

# NÆRVÆR I FRAVÆR

MATERIELL KOMMUNIKASJON OM OG MED PAVE JOHANNES PAUL II I ROMA



MASTEROPPGAVE I RELIGIONSVITENSKAP

VÅR 2012

INSTITUTT FOR ARKEOLOGI, HISTORIE,

KULTUR- OG RELIGIONSVITENSKAP

DET HUMANISTISKE FAKULTET

UNIVERSITETET I BERGEN

JANE SKJOLDLI

## TAKK

Først av alt må jeg få uttrykke dyp takknemlighet til min hovedveileder professor Ingvild S. Gilhus og biveileder Håkon Tandberg. I møte med mitt stress og tidvise kaos har dere gitt støtte når jeg trengte det, presset litt når jeg behøvde det—i alt har dere vist stor tålmodighet, gitt grundig oppfølging og gode råd.

Det norske instituttet i Roma må jeg også få takke, spesielt instituttets leder professor Turid Karlsen Seim og bibliotekar Germana Graziosi for veiledning og hjelp. Tusen takk til instituttet for stipend, instituttets ansatte for faglige innspill, og til Elisabet Janssen, Kristine Kolrud, Torgeir Melsæther og Camilla Cecilie Wenn. Jeg vil også få takke alle mine respondenter, administrasjonen i Peterskirken, Postulasjonskontoret for fremming av saken for kanonisering av Johannes Paul II. Dere var med på å gjøre feltoppholdet til et privilegium.

Gode råd, tips, tilbakemeldinger og inspirasjon har jeg også fått av professor Jon P. Mitchell, professor David Morgan, Eli Kristine Økland Hausken, Knut Melvær, Pål Steiner og Jonas Svendsen. Hva angår inspirasjon, vil jeg også nevne Janemil Kolstø.

Tusen takk til studieveileder Anna Lisa Arefjord for god rådgivning, alle andre faglig ansatte og medstudenter, både tidligere og nåværende, i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen for tilbakemelding ved symposier og ved andre anledninger. En spesielt varm takk går til historiestudentene i sofakroken på Sydneshaugen skole. Dere har vært en uttømmelig kilde til motivasjon, glede og latter. Noen av dere har jeg satt spesielt stor pris på. Dere vet hvem dere er. Alle mine kjære og nære venner: Dere har vært og fortsetter å være fantastiske. Kaya Kvarme Jacobsen, Josh Mason, Kent Øyvind Knoff Solheim og Kine Adele Stokke: Dere er mine klipper. En varm takk går også til min kjære bror Christian Skjoldli og hans familie: Cathrine Skjoldli, Caroline Skjoldli, William Skjoldli og Dino. Sist, men ikke minst: Mine kjære, alltid støttende og inspirerende foreldre Johanne og Normann Skjoldli: Denne oppgaven er dedikert til dere.

Jane Skjoldli

Bergen, 15.mai 2012

## NÆRVÆR I FRAVÆR

MATERIELL KOMMUNIKASJON OM OG MED PAVE JOHANNES PAUL II I ROMA

«Velsignede Treenighet,  
vi takker deg  
for at du i din nåde ga Kirken pave Johannes Paul II,  
og lot din milde faderlige omsorg,  
herligheten fra Kristi kors,  
og glansen fra Den Hellige Ånd skinne gjennom ham.

I det han stolte fullt og fast på din uendelige barmhjertighet  
og på Marias moderlige forbønn,  
har han gitt oss et levende bilde av Jesus, den gode hyrde,  
og vist oss at hellighet er det nødvendige mål for det vanlige kristenliv og  
veien til evig samfunn med deg.

Gi oss, ved hans forbønn og etter din vilje,  
de nådegaver vi ber om,  
i håp om at han snart vil bli talt blant dine hellige.  
Amen.»

Bønn for pave Johannes Paul IIs helgenkåring  
(Katolsk informasjonstjeneste, 2005) .

# Innholdsfortegnelse

Innledning: inspirasjon og tidlige forskning	1
Tidligere forskning	3
Pavedyrkelse i vår tid	3
Helgendyrkelse i vår tid	4
Johannes Paul II	5
Hvorfor Roma?	7
Hvorfor materiell og visuell kultur?	8
Feltoppholdet	8
Tema og forskningsspørsmål	9
1: Metodologiske refleksjoner: utfordringer og løsninger	12
1.1 Innledende metodologiske refleksjoner	12
1.1.1 Konseptualisering og operasjonalisering av 'religion', 'nærvær' og 'opplevelse'	12
1.1.2 Sansebaserte opplevelser av nærvær	14
1.1.3 'Guder' og 'helgener'	15
1.1.4 'Kulturelt postulerte overmenneskelige <i>agenter</i> '	17
1.2 Under feltoppholdet	18
1.2.1 Observasjon	18
1.2.2 Forskerens selvbevissthet og forskningsetiske problemstillinger	19
1.2.3 Intervju, spørreskjema, respondentutvalg og utfordringer	20
1.2.4 Materielle gjenstander som kilder	23
1.2.5 Fotografi, dagbøker og tykke beskrivelser	24
1.3 Etter feltoppholdet	25
1.3.1 Analyse, sammenligning og triangulering	25
1.3.2 Materiell kultur	26
1.4 Oppsummering og veien videre	26
2: Nærværformidling: konstruksjon av en forståelsesramme	28
2.1 Kroppen som kommunikasjonsmiddel og religiøse rom	28
2.1.1 Kroppen som religiøst kommunikasjonsmiddel	29
2.1.2 Religiøse rom og materialisering av det hellige	30
2.2 Relikvier som nærværformidlere	34

2.2.1 Kraft, nærvær og relikvier .....	36
2.2.2 Nærvær og fysisk gap mellom besøkende og relikvier .....	39
2.3 Bilder og skulpturer som nærværformidlere .....	40
2.3.1 Kunstobjekter som sosiale agenter .....	40
2.3.2 Bilder og nærvær .....	41
2.3.3 Skulpturer .....	43
2.4 Materiell kommunikasjon som forståelsesramme .....	44
2.4.1 Etablerte forventninger .....	46
3. Johannes Paul II og hans (potensielle) kultstasjoner .....	47
3.1 Religiøse rom og kultstasjoner .....	48
3.2 Gells gjenkjennelseskriterium og Morgans bildepakt .....	49
3.3 Chiesa di Santo Spirito in Sassia .....	50
3.3.1 Relikvien og messefeiringen til JP2s ære .....	53
3.3.2 Visuell analyse .....	54
3.3.3 Oppsummering .....	57
3.4 Kapell og museum på Via della Conciliazione .....	58
3.4.1 Relikvier eller museumsgjenstander? .....	59
3.4.2 Religiøst rom? .....	61
3.4.3 Oppsummering .....	63
3.5 Statuen i Basilica del Sacro Cuore di Gesù .....	63
3.5.1 Johannes Paul II—martyr? .....	65
3.5.2 Kontakt .....	66
3.5.3 Oppsummering .....	67
3.6 Statuen i suvenirbutikken .....	67
3.6.1 Kommunikasjon? .....	69
3.6.2 Oppsummering .....	70
3.7 Statuen ved Termini sentralstasjon .....	71
3.7.1 Negativ resepsjon .....	72
3.7.2 Oppsummering .....	73
3.8 Kultstasjonen ved Terminal Gianicolo .....	74
3.8.1 Opprettelse av en kultstasjon med nærværformidlere .....	75
3.8.2 Oppsummering .....	76

3.9 Hva har vi funnet ut? .....	76
3.9.1 Modifiserte forventninger .....	78
4. Johannes Paul II og hans grav .....	79
4.1 Johannes Paul IIs grav i kontekst .....	79
4.1.1 St. Peters basilika – en jungel av kultstasjoner .....	80
4.1.2 Hvordan JP2s grav utmerker seg som kultstasjon.....	86
4.2 Formidling av JP2s nærvær .....	88
4.2.1 Relikvier og navn som nærværformidlere .....	92
4.2.2 Avstandsskapende hindringer som nærværformidlere .....	93
4.2.3 Spenningen opprettholdes .....	97
4.2.4 Oppsummering.....	98
4.3 Gapet lukkes.....	99
4.3.1 Synskontakt.....	99
4.3.2 Berøring .....	100
4.3.3 Brev og gjenstander.....	103
4.4 Hva har vi funnet ut? .....	108
4.4.1 Modifiserte forventninger .....	109
5: Avslutning .....	112
6: Appendiks .....	116
6.1 Tilleggsinformasjon .....	116
6.1.1 Flyttingen fra Vatikan-grottene til St. Sebastians kapell.....	116
6.1.2 Et minisammendrag av pavelig popularitets historiske utvikling .....	117
6.1.3 Den formelle kanoniseringsprosessen.....	117
6.1.4 Hva skjer med gjenstandene som etterlates ved JP2s grav?.....	119
6.2 Tabeller .....	120
7: Referanser .....	126
8: English abstract .....	137

## Innledning: inspirasjon og tidligere forskning

---

I august 2010 var jeg på én ukes ferie i Roma, et opphold som vakte min interesse for dyrkelse av Johannes Paul II (heretter JP2<sup>1</sup>). Jeg besøkte Vatikan-grottene under St. Peters basilika, eller «Peterskirken», hvor JP2s grav ligger. Besøket fant sted før saligkåringen (1. mai 2011) og dermed før overføringen av JP2s kropp til St. Sebastians alter i Peterskirkens hovedetasje.<sup>2</sup> I basilikaen tok jeg bilder av blant annet statuer, kapell, altre, taket, gulvet, veggene. Ved inngangen til Vatikan-grottene, som ligger i basilikaens hovedetasje, la jeg merke til et skilt hvor det stod at fotografering var forbudt i underetasjen.

Dette var bare en av flere slående kontraster mellom under- og overetasjen; jeg kom fra den enormt romslige og fargerike basilikaen over, og inn i vesentlig trangere og skinnende hvite ganger. I Vatikan-grottene er det lavt under taket, som holdes oppe av kalkhvite søyler. Rommet gav meg en følelse av intimitet med omgivelsene som jeg ikke fikk i etasjen over. Dette hang nok sammen med at hovedetasjen er full av mennesker og summende stemmer; i underetasjen går folk sakte, mens de hvisker til hverandre om inntrykkene de får.

Vakter skyndet folk av gårde mens de ropte, *Avanti! Avanti!*—«Fortsett! Fortsett!». De var ikke ubehagelige, de gjorde jobben sin: De laget plass til at flere kunne komme gjennom, og passet på at reglene ble fulgt.

Ved siden av hver sarkofag stod et skilt med et bilde av den enkelte pave og en kort tekst som fortalte om hans egenskaper og hva han hadde oppnådd i sitt pontifikat. Likevel virket de tåkebelagt: Hvem var de? Hvordan ble de oppfattet i sin samtid? Hvordan ble de behandlet etter sin død? I hvilken grad hadde lekpersoner noe forhold til dem? Blir de oppfattet som viktige nå?

Jeg gikk sakte langs sarkofagene til flere paver som jeg, på den tiden, hadde tilnærmet ingen kunnskap om. Alle sarkofagene var utførlig pyntet, og

---

<sup>1</sup> JP2 eller GP2 (it.: *Papa Giovanni Paolo II*) er en etablert forkortelse for 'Johannes Paul II'. Mange av mine respondenter brukte forkortelsen både i formelle og uformelle samtaler. Den dukker også ofte opp i andre sammenhenger.

<sup>2</sup> Se appendiks 6.1.1.



mange bar skulpturer av personen de inneholdt. De lå tilsynelatende uforstyrret. De fleste av de besøkende virket ganske uinteresserte i dem.

Graven til Paul VI<sup>3</sup> brøt med mønstret i gravdekorasjon. Den var plassert inne i en stor nisje, med en minimalistisk og grå gravstein bar en rød inskripsjon hvor det stod *Paulus PP. VI*,<sup>4</sup> etterfulgt av datoene for hans pontifikats begynnelse og slutt. Under stod *chi-rho*-monogrammet—et *kristogram*, eller symbol på Jesus som Kristus.

I nisjen som fulgte lå JP2s grav. Gravsteinen var utformet identisk til Paul VIs, men med hvit marmor i stedet for grå, og gullfarget inskripsjon i stedet for rød: *Ioannes Paulus PP. II*, stod det. Dette var den første graven hvor det foregikk høy grad av synlig aktivitet.

Noen stilte seg bak et rødt taugjerde som avgrenset et område for folk som ønsket å stoppe opp en liten stund. En stødig strøm av besøkende skled forbi nisjen med graven på andre siden av gangen. På gravsteinen lå det sølv- og gullbelagte roser, pent plassert under inskripsjonen. Det lå også vanlige røde roser i nisjen. I nisjens venstre hjørne lå det sammenkrøllede lapper og konvolutter. Idet de besøkende nærmet seg graven, gjorde mange av dem korsets tegn—noen en gang, andre tre ganger. Mens noen knelte, stilte andre seg opp bak taugjerdet og foldet hender. Noen av dem gråt, noen av dem med ansiktet i hendene. Jeg undret meg: Hvem var JP2 for dem? Hvorfor la de ned sammenkrøllede lapper og roser? Hvorfor her?

Etter å ha observert dette en stund, fortsatte jeg til stedet som ifølge katolsk tradisjon er St. Peters grav. Dette så ut til å være det eneste andre stedet i krypten med utstrakt aktivitet. Mange besøkende stoppet og gjorde korsets tegn. Flere av dem knelte samtidig. Men jeg så ingen krøllede lapper eller konvolutter, ingen roser—verken organiske eller gullbelagte.

I tiden som fulgte, begynte jeg å følge med på nyheter om JP2. Det vakte spesielt interesse at tilsynelatende mange katolikker ønsket at han skulle bli helgenkåret. Kanoniseringsprosessen var blitt fremskyndet for JP2s skyld og saligkåringen fant sted på et uvanlig tidlig tidspunkt etter hans død. I løpet av sommeren 2011 bestemte jeg meg for at min masteroppgave skulle dreie seg

---

<sup>3</sup> Paul VI var pave fra 21. juni 1963 til 6. august 1978.

<sup>4</sup> Lat. *Pastor Pastorum*, «Hyrdenes hyrde».

om dyrkelsen av JP2 i Roma. I løpet av forskningsprosessen bestemte jeg meg for temaet: fortolkninger av materiell kommunikasjon om og med JP2 i Roma.

## Tidligere forskning

### Pavedyrkelse i vår tid

De fleste historiske og religionshistoriske publikasjoner om Den katolske kirkes og pavedømmets historie handler om pavedømmets utvikling frem til 1978, altså før Karol Józef Wojtyła ble pave JP2. Interessen ser imidlertid ofte ut til å ende der pavenes liv slutter; det ser ikke ut til å ha vært særlig interesse for dyrkelse av paver etter deres død, eller hva forskning på slik pavedyrkelse kan fortelle om katolikkens religiøse forestillinger og religionsutøvelse.

I 2010 ble det imidlertid publisert noen verk hvor spesielt historisk forskning på pavedømmet ble oppdatert og fornyet. Historikeren, teologen og jesuitten John W. O'Malleys *A History of the Popes: From Peter to Present* skriver at i anledning Pius IXs<sup>5</sup> død:

[A] cry arose for his canonization. His pontificate marked the beginning of an almost defining characteristic of Catholics today, a sense of personal relationship with the man occupying the see of Peter, which includes an obligation to be “loyal” to him *as an individual* and sometimes, it seems, loyal to his every word and gesture.<sup>6</sup>

Et rop om kanonisering steg bokstavelig talt fra katolikker i Roma da JP2 døde. Presten Peter Mitchell har skrevet en øyenvitneskildring av dagene før og etter JP2s død i Roma. Han forteller:

An almost universal acclamation has been heard from the people of God this week in the Eternal City: that John Paul II is a saint! It was a cry that was repeated several times today in the square, along with huge banners

---

<sup>5</sup> Pius IX var pave fra 16. juni 1846—10. februar 1878 og er den paven som har regjert lengst noensinne. Det var under ham at dogmet om pavelig ufeilbarlighet ble innført i Første Vatikan-konsil.

<sup>6</sup> O'Malley, 2010: 250, min kursiv.

amidst the throngs of people reading, “*Santo subito*,” or “Sainthood soon.”<sup>7</sup>

Dette kan tyde på at JP2 allerede ble oppfattet som en helgen like etter sin død, til tross for at en offisiell helgenkåring fortsatt lå langt fremme i tid. Dersom det er en forestilling blant katolikker at man skal være lojal mot pavens ord og handlinger, vil forskning på katolikkers forhold til en JP2 etter hans død få konsekvenser for hvordan vi ser på katolisisme i dag. Allikevel har det, som nevnt, vært lite religionsvitenskapelig interesse for temaet.

En bok som bryter med dette mønsteret er skrevet av den italienske historikeren Agostino Paravicini-Bagliani. I *The Pope's Body* (2000 (1994)) kommer det frem at kroppen til nylig døde paver noen ganger ble behandlet på samme måte som helgeners levninger, altså relikvier, lenge før de var saligkåret eller helgenkåret.<sup>8</sup> Boken handler om pavedyrkelse i middelalderen, men praksisene Paravicini-Bagliani beskriver, har paralleller til behandlingen av JP2 etter hans død. Pavedyrkelse er interessant fordi det kan innebære (a) dyrkelse av en levende person som (b) er eller var overhode for en stor religiøs organisasjon med (c) en hierarkisk overbygning som kan ha en forenende virkning på et globalt religiøst fellesskap.

### **Helgendyrkelse i vår tid**

Dyrkelse av (potensielle) helgener er et viktig religionsvitenskapelig tema fordi forskning på helgendyrkelse kan fortelle oss noe om hvordan forestillinger om overmenneskelige agenter og dyrkelse av dem blir til eller vokser frem.

I motsetning til pavedyrkelse er det ikke vanskelig å finne litteratur om helgendyrkelse verken på norsk eller engelsk.<sup>9</sup> Religionsvitenskapelig forskning på helgendyrkelse er imidlertid mest konsentrert om tidligere århundrer. Det meste av litteratur om helgendyrkelse i *vår* tid ser ut til å være teologisk basert. Et eksempel på dette er Oder, som argumenterer for at JP2 allerede er en helgen, med utgangspunkt i katolske idealer og vitnesbyrd om JP2.

---

<sup>7</sup> Mitchell, 2007: 92

<sup>8</sup> Paravicini-Bagliani, 2000: 139-143

<sup>9</sup> Dette er de fagspråk jeg behersker.

Det er vanskeligere å finne religionsvitenskapelig litteratur om temaet. Den norske folkloristen Velle Espeland har skrevet boken *Helgener: Mirakelmakere og idoler* (2005), men har begrenset relevans for denne analysen da den dokumenterer, heller enn analyserer katolsk helgendyrkelse i vår tid. Anne Eriksens og Anne Stensvolds *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme* (2002) er et friskt pust. De anser helgenkult som en form for «hverdagsreligion».<sup>10</sup> Boken bidrar til å fylle et stadig større og raskt voksende «hull» i forskning på helgendyrkelse, særlig med tanke på JP2s reform av kanoniseringsprosessen i 1983. Denne reformen har vært viktig for utviklingen av katolsk helgendyrkelse fordi den blant annet innebar at kanoniseringsprosessen ble betydelig raskere å gjennomføre. Dette tillot JP2 å sette rekord både i antall salig- og helgenkåringer.<sup>11</sup> Benedikt XVI har fulgt opp presedensen hans forløper satte, og det var JP2s egen reform som tillot at hans kanoniseringsprosess kunne iverksettes såpass tidlig.

Eriksen & Stensvold er imidlertid opptatte av hvordan mening og erfaring «hentes ut av» og «legges inn i» det de kaller kulturelle allmenninger; steder de hevder brukes til uthenting og ilegging av mening og erfaring både allment og individuelt.<sup>12</sup> I denne analysen er jeg imidlertid opptatt av andre aspekter ved slike steder. Her dreier det seg om forholdet mellom religiøs kommunikasjon med JP2 og gjenstander jeg vil argumentere for at kan kalles *materielle formidlere av hans nærvær*: relikvier, skulpturer og bilder av JP2.

## **Johannes Paul II**

Det finnes mengder av litteratur om Karol Wojtyła, både før og etter hans innsettelse som pave JP2. De fleste fullstendige bøker jeg har konsultert er skrevet av katolikker, noe betyr at de ofte representerer et innsideperspektiv—at man forstår katolisisme som katolikk. Religionsvitenskap går imidlertid ut på å studere religion fra et utsideperspektiv; man søker å forstå for eksempel katolisisme fra et forskningsperspektiv og i den grad det er mulig opprettholder akademisk distanse til feltet og materialet. Innside- og utsideperspektiver er ikke gjensidig ekskluderende; det er nyanseforskjeller mellom de to kategoriene.

---

<sup>10</sup> Eriksen & Stensvold, 2002: 364

<sup>11</sup> Ferrero, 2002: 352, Barro et al., 2010: 1

<sup>12</sup> Eriksen & Stensvold, 2002: 364

En person som er på innsiden i én religiøs tradisjon, vil kunne befinne seg på utsiden av andre religiøse tradisjoner. Blant publikasjoner med katolsk innsideperspektiv er imidlertid hele det katolske hierarkiet representert: pave Benedikt XVI, postulasjonskontorets<sup>13</sup> overhode monsignor Sławomir Oder, flere kardinaler og prester, men også lekfolk har skrevet bøker om JP2.<sup>14</sup> Å undersøke fremstillinger av denne paven i de ulike verkene ville i seg selv vært en omfattende oppgave. Da dette faller utenfor denne analysens fokus, velger jeg å referere til verkene der de er relevante.

