet hen og avgått ved døden.

10.3 Kristus som frukten av foreningen mellom to prinsipper

De to sjelene, som ble forent ved tempelbesøket i Jerusalem, representerer to helt ulike egenskaper: På den ene siden «visdom» ervervet gjennom tallrike inkarnasjoner. På denne

¹⁵⁹ Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 12.

¹⁶⁰ Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 13.

¹⁶¹ Det nye testamente: *Lukas 2,41*.

¹⁶² Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 13.

annen side, representert ved det andre Jesusbarnet, «uskyldsrenhet» og en meget høyt utviklet evne til «hengivelse og kjærlighet». Det er i denne forbindelse interessant å merke seg drøftingen av kristusskikkelsen i Martinus' lære, i kapittelet *Kristus hos Martinus – Veier til Lyset*. Ifølge Martinus er kristusbevisstheten en frukt av foreningen mellom «intelligens» og «følelse», jeg ser her en interessant parallell til «foreningen av de to Jesusbarna» i antroposofien.

Ifølge Rudolf Steiner tok det atten år fra det tidspunktet da Zarathustra-jeget tok bolig i det andre Jesusbarnet til dåpen ved Jordanfloden, som altså, gjennom oppstigningen av vannet, representerer den egentlige kristusfødselen. Dette skal altså ha vært tidspunktet for Kristi påbegynte inkarnasjonsprosess.¹⁶³ Det er en «prosess» i den forstand at man i antroposofien ser inkarnasjonen av Kristus i Jesus som en gradvis utvikling som strakte seg over tre år, fra dåpen ved Jordanfloden til korsfestelsen. De tidligere begivenhetene som er knyttet til de to Jesusbarna, må da bare forstås som en forberedelse til denne begivenheten.

Et par ord om Døperen Johannes: Dåpsritualet som denne praktiserte, innebar for dåpsbarnet en innvielse gjennom en kraftig «sjokkbehandling». Neddykkingen (dåpen) beskrives i antroposofien som en innvielse av en helt spesiell karakter. Hodet ble holdt så lenge under vannet at «eterlegemet»¹⁶⁴ (sjelen) for en stund løsnet fra det fysiske legemet, slik at han holdt på å dø. I dette nesten-dødsøyeblikket skal innvielsen ha funnet sted, man skal i dette øyeblikket se sin «syndighet», man angreer den, og «synden» blir så tilgitt. Jesus gjennomgikk en tilsvarende dåp, men resultatet ble langt mer dyptgripende: Hos Jesus skjedde det noe som ifølge Rudolf Steiner aldri tidligere hadde forekommet. Tidligere hadde det vært slik at guddommelige vesener hadde tatt bolig i mennesket, men da kun på eterlegeme- og astralnivå. Men i Jesu dåp skjedde det at Kristus steg helt ned i Jesu fysiske legeme, i bokstavelig forstand ble Kristus i dette øyeblikket kjød. Begivenheten beskrives av Rudolf Steiner slik:

¹⁶³ Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 14.

¹⁶⁴ Mennesket anses ifølge Rudolf Steiner å bestå av ulike vesensdeler/sjelsdeler. Disse er: Fysisk legeme, eterlegeme, astrallegeme og jeg.

... således går Kristus-væsenet ved Johannes dåben over i mennesket Jesus af Nazareth. Det er bestemt i høyeste grad noget moralsk, men også i naturforløbet noget virkeligt, lige som naturtildragelserne er noget virkeligt.¹⁶⁵