Både historisk og religionshistorisk forskning har hittil vært konsentrert om JP2s popularitet mens han levde, hans innflytelse på kirkens politikk innad og utad, samt hans bruk av moderne kommunikasjonsteknologi. Kirkehistorikerne Derek J. Holmes og Bernard W. Bickers lot tilføye et *postscript* om JP2 i deres *A Short History of the Catholic Church* (2002), men boken forteller naturlig nok ingenting om hendelsene etter hans død i 2005. I James Corkery og Thomas Worcesters (red.) *The Papacy Since 1500: From Italian Prince to Universal Pastor* (2010) handler de to siste kapitlene om JP2. Her fremstår paven som selve prototypen på en global pastor. Historiker, teolog og jesuitt John W. O'Malley har også et kapittel om ham i *A History of the Popes: From Peter to Present* (2010). Selv om O'Malley også er teolog, skriver her som historiker. Denne boken var blant de mest informative bidragene i mine forberedelser til feltarbeidet; utviklingen av pavedømmets verdslige og religiøse makt behandles på en måte som gir klart formulert innsikt om en utvikling som ellers har vært svært kompleks og alt annet enn lineær.

---

<sup>13</sup> Kontorets fulle navn er Kontoret for postulering av saken for Johannes Paul II's kanonisering, på engelsk The Office of Postulation for the Cause of Canonization of John Paul II.

<sup>14</sup> Pave Benedikt XVI er en flittig skribent. Han utgav i 2005 *The Legacy of John Paul II* og i 2007 *John Paul II: My Beloved Predecessor*. Han utgav disse under sitt private navn, Joseph Alois Ratzinger. Han utgav også *The Light of the World: The Pope, the Church, and the Signs of the Times* i 2010. Den amerikanske forfatteren George Weigel utgav *Witness to Hope: The Biography of John Paul II* for første gang i år 2001.<sup>14</sup> Etter pavens død lot han utgi en ny utgave, og han fulgte opp med *The End and the Beginning: Pope John Paul II — the Victory of Freedom, the Last Years, the Legacy* i 2011. Den polske presten Sławomir Oder er leder for Postulasjonskontoret som fremmer saken for JP2s helgenkåring. I 2010 utgav han *Why He Is a Saint: The Life and Faith of Pope John Paul II and the Case for Canonization*, som fikk blandet kritikk innenfor kirken (Zenit News Agency, 2010). Presten Peter Mitchell har skrevet boken *John Paul II, we love you!* (2007).

Dyrkelsen av JP2 etter hans død ser ikke ut til å ha vakt faglig interesse utover mediers og journalisters bidrag;<sup>15</sup> det er per i dag lite som tyder på religionsvitenskapelig interesse for temaet. Dyrkelsen av JP2 kan imidlertid gi gode muligheter for forskning på både pavedyrkelse og helgendyrkelse i vår tid. Dette kan lede til større forståelse for hvilke forhold katolikker har til paven og helgener generelt.

### **Hvorfor Roma?**

Katolisismen er en mangfoldig religiøs tradisjon bestående av mennesker som (i varierende grad) bindes sammen av religiøse forestillinger og praksiser. Den bindes også sammen av en organisasjonsmessig overbygning med en hierarkisk struktur. Paven er politisk og religiøst overhode for Den katolske kirke som verdensomspennende organisasjon, selv om pavedømmets og den enkelte paves autoritet nok kan sies å variere i ulike underordnede katolske organisasjoner og blant enkeltindivider.

I løpet av de siste århundrene har pavens mest sentrale rolle utviklet seg fra å være pavestatens politiske overhode til å være en global pastor med base i Vatikanstaten i Roma.<sup>16</sup> Å analysere hvordan dette gikk til er en oppgave i seg selv, men det er rimelig å fremheve følgende: flere forskere har fremhevet tapet av pavestatene ved samlingen av Italia på midten av 1800-tallet, sentralisering av religiøs makt i pavedømmet, samt sterk utvikling og bruk av teknologiske kommunikasjonsmidler var sentrale faktorer i denne utviklingen.<sup>17</sup>

Når det gjelder dyrkelsen av JP2, er det ikke selvsagt at Roma er det mest naturlige stedet for feltarbeid. Før han ble pavekåret, virket Wojtyła<sup>18</sup> som prest og biskop i Polen, hovedsakelig i og rundt Kraków. Polen har lenge hatt et overveldende flertall av katolikker og Wojtyła nøy stor popularitet i Polen før, under og etter sitt pavedømme. Som første slaviske og polske pave noensinne, og første ikke-italienske pave på 455 år, er også Kraków og

---

<sup>15</sup> Angående dyrkelsen av JP2 har jeg kun funnet én bok, *Caro Signor Papa: Cosa scrivono i fedeli a Giovanni Paolo II* (2011); it.: «Kjære herr Pave: Hva de troende skriver til Johannes Paul II» Denne er imidlertid kun tilgjengelig på italiensk og forfattet av Elisabetta Lo Iacono, som er professor i journalistikk.

<sup>16</sup> Se Corkery & Worcester, 2010

<sup>17</sup> Se Corkery & Worcester, 2010; O'Malley, 2010

<sup>18</sup> Født 8. mai 1920, ordinert til prest i 1946, innsatt som biskop i 1968, pavekåret 16. oktober 1978.

Wojtyłas hjemby Wadowice sentrale steder for dyrkelsen av ham. Det hevdes at han er det menneske flest folk verden over har sett i egen person, og han har også vært svært populær globalt. Det var imidlertid i Roma han tilbrakte mesteparten av sin tid som pave. Her ligger også graven hans og det administrative organet for fremmingen av hans helgenkåring. Roma er dermed et naturlig sted for å undersøke dyrkelsen av ham.

### **Hvorfor materiell og visuell kultur?**

Materiell og visuell kultur er to delvis overlappende og sammenflettede tverrdisiplinære forskningsdiskurser som har gjort seg gjeldende innenfor religionsvitenskap.<sup>19</sup> Den amerikanske religionsforskeren David Morgan har hevdet at interesse for ikke-tekstlige kilder er noe som har vært i utvikling lenge; innenfor andre disipliner har man lenge har støttet seg på ikke-tekstlige kilder.<sup>20</sup> Selv om utviklingen har pågått lenge, er det først i senere tid at disse forskningsdiskursene har gjort seg gjeldende innenfor religionsvitenskap.<sup>21</sup>

### **Feltoppholdet**

Feltoppholdet bestod av to perioder. Den første varte fra 22. november til 22. desember 2011. Den andre fra 5. januar 2012 til 2. februar 2012. Under feltoppholdet valgte jeg ut syv steder som er, eller så ut til å være, potensielle steder for dyrkelse av JP2. Fire av disse stedene var kapeller i kirker: Ett i Peterskirken, ett i Chiesa di Santo Spirito, ett i et karmelittisk kapell som også kunne være et museum, samt ett i Basilica del Sacro Cuore di Gesù. De tre andre stedene var inne i en suvenirbutikk, utendørs ved Romas sentralstasjon Termini, samt utendørs ved parkerings- og bussterminalen Terminal Gianicolo.

Det meste av materialet som analyseres i denne oppgaven er basert på observasjon. I tillegg hadde jeg 14 respondenter. To av disse foretok jeg lengre intervju med. Som et ledd i aidentifisering kalles disse to «Andrew»

---

<sup>19</sup> Eksempler på dette er tidsskriftet *Material Religion* som først ble publisert i 2005, Morgans *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice* (2005) og Richard M. Carps «Material culture» i *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (2011).

<sup>20</sup> Morgan, 2010a: xiii

<sup>21</sup> Carp, 2011: 474

og «Therese». Andrew, en seminarist (prestestudent) fra Australia som har vokst opp i en katolsk familie. Han hadde møtt JP2 to ganger, først som spedbarn, men også som voksen, sammen med sin familie. Jeg traff ham i Peterskirken og vi avtalte å møtes til intervju noen dager senere. Therese er en norsk kvinne som bor i Roma og har konvertert til katolisismen. Hun tok kontakt etter at en norsk prest hadde videreformidlet min søken etter respondenter. De tolv andre respondentene svarte på et spørreskjema med åpne spørsmål. Disse er ikke representert med alias, men refereres til med kjønn og nasjonalitet.<sup>22</sup>

## Tema og forskningsspørsmål

Tema for denne oppgaven er (fortolkning av) materiell kommunikasjon om og med JP2 i Roma. Med materiell kommunikasjon menes (1) materiell kommunikasjon *om* JP2—i form av hans relikvier, bilder og skulpturer av ham på utvalgte steder—og (2) materiell kommunikasjon *med* JP2—altså synskontakt, berøringskontakt og etterlatte gjenstander og skriftlig formulerte bønner ved dyrkelsessteder. Temaet er brutt opp i overordnede og underordnede forskningsspørsmål; de overordnede behandles i den helhetlige analysen, mens de underordnede behandles i hvert kapittel. Vi skal presentere disse spørsmålene kort her: (a) Hvordan foregår materiell kommunikasjon om og med JP2 på de utvalgte stedene i Roma? (b) Har de noe å si for om stedet kan betraktes som et hellig eller religiøst rom? Å finne noen svar på disse spørsmålene vil kunne fortelle oss noe om hvert enkelt sted, men muligens også om materiell kommunikasjon om og med JP2 som en overmenneskelig agent.

‘Nærvær’ (*presence; praesentia*) er i utvikling som religionsvitenskapelig teoretisk begrep.<sup>23</sup> I analysen skal vi utvikle dette begrepet og samle relikvier, skulpturer og bilder under samme begrepsparaply, som ‘materielle nærværsformidlere’. Begrepene utdypes i kapittel 1 og 2, men er her utgangspunkt i teoretiske perspektiver på relikviens, skulpturers og bilders betydning i kommunikasjon med overmenneskelige agenter. I slik

---

<sup>22</sup> Kjønn og nasjonalitet er tas ikke opp utover funksjonen i referanse til respondenter.

<sup>23</sup> I en kommende studie bruker utfører Douglas Robinson en kognitivistisk analyse av relikvier hvor Browns nærvær tolkes som ensbetydende med *sosial agent*, (Robinson, (upublisert): 2).



kommunikasjon gir de materielle nærværsformidlerne usynlige, overmenneskelige agenter synlig form, altså formidler deres nærvær. Kapittelets argumentasjon innebærer bruk av begrepet 'kultstasjon'. Begrepet forklares mer inngående i kapittel 3, men kort oppsummert er kultstasjoner de steder i religiøse eller hellige rom som dyrkelse er sentrert rundt. 'Kultstasjon' har også paralleller til det engelske begrepet *shrine*. Jeg forventet å se stor grad av aktivitet på steder hvor JP2s nærvær formidles materielt. Jeg forventet imidlertid ikke å finne så mange kultstasjoner til ham som jeg har gjort.

Til syvende og sist handler ikke denne oppgaven om representativitet, verken i statistisk forstand eller i den forstand at de aspekter ved JP2-dyrkelse som analyseres her taler for JP2-dyrkelse generelt. Katolisismen antas å omfatte i underkant av 1,1 milliarder personer, eller 15,9% av verdens befolkning.<sup>24</sup> Det er sannsynligvis rimelig å anta at katolisismens globalkulturelle, -religiøse og -politiske påvirkning strekker seg langt ut over hva tallene evner å formidle. Blant andre religionsforsker Wade Clark Roof har påpekt at religiøse tradisjoner er i konstant utvikling og endring, det er stor valgfrihet i religiøs utøvelse, og «levd religion» står ikke i et en-til-en forhold med en gitt religiøs tradisjon slik den defineres av dens religiøse elite.<sup>25</sup>

Opgaven har to deler. I første del (kapittel 1 og 2), diskuterer jeg de teoretiske perspektiver som legger grunnlaget for analysen i andre del (kapittel 3 og 4). Denne diskusjonen er nødvendig fordi forståelsesrammen tar utgangspunkt i, og er en videreutvikling av de teoretiske perspektiver jeg benytter i analysen. I kapittel 1 skal vi se nærmere på mine fremgangsmåter under feltarbeidet. I kapittel 2 diskuterer jeg teoretiske perspektiver og konstruerer en forståelsesramme som brukes i analysekapitlene 3 og 4. Her presenteres også forventninger til analysen basert på de teoretiske perspektivene. I kapittel 3 diskuterer jeg forskjellige steder med (potensielle) JP2-nærværsformidlere for å vise noen religiøse funksjoner nærværsformidlere kan ha på ulike steder og for å sette analysen i kapittel 4 inn i en bredere kontekst. I kapittel 4 diskuterer jeg JP2s grav og Peterskirken

---

<sup>24</sup> The Pew Forum, 2010

<sup>25</sup> Roof, 2011: 70

som religiøst og hellig rom, samt materiell nærværsformidling der. JP2s grav ser ut til å få langt flere besøk enn stedene som diskuteres i kapittel 3.

# 1: Metodologiske refleksjoner: utfordringer og løsninger

---

## 1.1 Innledende metodologiske refleksjoner

I dette kapittelet skal jeg først diskutere begrepsbruk. Deretter diskuterer jeg feltoppholdet i lys av de metoder som ble særlig viktige under feltoppholdet og presenterer de løsningene jeg kom frem til. Mot slutten av kapittelet diskuterer jeg metodebruk etter feltoppholdet.

### 1.1.1 Konseptualisering og operasjonalisering av ‘religion’, ‘nærvær’ og ‘opplevelse’

‘Dyrkelse’ og ‘kult’ forstås i denne analysen som ‘religiøs kommunikasjon’. Jeg bruker en religionsdefinisjon hentet fra Melford E. Spiro: «[*Religion* is] interaction with culturally postulated superhuman beings». <sup>26</sup> *Interaction* forstås her som kommunikasjon i individuelle, kollektive og institusjonaliserte former. <sup>27</sup> Individuell kommunikasjon kan være bønn utført av én person. Kollektiv kommunikasjon kan være en gruppe katolikker som utfører bønn i fellesskap. Institusjonalisert kommunikasjon kan være at en prest utfører messefeiring.

Spiros religionsdefinisjon ble benyttet operativt under feltoppholdet, og var dermed med på å definere det innsamlede materialet mine tolkninger resulterte i. Den henger sammen med hypotesene som analysen er basert på, og som utgjør premisset for den: (a) nærværsopplevelser er viktige for kommunikasjon med kulturelt postulerte overmenneskelige agenter, altså vesener som karakteriseres av at de kan *gjøre* ting mennesker ikke kan; (b) alle JP2-nærværsformidlere er i utgangspunktet potensielle JP2-kommunikasjonsmidler og kultstasjoner; (c) nærvær kan oppleves og kommunikasjon utøves *uten* materiell formidling. Utbredt bruk av relikvier, bilder og skulpturer tyder imidlertid på at materiell nærværsformidling har en viktig rolle i religiøs kommunikasjon.

---

<sup>26</sup> Spiro, 1966: 96. Definisjonen er en videreutvikling av Edward B. Tylors definisjon: «belief in spiritual beings»—«tro på åndelige vesener». (Gilhus & Mikaelsson, 2001: 26).

<sup>27</sup> Spiro forklarer at ‘kulturelt postulert’ betyr at en gitt persons forestillinger om et gitt overmenneskelig vesen er avledet fra personens religiøse sosiale gruppe (Spiro, 1966: 98).

Hva ligger i begrepet ‘nærvær’? Begrepet bærer konnotasjoner på blant annet emisk katolsk og kristent nivå. Vi kan eksemplifisere dette med Eukaristien, som kan hevdes å være katolisismens mest sentrale ritual. Ifølge Den katolske kirkes katekisme er Eukaristien «Kristi nærvær ved Hans Ords og Hans *Ånds* kraft»<sup>28</sup>. Dette utdypes videre med at «[Kristus] er *tilstede* på mange slags vis i sin Kirke ... aller mest er Han tilstede under de eukaristiske skikkelser [brød og vin].»<sup>29</sup> Dersom tilstedeværelse rommes av *nærvær* som begrep, beskrives Jesus som *mest* nærværende i Eukaristien. Dette kan antyde en katolsk-teologisk forståelse av at det finnes grader av nærvær, samt en religiøs eller rituell statusforskjell mellom prester og lekfolk; bare ordinerte prester er offisielt kvalifiserte til å innvie hostien og dermed frembringe Jesu nærvær i brødet og vinen; nattverdselementene kan da tolkes som nærværsmidlere. I katekismen forklares dette med at «Eukaristiens allerhelligste sakrament *er sant, virkelig og med hele sitt vesen (substantialiteter)* innesluttet vår Herre Jesu Kristi legeme og blod sammen med Hans sjel og Hans guddom og dermed *hele Kristus*».<sup>30</sup> Hva som menes med «hele Kristus» og hvor utbredt forståelsen av brødet og vinen som Jesu fysiske kropp og blod er blant lek-katolikker, ser imidlertid ut til å forbli uklart.<sup>31</sup>

En måte å omtale Eukaristien på et analytisk nivå er, som religionsforsker Ingvild S. Gilhus har foreslått, ‘materielle formidlere’ (*material vehicles*).<sup>32</sup> Dette åpner for å snakke om materielle ‘*nærværsmidlere*’ som en analytisk kategori. I denne analysen inkluderer kategorien relikvier, skulpturer og bilder. Hvordan dette foregår utdypes i neste kapittel. En sentral del av ‘nærvær’ ser ut til å være at en overmenneskelig agent, gjennom nærværsmidlere, gjøres *tilgjengelig for kommunikasjon*. Et eksempel på en religiøs form for kommunikasjon kan være stille bønn—kommunikasjon via tanke. Mennesker kan ikke høre andres tanker. Overmenneskelig agenter ser imidlertid ofte ut til å tenkes å kunne høre tanker.

---

<sup>28</sup> Den katolske kirke, 2004 (1991): 353/§1358, original kursiv

<sup>29</sup> Ibid.: 357/§1373, min kursiv

<sup>30</sup> Ibid.: 357/§1374, original kursiv

<sup>31</sup> Mitchell, 2001: 10-11

<sup>32</sup> Gilhus, 1991: 34

Nøkkelen til forståelse av begrepet 'nærværsopplevelse' i denne analysen ligger ikke i en essensialistisk forståelse av 'nærvær', men i 'opplevelse'. For å forklare hva 'nærværsopplevelser' betyr, tar jeg utgangspunkt i en artikkel skrevet av antropologen Stewart E. Guthrie.

### 1.1.2 Sansebaserte opplevelser av nærvær

Eriksen & Stensvold skriver i sin konklusjon at: «Man kan hente mening *ut av* [kulturelle allmenninger rundt en figur eller et bilde], men man kan også legge både mening og erfaringer *inn i dem*.»<sup>33</sup> En slik formulering ser ut til å uttrykke en forståelsesramme med paralleller til 'projeksjon' og et perspektiv vi nå skal se at er problematisk.

I *Guide to the Study of Religion* forklarer Guthrie at syn innebærer tolkning; vi ser ikke bare, vi ser alltid noe *som noe*.<sup>34</sup> Han hevder at dette står i motsetning til 'projeksjon' (*projection*): «[Projection] is a term widely used to describe or explain religion and other aspects of human thought and action by invoking supposed psychological processes». <sup>35</sup> 'Projeksjon' går metaforisk sett ut på at man «kaster» noe fra seg selv og ut på verden. Slik er det ikke, påpeker Guthrie.<sup>36</sup> Derfor, skriver han, bør vi snu metaforen på vrangen; folk tar sanseintrykk *inn* over seg. Guthrie oppfordrer derfor til å forlate 'projeksjon' til fordel for 'persepsjon' (*perception*). Guthrie forklarer at med begrepet 'perceptions' mener han: «processes and structures *inside* the human organism. They arise inside it and stay there.»<sup>37</sup> Dette henger sammen med at Guthries 'perception' er tolkning av sanseintrykk.<sup>38</sup> 'Persepsjon' i denne analysen forstås som 'tolkning av sanseintrykk', eller 'sansebasert opplevelse'.<sup>39</sup> Med sansebaserte opplevelser menes altså tolkninger av omverdenen basert på syn, hørsel, berøring, lukt og smak.

---

<sup>33</sup> Eriksen & Stensvold, 2002: 364

<sup>34</sup> Guthrie, 2000: 237

<sup>35</sup> Ibid.: 225

<sup>36</sup> Ibid.: 225. Han påpeker også at det finnes stor variasjon i bruken av 'projeksjon', noe som kan føre til forvirring.

<sup>37</sup> Smythies, 1954: 129-131, sitert i Guthrie, 2000: 235, original kursiv.

<sup>38</sup> Guthrie, 2000: 237.

<sup>39</sup> *Persepsjon* er et begrep som kan vekke assosiasjoner til psykologiske teorier som her ikke tas opp. På norsk bruker jeg *opplevelse* på det premiss at det er snakk om *tolkninger av sanseintrykk*. Slik unngår man også problematikk vedrørende metodologisk agnostisisme, essensialisme og reduksjonisme.

Et eksempel på det å se noe som noe (annet) finner vi hos en av mine respondenter, Andrew: «What you saw, perhaps more than anything else, when you looked at John Paul II, was Christ. He was, I think, the example *par excellence* of what an apostle is meant to be». Andrew beskriver det å se JP2 som det å se Kristus. Beskrivelsen er et verbalt formulert uttrykk for en tolkning av hans opplevelse i møte med JP2.

### 1.1.3 ‘Guder’ og ‘helgener’

I forskning på katolisisme er bruk av ‘guder’ som analytisk begrep problematisk fordi det kan oppstå uoverensstemmelser mellom emiske og tekniske begreper. Mange katolske religiøse rom er tilknyttet helgener— personer som noen ganger behandles i samme religionsvitenskapelige begrep som guder, men som enhver katolikk ville avvise å kalle en gud. Dette fordi begrepet, vel og merke med stor forbokstav, fungerer som tittel og egennavn for (personene i) Treenigheten. ‘Gud’ er emisk strengt forbeholdt denne bruken fordi Den katolske kirke har en monoteistisk selvforståelse. Om den katolsk-kristne (hoved)guden bruker jeg ‘Gud’ med stor ‘g’ fordi det er vanlig innenfor denne religiøse tradisjonen.<sup>40</sup> ‘Gud’ er imidlertid ikke det eneste begrepet som er problematisk i denne analysen.

‘Helgener’<sup>41</sup> brukes innenfor flere kristne tradisjoner.<sup>42</sup> I likhet med ‘guder’, er ‘helgener’ blitt brukt som et teknisk begrep i religionsvitenskap og som utgangspunkt for en sammenligning med lignende emiske kategorier.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> I sin doktorgradsavhandling «*Vildrenen er själv detsamma som en gud*», kritiserer religionsforsker Olle Sundström Lawson & McCauleys begrep. Olle Sundström hevder at ‘overmenneskelig agent’-kategorien ikke løser det begrepsmessige problemet overfor for eksempel guder og helgener (Sundström, 2008: 36). Det kan se ut til at ‘overmenneskelig vesen’-kategorien er mer sårbar for Sundströms kritikk jamfør diskusjonen over, hvor vi så at Lawson & McCauleys overmenneskelig agent-kategori ble utformet som et forslag i møte med denne problematikken. Jeg vil imidlertid ta til følge Sundströms oppfordring til presisering gjennom de løsningsforslag han fremhever og vise hvordan overmenneskelig agent forstås i denne analysen. Basert på Ilkka Pyysiäinen og Kimmo Ketola, trekker han frem tre mulige løsninger: (1) Å anvende *gud* som et «løst og heuristisk» begrep uten å implisere generaliseringer på tvers av religiøse tradisjoner; (2) å bare bruke *gud* i beskrivelser av jødedom, kristendom og islam; (3) å anvende *gud* som en veldig «vid kategori av alle slags størrelser som på noe vis overskriver folks forventninger til hvordan størrelser i den hverdagslige verden oppfører seg (ibid., 2008: 40).

<sup>41</sup> Fra Lat. *sanctus*, og Gr. *hagios* (Cohn, 2005 (1987): 8034).

<sup>42</sup> Cohn, 2005 (1987): 8033

<sup>43</sup> Dette gjelder alt fra før-kristne religiøse tradisjoner som gammelgreske *heroer*, jødedommens profeter og *tsaddiqer*, islams *walīer* (ar.: «[Guds] venner»), hinduismens dikterhelgener, buddhismens *arhater*, konfusianismens *shenger*, etc. Se for eksempel Cohn, 2005 (1987): 8033-8038; Jacobsen, 2003: 119, 143. Et annet eksempel finner vi hos

Som vi skal se, er det alt annet en entydig hva som menes med 'helgen', selv når det brukes emisk i katolisisme.

I møte med katolisismen er det flere måter å besvare spørsmålet om hvem som er en helgen. På den ene side kan bare paven offisielt erklære noen som en helgen. På den annen siden kan en person anses som en helgen av individuelle katolikker, uavhengig av (mangel på) offisiell helgenstatus.

Det hender at man unnviker begrepsproblematikken knyttet til helgener ved å hevde at definisjonsmakten ligger utelukkende hos paven,<sup>44</sup> men da mister man verdifulle nyanser ved begrepet. Pavens definisjonsmakt er teoretisk absolutt, men ikke i praksis.

Personer uten offisiell helgenstatus har også blitt behandlet som overmenneskelige agenter. Vi finner avdøde paver blant disse.<sup>45</sup> Populær dyrkelse var tidligere alt som behøvdes for at en person ble helgenkåret;<sup>46</sup> dersom en avdød person ble *behandlet* som en helgen, kunne det føre til at personen ble *erklært* som en helgen.<sup>47</sup>

Dette betyr ikke at saligkåring og helgenkåring er rene formaliteter.<sup>48</sup> I katolsk teologi er en persons evne til å utføre mirakler et tegn på at vedkommende er i himmelen. Saligkåring innebærer en offentlig erklæring av at kandidaten er i himmelen. Analytisk sett medfører dette at personen behandles som overmenneskelig agent, da 'mirakler' ofte innebærer at Gud eller en helgen gjør noe mennesker ikke kan.

Saligkåring er også et sertifikat for offentlig dyrkelse av helgenkandidaten. Det vil si at man kan opprette kultstasjoner viet disse personene i katolske kirker og lignende. Hovedforskjellen på en salig og en

---

religionsantropolog Jon P. Mitchell. Han forklarer at *helgen* som vitenskapelig begrep karakteriseres av hybriditet; helgener er halvt historiske og halvt mytologiske personer (Mitchell, 2010, 265). Mitchell problematiserer ikke bruk av 'helgen'-begrepet, men det skal vi gjøre her. Det blir problematisk i møte med blant annet katolsk kristologi, hvor Jesus hevdes å være både fullt menneskelig (historisk) og fullt guddommelig (mytologisk). Likevel står Jesus utenfor den katolske 'helgen'-kategorien. Dette involverer, men begrenser seg ikke til at han kalles *gud*; han utgjør det teologiske og soteriologiske grunnlaget for 'helgen'-kategorien fordi han tenkes å være både Gud og frelser gjennom sin inkarnasjon, frelsesgjerning og gudestatus.

<sup>44</sup> Se for eksempel Ferrero, 2002: 339.

<sup>45</sup> Se for eksempel Paravacini-Bagliani, 2000 (1994).

<sup>46</sup> Det vil si før paven tok monopol på helgenkåring (fra og med Innocent III), en rettighet som tidligere lå hos lokale biskoper. Geary, 2005 (1987): 2082

<sup>47</sup> Dette kan også tyde på nyanser i hva det vil si at en overmenneskelig agent er *kulturelt postulert*.

<sup>48</sup> For en kort beskrivelse av kanoniseringsprosessen, se appendiks 6.1.3.

helgen er at offentlig dyrkelse av en salig ikke er påkrevd for Den katolske kirke som institusjon, noe som er påkrevd for en helgen.<sup>49</sup> Individuell og privat dyrkelse er tillatt uten noen kirkelig erklæring.<sup>50</sup>

For JP2s vedkommende er forskjellen på ‘salig’ og ‘helgen’ interessant. På den ene siden er han saligkåret og har derfor offisiell status som offentlig dyrkbar og kan gjøre ting mennesker ikke kan. På den annen side er han (ennå) ikke helgenkåret, men mange anser ham for å være helgen allerede. For en del katolikker strekker dette «allerede» seg tilbake til og inn i tiden da han var pave.<sup>51</sup>

#### 1.1.4 ‘Kulturelt postulerte overmenneskelige *agenter*’

Innenfor kognitivistiske tilnærminger til religion har Guthrie foreslått at guder ofte fremstilles som menneskelignende som en følge av hvordan menneskelig kognisjon fungerer.<sup>52</sup> Pascal Boyer har videreutviklet dette perspektivet og har omtalt for eksempel guder og helgener som kontraintuitive agenter.<sup>53</sup> Religionsforskerne E. Thomas Lawson og Robert N. McCauley hevder i *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (1990) at: «All religious systems involve commitments to culturally postulated superhuman beings.»<sup>54</sup> Denne påstanden står i et direkte begrepsmessig forhold til Spiros religionsdefinisjon og ‘kulturelt postulerte overmenneskelige vesener’. Lawson & McCauley hevder imidlertid at det er mer presist å snakke om ‘kulturelt postulerte overmenneskelige *agenter*’ enn ‘kulturelt postulerte overmenneskelige *vesener*’. Fordelen med begrepet ‘overmenneskelig agent’ er at ‘agent’, i motsetning til ‘vesen’ (*being*), fremhever at det spesielle med for eksempel guder og helgener: De kan *gjøre*

---

<sup>49</sup> Det er et formelt krav å vente fem år fra en persons død til en eventuell begynnelse av kanoniseringsprosess (Palazzini, 1983). Under begravelsen av JP2 var det mange som krevde at han skulle kanoniseres med det samme. Pave Benedikt XVI gikk disse kravene i møte på ulike måter. For det første sa han i sin homilie ved begravelsen (da som kardinal): «Vi kan være sikre på at vår elskede pave [Johannes Paul II] i dag står ved vinduet i Faderens hus, at han ser oss og velsigner oss» (Ratzinger, 2005: 114). For det andre valgte han, da han ble pavekåret, å gjøre et unntak overfor femårsregelen, og lot kanoniseringsprosessen starte like etter.

<sup>50</sup> Ferrero, 2002: 339

<sup>51</sup> Oder, 2010: 1, 177; Mitchell, 2007: 89-90, 105-106, 108, 113, 121, 124, 141, 151.

<sup>52</sup> Gjengitt i Boyer, 2001: 162. Guthrie har også omtalt det å sanse (*sensing*) agenter hvor de ikke finnes. Se for eksempel Boyer, 2001: 166.

<sup>53</sup> Se Boyer, 2001. Det kan være viktig å merke seg at Boyer bruker *kontraintuitiv* som en teknisk term..

<sup>54</sup> Lawson & McCauley, 1990: 123



ting som mennesker ikke kan.<sup>55</sup> Den katolsk-kristne (hoved)guden og katolsk-kristne helgener forstås her som overmenneskelige agenter.

## **1.2 Under feltoppholdet**

Religionsforsker Graham Harvey har påpekt at forskningsmetoder må tilpasses problemstillingene de er ment å hjelpe til å besvare. Feltarbeid er spesielt bra til å forstå hvordan «levd religion» foregår, hevder han.<sup>56</sup> Man kan imidlertid stille spørsmål ved om det ikke finnes andre metoder som er velegnet til dette, utvekslinger av religiøst baserte meninger på internett kan også være eksempler på «levd religion». Vi skal nå se nærmere på noen av de måtene datamateriale ble generert på under mitt feltarbeid under.

### **1.2.1 Observasjon**

‘Observasjon’ er et samlebegrep for flere metoder som utgjorde en stor del av min datainnsamling og er, ifølge religionsforsker Michael Stausberg, selve kjernen i feltarbeid.<sup>57</sup> Datainnsamlingen i dette prosjektet var primært basert på ustrukturert observasjon fordi det gav mer helhetlige inntrykk av konteksten jeg i to måneder studerte og var en del av. Den ustrukturerte observasjonen innebar likevel en form for struktur siden jeg stadig vendte tilbake til de samme stedene og fordi jeg visste hva jeg så etter: steder for kommunikasjon om og med JP2.

Den ustrukturerte observasjonen bestod av forskjellige typer: deltakende observasjon, observerende deltakelse,<sup>58</sup> men også utforsking. Forskjellen på deltakende observasjon og observerende deltakelse er primært hvilken rolle forskeren tar i en sosial religiøs kontekst. Forskjellene mellom de to kan også få konsekvenser for hvordan nedskrivning av data foregår. Dersom en forsker er til stede under for eksempel en messefeiring og noterer underveis, vil dette ha implikasjoner for hvilken grad av deltakelse han/hun kan opprettholde. Dersom forskeren prioriterer deltagelse i stedet, kan det lede til at nedskrivningen foregår på et senere tidspunkt. Dette kan gi andre data fordi forskeren kan involvere seg mer i det som skjer der og da og fordi man da må

---

<sup>55</sup> Lawson & McCauley, 1990: 124

<sup>56</sup> Harvey, 2011a:239

<sup>57</sup> Stausberg, 2011: 383

<sup>58</sup> Se for eksempel Kolstø, 2007: 14.

huske hva som skjedde. Det kan også bidra til at forskerrollen blir mer utydlig eller til og med usynlig og har dermed paralleller til skjult observasjon. Dette har forskningsetiske og dermed metodologiske implikasjoner, som vi nå skal se nærmere på.

### **1.2.2 Forskerens selvbevissthet og forskningsetiske problemstillinger**

Religiøse handlinger rettet mot JP2 er en del av en større handlingskategori som er med på å definere katolikker. Et tilbakevendende spørsmål var, «Hvor setter jeg grensene for min egen deltakelse?» Jeg opplevde dette som en konflikt mellom to interesser. På den ene siden ønsket jeg å «gli inn» i «feltet» så naturlig som mulig. På den annen side ønsket jeg ikke å «lure» noen til å tro at jeg var katolikk.<sup>59</sup> Dette var lite problematisk i situasjoner der spørsmålet var eksplisitt, for eksempel da en av de ansatte på postulasjonskontoret spurte om jeg var katolikk eller kristen, og jeg svarte nei.

Problematikken ble mer komplisert i rituelle situasjoner, med tanke på at katolikker ofte utfører spesielle og identifiserende handlinger i slike anledninger. Skulle jeg gjøre korsets tegn når de rundt meg gjorde det? Skulle jeg knele under innvielsen av nattverdshostien, slik de rundt meg gjorde? Hva om jeg ønsket en nærmere forståelse av hvordan det var å be på et spesielt sted, for eksempel JP2s grav? Ville jeg la folk rundt meg tro at jeg var katolikk? Ville de i det hele tatt legge merke til om jeg utførte disse handlingene eller ikke?

Den 8. desember, da Marias ubesmittede unnfangelse ble feiret, deltok jeg på en messefeiring i Chiesa di Trinitá dei Monti, på toppen av Spansketrappen. Kirken var fullpakket av mennesker og jeg satt ved siden av en kvinne på venstre enden av en benk. Da forsamlingen utførte korsets tegn og fremsa sin del av de liturgiske frasene, forble jeg stille og i ro. Jeg satte og reiste meg imidlertid i takt med de andre. Dette fordi jeg anså slike bevegelser som tegn på respekt, uten å lure de rundt meg til å tro jeg var katolikk. Frem til denne anledningen hadde sett ut til å gå ganske ubemerket. Kvinnen som stod ved siden av meg under messefeiringen, snudde seg for å se

---

<sup>59</sup> For en utfyllende diskusjon av denne problematikken, se for eksempel Fangen, 2004: 153-169

på meg da de utførte handlinger og fremsa ord og fraser som jeg ikke deltok i. Hun så ut til å legge merke til at jeg oppførte meg annerledes enn henne og de andre. Hun oppfattet tydeligvis handlingene og fremsigelsen av de liturgiske ordene som en del av det som identifiserer katolikker. På den annen side kan hun ha tenkt at jeg bare var utenlandsk og ikke kjente de italienske liturgiske ordene. Dette ville imidlertid ikke ha forklart fraværet av håndbevegelsene, som for eksempel utføring av korsets tegn. For at de rundt meg ikke skulle tro at jeg var katolikk, lot jeg være å utføre slike identifiserende bevegelser.

Harvey anser også et annet tema som problematisk—solipsisme:

[Solipsism is] the idea that people can only be certain of their own thoughts. This extreme expression of individualism can make the researcher doubt that they can possibly understand those among whom they research. Insider experience may be thought to be inaccessible and utterly personal.<sup>60</sup>

Med andre ord, tankeprosesser, følelser og inntrykk som kan utgjøre en *insider*-opplevelse i møte med for eksempel JP2s grav, er ikke lett å «samle inn» og gjøre til «data». Forskeren er, slik også Stausberg påpeker,<sup>61</sup> prisgitt ulike uttrykk for innvendige hendelser og, ikke minst, ens evne til å observere og tolke dem.

I slike situasjoner kan behovet for å forstå ulike kroppslige bevegelser tilknyttet religiøse aktiviteter—på hvilke tidspunkt og i hvilke situasjoner de utøves og hva de generelt ser ut til å uttrykke—stige til et proporsjonalt utfordrende nivå. Å analysere en spesifikt utvalgt *case* krever derfor studier av den større religiøse konteksten, samt bevissthet i behandling av *caseen* som en del av en større kontekst. Løsningen ble å lære om forskjellige katolske religiøse uttrykk både i forkant av og under feltoppholdet.

### **1.2.3 Intervju, spørreskjema, respondentutvalg og utfordringer**

Stausberg og Engler påpeker at forskning ofte styres av elementer som er utenfor forskerens kontroll. Dette betyr at forskning ofte er, mer eller mindre, påvirket av eksterne begrensninger, improvisasjon, så vel som av innsamlede

---

<sup>60</sup> Harvey, 2011a: 234

<sup>61</sup> Stausberg, 2011: 383

data.<sup>62</sup> Poenget gjenspeiler en del av de erfaringene og utfordringene jeg gjorde meg under feltarbeidet, som vi nå skal se nærmere på.

Harvey diskuterer for eksempel omgivelser hvor det er «umulig» å stille spørsmål eller spesielt vanskelig, også i en slik grad at forskeren risikerer å miste respondentens tillatelse til å være til stede.<sup>63</sup> Noe som fikk spesiell betydning for mitt arbeid, var at jeg ikke fikk lov til å rekruttere respondenter blant dem som besøkte kapellet. Dersom det var noen jeg ønsket å snakke med, måtte jeg derfor følge med på hvor de befant seg og deretter kontakte dem når de var kommet ut. Det kan høres ut som et luksusproblem, men høye besøkstall ved observasjonsstedet behøver ikke å være en fordel. Dette gjaldt spesielt i Peterskirken, hvor jeg ofte mistet potensielle respondenter i folkemylderet.

Å foreta utvalg av respondenter utgjør i seg selv en metode og kan bygge på mer eller mindre implisitte og ubevisste forventninger. Dette kan få store konsekvenser for produksjon av datamateriale; man kan for eksempel ende opp med et materiale som farges av forskerens forutinntattheter på en slik måte at det blir misledende for analysen. En forventning var å få respondenter som var katolikker og som besøkte graven til JP2, eller som i alle fall opplevde at han var viktig for deres religiøse liv.

Det første jeg gjorde for å finne respondenter, var å oppsøke engelsktalende katolikker som var bosatt i Roma. Deretter fikk jeg hjelp til å oversette spørreskjemaet mitt til italiensk, noe som førte til utvidelse av respondentutvalget. Da jeg, som nevnt, ikke kunne intervju respondentene på stedet, valgte jeg å følge etter potensielle respondenter fra St. Sebastians kapell til de var kommet ut. Denne delen av utvalget var tilfeldig i den forstand at jeg fulgte etter de første som kom ut fra kapellet som var alene eller sammen med maksimalt to andre. Å følge etter potensielle respondenter i verdens største basilika er svært tidkrevende. Det gav imidlertid en stor fordel observasjonsmessig, fordi det gav informasjon om Peterskirken som kontekst, spesielt hva som så ut til å være vanlig å gjøre der inne og i hvilke rekkefølger.

---

<sup>62</sup> Stausberg & Engler, 2011: 5

<sup>63</sup> Harvey, 2011a: 233-234

Spørreskjema kan benyttes til mangfoldige formål. Spørreskjemaet jeg brukte er av typen semistrukturert med modifikasjoner.<sup>64</sup> En rekke uformelle samtaler kommer i tillegg, herunder samtaler med vakter, butikkansatte og ansatte ved Postulasjonskontoret. I tillegg fant jeg en del biografiske og andre bøker om JP2 hvor det ble argumentert for at han er en helgen. Disse var svært informative, men er også problematiske fordi man ikke vet hva forfatterne og redaktørene velger å ta med eller på hvilke premisser.

Stausberg har påpekt at verbal informasjon om handlinger og adferd er notorisk problematisk. Dette fordi verbal kommunikasjon ofte involverer selv-rapportering og utgjør defensive former for rasjonalisering av adferd heller enn å speile faktisk adferd og fordi det ofte leder til misforståelser. Det er også problematikk knyttet til refleksivitet: gjensidig påvirkning mellom forsker og respondent, og dermed forskerens egen påvirkning på respondenters svar.<sup>65</sup>

I tillegg hevder Stausberg at verbal kommunikasjon er basert på hukommelsesmessig (re)konstruering og selektivitet.<sup>66</sup> Han medgir videre: «There appears to be an error rate of between 50 per cent and 80 per cent in self-reported behavior when compared with results from direct observation.» Han viser at observasjon er en bedre måte enn verbal kommunikasjon for å samle inn materiale om hva mennesker gjør, mens verbal kommunikasjon tjener bedre som kilde til hva folk *tror* de gjør.<sup>67</sup> Språkbarrierer kompliserer også verbal kommunikasjon. Mindre og større misforståelser kan oppstå på hver enkelt stadium i en kommunikasjon- og formidlingsprosess. Inspirert av dette formulerte jeg mine spørsmål slik at de skulle gi informasjon om hva respondentene tenkte om hva *andre* gjør: «Hvorfor gjør folk *x, y, z?*». Selv om de var formulert slik, så det ut til at flere tolket spørsmålene på en måte som gjorde at de svarte på vegne av seg selv.

Man kan imidlertid innvende at enkelte former for verbal kommunikasjon i seg selv er manifestasjoner av adferd og handlinger, herunder bønner

---

<sup>64</sup> Spørreskjemaet er vedlagt i appendiks 6.2, tabell 3-6

<sup>65</sup> Tafjord, 2006: 243

<sup>66</sup> Stausberg, 2011: 383

<sup>67</sup> Ibid.

formulert i brev og gjenstander som etterlates ved for eksempel JP2s grav. Vi vender oss nå til denne typen av datamateriale.