10.4 Kristus som erkjennelsesvei

Mennesket skal, ifølge Rudolf Steiner, omsider nå frem til den samme innvielsen som den som fant sted for Jesus ved Jordanfloden. Fremtidsmålet er at vårt jeg skal herske over våre andre vesensdeler; fysisk legeme, eterlegeme og astrallegeme. Det er i prinsippet den samme prosessen som fant sted med Jesus, fra Kristi første inntreden i Jesus ved oppstigningen fra Jordan-elven og den videre inkarnasjonsprosessen i de tre påfølgende årene. Det som skjedde med Jesus ved oppstigningen av vannet, var at kristusjeget steg ned og erstattet menneskejeget, i dette tilfellet zarathustrajeget. I de påfølgende tre årene ble de neste trinnene i denne gradvise inkarnasjonsprosessen oppnådd da kristusjeget gjennomtrengte astrallegemet, som er setet for følelseslivet og driftene, dernest kristusjegets gjennomtrengning av eterlegemet og det fysiske legemet. Ifølge Rudolf Steiner var Kristus den første som maktet å rive legemets «åndsform» ut av dødens makt. Det var dette som skjedde ved oppstandelsen: Menneskelegemets «åndsform» ble revet ut av dødens makt.¹⁶⁶ Selve «Golgatamysteriet» forstås i antroposofien som «Kristi jordiske fødsel». Etter korsfestelsen lever Kristus sammen med oss i tilværelsen her på jorden. «Frelse» innebærer for individet å forbinde seg med Kristus sjelelig og åndelig. Rudolf Steiner har også et annet syn på kristendommens lære om Jesu gjenkomst og Dommedag. Hos ham dreier det seg ikke om «verdens ende» i en ukjent fremtid. Han forkynner Kristi gjenkomst «i det eteriske», og denne gjenkomst skal allerede ha funnet sted i siste halvpart av 1800-tallet:

... at lige så sandt som Kristus på Golgata-mysteriets tid vandrede fysisk blant menneskene på et bestemt sted på jorden, lige så sandt vil den æteriske Kristus i det tyvende århundrevandre blant menneskene over hele jorden. Og hvis der ikke skal syndes mot jordens frelse, så må menneskene ikke uopmærksomt forbigå denne begivenhed; men de må have den nødvendige oppmerksomhet, for at et tilstrækkelig

¹⁶⁵ Rudolf Steiner: *Bidrag til forståelse av Golgata-mysteriet* s. 65.

¹⁶⁶ Rich. Damm: *Kristendommen i antroposofiens lys* s. 19.

stort antal mennesker virkelig vil kunne skue den Kristus, som vil komme, og som skal blive set.¹⁶⁷

Menneskene i vår tid kan ved eget initiativ og gjennom meditativt og intellektuelt arbeid forbinde seg med Kristus «i det eteriske». Hvordan kan så denne forbindelsen oppnås? I verket *Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?* gir Rudolf Steiner detaljerte anvisninger for hvordan individet kan oppnå «erkjennelse av de høyere verdener», altså det vi i dagligtalen forstår som «klarsyn». I bokas innledende kapittel slår forfatteren fast følgende:

I *hvert* menneske slumrer det evner som gir det mulighet til å oppnå erkjennelser om høyere verdener. Mystikeren, gnostikeren, teosofen har alltid talt om en sjele- og en ånde verden, som for dem er like virkelige som den verden man kan se med fysiske øyne og berøre med fysiske hender.¹⁶⁸

Boka er ikke utelukkende en instruksjonsbok i meditative øvelser. Rudolf Steiner påpeker at en «åndselev» først må arbeide på seg selv og oppdra seg selv til en stemning av «devosjon». Denne indre stemningen er ikke frukt av et intellektuelt studium eller kontemplasjon i enerom, men må utvikles i *livet*, i møtet med andre mennesker:

Møter jeg et menneske og kritiserer dets svakheter, så berøver jeg meg høyere erkjennelseskraft; forsøker jeg kjærlighetsfullt å fordype meg i dets gode sider, da samler jeg slik kraft. Åndseleven må stadig passe på å følge denne anvisning.¹⁶⁹

Martinus mente at individet kunne nærme seg Kristus gjennom «kristusidentifikasjon» og en forbindelse mellom individets «følelse» og «intellekt». Jeg ser Rudolf Steiners anvisninger for «åndselev» som en parallell til Martinus på punktet. Det er også interessant å merke seg at vi i gjennomgangen av Rudolf Steiners teori om de to jesusbarna ser en sammensmeltning av to

¹⁶⁷ Rudolf Steiner: *Bidrag til forståelse av Golgata-mysteriet* s. 16-17.