#### 1.2.4 Materielle gjenstander som kilder

Under feltarbeidet fokuserte jeg på materielle aspekter ved kommunikasjon med JP2. Religionsforsker Richard M. Carp har påpekt at studier i materiell kultur involverer en metodologi i utvikling.<sup>68</sup> Han hevder at en fordel med religiøs materiell kultur er at det tillater studier av religiøsitet blant alle samfunnslag; studier i materiell kultur er ikke begrenset til gjenstander laget av skrivekyndige.<sup>69</sup>

Én metode i studier av materiell kultur går ut på å ta utgangspunkt i ett spesifikt punkt og tolke materiell kontekst ut fra dette.<sup>70</sup> Carp forklarer at dette står i sammenheng med systematisk å stille spørsmål til materielle gjenstander og kontekster:

Consider for example a cup used for wine in the Eucharist. How big is it, what is it made of, how was it made, is it manufactured or crafted? Are the size, material or creative processes significant? If so to whom? Who made it; how was making it experienced (...) ? Who uses it (who is not allowed to)? When is it used, what actions are taken with it (...) and why? How is it manipulated in space and time (...) ? What other artifacts and actions are relevant to understanding it (...) ?<sup>71</sup>

Disse spørsmålene er mange og overfor det materiale jeg har samlet, vil det å besvare alle sammen bli for stort for de praktiske begrensninger analysen er pålagt. Noen av spørsmålene blir imidlertid systematisk tatt opp, herunder spørsmålet om hvordan ulike materielle gjenstander i JP2-kultstasjoner spiller en rolle i sine kontekster og hvordan de eventuelt samspiller.

I tillegg til nedskrivning av hva de besøkende gjorde og hvordan, ble spørsmålet om *hvorfor* de gjør det stadig mer interessant å få innblikk i. En ny mulighet presenterte seg i begynnelsen av første måned, nemlig å søke postulasjonskontoret om tillatelse til å undersøke gjenstander som ble lagt

---

<sup>68</sup> Carp, 2011: 474

<sup>69</sup> Ibid.: 474-475

<sup>70</sup> Ibid.: 477

<sup>71</sup> Ibid.

ned ved graven. Mange av disse gjenstandene er brev som inneholder bønn, noe som gir informasjon om de besøkendes egne hensikter.<sup>72</sup>

Dette var en form for materiale som ville gi et mer helhetlig bilde av de besøkendes motivasjoner for å besøke JP2s grav. Problemet med materialet var naturligvis at det begrenset seg til dem som faktisk etterlater slike gjenstander, noe bare en relativt liten del av de besøkende gjør.

Brevene og gjenstandene gav meg innblikk i de besøkendes forestillinger på en måte man kan argumentere for at er mer «direkte» enn verbal kommunikasjon i form av intervjuer og spørreskjema. Dette innebærer at jeg betrakter dem som en annen type kilder enn intervjuer, delvis fordi de forbigår noen av problemene Stausberg påpeker. Man er fortsatt prisgitt hva de besøkende velger å skrive og egne tolkninger av det som er skrevet, men man unngår det potensielt defensive aspektet og problemer tilknyttet refleksivitet.

Nettopp fordi disse brevene og gjenstandene er mange og svært personlige, medfører dette en annen form for problematikk: Jeg hadde totalt bare 16 timer med materialet. På grunn av brevenes sterkt personlige innhold, fikk jeg ikke tillatelse til å ta fotografier eller sitere innholdet. Å gjengi direkte sitater ville også vært forskningsetisk svært problematisk. Jeg benyttet derfor diktafon for å notere, og gjengir innholdet i mer generalisert form i kapittel 4.

### **1.2.5 Fotografi, dagbøker og tykke beskrivelser**

Religiøs visuell kultur handler om visuelle aspekter ved religionsutøvelse, for eksempel religiøs bruk av bilder, og kan anses som en subdisiplin av religiøs materiell kultur. Religionsforsker John Harvey skriver at slike bilder og gjenstander kan fungere som *hjelpemidler* i religionsopplæring og -utøvelse.<sup>73</sup> Religionsforsker David Morgan oppfordret meg til å fotografere så mye av hvert sted som mulig for å gjøre konteksten tilgjengelig for ettertid.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Tillatelse til dette materialet virket for meg som et skattkammer, spesielt fordi de ikke ble produsert på oppfordring av meg som forsker. På begynnelsen av andre måned mottok leder for Det norske institutt i Roma, professor Turid Karlsen Seim, et brev fra postulator monsignor Sławomir Oder, hvor jeg fikk tillatelse til å undersøke materialet i som oppbevares i postulasjonskontorets lokaler i Lateranet.

<sup>73</sup> Harvey, 2011b: 503, min kursiv.

<sup>74</sup> Gjengitt fra e-post-korrespondanse 13. januar 2012, med tillatelse.

Dette ble svært nyttig, selv om kameraet ikke fanger «alt». Jeg tok over 1.100 fotografier totalt, både av hendelser og steder. Fotografiene tillater forskeren å se på stedene og hendelsene på nytt senere. De gjør det også mulig for lesere å selv se deler av stedene, samt at de dokumenterer interessante øyeblikk som oppstod. Det siste aspektet blir spesielt viktig i kapittel 4.

Å skrive dagbok og feltjournal er blitt praktisert og anbefalt av flere forskere.<sup>75</sup> For meg tjente feltjournalen som en notisbok for tykke beskrivelser, fortolkning på stedet og under hendelsene, mens dagboken tjente mer til refleksjon og fortolkning, noe Fangen også har anbefalt.<sup>76</sup> Basert på fotografier og skildringer notert i feltjournalen og dagboken, gir jeg beskrivelser av stedene jeg analyserer i de kommende kapitlene.

Til nå har vi diskutert begrepsmessig problematikk og metoder *under* feltoppholdet. Vi skal nå se hvilke metoder som ble brukt *etter* feltoppholdet.

## 1.3 Etter feltoppholdet

### 1.3.1 Analyse, sammenligning og triangulering

Stausberg og Engler har påpekt at all data er produkter av tolkning,<sup>77</sup> som i sin tur er avhengig av egen bagasje; egne minner, sanseintrykk og tolkninger av teoretiske perspektiver;<sup>78</sup> data om religion eksisterer ikke «der ute» og «venter» på å bli plukket opp av forskeren.<sup>79</sup> Analyse av materiale med utgangspunkt i teoretiske perspektiver er en form for sammenligning og tolkning og foregår på ulike nivå i alle tolkningsprosesser.<sup>80</sup> Dette betyr at erfaringer man gjør seg underveis kan være med å forme både det innsamlede materialet, tolkning av teoretiske perspektiver og dermed sammenligningen de to elementene imellom.

Denne analysen dreier seg om sammenligning mellom ulike kontekster hvor JP2 dyrkes, og sammenligning mellom innsamlet materiale og teori. Som Stausberg & Engler har påpekt, innebærer ikke sammenligning bare innebærer «bare» sammenligning mellom data og data, men også mellom teoretiske

---

<sup>75</sup> Se for eksempel Harvey, 2011: 237; Fangen, 2004: 82, 94

<sup>76</sup> Fangen, 2004: 170-174

<sup>77</sup> Stausberg & Engler, 2011: 10

<sup>78</sup> Jensen, 2011: 47

<sup>79</sup> Smith gjengitt og diskutert i Stausberg & Engler, 2011: 10

<sup>80</sup> Stausberg, 2011: 34-35



perspektiver og data, samt mellom ulike teoretiske perspektiver.<sup>81</sup> I ytterste konsekvens kan man si at analysen er sammenligning mellom tolkninger av to eller flere empiriske og/eller teoretiske størrelser som antas å være forskjellige, men samtidig like nok til at sammenligning er faglig forsvarlig.

### **1.3.2 Materiell kultur**

Begrepet 'materiell kultur' refererer, ifølge religionforsker Robert M. Carp, til alt som både kan sanses og er kulturelt. Han forklarer at materiell kultur omfatter gjenstander, kontekster, prosesser, ferdigheter i bruk og produksjon av gjenstander, rom og tid; alle former for sanseopplevelser, ikke bare syn og visuell kultur: «Invisibility is not synonymous with imperceptibility,» hevder Carp.<sup>82</sup> Usynlighet betyr ikke usansbar. Dette er et poeng som er grunnleggende for denne analysen, og det bringer oss tilbake til hvordan Guthries perspektiv på sansebaserte opplevelser ble operasjonalisert i begynnelsen av dette kapittelet.

## **1.4 Oppsummering og veien videre**

I dette kapittelet har jeg diskutert Melford E. Spiros religionsdefinisjon, begrunnet bruken av den og presentert hvordan 'religion' konseptualiseres og operasjonaliseres i denne analysen: kommunikasjon om og med kulturelt postulerte overmenneskelige agenter, altså personer som tenkes å kunne handle på måter som går ut over menneskelige evner og/eller egenskaper. 'Kulturelt postulerte overmenneskelig agenter' er også blitt diskutert som begrep. Vi har funnet begrepet å være mindre problematisk og mer analytisk operasjonaliserbart enn emiske katolske begrep. Vi har videre funnet at 'overmenneskelig agent' er mer presist enn 'overmenneskelig vesen'. Den overmenneskelige agent som står i sentrum her er JP2, som vi har sett at ofte omtales som helgen.

Jeg har hatt en metodologisk pluralistisk tilnærming til feltoppholdet, hvor de viktigste forskningsmetodene for datainnsamling var ustrukturerte former for observasjon, intervju, spørreskjema, fotografi, journalføring og undersøkelse av materielle gjenstander. De forskjellige metodene er blitt

---

<sup>81</sup> Stausberg & Engler, 2011: 11

<sup>82</sup> Carp, 2011: 475

diskutert og problematikk tilknyttet metodebruken er blitt konkretisert gjennom eksempler på erfaringer under feltoppholdet. Vi har også sett eksempler på hvordan utfordringene ble løst.

De fleste teoretiske perspektivene i denne analysen er hentet fra materiell og visuell kultur, to relativt unge, delvis overlappende og sammenflettede tverrdisiplinære forskningsdiskurser. Felles for de to forskningsdiskursene er fokus på menneskers forhold til materielle gjenstander og sanseinntrykk. I visuell kultur fokuserer man på synsinntrykk, mens materiell kultur strekker seg ut over synsinntrykk og omfatter også andre sanseinntrykk. I neste kapittel skal vi se nærmere på de teoretiske perspektiver som benyttes i analysen.

## 2. Nærværsformidling: konstruksjon av en forståelsesramme

---

I forrige kapittel ble blant annet begrepene ‘overmenneskelig agent’ og ‘nærværsopplevelser’ konseptualisert. I dette kapitlet vil jeg diskutere kroppen som menneskelig kommunikasjonsmiddel, religiøse og hellige rom, samt relikvier, skulpturer og bilder av JP2 som (potensielle) nærværsformidlere og kommunikasjonsmidler. Jeg presenterer først det jeg oppfatter som hovedpunktene og begrepene i hvert perspektiv og forklarer hvilken relevans de har for analysen. Til slutt sammenfattes forståelsesrammen som, sammen med datamaterialet, utgjør grunnlaget for analysen i de to kommende kapitlene.

### 2.1 Kroppen som kommunikasjonsmiddel og religiøse rom

Fra JP2s død 2. april 2005 og frem til saligkåringen 1. mai 2011, var graven i pavekrypten under St. Peters basilika den eneste katolske kirken hvor det var tilrettelagt for dyrkelse av ham; her lå kroppen hans.<sup>83</sup> Ved åpningen av graven strømmet det på med besøkende. Etter saligkåringen, som åpner for offentlig dyrkelse, dukket det opp bilder av ham i romerske kirkers sidekapeller, samt statuer av ham innendørs og utendørs. Peter Mitchell beskriver dyrkelse av JP2 i Roma i dagene etter hans død på følgende måte:

Inside St. Peter's Basilica, the Vatican grottoes underneath the main floor of the church have been closed since the funeral and will not open until later this week ... It seems that the grottoes are remaining closed for a few days in an attempt to empty Rome of pilgrims and reduce the massive numbers of people who continue to visit the basilica. But the Polish pilgrims will not be deterred! Each day there have been people kneeling at prayer throughout the day over the air vents that lead down to the grottoes from the floor of the main basilica ... The veneration of the tomb of John Paul the Great<sup>84</sup> has begun!<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Graven er flyttet opp til St. Sebastians kapell. Mer om dette i kapittel 4.

<sup>84</sup> «Den Store» begynte å bli brukt om JP2s tidlig etter hans død, først offentlig av kardinal Joseph Ratzinger, nå pave Benedikt XVI. Han er dermed den første paven på tusen år som æres med denne tittelen. Flere katolske skoler har også tatt navn som inneholder «Johannes Paul den Store».

<sup>85</sup> Mitchell, 2007: 113-114

Peter Mitchell bruker her begrepet *venerasjon* for å beskrive dyrkelsen av JP2s grav.<sup>86</sup> I katolsk teologi opererer man med tre underkategorier av dyrkelse som skilles ved hjelp av ulike begreper, avhengig av hvem dyrkelsen er rettet mot. Tilbedelse eller *adorasjon* (lat. *latria*) er forbeholdt (personene i) Treenigheten. Hypervenerasjon (lat. *hyperdulia*) er forbeholdt Jomfru Maria. Venerasjon (lat. *dulia*) brukes om dyrkelse av (potensielle) helgener.<sup>87</sup> Vi har imidlertid tidligere etablert at 'dyrkelse' i denne analysen forstås som kommunikasjon med overmenneskelige agenter, hvor 'overmenneskelige agenter' er en analytisk kategori som favner både 'guder' og 'helgener'.

I sitatet forteller Peter Mitchell om personer som knelte ved luftventilene i Peterskirken for å kommunisere med JP2 etter begravelsen. Dette kan tyde på at kroppsbevegelser er viktig i religionsutøvelse. Vi skal nå se nærmere på kroppen som kommunikasjonsmiddel i religionsutøvelse.

### **2.1.1 Kroppen som religiøst kommunikasjonsmiddel**

Som vi så, innebærer religiøs kommunikasjon at noen kommuniserer om eller med en overmenneskelig agent. 'Kommunikasjonsmidler' er et begrep som kan vekke assosiasjoner til for eksempel telefoner, mobiltelefoner, datamaskiner og internett. Slike materielle gjenstander muliggjør kommunikasjon på tross av fysisk avstand mellom to eller flere personer. Inkluderer vi tekst, bilder, lydinnspillinger, videoopptak, ser vi at kommunikasjonsmidler også kan være materielle gjenstander som muliggjør kommunikasjon personer mellom på tross av avstand i tid. Avstand i tid og rom vil henholdsvis behandles under begrepene 'fysisk gap' og 'tidsmessig gap'. En måte å beskrive kommunikasjon på kan være 'å lukke gapet'.

Gilhus har hevdet: «The material body is man's vehicle for being in the world: It is the basic means for communication between human beings and for all types of interaction»<sup>88</sup> Ifølge henne er kroppen altså menneskers viktigste kommunikasjonsmiddelet; den er både kommunikasjonsmiddel og

---

<sup>86</sup> Mitchell, 2007: 113-114

<sup>87</sup> Geary, 1987: 2083; Knight, 2009: «Dulia». De teologiske skillene følger av katolsk selvforståelse som monoteistisk på den ene siden og eksisterende dyrkelse av (andre) personer på den andre. Til tross for de teologiske skillene er det mange likheter mellom praksisene med ulike navn, og som vi så hos nonnen Shawn Pauline i forrige kapittel, hender det at disse skillene blir uskarpe, også for dem man kan tenke seg er velkolert i de teologiske distinksjonene.

<sup>88</sup> Gilhus, 1990: 29

transportmiddel i ett.<sup>89</sup> Morgan har hevdet at kroppen er det man *gjør* religion med.<sup>90</sup> Sett i sammenheng åpner Gilhus' og Morgans poeng for at kroppen kan tolkes som menneskers grunnleggende kommunikasjonsmiddel, ikke bare, men også i religion. Basert på dette kan vi forvente at kommunikasjon med JP2 vil vise seg i kroppslige handlinger. Vi kan også forvente at forestillinger om JP2 som overmenneskelig agent manifesteres i handlinger og følgelig er observerbar.

### 2.1.2 Religiøse rom og materialisering av det hellige

Lawson & McCauley påpeker at det er vanlig å ilegge gjenstander og steder overmenneskelige egenskaper, men at forskeren da må ta spesielle hensyn:<sup>91</sup> Slike gjenstanders og steders egenskaper *avledes* alltid fra tilknytninger til en overmenneskelig agent. Et sted er hellig dersom en overmenneskelig agent har utført en handling på stedet, mens en gjenstand er hellig dersom en overmenneskelig agent har utført en handling med eller mot gjenstanden.<sup>92</sup> Gjenstanders og steders spesielle status brukes likevel noen ganger om tilfeller som ikke er tydelig religiøse. Lawson & McCauley forklarer dette med et eksempel:

However much Lenin (and his tomb) are venerated in the Soviet Union, no one holds that Lenin himself continues to influence Soviet life from beyond the grave, and consequently, Soviet communism does not include rituals intended to enlist the living Lenin's influence.<sup>93</sup>

Altså kan en person, for eksempel JP2, dyrkes ved sin grav uten at han behandles som en overmenneskelig agent. Forskjellen består i om han tenkes å kunne påvirke verden etter sin død, en evne Lawson & McCauley viser at de anser for å være overmenneskelig. Som vi skal se, behandles imidlertid JP2 ofte som en overmenneskelig agent.

---

<sup>89</sup> I møte med katolisisme blir dette perspektivet spesielt interessant, mener Gilhus, og viser til katolske forestillinger om «materielle formidlingsredskaper som redskaper for...frelse» og at «ånd virker gjennom materie,» noe som er spesielt tydelig blant annet i forestillinger knyttet til Eukaristien. (Gilhus, 1990: 34-35)

<sup>90</sup> Morgan, 2010b: 59

<sup>91</sup> Lawson & McCauley, 1990: 124

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid., original kursiv.

Ifølge religionsforskeren Joel P. Brereton er et 'hellig rom' en plass som er adskilt fra andre rom.<sup>94</sup> Ifølge ham er hensikten med å besøke hellige rom å *møte* gudene<sup>95</sup>—her forstått som overmenneskelige agenter. Han fremhever tre trekk som karakteriserer hellige rom:

First, sacred space is a *means of communication* with the gods and about the gods. Second, it is a place of *divine power*. And third, it serves as a visible icon of the world and thereby imparts a form to it and an organization to its inhabitants.<sup>96</sup>

En måte å operasjonalisere Breretons tre punkter for analyse, er å videreføre definisjonen av 'religion' fra i forrige kapittel: kommunikasjon om og med overmenneskelige agenter; agenter med evner og/eller kvaliteter som mennesker ikke har. Breretons to første punkter kan her operasjonaliseres som kriterier.<sup>97</sup> Med utgangspunkt i forståelsen av et sted er et hellig rom når det er et middel til kommunikasjon om og med overmenneskelige agenter. Hellige rom er altså ikke bare steder hvor religiøs kommunikasjon foregår, men utgjør *midler*—redskaper—til religionsutøvelse. Når et sted oppfyller

---

<sup>94</sup> Brereton, 2005 (1987): 7978. I *Å finne sted: Rommets dimensjon i religiøse ritualer* (1998), den norske oversettelsen av Jonathan Z. Smiths *To Take Place* (1987), skriver Halvor Moxnes i forordet: «Vi kan ikke bare ta et 'sted' for gitt, det blir sosialt skapt, formet og klassifisert før det begynner å forme oss som befinner oss på stedet» (1998: ii). Smith mener det er ritualer—her forstått som religiøse handlinger—som gjør et sted hellig. Mircea Eliade var redaktør for oppslagsverket hvor Breretons artikkel ble først ble utgitt, og den er ikke endret i oppslagsverkets andre utgave. I *Nytt blikk på religion* forklarer religionsforskerne Ingvild S. Gilhus og Lisbeth Mikaelsson forholdet mellom Eliades og Jonathan Z. Smiths forståelser av hellige rom: «Eliade snakker om et *axis mundi*, et verdens sentrum, som riter og myter kretser om... Der verdensaksen er, er stedet hellig» (Gilhus & Mikaelsson, 2001: 139; se også Sun, 2007: 189-190). Smith brøt med Eliades forståelse: «Det er ikke fordi stedet er hellig at det blir gjenstand for ritualer, det er heller omvendt, nemlig at det er ritualene som gjør stedet hellig» (Gilhus & Mikaelsson, 2001: 139). Brereton beskriver hellige rom på en måte som viser at både religionsutøvelse og lokalisering av kraft spiller en rolle i definisjon av hellige rom. Hans definisjon er dermed en måte å konsolidere Eliades og Smiths forståelser av slike steder på.

<sup>95</sup> Brereton, 2005 (1987): 7980

<sup>96</sup> Ibid., min kursiv

<sup>97</sup> Det tredje punktet fremstår ved første øyekast som mer diffust; hva vil det si at et sted er en «visual metaphor for a religious world»? (Brereton, 2005 (1987): 7981). Brereton forklarer dette punktet med eksempler på steder som uttrykker forestillinger om hvordan kosmos er ordnet og som dermed utgjør et *mikrokosmos*—en metafor som viser hvordan verden tenkes å være organisert. Perspektivet fremstår som en videreføring av Eliades *axis mundi* (se for eksempel Gilhus & Mikaelsson, 2001: 139). Vi kan ha dette perspektivet i bakhodet, men dets relevans for analysen i de kommende kapitlene vil komme i skyggen av de to første, fordi det metaforiske perspektivet på hellige rom som mikrokosmos ikke faller innenfor analysens fokus.

dette kriteriet, kan det kalles et 'religiøst rom'. Kriterier kan dermed formuleres slik:

1. Et sted er et *religiøst* rom når det er et middel til kommunikasjon om og med overmenneskelige agenter.

Breretons andre punkt inkluderer «guddommelig kraft» i definisjonen. Basert på Lawson & McCauley har vi etablert at kraft er det som definerer overmenneskelige agenter som annerledes enn mennesker. Her støter vi på en viktig mulighet for nyansering av *hellige rom* som kategori. Når steder oppfyller det første kriteriet, kan de kalles *religiøse* rom fordi de er steder for utøvelse av religion, enten de assosieres med en eller flere overmenneskelige agents kraft eller ikke. Nyanseforskjellen blir særlig tydelig dersom vi tar utgangspunkt i Morgans definisjon av hva det vil si at noe er *hellig*. Han beskriver menneskers forhold til gjenstander og steder på en måte som ligner Lawson & McCauleys:

People locate power in things, enter into and cultivate relations with things and places, organize their lives around the experience of things and places. While doing so is always a social activity (...) that is not all that religious spaces and things do.<sup>98</sup>

Ifølge Morgan er religiøse rom steder som alltid involverer sosial aktivitet. Dette er imidlertid ikke alt, påpeker han. I likhet med Lawson & McCauley, poengterer Morgan at mennesker lokaliserer kraft i noen gjenstander og steder. Som vi så tidligere, har Lawson & McCauley hevdet at grunnen til dette er at man assosierer gjenstandene og stedene med overmenneskelig agent. Religiøse rom kan derfor operasjonaliseres som en overordnet kategori hvor hellige rom fungerer som underkategori.<sup>99</sup> Morgan, som her baserer seg på Gerardus van der Leeuw,<sup>100</sup> hevder:

---

<sup>98</sup> Morgan, 2010b: 63

<sup>99</sup> Man kan miste nyanser ved å bruke 'religiøs' og 'hellig' synonymt. Et bønnerom på en flyplass kan være et religiøst rom uten at det oppfattes som hellig; det kan brukes til religionsutøvelse uten at det assosieres med en handling utført av en overmenneskelig agent. Innenfor denne forståelsesrammen kan en moské i Bergen være et religiøst rom, men neppe et hellig rom, i motsetning til Den forbudte moské i Mekka, som er begge deler.

<sup>100</sup> Det kan være viktig å notere seg at van der Leeuws religionsforskning er blitt karakterisert som «med en åpenbar teologisk agenda» (Gilhus & Mikaelsson, 2001: 53)

The sacred is not constructed by acts of consecration, but exists first as a manifestation of power ... One cannot say, according to [van der Leeuw's] analysis, that a taboo or ritual consecration creates the sacred by charging an object with power, by setting it off from the ordinary, because the taboo and the consecration are applied to what *already has power*.<sup>101</sup>

For Morgan innebærer 'hellig' altså 'kraft', et begrep som vi har sett kan tolkes som evner og kvaliteter som mennesker ikke har og som dermed utgjør det definerende aspekt ved overmenneskelig agent. Han vektlegger imidlertid at denne kraften blir *materialisert* og dermed tilgjengelig i gjenstander. Basert på Lawson & McCauley og Morgan, kan kriterium nummer to formuleres slik:

2. Et sted er *hellig* dersom en overmenneskelig agent har gjort noe på stedet, eller inneholder en gjenstand en overmenneskelig agent har gjort noe med eller mot.

Vi har så langt sett at kommunikasjonsmidler her er materielle gjenstander. De muliggjør kommunikasjon mellom personer som i utgangspunktet er adskilte i rom og tid. For mennesker er kroppen det grunnleggende middelet for religiøs kommunikasjon. Gjenstander og steder kan oppfattes som hellige—bærere av overmenneskelige agents kraft—gjennom assosiasjon med overmenneskelige agents handlinger.

En slik forståelse får konsekvenser for hvordan vi ser på besøkendes kropper og deres fysiske tilstedeværelse i religiøse rom. Det får også konsekvenser for analysen av helgeners og saliges kropper i slike rom, samt de midler hvorved deres nærvær og kraft formidles. Innenfor denne forståelsesrammen kan et sted kalles et *religiøst* rom dersom det brukes til kommunikasjon med overmenneskelige agents handlinger, mens det kan kalles et *hellig* rom dersom stedet assosieres med en overmenneskelig agents handlinger. Overfører vi dette på gjenstander, kan en gjenstand kalles *religiøs* dersom den brukes til kommunikasjon med overmenneskelig agent, mens den kan kalles *hellig* dersom den assosieres med en overmenneskelig agents handlinger. Henter vi inn Gilhus' og Morgans poeng om kroppen som

---

<sup>101</sup> Morgan, 2010b: 63, original kursiv



kommunikasjonsmiddel, ser vi også at Lawson & McCauleys perspektiv kan brukes til å forklare at kroppsrelikvier har spesiell status: For helgener, som har vært levende mennesker, er (deler av) kroppen de ultimate hellige gjenstander fordi kroppen også for dem var det grunnleggende kommunikasjonsmiddelet—det de *gjorde* ting med.

Når vi henter inn Morgans perspektiv, åpner det for å se på assosiasjon av gjenstander og steder med overmenneskelige agenter som en måte å *materialisere* og tilgjengeliggjøre overmenneskelige agenter og deres kraft på. Slike gjenstander blir *materielle* formidlere av kraft.

Morgan påpeker at religionsforskere må undersøke praksiser for å forstå hva opplevelser av det hellige er rotfestet i.<sup>102</sup> Hvorfor drar folk til religiøse og hellige steder hvis de kan kommunisere med helgener gjennom for eksempel bønn hvor som helst? Er det ikke tilfeldig hvilke steder som er religiøse rom? Men religiøse rom er ikke hvor som helst. De er veldig ofte på spesifikke og klart definerte steder, som også Brereton fremholder.<sup>103</sup>

Hvilke konsekvenser får dette for hvordan vi ser på dyrkelsen av JP2? For å kunne besvare dette må vi se nærmere på gjenstander som kan karakteriseres som materielle formidlere av hans kraft.

## 2.2 Relikvier som nærværformidlere

‘Relikvie’ kommer av det latinske ordet *reliquiae*, som betyr «levninger» eller «noe som er etterlatt».<sup>104</sup> I møte med katolisisme er det mest nærliggende å sette relikviedyrkelse i sammenheng med Jesus og offisielle helgener.<sup>105</sup> Innenfor denne forståelsesrammen er relikvier *hellige* levninger, fordi de knyttet til overmenneskelige agenter.

Kristen relikviedyrkelse har vært praktisert siden den tidlige kirkens tid, og er noen ganger blitt oppfattet som særlig fremtredende innenfor den

---

<sup>102</sup> Morgan, 2010b: 63

<sup>103</sup> Brereton, 2005 (1987): 7980

<sup>104</sup> Oxford Dictionaries Online, 2012: «relic», «reliquiae»

<sup>105</sup> Den katolske kirkes katekisme forklarer at relikviedyrkelse er en viktig form for fromhet blant lekfolk. Presteskapet skal ifølge kanonisk lov ta hensyn til dette, samtidig som de skal bruke disse praksisene til å lede folk til messen. Messen beskrives som langt overlegen lekfolks praksiser, noe som kan tolkes som en manifestasjon av teologisk basert hierarki ulike katolske overmenneskelige agenter imellom (Den katolske kirke, 2001 (1994): 314-315; 420).

mangfoldige religiøse tradisjonen vi i dag kjenner som katolisisme.<sup>106</sup> Oppdeling og distribusjon av relikvier ser ut til å ha vært en måte å tilrettelegge for opplevelser av overmenneskelige agents nærvær på forskjellige steder.<sup>107</sup> Man «plantet» dermed kultstasjoner til overmenneskelige agenter på forskjellige steder og utbredte relikviebasert nærværformidling av samme person. Enkelte praksiser er blitt endret. Helgeners kropp er ikke lenger partert og deretter distribuert til ulike kirker, men relikvier er ikke mindre populære enn før. Dersom man multipliserte materielle nærværformidlere gjennom oppdeling og distribusjon av relikvier i middelalderen, ser det ut til at man i dag multipliserer dem ved salig- og helgenkåring av flere personer.<sup>108</sup>

Dette får konsekvenser for hvordan vi analyserer materielle formidlere av JP2 nærvær. Om hans levninger er hellige, kommer an på om han er en overmenneskelig agent. Den norske folkloristen Velle Espeland hevder at en helgens kroppsdeler blir relikvier idet han/hun dør.<sup>109</sup> Som vi så hos Lawson & McCauley, er det imidlertid ikke så enkelt. For JP2s del innebærer saligkåringen nettopp en erklæring av at han har status som overmenneskelig agent, fordi saligkåringen er en bekreftelse på at han har utført en helbredelse etter sin død.<sup>110</sup> I motsetning til Lenin, ser vi at JP2 nettopp tenkes å kunne utføre handlinger etter sin død og at dette er et premiss for saligkåring og helgenkåring. Vi har også sett at det ikke er noe en-til-en-forhold mellom hvem som erklæres salige eller helgener, og hvem som behandles som overmenneskelige agenter. Men JP2 ble behandlet som en overmenneskelig agent allerede lenge før saligkåringen. Tilegning av en helbredelse til hans inngripen var det mirakelet som førte til saligkåringen.

---

<sup>106</sup> Strong, 2005 (1987): 7687-7688; se også Brown, 1981: 1-2. Etter fremveksten av kristen relikviedyrkelse ble helgeners tenner trukket ut, deres fingre, tær, hårlokker osv. kuttet av og lagt i relikvieskrin. Slike skrin ble en av de høyst utviklede kunstformene i europeisk middelalder (Strong, 1978 and 2005: 7689).

<sup>107</sup> Brown, 1981: 89-90

<sup>108</sup> Den italienske samfunnsviteren Mario Ferrero har identifisert helgenkåring som en form for konkurranse som stimulerer katolikker til å sørge for at Den katolske kirke holder seg levende som organisasjon og religiøst system. Han ser dette som en avgjørende faktor i Den katolske kirkes levedyktighet (2002: 335-336).

<sup>109</sup> Espeland, 2005: 30

<sup>110</sup> For en kort forklaring av kanoniseringsprosessen, se appendiks 6.1.3.

### 2.2.1 Kraft, nærvær og relikvier

Den amerikanske historikeren Peter Brown, som har senantikken som spesialfelt, har skrevet *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (1981). Til tross for de seksten hundre år som skiller senantikken og vår tid, har Browns perspektiver allerede blitt applisert i analyse av nåtidens helgendyrkelse.<sup>111</sup> Ifølge Brown er målet med pilegrimsreiser til helgengraver ikke bare å nå et sted i seg selv, men å *møte* helgenen—en person som tenkes å ha spesielle krefter (*potentia*).<sup>112</sup> Dette møtet så vi at også Brereton vektlegger. ‘Møte’ tolkes her som kommunikasjon. Dette følger også av tolkningen av kroppen som kommunikasjonsmiddel, da helgengraver er hellige rom, og reise til dem blir en form for kommunikasjon i seg selv.<sup>113</sup>

Ved å vektlegge at helgenen er en person, kan Brown se ut til å unngå definisjonsproblematikken tilknyttet ‘guder’ som vi støtte på hos Brereton. Men når han bruker ‘det hellige’ (*the holy*), bringes problematikken opp på nytt. Her har vi imidlertid etablert en forståelsesramme hvor ‘hellig’ refererer til overmenneskelige agents krefter.

Et viktig poeng for denne analysen er Browns påstand, for å kunne erfare disse kreftene må man oppleve helgenens *nærvær* (*praesentia*).<sup>114</sup> Innenfor perspektivet som ble introdusert via Guthrie, blir *opplevd* nærværsopplevelser tolkninger av sanseinntrykk. Nærværet som tilgjengeliggjør kraften forklarer han at kan oppleves i møte med deres hellige levninger—relikvier. Brown forklarer:

[The] fullness of the invisible person could be present at a mere fragment of his physical remains and even at objects ... that had merely made contact with these remains. As a result, the Christian world came to be covered with tiny fragments of original relics and with “contact relics” held ... to be *as full of his praesentia as any physical remains*.<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> Et eksempel på dette er religionsforskeren Jon P. Mitchell, som vi skal se mer til under.

<sup>112</sup> Brown, 1981: 88

<sup>113</sup> 12 av mine 14 respondenter beskrev JP2 som helgen. De to andre ville vente på en offisiell erklæring om helgenstatus. Dette kan være et viktig poeng fordi det rettferdiggjør bruken av *helgengrav* i analysen, på tross av at JP2s helgenkåring ennå lar vente på seg.

<sup>114</sup> Brown, 1981: 88

<sup>115</sup> Ibid., min kursiv

Han opererer med forskjellige typer relikvier, basert på hvordan de er assosiert med en helgen. Han skriver at alle relikvier formidler personens nærvær fullstendig (*in its fullness*). Den amerikanske religionsviteren John S. Strong, forfatter av artikkelen «Relics» i *The Encyclopedia of Religion* (2005 (1987)) definerer relikvier slik:

RELICS may loosely be defined as the venerated remains of venerable persons. This should be taken to include not only the bodies, bones, or ashes of saints, heroes, martyrs, founders of religious traditions, and other holy men and women but also objects that they once owned and, by extension, things that were once in physical contact with them.<sup>116</sup>

Her påpeker Strong at relikvier er gjenstander som dyrkes og setter det i sammenheng med en person som dyrkes. Dette ser ut til å støtte forståelsen av relikvier som ble konstruert med utgangspunkt i Lawson & McCauley: relikvier er hellige gjenstander som en overmenneskelig agent har gjort noe med eller mot. Strong forklarer videre:

Any personal possession or part of a person's body can be thought of as *equivalent to his whole self*, no matter how minute it may be, or how detached in time and space. Thus a bone, a hair, a tooth, a garment, a footprint can carry the power or saintliness of the person with whom they were once associated and make him or her "present" once again.<sup>117</sup>

I likhet med Brown hevder også Strong at alle typer relikvier formidler en helgens nærvær i sin helhet.<sup>118</sup> Både Brown og Strong opererer imidlertid med underkategorier av relikvier, noe som kan se ut til å stå i motsetning til ideen om at alle relikvier er «likeverdige».

Det Brown kaller 'originale relikvier' vil her bli kalt 'kropprelikvier', et begrep også Strong bruker (*body relics*); de omfatter hele eller deler av en overmenneskelig agents kropp. Det Brown kaller 'kontaktrelikvier' omfatter det Strong kaller 'eiendoms-' og 'berøringsrelikvier'. I denne analysen blir kontaktrelikvier brukt hvor ikke annet er oppgitt; de omfatter gjenstander som har vært rørt eller brukt av en overmenneskelig agent. Den nederlandske

---

<sup>116</sup> Strong, 2005 (1978): 7686

<sup>117</sup> Ibid., min kursiv

<sup>118</sup> Ibid.

religionshistorikeren G. C. Snoek kaller gjenstander som har vært i kontakt med kroppsrelikvier etter personens død 'sekundærrelikvier'.<sup>119</sup>

Brown og Strong fremhever nærvær som et sentralt aspekt ved relikvier. Dette kan tyde på at relikvier kan fungere som materielle nærværformidlere, og at det som først kan virke som underkategorier, bare er måter hvorved gjenstander er blitt relikvier. Å si at noe bærer en persons nærvær «i sin helhet/fullstendig» virker merkelig: Man skulle tro at bare personen selv kan formidle nærvær fullstendig/i sin helhet; verken Brown eller Strong diskuterer hva dette problemet innebærer.

Brown ser ut til å mene at kontaktrelikvier og gjenstander som har vært i kontakt med andre relikvier, alle formidler nærvær på samme nivå. Browns formulering tolkes derfor som at alle typer relikvier tilrettelegger for kommunikasjon med overmenneskelige agenter i like stor grad. Dette ser også ut til å stemme overens med Strongs beskrivelse, som også vektlegger nærvær i denne sammenhengen.

Tar vi Browns og Strongs perspektiv i betraktning sammen med de øvrige perspektivene vi hittil har hentet inn, handler nærværformidling om tilretteleggelse for kommunikasjon med overmenneskelige agenter og dermed erfaring av deres krefter. Ut fra disse perspektivene kan man si at JP2s kropp, gjenstander han har eid, brukt eller rørt ved, samt gjenstander som har vært i kontakt med noen av de ovennevnte gjenstandene formidler hans nærvær—på samme nivå. Dersom dette er tilfellet, kan vi forvente at det gjenspeiles i de religiøse rom hvor JP2s nærvær formidles.

I katolsk teologi skiller man imidlertid mellom tre *klasser* relikvier: Første-, andre-, og tredjeklasses. Førsteklasses relikvier er gjenstander som har vært i kontakt med Jesus i løpet av hans liv, samt fysiske levninger av helgener. Andreklassens relikvier er klær en helgen har brukt, samt helgenens eiendeler. Tredjeklasses relikvier er gjenstander som har vært i kontakt med andre relikvier.<sup>120</sup>

Brown og Strong hevder at det ikke er noe hierarki av nærværformidling blant relikvier, noe man ellers har inntrykk av at det katolske systemet innebærer, særlig på grunn av bruken av ordet *klasse*. Dersom dette er tilfelle,

---

<sup>119</sup> Snoek, 1995: 72

<sup>120</sup> Mangan, 2003

kan vi forvente likheter mellom materielt innhold i og materiell utforming av gravkontekster og relikviekontekster. Vi kan også forvente at likhetene strekker seg fra å gjelde nærværformidling og til de praksiser som utføres i religiøse rom.

### 2.2.2 Nærvær og fysisk gap mellom besøkende og relikvier

Vi så tidligere at kommunikasjonsmidler er materielle gjenstander som muliggjør kommunikasjon på tross av fysiske og tidsmessige gap. Det er særlig ett av Browns argumenter vedrørende nærvær og avstand som synes relevant for denne studien: For at nærværsopplevelse skal finne sted, må det opprettholdes en spenning mellom avstand og nærhet, mellom relikvier og de besøkende:

By localizing the holy [by means of inscriptions that indicate relics], late-antique Christianity could feed on the facts of distance and on the joys of proximity. This distance might be physical distance. For this, pilgrimage was the remedy.<sup>121</sup>

Brown hevder altså at nærværsopplevelser kan lede besøkende ved helgengraver til å forsøke å lukke det fysiske gapet mellom seg selv og helgenens levninger.<sup>122</sup> Men hva når man først er kommet frem til stedet hvor relikvien befinner seg? I denne sammenhengen hevder Strong: «In asserting that the saints are “alive in death,” ... relics ... manage to bridge a *gap* that is one of the great divides of human existence.»<sup>123</sup> For Strong er altså relikvier brobyggere over et «gap» mellom mennesker og «det guddommelige», men han diskuterer ikke gapet videre. Dette inviterer til tolkning av hva dette gapet består i, samt hvordan lukkingen av det foregår.

Sett i sammenheng med det vi hittil har etablert av analysens forståelsesramme, ser det ut til at relikvier kan tolkes som nærværformidlere, men også som kommunikasjonsmidler. Ens egen kropp brukes til å røre ved relikvier og lukke det fysiske gapet mellom en selv og en overmenneskelig

---

<sup>121</sup> Brown, 1981: 87

<sup>122</sup> Ibid.: 88

<sup>123</sup> Strong, 2005 (1978): 7691, min kursiv

agent.<sup>124</sup> I så fall kan vi forvente å finne eksempler på dette i besøkendes adferd. I kapittel 3 og 4 skal vi se nærmere på hvordan dette foregår.

## 2.3 Bilder og skulpturer som nærværsmidlere

Bilder av JP2 florette allerede mens han var pave. I anledning hans død og etter hvert saligkåring ble de enda flere. I Romas utallige souvenirbutikker kryr det av gjenstander med bilder av ham. Ifølge butikkmedarbeidere i noen souvenirbutikker steg salget enda mer etter saligkåringen. Det dukket også opp flere statuer av ham innendørs og utendørs, og kapeller ble dedikert til ham.

Enkelte bilder brukes til kommunikasjon om og med JP2. Brown hevder at folk besøker religiøse rom med relikvier fordi de søker helgeners nærvær og kraft i deres fysiske levninger. Men det finnes også religiøse rom hvor man «bare» finner bilder av helgenene. Dersom man begrenser brukbarheten av Browns perspektiver til steder hvor overmenneskelige agents fysiske levninger er å finne, kan man miste et interessant perspektiv på de religiøse rom hvor det foregår praksiser tilknyttet bilder og skulpturer. Browns perspektiver vil her bli noe utvidet ved at de overføres til bilder og skulpturer. Vi vender oss derfor nå til teoretiske perspektiver som klarlegger utvidelsen.

### 2.3.1 Kunstobjekter som sosiale agenter

Den amerikanske kunsthistorikeren David Freedberg har i *The Power of Images: Studies and Theory in the History of Response* (1991 (1989)) argumentert for at fremstillinger av personer behandles som om de var personene selv.<sup>125</sup> Den britiske sosialantropologen Alfred Gell videreutviklet dette perspektivet og presenterte en antropologisk teori i *Art and Agency* (1998) hvor han erstatter ‘kunstobjekter’—spesielt bilder og skulpturer—med ‘personer’ eller ‘sosiale agenter’.<sup>126</sup> Kunstobjekter kan også tolkes som *forlengelser* av personene de fremstiller.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> Kolsto, 2007 ser ut til å ha en lignende forståelse, men konsentrerer seg om kognitive *mekanismer* i sin analyse.

<sup>125</sup> Freedberg, 1991 (1989): 27-28

<sup>126</sup> Gell, 1998: 5

<sup>127</sup> Gell bygger her på Mauss’ utvekslingsteori hvor gaver tolkes som forlengelser av personer. Han finner også støtte i kunsthistorikeren David Freedbergs *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response* (1991), og da spesielt kapittel 10, hvor Freedberg tar for seg ikonoklastiske handlinger overfor bilder.