¹⁶⁸ Rudolf Steiner: *Hvordan når man til erkjennelse av høyere verdener?* s. 17.

¹⁶⁹ Rudolf Steiner: *Hvordan når man til erkjennelse av høyere verdener?* s. 23.

«prinsipper», «visdommen» i det ene Jesusbarnet, og «uskyldsrenheten, hengivenheten og kjærligheten» hos det andre Jesusbarnet.

I tillegg til at «åndseleven» må utvikle det rette sinnelaget og bli et kjærlighetsfullt vesen, må det arbeide på seg selv gjennom meditative øvelser. Rudolf Steiner gir råd om hvordan man skal meditere for å oppøve erkjennelseskraftene:

Det man må tilstrebe i de øyeblikk man setter av, er å se på, å bedømme ens egne opplevelser og handlinger som om ikke en selv, men en annen hadde opplevd eller utført dem.¹⁷⁰

Rudolf Steiner foreskriver altså for åndseleven et *utenfraperspektiv* på seg selv. Denne må søke kraften til i visse øyeblikk å stå som «fremmed overfor seg selv». Hvorfor er dette viktig? Og hva har det med utvikling av høyere erkjennelseskrefter å gjøre? Hvert menneske bærer, ifølge Rudolf Steiner, et «høyere» eller et «indre» menneske i sitt indre. Dette «høyere» eller «indre» mennesket kan, ifølge Rudolf Steiner, vekkes nettopp ved slike øvelser som antydnet ovenfor. Når det «indre» eller «høyere» mennesket vekkes, våkner det «åndelige menneske», og det «høyere menneske» blir da «den indre hersker» som styrer «det ytre menneskes forhold».¹⁷¹ Dette er altså utgangspunktet for det indre arbeidet som skisseres i *Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?* Gjennom en utvikling av «devotion» og indre meditativt arbeid vil individet oppnå høyere erkjennelseskrefter og til sist oppnå klarsyn.

11.0 AVSLUTNING

Før jeg går videre og oppsummerer hva jeg har kommet frem til, vil det etter min mening være helt nødvendig å kort rekapitulere resultatene av min drøfting av Webers profetbegrep. Først når jeg har redegjort for dette, vil jeg kort minne om hva som innledningsvis var spørsmålene mine. Jeg vil behandle hvert spørsmål for seg, og i tilknytning til hvert enkelt spørsmål vil jeg fremlegge resultatet av analysen min knyttet til dette spørsmålet.

¹⁷⁰ Rudolf Steiner: *Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?* s. 31.

¹⁷¹ Rudolf Steiner: *Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?* s. 35.

I mine innledende undersøkelser kunne jeg konstatere at det var skrevet relativt lite forskningslitteratur om Martinus' lære. Den litteraturen som jeg fant, var for det meste blitt forfattet av personer med tilknytning til Martinus Institut i Danmark. Noe av forklaringen på at Martinus fremdeles er noe av et ubeskrevet blad i akademia må sannsynligvis kunne tilskrives det faktum at han døde kun for et par tiår siden, i 1981.