Gell fremhever gjenkjennelse som en avgjørende faktor for å identifisere hvem som fremstilles i et bilde eller en skulptur. Vi kan skille mellom to sider ved Gells gjenkjennelseskriterium: kriteriet om likhet basert på egne synsinntrykk av den tingen som er avbildet, hvor fotografier vil stille sterkest, og kriteriet om likhet basert på synsinntrykk fra andre bilder, hvor bilder som konformerer til eller viderefører en etablert tradisjon om hvordan guden avbildes. Vi kan kalle de to kriteriene henholdsvis ‘empirisk likhet’ og ‘fremstilt likhet’.<sup>128</sup>

I møte med fremstillinger av JP2 blir dette interessant. På den ene siden har alle som har sett ham eller fotografier av ham grunnlag for å vurdere et bildes empiriske likhet. Det finnes også bilder og skulpturer som ble laget etter hans død—nærværsformidlere—som noen ganger brukes til religiøs kommunikasjon med ham og andre ganger ikke. Når de brukes til religiøs kommunikasjon med JP2, innebærer det at han behandles som levende etter døden. I slike sammenhenger kombinerer fremstillinger av JP2 empirisk og fremstilt likhet; empirisk likhet fordi de må ligne på ham for å formidle hans nærvær, fremstilt likhet fordi de ikke fremstiller kroppen hans slik den er nå, men slik man ønsker å se ham.<sup>129</sup>

### 2.3.2 Bilder og nærvær

Morgan har omtalt *nærvær* i forbindelse med bilder. I *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice* (2005) skriver han: «Images of many different kinds often yield an experience of divine presence».<sup>130</sup> Det ser ut til at han mener nærværsopplevelser ofte er et sentralt aspekt ved religiøse bilders funksjon. Religiøse bilder forstås her som bilder med potensiale som kommunikasjonsmidler med overmenneskelige agenter.

Morgan utforsker syn som en form for religiøs aktivitet og praksis i seg selv.<sup>131</sup> Ifølge Morgan spiller mange faktorer inn når vi betrakter og vurderer

---

<sup>128</sup> Gell, 1998: 25. Gell bruker begrepet *gud* som et eksempel på en «imaginær ting» (ibid.), men begrepet *imaginær* er problematisk.

<sup>129</sup> Dette kan ses i sammenheng med Jon P. Mitchells og Robert L. Cohns beskrivelser av helgener som halv menneskelige og halvt mytologiske hybrider, som kan få direkte innvirkning på hvilke forventninger man har til bilder av dem.

<sup>130</sup> Morgan, 2005c: 61, se også Morgan, 2005c

<sup>131</sup> Han kaller denne praksisen *gaze*, og fremhever at den er viktig i mange religiøse tradisjoner. Morgan, 2005c: 76



bilder. Disse faktorene inkluderer materiell og sosial kontekst.<sup>132</sup> Her ser menneskers resepsjon av bilder ut til å være en subjektiv sak.

I likhet med Gell, er også Morgan opptatt av at positiv resepsjon av bilder er basert på visse kriterier. Hos ham får kriterier for positiv resepsjon andre uttrykk enn hos Gell. Morgan snakker om positiv resepsjon av *religiøse* bilder som en pakt mellom beskuer og bilde (*covenant with images*). Morgan postulerer fire kriterier hvorved positiv resepsjon kan oppstå:

One may accept an image as true because it bears the will of one's community.

One may accept an image as true on the authority of someone who is believed to know.

One may accept an image as true because it appears to satisfy certain established criteria such as conformity to previous experience or corroboration by other representations.

One may accept an image as true because it represents an ideal or a desirable state of affairs.<sup>133</sup>

For å oppsummere kriteriene, kan vi si at bildepakten oppstår ved at et gitt bilde eller en skulptur får positiv resepsjon hos enkeltindivider når det fremstiller noe ens (religiøse) fellesskap er enig i, noe (religiøse) autoriteter er enige i, noe man gjenkjenner som en (religiøst basert) konvensjonell fremstilling, og/eller noe som fremstiller et (religiøst) ideal eller en ønskelig situasjon.<sup>134</sup> Morgans tredje kriterium ser ut til å romme Gells gjenkjennelseskriterium (empirisk likhet eller fremstilt likhet), men han setter dette kriteriet inn i en religiøs sosial kontekst og vektlegger dermed dennes betydning for positiv resepsjon.

På den ene siden er Morgans kriterier spesielt egnet for analyse av religiøse bilder og skulpturer fordi han setter dem inn i en religiøs kontekst. På den annen side utgjør Morgans kriterier de måter hvorved bilder og

---

<sup>132</sup> Morgan 2005c:3

<sup>133</sup> Morgan, 2005c: 77

<sup>134</sup> Det kan være viktig å merke seg at ingen av de fire kriteriene behøver å være eksklusive for bilder som faller innenfor en kategori av «religiøse» bilder, men en slik diskusjon faller utenfor oppgavens rammer.

skulpturer kan få religiøs betydning, ved at de blir gjenstand for positiv resepsjon som muliggjør religiøs kommunikasjon med/via dem. Hans kriterier viser at man må ta hensyn til beskuerens materielle og religiøse bakgrunn og kontekst. Individuelle beskuere påvirkes av resepsjonen et bilde får hos ens felleskap, autoriteter og idealer, men også av hvordan personer i ens umiddelbare nærhet interagerer med bildet.<sup>135</sup> Man kan si at Gells kriterier vektlegger individuell resepsjon, mens Morgans kriterier vektlegger kollektiv resepsjon og dennes innvirkning på individuell resepsjon.

Dette får videre følger for hvordan vi analyserer bilder av JP2 som nærværsmidlere. Når bilder bryter med forventningene som signaliseres i Morgans kriterier, bryter de med individuelle og/eller kollektive forventninger. Dette fører til negativ resepsjon og at bildepakten ikke opprettes. Innenfor den forståelsesrammen som er blitt etablert så langt, kan vi si at et slikt bilde vil forkastes som nærværsmidler og dermed som religiøst kommunikasjonsmiddel.

Som vi skal se i kapittel 3, uttrykkes positiv og negativ resepsjon i ord og handlinger. Folk reagerer på bilder som bryter med forventninger i henhold til Morgans bildepakt og Gells gjenkjennelseskriterium. Motsatt er anvendelse av en billedlig eller skulpturell nærværsmidler som kommunikasjonsmiddel et uttrykk for positiv resepsjon og aksept.

### 2.3.3 Skulpturer

Jon P. Mitchell har overført Browns nærværsmidlerebegrep til to helgenskulpturer på Malta: et acheiropoietisk<sup>136</sup> krusifiks og en statue av St. Paul.<sup>137</sup> Mitchell skriver at helgenstatuer er tredimensjonale fremstillinger av helgenens kropp;<sup>138</sup> De er ikke symboler, representasjoner eller stedfortredere for helgenen, hevder han. De kommuniserer heller ikke hellig livsførsel («saintliness»): «Rather, they brought saints into being, generating a presence—*praesentia*—and a power—*potentia*—of their own, and for the

---

<sup>135</sup> Morgan, 2005c: 3

<sup>136</sup> Gr. «Ikke laget av menneskehender.» (Freedberg, 1991: 66, 90-91). *Acheiropoietai* i katolisismen er bilder som er laget for eksempel av engler, Jomfru Maria eller Jesus, og faller derfor innenfor Lawson & McCauleys kategori av overmenneskelig agent-relaterte gjenstander.

<sup>137</sup> Se Mitchell, 2010.

<sup>138</sup> Ibid.: 265

saint». <sup>139</sup> Altså formidler helgenstatuer både et «eget» nærvær i tillegg til helgenens nærvær. Han utdyper: «To this extent, they achieved the same combination of presence and power as the pilgrimage site or relic, and indeed they later became objects of pilgrimage in and of themselves.» <sup>140</sup> Ifølge Mitchell er statuer nærværformidlere på samme måte som relikvier.

Skulpturer brukes til religiøs kommunikasjon, skriver Mitchell. Han hevder at det er gjennom rituelle handlinger at deres kraft og nærvær slås fast. <sup>141</sup> Han skriver imidlertid også at helgenskulpturers evne til å kroppsliggjøre nærvær gjør at folk kommuniserer med dem i utgangspunktet. Dette er tilsynelatende paradoksalt, men floken kan løses ved å anvende forståelsesrammen vi har etablert. Rituell stadfesting av helgeners nærvær og dermed kraft kan skje ved at dyrkelsesdeltakere observerer at andre, for eksempel en religiøs autoritet, behandler skulpturen på en måte som vitner om (forestillinger om) at skulpturen eller den overmenneskelige agenten den fremstiller har nærvær og kraft. Morgans andre kriterium går ut på at positiv resepsjon kan følge av religiøse autoriteters tidligere uttrykk for positiv resepsjon. Sett sammen med positiv resepsjon som premiss for formidling av den overmenneskelige agentens nærvær og kraft, kan andre tolke den religiøse autoritetens handlinger som uttrykk for nærværsopplevelse og søke den overmenneskelige agentens kraft i skulpturen.

Noe som imidlertid skiller relikvier fra skulpturer og bilder, er at skulpturer og bilder ikke formidler nærvær før de er utformet og dermed gir grunnlag for å vurdere dem. Det vil si at nærværformidling ligger i måten slike bilder og skulpturer formes på, og ikke i om helgenen har vært i fysisk kontakt med materialet de er laget av.

## **2.4 Materiell kommunikasjon som forståelsesramme**

I forrige kapittel ble 'nærværsopplevelser' presisert som sansebaserte tolkninger av overmenneskelige agents tilstedeværelse. Kraft er de evner og/eller kvaliteter som skiller overmenneskelige agenter fra mennesker. I

---

<sup>139</sup> Mitchell, 2010: 265

<sup>140</sup> Ibid.

<sup>141</sup> Ibid.: 266

dette kapittelet har vi etablert følgende forståelsesramme for analysen i de neste kapitlene:

Et religiøst rom er, basert på Lawson & McCauley, Brereton og Morgan, et sted hvor det foregår kommunikasjon med overmenneskelige agenter. En underkategori av religiøse rom er hellige rom, hvor en eller flere overmenneskelige agents kraft formidles ved relikvier.

Begrepet 'nærvær' dukker opp i forbindelse med flere forskeres analyser av henholdsvis relikviers, skulpturers og bilders religiøse funksjoner. Nærværsopplevelser er, ifølge Brown, et premiss for å oppleve overmenneskelige agents kraft.

En relikvie er, basert på Lawson & McCauley, Brown og Strong, (a) en gjenstand som er hele eller en del av kroppen til en overmenneskelig agent, (b) som har vært i fysisk kontakt med en overmenneskelig agent, eller (c) som har vært i kontakt med en annen relikvie. Ifølge Brown og Strong, formidler alle relikvier nærvær på likt nivå og kan brukes til kommunikasjon med overmenneskelige agenter.

Skulpturer og bilder av en overmenneskelige agenter kan, basert på Gell, tolkes som en sosial agent eller person. Ifølge Mitchell formidler en overmenneskelig agents nærvær for både skulpturen og personen den fremstiller. Ifølge Morgan krever positiv resepsjon av skulpturer og bilder at de oppfyller visse kriterier: (1) den uttrykker ens religiøse fellesskaps ønsker; (2) den aksepteres av en religiøs autoritet; (3) den har empirisk eller fremstilt likhet til prototypen; (4) den uttrykker et religiøst ideal eller ønskelig situasjon. Ifølge Mitchell er også skulpturer nærværsformidlere på samme måte som relikvier. Bilder og skulpturer kan også behandles og tolkes som forlengelser av personer. Relikvier, skulpturer og bilder av overmenneskelige agenter er eksempler på *materielle* nærværsformidlere.

Fordi religion her forstås som kommunikasjon om og med overmenneskelige agenter, åpner dette for at materielle nærværsformidlere kan forstås som religiøse kommunikasjonsmidler. Materiell nærværsformidling fører da til vekt på kommunikasjon *om* overmenneskelige agenter, mens materiell kommunikasjon fører til vekt på kommunikasjon *med* overmenneskelige agenter. Dersom det er et fysisk og/eller tidsmessig gap mellom en overmenneskelig agent og en person som kommuniserer med den

overmenneskelige agenten, kan vi kalle materiell religiøs kommunikasjon for å lukke gapet. En nærværsformidler kan gjøre dette mulig ved å gjøre en ellers fraværende person fysisk og tidsmessig tilgjengelig.

I de neste kapitlene skal vi se på ulike former for kommunikasjon om og med JP2 som en overmenneskelig agent.<sup>142</sup> De besøkende etterlater ofte gjenstander, noe som innenfor denne forståelsesrammen er et eksempel på materiell kommunikasjon *med* JP2. Dette innebærer at andre kan være vitne til materiell kommunikasjon som finner eller har funnet sted.

#### **2.4.1 Etablerte forventninger**

For å besvare forskningsspørsmålene som ble presentert i innledningen, har vi etablert fire forventninger til analysen basert på de teoretiske perspektivene som her er blitt diskutert:

1: Formidling av JP2s nærvær vil foregå likt overalt hvor det finnes relikvier.

2: Fordi relikvier er nærværsformidlere og potensielle kommunikasjonsmidler, kan vi forvente likheter i kommunikasjon med/via relikvier.

3: Skulpturer og bilder som i tilstrekkelig grad oppfyller Gells og Morgans kriterier, formidler JP2s nærvær og vil kunne medføre observerbar kommunikasjon med ham.

4: Noen besøkende forsøker å lukke fysisk og/eller tidsgap mellom seg selv og JP2 ved å anvende gjenstander til formidling av deres eget nærvær og som kommunikasjonsmidler.

I de to kommende kapitlene vil det innsamlede materialet fra feltoppholdet bli analysert med utgangspunkt i disse fire forventningene. Funnene vil bli oppsummert på slutten av begge kapitlene, samt i avslutningen.

---

<sup>142</sup> For en skjematisk oversikt, se appendiks 6.2, tabell 2.

### 3. Johannes Paul II og hans (potensielle) kultstasjoner

---

I kapittel 1 etablerte vi nærværsopplevelser av overmenneskelige agenter som sansebaserte tolkninger av deres tilstedeværelse. Dette innebærer blant annet at de er tilgjengelige for kommunikasjon. Kraft er de evner og/eller kvaliteter som skiller overmenneskelige agenter fra mennesker.

I kapittel 2 etablerte vi en forståelsesramme for analyse hvor den materielle kroppen er menneskers grunnleggende kommunikasjonsmiddel, også i religiøs kommunikasjon.

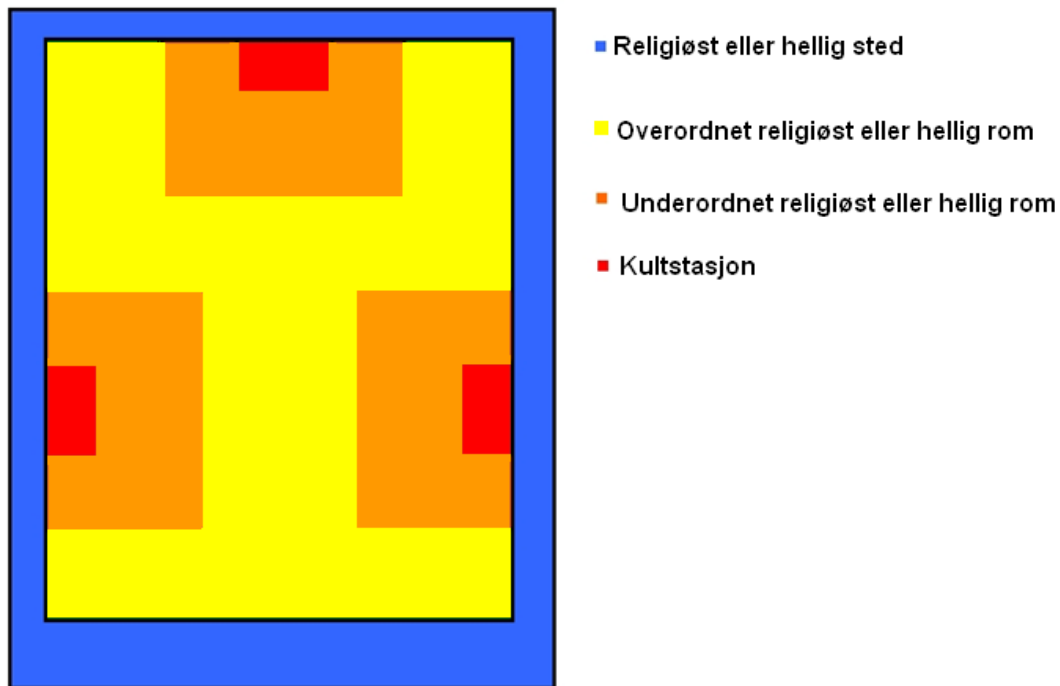
‘Religiøse rom’ er steder hvor religion foregår, altså kommunikasjon om og med overmenneskelige agenter. ‘Hellige rom’ kan forstås som en underkategori av religiøse rom hvor erfaring av overmenneskelige agents kraft gjøres tilgjengelig gjennom relikvier. Nærværsopplevelser kan oppstå i møte med blant annet relikvier, bilder og skulpturer. Slike gjenstander kalles her materielle nærværsformidlere. Skulpturer og bilder av overmenneskelige agenter formidler deres nærvær når visse kriterier oppfylles i tilstrekkelig grad. Vi kan forvente stor grad av likhetstrekk i nærværsformidling mellom kultstasjoner med forskjellige typer relikvier. Vi kan også forvente stor grad av likhetstrekk mellom observerbare former for kommunikasjon med JP2 ved kultstasjoner med relikvier.

I dette kapittelet skal vi analysere formidling av JP2s nærvær på seks forskjellige steder. Da de fleste stedene har skulpturer, vil også Gells og Morgans perspektiver bli viktige i analysen. I forbindelse med dette vil forståelsesrammen som ble etablert i kapittel 2 utdypes. Vi skal også overføre Browns perspektiv på fysiske gap som nærværsformidlere til skulpturer og bilder.

Stedene vi skal se på er: Den guddommelige kjærlighets kapell i Chiesa di Santo Spirito, et karmelittisk kapell og museum på Via della Conciliazione, et kapell i Basilica del Sacro Cuore di Gesù, en souvenirbutikk, en plass ved Termini sentralstasjon og en utendørs kultstasjon ved Terminal Gianicolo. De seks stedene vi skal se nærmere på, utgjør et til sammen et sammenligningsgrunnlag for å besvare og eventuelt modifisere forventningene vi formulerte i slutten av forrige kapittel. Til slutt vil jeg oppsummere funnene i kapittelet.

### 3.1 Religiøse rom og kultstasjoner

‘Religiøse rom’ er steder hvor det foregår kommunikasjon med overmenneskelige agenter. Noen religiøse rom inneholder også flere religiøse rom i mindre størrelse, for eksempel sidekapeller, som kan kalles underordnede religiøse rom. I dette kapittelet skal vi analysere to sidekapeller med kultstasjoner.



Figur 1: Stilisert modell av forhold mellom religiøst sted, overordnet religiøst rom, underordnede religiøse rom og kultstasjoner. (J. Skjoldli)

For å illustrere min forståelse av et overordnet religiøst rom med et kompleks av underordnede religiøse rom sentrert rundt kultstasjoner, har jeg laget en modell (fig. 1). Modellen kan gi inntrykk av at det er klare grenser mellom de underordnede og det overordnede religiøse rom. I virkeligheten er ikke grensene alltid så tydelige. De kan også flyttes.

Underordnede religiøse rom kan, men behøver ikke, være tydelig markert overfor det overordnede religiøse rommet. Det følger av Breretons definisjon av religiøse rom at kultstasjoner utgjør religiøse rom i seg selv; de er steder hvor det utøves kommunikasjon med overmenneskelige agenter. Kultstasjoner kan også være *hellige* rom, i den grad de har gjenstander som kan kalles relikvier. Det finnes også begrensninger for hvilke handlinger som aksepteres

innenfor det overordnede religiøse rommet, men som ikke aksepteres innenfor de underordnede religiøse rommene. Dette skal vi utdype og se eksempler på i neste kapittel. Som deler av et overordnet religiøst rom, kan en kultstasjon besøkes alene, eller være ett blant flere ledd i en besøksserie med flere kultstasjoner innenfor samme overordnede kontekst. Vi skal nå se nærmere på hvordan Gells gjenkjennelseskriterium og Morgans kriterier for bildepakt her vil bli operasjonalisert.

### **3.2 Gells gjenkjennelseskriterium og Morgans bildepakt**

Bilder og skulpturer er nærværsformidlere dersom de oppfyller kriterier for positiv resepsjon. I denne analysen operasjonaliseres Morgans kriterier som forskningsspørsmål:

- 1: Fremstiller bildet eller skulpturen JP2 på en måte som Den katolske kirke som (religiøst) fellesskap kan antas å være enig i?
- 2: Fremstiller bildet eller skulpturen JP2 på en måte katolske autoriteter kan antas å være enige i?
- 3: Svarer bildets eller skulpturens fremstilling til empirisk eller fremstilt likhet av JP2?
- 4: Fremstiller bildet eller skulpturen JP2 på en måte som kan tolkes i sammenheng med katolske idealer eller en ønskelige situasjoner?

Vi skal nå vende oss til analysen av nærværsformidling i de seks kontekstene.