Til å begynne med i oppgaven tok jeg opp spørsmålet om min tilnærming til kildene. Hvordan skulle jeg forholde meg til disse når jeg visste at forfatteren påberoper seg en guddommelig misjon, noe som klart fremgår av skriftet *Omkring min missions fødsel*. For å bringe klarhet i dette spørsmålet introduserte jeg religionshistorikerne Weber og Eliade. Kan Martinus sies å være en «profet» i webersk forstand? Etter min mening gir sammenstillingen Weber – Eliade et interessant perspektiv på profetrollen. Sett fra Eliades synsvinkel, kan vi kanskje uttrykke det som at Weber befinner seg i det «profane» når han skal forsøke å forstå profeten. Det innebærer et tydelig utenfra-perspektiv, mens profeten her representerer det «sakrale». Problemet med Weber er at han ser bort fra den religiøse erfaringen. For ham er det bare fornuften som kan gi sann innsikt, for hos ham er det religiøse kun en illusjon. Eliade, derimot, forutsetter at det finnes to ulike bevissthetsmodi. Hvis vi så antar dette som en hypotese, er det da mulig ut fra det «profane» å forstå det «sakrale»? For å forstå det sakrale må vi analysere *den religiøse erfaringen*. Hva kan vi finne i denne? For det religiøse mennesket er verden som gjennomstrømmet av indre åndelig liv, individet føler seg forbundet med denne åndelige essens som gjennomstrømmer verden, det fysiske er ikke kun fysisk, det er manifestasjoner av det guddommelige. Det moderne vitenskapelige blikket, det profane, er et annet. Mennesket erfarer ikke lenger forbindelsen til denne helheten som kjennetegner den religiøse erfaringen og det sakrale virkelighetsmoduset. Mennesket opplever på sett og vis et utenforskap, verden fremstår som et uendelig antall av løsrevne objekter, som vi gjør til gjør til gjenstand for analyse. Min gjennomgang av drøftingen av Webers «profetbegrep» åpenbarer etter min mening følgende sannhet: Den religiøse erfaringen har ingen selvstendig væren for Weber. Webers analyse av «profeten» fremstår som utvendig og objektifisert, den religiøse erfaringen, tingen i seg selv, ikke er gjenstand for analyse. Hvilke metodologiske implikasjoner fikk min vurdering av Webers profetbegrep for mitt videre arbeid med tekstene til Martinus?

Som en følge av min kritikk av Webers profetbegrep har jeg, i min tilnærming til Martinus' tekster, inntatt en holdning av nysgjerrig åpenhet når gjelder dette at Martinus påberoper seg en spesiell «misjon». Denne åpenheten innebærer ikke at jeg tar dette for god fisk, men jeg ville heller ikke avvise det. Det har derfor vært et mål for meg å forholde meg til kildene med en *nysgjerrig åpenhet*.

Innledningsvis stilte jeg følgende spørsmål: Hva er nytt hos Martinus? På hvilken måte kan vi eventuelt si at læren hans speiler sin samtid? I oppgavens midtre del var m.a.o. mitt fokus *kontekst*. Relativt tidlig i arbeidet med tekstene til Martinus ble det klart for meg at dette som hadde med «utviklingsperspektivet» var helt sentralt i hans lære. Det ble derfor etter min mening nødvendig å sette Martinus' forestillinger om «utvikling» og «evolusjon» inn i en samtidig kontekst. Jeg mener min analyse avdekket at Martinus, når det gjelder forestillingene knyttet til «evolusjon», er påvirket av tiden han levde i. Martinus ble jo født på slutten av 1800-tallet, og med Charles Darwins verk *Artenes opprinnelse* i 1859 kommer begrepet «evolusjon» til å stå sentralt, ikke bare i biologien, men også i den fremvoksende religionsvitenskapen, slik som Spencers og Tylors teorier er eksempler på. Det nye hos Martinus ligger da ikke i dette at han gjør bruk av begrepet «evolusjon», men i dette at han tar dette begrepet ut fra en religionsvitenskapelig sammenheng og gjør utvikling til selve krumtappen i sitt religiøse system.