### 3.3 Chiesa di Santo Spirito in Sassia



Figur 2: Den guddommelige barmhjertighets kapell (foto: J. Skjoldli)

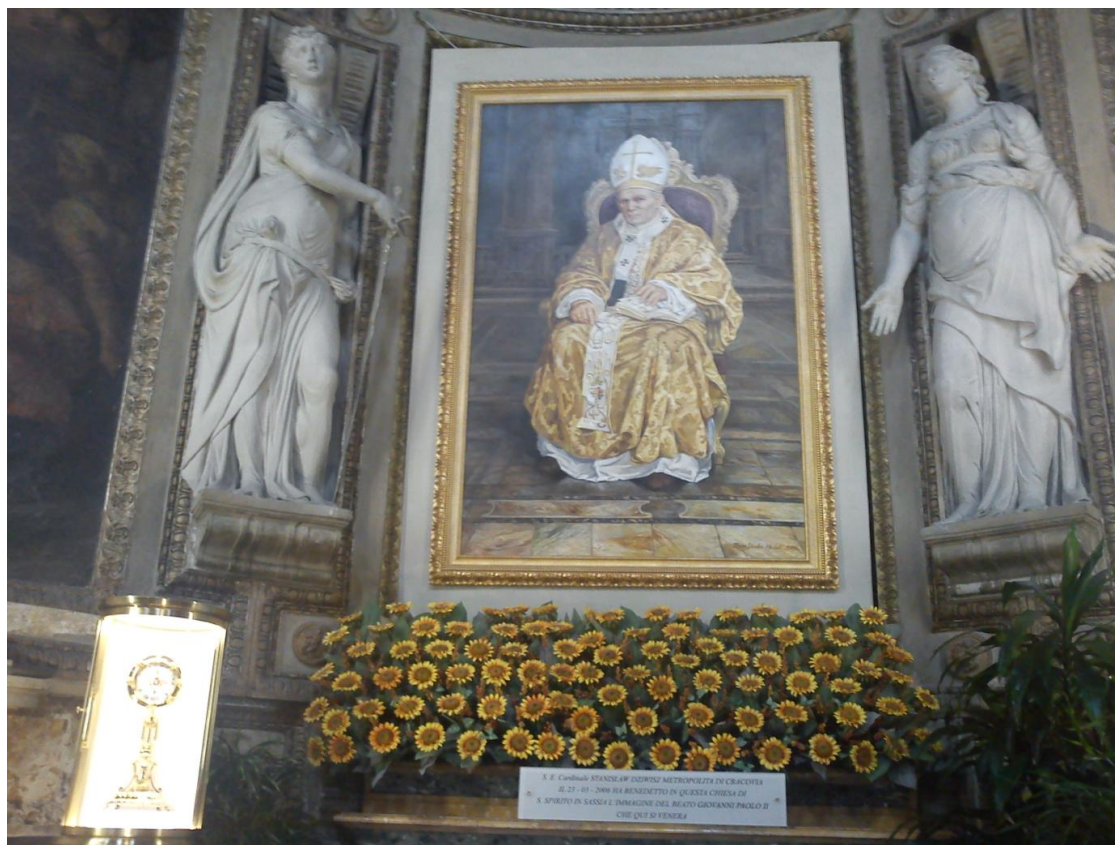
Chiesa di Santo Spirito in Sassia ble bygget på 1100-tallet og er plassert i østenden av Borgo Santo Spirito, Via della Conciliazione's sørlige parallellgate. Jeg besøkte kirken flere ganger, ofte på vei til og fra Peterskirken. Første gang jeg besøkte kirken hang en stor plakate av JP2 på vegg utenfor inngangen. Det mørke kirkeskipet stod i kontrast til de to sidekapellene med sterkt belyste helgenbilder: Den guddommelige barmhjertighets kapell og Den guddommelige kjærlighets kapell.

I 1995, på Den guddommelige barmhjertighets søndag, innviet JP2 Den guddommelige barmhjertighets kapell i denne kirken (fig. 2).<sup>143</sup> Presten Peter Mitchell forteller at denne forholdsvis lille kirken huset 2.000 mennesker til

---

<sup>143</sup> Mitchell, 2007: 34; se også Oder, 2010: 159. Denne særskilte fremstillingen av Jesus har røtter i åpenbaringene til den polske nonnen St. Maria Faustina Kowalska (eller bare St. Faustina). Hennes hagiografi involverer samtaler med Jesus og hun ble kanonisert av JP2 i 2000. I en av St. Faustinas samtaler med Jesus ber han henne om å lage et bilde av ham. I samtalen lovet Jesus St. Faustina at enhver som dyrker dette bildet ikke vil gå forta. (Drake, 2002: 89-90). En spesiell versjon av bildet er blitt svært populært blant katolikker verden over (se kap. 4, fig. 7). Ett slikt bilde er å finne i St. Pauls kirke i Bergen, Norge. Det henger til venstre for hovedalteret, over en skulptur av Jomfru Maria.

messe i anledning høytiden, som ble feiret morgenen etter pavens død. JP2 ble da erklært «Den guddommelige barmhjertighets pave», noe som ble godt mottatt av forsamlingen.<sup>144</sup> Den historiske tilknytningen mellom JP2 og denne kirken strekker seg dermed både inn i og forbi hans pontifikat. I denne analysens forståelsesramme er gjenstander og steder hellige dersom de assosieres med en overmenneskelig agents handlinger. I så fall kan dette stedet tolkes som hellig med utgangspunkt i Lawson & McCauleys premiss, fordi det var JP2 som innviet Den guddommelige barmhjertighets kapell (fig. 2). JP2 har selv fått et kapell på andre siden av kirkeskipet. Kapellet heter Den guddommelige kjærlighets kapell (fig. 3).



**Figur 3: JP2s / Den guddommelige kjærlighets kapell (foto: J. Skjoldli)**

Kirken utgjør et overordnet religiøst rom som huser flere underordnede religiøse rom med kultstasjoner. De to kapellene som står nærmest hovedalteret—Den guddommelige barmhjertighet til høyre, og JP2 til

---

<sup>144</sup> Mitchell, 2007: 34

venstre<sup>145</sup>—er kirkens to mest aktive steder. Den høye aktiviteten er tydelig på grunn av en stor mengde friske blomster i begge kapell, et høyt antall tente lys, samt bøtter med bønnelapper. Aktiviteten er også tydelig fordi mange besøkende setter seg ned i nærheten av, og ofte vendt mot, kapellene.

De to første sidekapellene er fullstendig mørklagte, med unntak av en svakt belyst byste av JP2 i første kapell på venstre side. Verken dette eller de andre mørke kapellene så ut til å få særlig oppmerksomhet fra besøkende.

I JP2s kapell finner vi tre gjenstander som kan tolkes som nærværsformidlere: En relikvie, en tekst og et maleri. JP2s kapell har et maleri av den avdøde paven i pavedrakt, hvor han sitter på en forseggjort stol eller trone og ser på beskueren (se fig. 3). På begge sider av maleriet er det plassert skulpturer av kvinnelige figurer.<sup>146</sup> Mellom alteret og maleriet er en stor samling solsikker. Alterduken bærer en brodert inskripsjon med teksten: *Beatus Ioannes Paulus PP. II*: «Den salige Johannes Paul, Hyrdenes hyrde, II». For Brown er slike inskripsjoner viktige: I tidlig kristen tid fikk nordafrikanske martyrgrever ofte den latinske inskripsjonen «Hic locus est»—«her er stedet», eller bare «hic». Dette indikerte at helgenens kropp befant seg her, og at helgenen dermed var tilgjengelig her på en måte han/hun ikke var andre steder:

The holy was available in one place, and in each such place it was accessible to one group in a manner in which it could not be accessible to anyone situated anywhere else.<sup>147</sup>

Ifølge Brown er det altså to grunner til at steder med relikvier har spesiell betydning. De inneholder levninger av et menneske som anses som helgen, og dette gir stedet en spesiell status. Her peker teksten imidlertid ikke mot en grav. Den ser ut til å ha en identifiserende funksjon for maleriet og relikvien som står ved siden av. På selve alteret er det en plate med en tekst som

---

<sup>145</sup> Kapellet ble døpt Den guddommelige kjærlighets kapell, samtidig med at kapellet ble konsekret til JP2 (Piccardi, 2011b).

<sup>146</sup> Statuene ser ut til å være personifiserte dyder, sannsynligvis ydmykhet (med tomme hender) og rettferdighet (med sverd).

<sup>147</sup> Brown, 1981: 86

forteller at konsekkreringen av kapellet ble utført av kardinal Stanisław Dziwisz.<sup>148</sup>

Til venstre for alteret står relikvien: en kapsel med JP2s blod.<sup>149</sup> Denne ble plassert her 16. oktober 2011,<sup>150</sup> er opplyst av tre spotlights og står i en *monstrans*—korsformede pyntegjenstander som fungerer som innfatninger for Eukaristien, men også for relikvier—og er utstilt i en glassbeholder. Avstanden opprettholdes her; man får ikke røre ved relikvien, men den er tilgjengelig for synskontakt. På høyre side av alteret står en kronet skulptur av Vår Frue av Fatima,<sup>151</sup> også denne i en glassbeholder.

Blodet—kroppsurelikvien—er tilgjengelig for synskontakt. Man kan knele foran relikvien og betrakte den så lenge man ønsker. Relikviens visuelle side er også forsterket gjennom monstransinnfatningen og den sterke belysningen. Sist, men ikke minst, relikvien er vanligvis ikke tilgjengelig for berøring, men ved spesielle anledninger er det mulig å komme nærmere relikvien enn det som vanligvis er mulig. Ved mitt første besøk var det plakater innenfor og utenfor kirken; de annonserte en spesiell messefeiring til ære for JP2, hvor jeg var til stede.

### 3.3.1 Relikvien og messefeiringen til JP2s ære

Det var minst 50 personer til stede før messen begynte. De som hadde møtt opp tidlig ble ledet av en nonne i fremsigelse av Rosenkransen og Den guddommelige barmhjertighets krans.<sup>152</sup> Lyden av summende stemmer fra mennesker i bønn ble forsterket av den middelalderske kirkens akustikk. Før og under messefeiringen var kirkeskipet mørkt foruten de to fremste kapellene og Eukaristien, som stod opplyst i en skinnende monstrans på alteret. Etter hvert ble kirkebenkene fylte.

---

<sup>148</sup> Dziwisz fungerte som privat sekretær for Karol Wojtyła fra hans tid som biskop av Kraków, og gjennom hele hans pontifikat.

<sup>149</sup> Piccardi, 2011b

<sup>150</sup> Piccardi, 2011a. 16. oktober var også den dagen i året JP2 ble pavekåret i 1978.

<sup>151</sup> JP2s hengivenhet til Jomfru Maria er velkjent. Han gav Vår Frue av Fatima æren for at han overlevde attentatforsøket 13 mai 1981, blant annet fordi attentatforsøket fant sted under feiringen av hennes festdag.

<sup>152</sup> Dette er en spesiell bønneliturgi med mange likheter til Rosenkransen, og hvor man bruker Rosenkrans-kjeder. Det er også visse forskjeller, den viktigste at vekten ligger på Jesu lidelse som offer for ens egne, bønnefelleskapets og hele verdens synder (se for eksempel E.W.T.N., 2011).

Under messen tok presten ned Eukaristien som stod fremme for tilbedelse. Han oppfordret til bønn for JP2s kanonisering og tok ut monstransen med JP2-relikvien fra kapellet. Han viste den frem mens han gjorde korsets tegn med den. Presten gikk nedover midtgangen med relikvien fremfor seg. Han stoppet ved hver benk, vendte relikvien mot én side av gangen og utførte korsets tegn med den. Folk bukket, stod på kne og korset seg når relikvien ble holdt opp i deres retning. Alle deltakerne på messefeiringen fulgte nøye med på relikvien og så ut til å opprettholde synskontakt med den. Etter messen stod rundt 8 personer i kø for å be ved JP2-kapellet.

Messefeiringen var en anledning hvor relikvien ikke bare fungerte som nærværformidler, men også som kommunikasjonsmiddel gjennom synskontakt. Når presten viser frem relikvien, svarer deltakerne med gjøre kroppslige bevegelser som signaliserer dyrkelse i møte med den. Da avstanden normalt sett opprettholdes, men minskes ved spesielle anledninger, kan dette gi rom for å nyansere Browns perspektiv på avstandsskapende hindringer som nærværformidlere. Her ser det ut til at slike anledninger innebærer muligheter for en større grad av nærhet og også kommunikasjon. Dette kan tyde på at økt grad av tilgjengelighet kan *øke* opplevelsen av JP2s nærvær. De besøkende så imidlertid ikke ut til å forsøke å berøre relikvien.

Ifølge Brown og Strong formidler alle typer relikvier nærvær på likt nivå. Man skulle derfor kunne forvente at denne relikvien formidler nærvær på likt nivå som den fullstendige kroppen i graven. De to relikviene er også førsteklasses relikvier i det katolsk-teologiske systemet. Som vi skal se, behandles relikvien i graven annerledes. Verken Brown og Strong's perspektiver eller det katolsk-teologiske systemet kan altså forklare hvorfor denne relikvien behandles ulikt kroppsrelikvien i graven.

### 3.3.2 Visuell analyse

Vi skal nå overføre Gells og Morgans kriterier til tolkning av relikvien, fordi det ser ut til å kunne gi et bedre forklaringsgrunnlag. Relikviens tilstedeværelse i et offentlig religiøst rom er en følge av saligkåringen. Da mange katolikker ser ut til å ha ønsket saligkåringen,<sup>153</sup> kan dette tolkes som en ønskelig tilstand for dem som ønsker å kommunisere med ham. Man kan

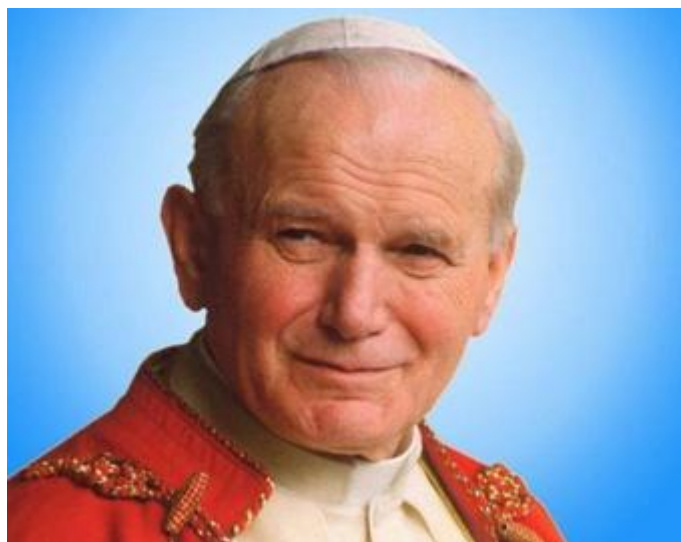
---

<sup>153</sup> Se for eksempel Mitchell, 2007: 92

derfor tolke selve plasseringen som oppfylld av Morgans første og fjerde kriterium. Relikvien er ikke den fullstendige kroppen og er ikke fremstilt på en måte som gjør at den ligner på JP2. Gells gjenkjennelseskriterium, som her tolkes som parallelt til Morgans tredje kriterium, oppfylles dermed ikke i møte med relikvien alene. Den er imidlertid plassert i et kapell og benyttes av prester, som kan tolkes som autoriteter i Den katolske kirke, og oppfyller dermed Morgans andre kriterium. Morgans bildepakt oppfylles dermed delvis, men bruddet med tredje kriterium ser ikke ut til å implisere at relikvien forkastes som nærværsformidler. Dette ser ut til å støtte Morgans utvidede kriterieliste da den oppfordrer til kontekstualisering av billedlige og skulpturelle nærværsformidlere, samtidig som den utvidede listen er et uttrykk for denne kontekstualiseringen i seg selv.

Det kan se ut til at maleriet bidrar med det Brown og Strong hevder relikvien kan gi på egenhånd, men som den likevel ser ut til å mangle: evnen til å formidle JP2s nærvær på likt nivå med den fullstendige kroppsrelikvien. Fordi hans fullstendige kropp *ikke* er her, kan denne mangelen tenkes å fylles ut av maleriet. Dette blir særlig interessant når vi tar i betraktning at maleriet er den gjenstanden som ser ut til å få mest oppmerksomhet fra besøkende; den fullstendige kroppen er ikke fysisk til stede, men kan tolkes som visuelt til stede.

Her kan det være interessant å notere at maleriet er den nærværsformidleren som har kultstasjonens mest sentrale plassering; det er plassert direkte over alteret. Hånden til JP2 hviler på en åpen bok, som kanskje skal forestille Bibelen. Han er fremstilt frisk, fri fra sykdom og lidelser som preget den siste delen av hans liv. Er dette en ønskelig tilstand, og eventuelt for hvem?



**Figur 4: *Blessed John Paul II* (C.N.A, 2011)**

Therese, en av mine respondenter, fortalte: «Jeg vil helst huske [Johannes Paul II] fra da han var frisk,» sa hun. «Det er det bildet som ble avduket da han ble saligkåret.» Bildet som ble avduket da han ble saligkåret (fig. 4) er et fotografi fra da han var frisk. I ettertid er det lagt til en bakgrunn som gir ham glorie. I den grad maleriet i kapellet også fremstiller JP2 som frisk, kan maleriet i Thereses tilfelle og de som eventuelt er enige med henne, tolkes i retning av at det oppfyller Morgans fjerde kriterium om fremstilling av ønskelige tilstander og idealer. Denne tolkningen er imidlertid problematisk fordi Therese ikke snakket spesifikt om maleriet i JP2s kapell. På den annen side kan maleriet i seg selv tolkes som et uttrykk for ønskelig situasjon. Det kan antas å være malt av noen som ønsket å fremstille ham på denne måten. En frisk JP2 ser ut til å være en ønskelig situasjon for enkelte katolikker, men man kan ikke generalisere denne tolkningen på grunnlag av dette materialet.

En annen mulig ønskelig situasjon er at JP2 er tilgjengelig for kommunikasjon etter sin død. I så fall kan kriteriet tolkes som oppfylt; maleriet og dets plassering er i seg selv et uttrykk for dette. Maleriet er en figurativ fremstilling som gir beskueren et ansikt å feste blikket på og kommunisere med. Relikvien, maleriet og teksten på alterduken bærer vitnesbyrd om ambivalensen i JP2s status som både død men likevel levende, fjern men likevel nær, fraværende men likevel nærværende, stillestående men likevel mektig.

For dem som ønsker å se JP2 fremstilt som en helgen/overmenneskelig agent, kan Morgans kriterier om fellesskapets vilje og ønskelige situasjoner tolkes som imøtekommet. Samtidig er kapellet innviet av en kardinal, noe som kan sies å oppfylle andre kriterium. Maleriet ligner på JP2 slik de fleste kjente ham; han vises iført pavedrakt. Det gir grunnlag for å tolke Gells gjenkjennelseskriterium, Morgans tredje kriterium, som oppfylt.

Nærværformidlerne er det som definerer kapellet som en kultstasjon for JP2 i motsetning til andre overmenneskelige agenter. Det kan se ut til å være et samspill mellom relikvien, teksten og maleriet: Relikvien bidrar til å gjøre kirken og kanskje spesielt kultstasjonen til et hellig rom.

Samtidig kan man spørre om ikke samspillet mellom ulike nærværformidlere her åpner for å tolke nærværformidling på et meta-nivå. I dette perspektivet utgjør alle tre nærværformidlerne en helhet som til sammen (a) oppfyller Morgans kriterier, (b) opprettholder Browns distanse, men også (c) gir anledninger for komme nærmere. Disse anledningene gir dermed mulighet til å lukke gapet via synskontakt med relikvien og å minske det gjennom prestens rituelle behandling av relikvien. Ikke minst er dette et sted som, jamfør Browns *hic locus est*-argument, har en spesiell religiøs status.

### 3.3.3 Oppsummering

Kroppssrelikvien i Chiesa di Santo Spirito støttes av et maleri så vel som tekst. Relikviens og maleriets plassering inne i en kirke er også betydningsfulle. De er materielle manifestasjoner av saligkåringen og offisielt sanksjonert dyrkelse. Selve plasseringen kan derfor tolkes som en oppfylning av Morgans kriterium om anerkjennelse fra religiøse autoriteter. Saligkåringen kan også tolkes, som vi så tidligere, som en bekreftelse på forestillingen om JP2 som en overmenneskelig agent.

Angående lukking av gapet, tas relikvien noen ganger ut for å tilgjengeliggjøre den for kommunikasjon med JP2 på en spesiell måte. Perspektivet på fysisk gap som nærværformidler ble i denne sammenhengen nyansert i lys av Gells og Morgans kriterier og synskontakt som kommunikasjonsform. Besøkende legger imidlertid igjen lapper. De antas å inneholde bønneønsker, noe man også gjør ved JP2s grav og som vi skal se



nærmere på i neste kapittel. Kapellet i Chiesa di Santo Spirito utgjør en kultstasjon og underordnet religiøst rom i et overordnet religiøst rom. Vi skal nå se nærmere på et sted hvor det ikke er like tydelig om man kan tolke det som religiøst rom eller ikke.

### 3.4 Kapell og museum på Via della Conciliazione



Figur 5: Gjenstander på utstilling i karmelittisk kapell-museum (foto: J. Skjoldli)

Via della Conciliazione går fra Pius XIIIs plass, som ligger over veien fra Petersplassen, og leder til Castel Sant'Angelo. Bilder av JP2 kan ses overalt på denne gaten, ikke minst i suvenirbutikker. En gigantisk plakat av en gammel og krokete JP2 henger over inngangen. Like innenfor er et lite rom som leder til kapellets midtgang. Stedet kan i utgangspunktet sies å være et religiøst rom fordi det er tydelig at det var et vanlig kapell før det ble et sted for kommunikasjon om og med JP2. Det er imidlertid ikke sikkert at stedets funksjon lenger er så entydig.

Jeg besøkte kapellet en gang og var til stede i rundt en time.<sup>154</sup> Museumsverten fortalte at det vanligvis var 50-60 besøkende i løpet av en dag, men det var bare én annen person der samtidig som meg. Han så ut til å bruke stedet som museum heller enn kapell og var mest opptatt av å se på videoen.