De videre undersøkelsene mine på feltet *kontekst* avdekket en forbindelse mellom Martinus og *teosofien*, og en indirekte forbindelse mellom Martinus og *antroposofien* i dette at både Rudolf Steiner og Martinus på et tidligere stadium har hatt en forbindelse til teosofien. Vel så viktig som denne forbindelsen, mener jeg er påvirkningen fra dansk samtidig kristendomsforståelse på Martinus' lære. Grundtvig har øvet en betydelig innflytelse på dansk åndsliv og kristenliv. Det var da nærliggende for å spørre om Martinus hadde vært påvirket av ham? Og hvis svaret på dette spørsmålet er ja, på hvilken måte?

Både Martinus' og Grundtvigs verdensbilde samsvarer med det klassiske kristne verdensbildet, som evangeliene bygger på, verden oppfattes som en *teofani* («tilsynkomst av Gud»). I dette verdensbildet er Gud identisk med Guds plan og de åndelige lovene, Gud er i selve utfoldelsen av denne planen, Gud åpenbarer seg i denne.

Vi har sett at Grundtvig tegner et stort evolusjonistisk tablå over utviklingen, målet med denne er, ifølge ham, den guddommelige vekst, dvs. en vekst som omfatter *både* en vekst på det fysiske og det spirituelle bevissthetsmessige området. Ved bruken av begrepet «himmelstigen» fikk vi en antydning om hva denne utviklingen ifølge Grundtvig innebærer; det er en «lysets gjennomtrengning av formene». Vi så at han kaller denne utviklingen for «livsopplysningen». Det er min mening at vi her ser en parallell til Martinus, også når det gjelder dette at de begge knytter an til en moderne idé om utvikling, og at formålet med denne utvikling er erkjennelse, opplysning eller bevissthetsutvikling.

Jeg antydet i innledningen et trekk ved Martinus' tekster som underbygger hans egen påstand om at alt han har skrevet faktisk er suget av eget bryst. Det er dette at man ikke kan finne noen referanser til andre tenkere. Hverken i fortid i samtid. Martinus referer utelukkende til de bibelske tekstene. Allikevel mener jeg i mitt kapittel om *kontekst* å kunne sannsynliggjøre at Martinus allikevel har vært påvirket av sin tids åndelige og religiøse klima. Eventuelle påvirkninger kommer ikke kun til individet gjennom lesning av hellige tekster eller en omvendelseserfaring som Martinus' egen (lys)opplevelse, men fra livet som sådan. Selv om vi altså ikke har kunnet finne noen direkte henvisninger til Grundtvig i Martinus' verk, mener jeg at jeg kan, gjennom en redegjørelse for Grundtvigs verdensbilde og begreper, sannsynliggjøre en påvirkning fra Grundtvig hos Martinus; dennes verk bærer preg av å ha blitt til i lyset fra den spesifikt danske kristendomsforståelsen.

I oppgavens siste del har jeg forsøkt å besvare spørsmålet som gjelder hvilken rolle kristusskikkelsen spiller i Martinus' lære? Hvis vår antagelse om at «evolusjon» og «utvikling» utgjør krumtappen i hans lære, hva kan vi så si om kristusskikkelsen?

I den korte selvbiografien *Omkring min missions fødsel* sier Martinus at hovedverket hans er guddommelig inspirert, dette gjennom en «lysopplevelse». Om denne lysopplevelsen skriver han om en forvandling av hele hans vesen, og at dette medførte at han etterpå kunne se at Guds vesen er nærværende i Alt og Alle.¹⁷²

Gjennom en analyse av hans lære forstår vi at denne «lysopplevelsen», ifølge ham selv, innebærer en «sammensmeltning med et lysvesen». Dette lysvesenet var Kristus. Gjennom en analyse av begrepet evolusjon i Martinus' lære har jeg vist at denne lysopplevelsen ikke skal

¹⁷² Martinus: *Omkring min missions fødsel* s. 4.

være unik - evolusjonen skal til syvende og sist føre oss alle mot evolusjonens mål og mening, mot Kristus og et guddommelig klarsyn, der de guddommelige lovene vil bli åpenbart for oss.

Gjennom analysen av kristusskikkelsen i Martinus' lære har jeg vist at forfatteren nærmer seg Kristus ut fra to ulike perspektiver. I det ene perspektivet skisserer han en vei der individet gjennom eget valg kan nærme seg Kristus, jeg har kalt denne veien for «kristusidentifikasjon», den innebærer først og fremst en oppøvelse hos individet av en allkjærlighetens moral, gjennom Kristi etterfølgelse. Jeg har også kalt denne veien for *kjærlighetsveien*. Som vi har sett innebærer den også *opplysning*. I det andre perspektivet skisserer Martinus en gradvis og evolusjonsbestemt vei, der det dannes «såkalte åndelige organer». Begge veier har Kristus som mål og kulminasjonspunkt.

Antroposofien, som jeg også har valgt å se Martinus' lære i lys av, tilbyr en erkjennelsesvei, til klarsyn og Kristus, som på et par avgjørende punkter danner en interessant parallell til Martinus' lære. Det er betoningen av «åndselevens» oppøvelse av hengivenhet på den ene siden, og intellektuelt arbeid og øvelser på den annen side. I begge systemer ser vi en betoning av «evolusjon» på bevissthetens område og «opplysning».

Martinus Thomsen, mannen som ble født i enkle kår på Nord-Jylland, etterlot seg et omfattende livsverk, som bør, og etter min mening fortjener, å bli belyst fra langt flere vinkler enn min oppgave har kunnet gjøre. Det er mitt håp at *Kristus hos Martinus* vil inspirere andre til dette.

Litteraturliste

- Berger, Peter L. (1993). Religion, samfund og virkelighed, Vidarforlaget.
- Braarvig, Jens. (1999). The world of ancient magic, Papers from the Norwegian Institute at Athens
- Cavellin, Clemens. (2006), Forholdet mellom teori og metode, Kraft og Natvig.
- Damm, Richard. (1983). Kristendommen i antroposofiens lys, Forlaget Jupiter.
- Det gamle testamente. Første Mosebok 3.
- Det nye testamente. Apostlenes gjerninger.
- Det nye testamente. Johannesevangeliet.
- Det nye testamente. Lukas evangelium.
- Det nye testamente. Matteus' evangelium.
- Eliade, Mircea. (1957). The Sacred and the Profane, Harcourt Brace Jovanovich.
- Evans-Pritchard, E. E. (1965). Theories of Primitive Religion, Clarendon Press – Oxford.
- Geels & Wikström. (2010) Den religiösa människan – en introduktion til religionspsykologin, Natur og Kultur.
- Haugen, Odd Einar & Thomassen, Einar. (1990). Den filologiske vitenskap, Solum.
- Hughes, Martin & Sharrock. Understanding classical sociology.
- James, William. (1906). The Varieties of Religious Experience.
- Jonas, Uffe. (2016). Solen ved Midnat – Grundtvigs sang til kosmos, Uffe Jonas og GrundtvigNu.
- Kjørup, Søren. (1996). Menneskevidenskaperne, Roskilde Universitetsforlag.
- Kraft, Siv-Ellen. (2011). Hva er nyreligiøsitet, Universitetsforlaget.
- Kraft, Siv-Ellen & Richard J. Natvig. (2006). Metode i religionsvitenskap, Pax Forlag.
- Krogseth, Otto. Innledning – Peter L. Bergers sosiologiske humanisme i Peter L. Berger Religion, samfund og virkelighed.
- Lachman, Gary. (2012). Madame Blavatsky – The Mother of Modern Spirituality. Penguin Putman Inc.
- Larsen, Ole. S. (2011). Martinus kosmologi – en innføring.
- Larsen, Timothy. E. B. Tylor, religion and anthropology, The British Journal for the History of Science, Volume 46, Issue 3.
- Martinus, Thomsen. (1932). Det tredje testamente – Livets Bog, Borgens Forlag.
- Martinus, Thomsen. (1957). Djævlbevidsthed og Kristusbevidsthed, Borgen.

- Martinus, Thomsen. Juleevangeliet, Martinus Institut.
- Martinus, Thomsen. Omkring min missions fødsel, Martinus Institut.
- Martinus Instituts Brevdatabase, id. 30223.
- Otto, Rudolf. (1923) *The Idea of the Holy*, Oxford University Press.
- Pals, Daniel C. (2015). *Nine Theories of Religion*, Oxford University Press.
- Radford Reuther, Rosemary. (2005). *Goddesses and the Divine Feminine*, University of California Press.
- Rasmussen, Tarald & Thomassen, Einar. (2002). *Kristendommen – en historisk innføring*, Universitetsforlaget.
- Sharpe, Eric J. (1986) *Comparative Religion A History*, Duckworth.
- Spencer, Herbert. (1862). *First Principle*.
- Steiner, Rudolf. *Akasha kronikken*, Strubes Forlag.
- Steiner, Rudolf. (1917). *Bidrag til forståelse av Golgata-mysteriet*, Forlaget Jupiter.
- Steiner, Rudolf. *Cultural Epochs GA-130*.
- Steiner, Rudolf. (1909) *Hvordan når man til erkjennelse av høyere verdener?* Antropos.
- The Hyposthesis of the Archons*.
- Therkelsen, Ole. Artikkel i tidsskriftet *Horoskopet* nr. 2/2015.
- Tylor, E.B. (1871). *Primitive Culture*.
- Walker, Benjamin. (1983). *Gnostikerne – Deres historie, skrifter og filosofi*, Sphinx.
- Weber, Max. (1963). *The Sociology of Religion*, Beacon Press.

Sammendrag

Martinus er noe så sjeldent som en moderne dansk mystiker, han døde kun for et par tiår siden, i 1981. Han ble født i en liten landsby på Nord-Jylland på slutten av 1800-tallet, og hadde liten formell utdannelse. I årene rundt første verdenskrig stiftet han bekjentskap med teosofi. Om kvelden den 23. mars i 1921 satte Martinus seg ned for å meditere. Under meditasjonen opplevde han en visjon av Kristus, som han beskriver som en total «sammensmeltning med Kristus». Han var nå blitt klarsynt og i stand til å gjennomskue tilværelsens mening. Denne erkjennelsen er det Martinus vil formilde i sitt hovedverk «Det Tredie Testamente – Livets Bog». Martinus ser sitt verk som en nødvendig fornyelse av kristendommen. Oppgaven ser nærmere på hvilken betydning kristusskikkelsen spiller i hans lære, og hvilke strømninger i tiden han kan ha vært påvirket av. Her er det forfatterens syn at det særlig er Grundtvig og dansk kristendomsforståelse som har øvet innflytelse på Martinus og hans lære. Martinus påberoper seg en guddommelig misjon. Hvordan skal man forholde seg til dette? For å belyse dette introduseres religionshistorikerne Weber og Eliade. Oppgaven presenterer en kritikk av Webers rasjonalisme, idet han ser bort fra den religiøse erfaringen. Eliade, derimot, forutsetter to ulike bevissthetsmodi, det «profane» og det «sakrale». Utviklingsperspektivet er helt sentralt i Martinus' lære. Når det gjelder forestillingene knyttet til «evolusjon», er det forfatterens oppfatning at Martinus var påvirket av tiden han levde i. Det nye hos ham ligger i dette at han tar begrepet ut fra en religionsvitenskapelig og naturvitenskapelig sammenheng og gjør det til selve krumtappen i sitt religiøse system. Martinus Thomsen, mannen som ble født i enkle kår på Nord-Jylland, etterlot seg et omfattende livsverk, som etter min mening fortjener å bli belyst fra langt flere vinkler enn min oppgave har kunnet gjøre. Det er mitt håp at *Kristus hos Martinus* vil inspirere andre til dette.