**Figur 6: Karmelittisk kapell-museum, Via della Conciliazione (foto: J. Skjoldli)**

### **3.4.1 Relikvier eller museumsgjenstander?**

I dette rommet er flere gjenstander på utstilling (fig. 5): seremonielle drakter og instrumenter, båret og benyttet av JP2, noe som forklares av

---

<sup>154</sup> Ved forsøk på gjentatte besøk var det ofte stengt og åpningstidene fremstod som noe sporadiske. Dette kan henge sammen med at det er langt færre besøkende i Roma i november, desember (utenom julefeiringen) og januar enn ved andre anledninger.

fotografier hvor han bruker dem. Innenfor forståelsesrammen som ble etablert i kapittel 2, kan gjenstandene tolkes som kontaktrelikvier, som i det katolsk-teologiske systemet tilsvarer andreklassens relikvier. Gjenstandene er satt inn i skap med glassdører. Dette muliggjør tolkning av glassdørene som avstandsskapende hindringer. I så fall kan avstanden som skapes og opprettholdes av glassdørene tolkes som et nærværsformidlende element. Man kan imidlertid ha synskontakt med relikviene, slik vi så gjaldt relikvien i Chiesa di Santo Spirito.

En rekke fotografier er plassert på innsiden av glasset sammen med gjenstandene. Fotografiene viser øyeblikk hvor JP2 rørte ved og i noen tilfeller brukte gjenstandene. Fotografiene setter gjenstandene inn i historisk og religiøs kontekst. Jamfør perspektivet på relikvier vi hentet fra Lawson & McCauley (gjenstander er relikvier dersom en overmenneskelig agent har gjort noe med eller mot dem), tjener fotografiene til å identifisere og rettfærdiggjøre gjenstandene som relikvier. Man kan si at de har en støttende funksjon overfor relikviene.



Figur 7: Karmelittisk kapell-museum, Via della Conciliazione (foto: J. Skjoldli)

Rettfærdiggjørelsesaspektet så vi ikke hos kroppsrelikvien i Chiesa di Santo Spirito. I den sammenhengen ble teksten tolket som identifiserende, og maleri ble tolket som visuelt utfyllende i sammenheng med at bare en del av

kroppen var synlig. Overfører vi perspektivene til denne delen av analysen, ser det ut til at fotografiene supplerer relikviene i nærværformidling, samtidig som man kan tolke bildene som nærværformidlere i seg selv. Fotografienes støttende funksjon gir på nytt rom for å sette spørsmål ved om alle relikvier formidler nærvær på likt nivå. I dette tilfellet gjelder det en annen type relikvier, men argumentasjonen er parallell til den i Chiesa di Santo Spirito.

### 3.4.2 Religiøst rom?

Det ser ikke ut til å være noe entydig svar på om kapell-museet kan kalles et religiøst rom. Det finnes gjenstander som kan tolkes som relikvier her, så stedet kan nok oppleves som et religiøst og hellig rom for de som kommuniserer med JP2 som en overmenneskelig agent. For de som ikke gjør det, er dette likevel et sted som kommuniserer noe *om* den avdøde paven; her kan man lære noe om karmelittordenen og JP2s tilknytning til dem.<sup>155</sup>

I kapell-museet er det to steder for kommunikasjon med JP2: På høyre side, halvveis inn i midtgangen, står det to knelebenker diagonalt mot hverandre. Her er det plass til at to til fire besøkende kan knele, vendt mot et innrammet bilde av JP2. Bildet som står mellom knelebenkene er et fotografi hvor han fremstilles smilende fra da han var gammel og syk. Fotografiet er blitt redigert slik at han har en svak glorie, noe som kan tolkes som et visuelt uttrykk for hans offisielle status som saligkåret. Denne tolkningen styrkes av at knelebenkene vender mot bildet og inviterer de besøkende til å kommunisere med ham.

Bildet ser også ut til å oppfylle Morgans kriterier; bildet kan tolkes som at det fremstiller JP2 som levende og saligkåret, noe som kan tenkes å uttrykke JP2-tilhengers vilje og en ønskelig tilstand—Morgans første og fjerde kriterier. Dersom det tolkes som et uttrykk for saligkåringen, kan man også tolke Morgans kriterium om anerkjennelse hos religiøse autoriteter som oppfylt. Gjenkjennelseskriteriet, Morgans tredje kriterium, kan også tolkes som oppfylt ved at det er et fotografi og dermed fremstiller ham med fotografisk likhet. Positiv resepsjon er sannsynlig og bidrar til å legge til

---

<sup>155</sup> Tilknytningen går blant annet ut på at JP2 skrev sin doktorgradsavhandling om St. Johannes av korsets lære (Weigel, 2005: 85). St. Johannes av korset var en karmelitt som skal ha bidratt til en viktig reform av ordenen (McBrien, 1994: 712).

rette for kommunikasjon med JP2, med bildet som nærværformidler og kommunikasjonsmiddel.

Fotografiene som viser at JP2 brukte gjenstandene og som identifiserer dem som relikvier, kommuniserer *om* ham og gir grunnlag for å assosiere gjenstandene med ham. De ser imidlertid ikke ut til å være kommunikasjonsmidler *med* JP2 fordi de peker forbi seg selv og til (de potensielle) relikviene. Utover dette kan vi si at de, fordi de er fotografier, tilfredsstillende gjenkjennelseskriteriet vi så hos Gell og dermed Morgans tredje kriterium. Dette blir også utgangspunktet for at de kan ha en støttende funksjon overfor relikviene. Det redigerte bildet viser ham som saligkåret, som en overmenneskelig agent, og kan tolkes som en måte å oppfylle Morgans første, andre og fjerde kriterium på samme tid.

Til høyre for denne kultstasjonen er en stand med en åpen bok. Den inneholder ulike typer innføringer og dateringen går tilbake til 1. mai 2011—datoen for JP2s saligkåring og den første dagen hvor offentlig religiøs kommunikasjon med ham var tillatt. Én type innføringer består av besøkendes navn og dato for besøket. En annen type har korte kommentarer som hyller utstillingen og ligner kommentarer man kan finne i gjestebøker på museer. En tredje type består av hele bønner, som ligner dem som etterlates ved graven og som vi skal se nærmere på i neste kapittel.

Fra bokens innføringer å dømme, preger kapell-museets tvetydighet også andre besøkendes oppfatning av stedet. Boken legger også til rette for at besøkende kan forlenge sitt eget nærvær ved å etterlate materielle spor og verbal kommunikasjon på samme tid. Mange av bønneønskene som her ble formidlet, gikk ut på at familien til vedkommende måtte beskyttes. Slike bønneønsker kan anses både som uttrykk for den besøkendes behov, men også som materielle forlengelser av den besøkendes eget nærvær. Man kan kanskje si at nærværformidling møtes med nærværformidling—kommunikasjon om og med JP2 fra hver sin side av det fysiske og tidsmessige gapet.

Lenger inne står et annet par med knelebenker foran et alter (fig. 6). På alteret står en utstilling med berørings- eller kontaktrelikvier av JP2, og bilder hvor ham bruker dem i messefeiring (fig. 7). I motsetning til Chiesa di Santo Spirito, er her ikke noe maleri av JP2 over alteret; maleriet er av Jesus. Til venstre for alteret står en TV-skjerm hvor det vises videoklipp fra JP2s

pontifikat. Her suppleres relikviene ikke bare med fotografier og tekst, men også med video. Skjermen er plassert like ved alteret, noe man kan se for seg at kunne virke forstyrrende i en situasjon hvor en besøkende kunne tenke seg å knele for å be der. Video er også noe som i dag er vanlig i museer og kan kanskje forsterke kapellets museumsaspekt.

### **3.4.3 Oppsummering**

I kapell-museet finner vi et mangfold av nærværsformidlere: (potensielle) relikvier, fotografier, tekst og video. Sammenligner vi med de andre stedene for dyrkelse av JP2, ser vi at stedet huser et høyt antall relikvier og bilder av ham, samt en mengde informasjon som formidles via tekstplansjer og videoklipp.

Kroppssrelikvien i Chiesa di Santo Spirito formidler nærvær sammen med tekst og et maleri som JP2s hele kropp, som levende. Kapell-museet er et potensielt religiøst rom pepret med fotografier. Her gjør bildene imidlertid noe annet enn å fylle inn det som mangler; de dokumenterer øyeblikk da gjenstandene var i kontakt med JP2. Dette kan få ulike konsekvenser for forskjellige besøkende. Gjenstandene kan være relikvier for noen som opplever at JP2s nærvær formidles gjennom dem. Samtidig kan de tolkes som museumsobjekter, kanskje særlig fordi de ikke er kroppssrelikvier. Det ser ut til at Browns og Strongs påstand om at alle typer relikvier formidler nærvær på likt nivå er problematisk i møte med disse funnene.

Spørsmålet om dette er et religiøst rom er utfordrende. På den ene siden er kapell-museet tilrettelagt for kommunikasjon med JP2 gjennom nærværsformidlere. Kapellet var sannsynligvis en kultstasjon til en annen overmenneskelig agent tidligere. Nå definerer JP2-nærværsformidlerne kapellet som en kultstasjon for JP2 i motsetning til andre overmenneskelige agenter. På den annen side er det elementer ved utformingen som gjør at man kan besøke stedet som et museum. Kapell-museets tvetydighet som religiøst rom og/eller museum ser ut til å gjøre seg gjeldende i boken ved siden av den ene kultstasjonen, som samtidig er både gjeste- og bønnebok.

## **3.5 Statuen i Basilica del Sacro Cuore di Gesù**

Basilica del Sacro Cuore di Gesù ble bygget på slutten av 1800-tallet. På toppen av basilikaens klokketårn står en stor gylden statue av Jesus. Den er et

blikkfang: Den tårner over nabobygningene, reflekterer solskinnet sterkt og er klart synlig fra Termini sentralstasjon, ett av Romas mest trafikkerte steder. Det var slik jeg ble oppmerksom på den. Jeg tilbrakte to-tre timer i denne kirken.



**Figur 8: Statue i Basilica del Sacro Cuore di Gesù (foto: J. Skjoldli)**

Basilikaen kvalifiserer som religiøst rom på samme måte som Chiesa di Santo Spirito; den er et overordnet religiøst rom med flere underordnede religiøse rom og kultstasjoner. I første sidekapell på venstre side står en JP2-bronsestatue i legemsstørrelse. Han vises i full pavelig drakt, som ser ut som den flagrer. Han har også mitra på hodet, med tornekrone rundt basen av den. Han holder en palmegren i sin venstre hånd, mens høyre hånd holdes opp i

hilsen. Selv om JP2 her fremtrer som frisk, er lidelsen likevel representert ved tornekronen og palmegrenen, et gammelt martyrsymbol.

### 3.5.1 Johannes Paul II—martyr?

Det ser ut til å være vanlig å anse JP2 som en form for martyr, men da i en utvidet form av begrepet. Forestillingen settes som regel i sammenheng med lidelsen han gjennomgikk de siste årene av sitt liv. Vi ser dette lidelsesidealet hos Andrew, en av mine respondenter, som fortalte:

I think the greatest sermon that John Paul II ever preached was in his final years, when he went through a long, very drawn-out, slow, painful and agonizing death. And he did not try to mitigate it, he did not try to run away from it, and in fact he kept up his *punishing* schedule ... until he simply physically could not go on ... What drove John Paul 2 to suffer with the dignity and the willingness that he did? The answer, pure and simple, is love—love for God. And through that love for God, love for every single person in the church and for everyone else beyond the church.

For Andrews vedkommende ser det ut til at JP2s lidelse representerer et ideal som har rot i kjærlighet til Gud, og som han mener ble realisert i JP2s liv. I *Why He Is a Saint: The Life and Faith of John Paul II and the Case of Canonization* (201) presenterer postulator monsignor Sławomir Oder hvorfor han mener JP2 er en helgen. Han refererer til JP2s utholdende lidelse og kjærlighet som dyder. Spørsmålet om et liv i kristne dyder er langt viktigere for kanoniseringsprosessen enn tilropene om at den avdøde paven måtte helgenkåres så fort som mulig, forklarer Oder.<sup>156</sup>

Denne statuen er det eneste tilfellet jeg kjenner til hvor JP2 fremstilles med tornekrone og/eller palmegren. I et tenkt scenario hvor JP2 er blitt helgenkåret og en ikonografi er etablert utover likhet i ansiktstrekk og pavedrakt, kan skulpturens attributter tyde på at det foregår en utvikling hvor det fremmes forslag for en ikonografi til JP2. Hans ikonografi kan i så fall sies å være inne i en formativ periode.

Statuen og teksten som identifiserer den kan tolkes som nærværsmidlere. Statuen viser en JP2 som fortsatt er pave. Han smiler og

---

<sup>156</sup> Oder, 2010: 2



synes frisk og fri fra lidelsene som preget hans siste år. I en videreføring av analyse av kriterier for positiv resepsjon, er det også her grunnlag for å tolke dem som oppfylt: Gells gjenkjennelseskriterium, Morgans tredje kriterium, kan tolkes som oppfylt fordi skulpturen ligner på JP2 og fordi han her fremstilles som pave—slik han er best kjent. Første og andre kriterium kan tolkes som oppfylt fordi statuen er plassert i et overordnet religiøst rom, som er en følge av og et uttrykk for saligkåringen.

### **3.5.2 Kontakt**

Det er mulig å røre ved statuen. Den står nært nok kirkeskipet til at man kan komme innen rekkevidde uten at man må bevege seg inn i nisjen: Statuen er bare skilt fra besøkende ved et rødt taugjerde. Dette er dermed en kultstasjon hvor man kan lukke det fysiske og tidsmessige gapet mellom en selv og JP2 bare ved å strekke ut hånden. I den grad avstand kan sies å opprettholdes her, er det på et minimalt nivå.

Da jeg besøkte Basilica del Sacro Cuore di Gesù, var kirken nesten tom bortsett fra et spansktalende par som var ankommet like før meg. De dypet fingrene i vievannskaret, gjorde korsets tegn og knelte i retning hovedalteret. Mannen fortsatte så til høyre, og kvinnen til venstre. Hun fikk øye på statuen av JP2 og gikk bort til den. Mens hun knelte, gjorde hun korsets tegn og betraktet den en stund før hun gikk og hentet mannen. Hun pekte på statuen og utbrøt: «¡Mira! Es el papa!»—«Se! Det er paven!» Mannen snudde tvert og gikk bort til statuen. Han stoppet fremfor den, gjorde korsets tegn og knelte. Han reiste seg igjen, strakte ut hånden og rørte ved statuen. Han fortsatte å holde hånden på statuen mens han betraktet statuens ansikt.

Kvinnen formulerte seg som om det var paven selv hun så, ikke en statue av ham. Dette ser ut til å støtte Gells argument om at vi behandler kunstobjekter som personer og at hvordan vi behandler dem beror på gjenkjennelse. Både kvinnen og mannen gav uttrykk for positiv resepsjon, slik vi forutså tidligere. De så også ut til å bruke statuen som nærværsmidler og til kommunikasjon med JP2, både i form av syns- og berøringskontakt.

Det så ut til at kvinnen omtalte statuen som paven, noe som kan tas til inntekt for Jon P. Mitchells argument om at statuer formidler nærværet til personen(e) som fremstilles i dem. Dette vil igjen kunne støtte

nærværingsformidlere som overordnet kategori, idet behandlingen av statuen via Mitchells perspektiv på statuer kan ses som parallell til Browns perspektiv på relikvier. I denne situasjonen ble nærværingsformidleren et kommunikasjonsmiddel fordi den la til rette for å opprette fysisk, dog formidlet, kontakt med JP2.

### 3.5.3 Oppsummering

Basilikaen er et overordnet religiøst rom med flere kultstasjoner. JP2-skulpturen er det som definerer og samtidig utgjør kultstasjonen for JP2. Vi kan altså si at skulpturer ser ut til å være nærværingsformidlere som kan brukes til kommunikasjon med JP2. Dette ser imidlertid ut til å bero på positiv resepsjon, som vi her har analysert i henhold til Gells og Morgans kriterier. De tre stedene vi hittil har analysert i dette kapittelet kan alle tolkes som religiøse rom. Vi skal nå analysere nærværingsformidling på tre steder som i utgangspunktet ikke ser ut til å være religiøse rom. Ett nytt spørsmål i denne analysen blir dermed: Hvilken rolle spiller konteksten for nærværingsformidling og eventuell kommunikasjon med JP2? (Hvordan) kan nærværingsformidlere brukes til å opprette kultstasjoner?

## 3.6 Statuen i suvenirbutikken

Romas utallige suvenirbutikker og –traller dukker opp overalt, fra gater og gatehjørner til monumentale bygg og kirker.<sup>157</sup> Suvenirbutikkene selger alt fra bøker, plakater og kjøleskapsmagneter til små alabastfigurer, rosenkranser og helgenbilder.<sup>158</sup> Utenfor butikkene er det ofte plassert JP2-effekter. Ifølge flere ansatte i suvenirbutikker har salget av JP2-effekter fått en stor økning etter saligkåringen. Man kan også tolke utvalget av JP2-effekter som et uttrykk for det samme. Det er for eksempel langt større enn utvalget av artikler tilknyttet Benedikt XVI og Johannes XXIII; det er på nivå med Jesus- og Maria-artikler.

Man kan ikke vite om personer som besøker suvenirbutikker bruker skulpturene, bildene eller JP2-effektene som nærværingsformidlere og kommunikasjonsmidler på stedet. Suvenirbutikkene er i utgangspunktet

---

<sup>157</sup> Man finner for eksempel en kombinert suvenirbutikk og museum i St. Johannes' basilika i Lateranet.

<sup>158</sup> Det finnes en egen type rosenkranser med bilde av pave JP2 eller Benedikt XVI.

imidlertid ikke tilrettelagt for religiøs kommunikasjon. I stedet har de nærværsformidlere for salg.



Figur 9: Statue av JP2 i en suvenirbutikk ved Piazza Pio XII (foto: J. Skjoldli)

En suvenirbutikk som jeg besøkte flere ganger, ligger ved Pius XIIIs plass, *vis-à-vis* Petersplassen. Inne i butikken står denne statuen (fig. 9). Også denne fremstiller JP2 som sunn og frisk pave. Her holder han høyre hånd oppe i en velsignelsesgest, mens venstre hånd holder om korset rundt halsen på statuen. Statuen kan sies å oppfylle Morgans første og fjerde kriterier på samme måte som bildene og skulpturene vi hittil har analysert i dette kapittelet. Den kan tolkes som en konvensjonell fremstilling som for noen representerer en ønskelig situasjon, og er i seg selv et uttrykk for dette ønsket. I likhet med statuen i basilikaen fremstiller den en tidligere tid. Dette kan gi grunnlag for tolke eventuell kommunikasjon med denne statuen som å lukke det tidsmessige gapet. Den er også gjenkjennelig, noe som gjør at Gells

gjenkjennelseskriterium og Morgans tredje kriterium kan tolkes som oppfylt. Dette gir i så fall grunnlag for positiv resepsjon, som innenfor denne analysens forståelsesramme utgjør et kriterium for at en skulptur eller et bilde kan fungere som nærværsformidler og dermed som kommunikasjonsmiddel med JP2.

Her er det imidlertid ingen tegn på JP2s helgenstatus; han fremstilles ikke med helgen- eller Kristus-attributter. I tilfellene over så vi at plassering av nærværsformidlere i katolske religiøse rom i seg selv kan fungere som en måte å oppfylle Morgans første, andre og fjerde kriterier på fordi dette er forbeholdt personer som er minimum saligkåret. Statuen er imidlertid ikke plassert i et religiøst rom i henhold til vår bruk av Breretons definisjon; stedet er i utgangspunktet ikke satt til side for religiøs kommunikasjon med, og det er tilsynelatende ingenting ved stedet som kan gi det status som hellig. Statuen står imidlertid ved siden av en utpost for Postulasjonskontoret som fremmer saken for helgenkåringen av den avdøde paven, men det er vanskelig å si hvilken betydning dette har.

Når det gjelder opprettholdelse av fysisk avstand, som ifølge Brown kan fungere som nærværsformidler, er det ikke avstandsskapende hindringer her; det er ingen fysiske objekter i veien for berøring av statuen. På den annen side er det flere butikkansatte som man kan forvente at vil passe på den.

### **3.6.1 Kommunikasjon?**

Her kan det diskuteres om berøring kan tolkes som en form for kommunikasjon. Ved mitt første besøk i suvenirbutikken observerte jeg en familie som tok bilde av statuen mens sønnen stod helt inntil statuen og poserte med den. En av de butikkansatte fortalte at folk ofte kom og tok bilder av og/eller sammen med statuen. Dette kan tolkes som et uttrykk for positiv resepsjon og aksept av den som nærværsformidler, men den ser ikke ut til å aktiveres som kommunikasjonsmiddel med JP2. Da jeg spurte om folk bad ved den, svarte hun at det gjør de ikke. Fordi religiøs kommunikasjon med JP2 ikke ser ut til å finne sted ved statuen, verken etter mine eller den butikkansattes observasjoner, tolker jeg ikke episoden med familien som kommunikasjon med ham.

Da jeg spurte om statuen var til salgs, svarte den butikkansatte at det er noe folk ofte spør om, og den koster €8000. Hun forklarte at de ønsker å selge den til et kapell—som her tolkes som et religiøst og kanskje hellig rom—kanskje et som befinner seg på et sykehus. Vi kan tenke oss at i en slik kontekst kan folk bruke statuen til kommunikasjon på grunnlag av at den får positiv resepsjon jamfør besøkendes adferd og Gells og Morgans kriterier. Butikkens ansatte ønsker imidlertid å selge den til et kapell—et sted hvor man kan anta at den vil bli brukt til kommunikasjon med JP2. At de ønsker å selge den til et sykehus kan vitne om at de mener den vil passe der, kanskje fordi den vil legge til rette for å oppleve hans nærvær der og dermed, ifølge Brown, oppleve JP2s kraft, kanskje i form av helbredelser.

Vi kan tenke oss et scenario hvor helbredelser tenkes å ha vært en følge av kommunikasjon med JP2 gjennom statuen. I et slikt scenario kan man se for seg at statuen vil kunne bli en nærværformidler på en måte som skiller den fra andre; den vil kunne tolkes som en relikvie jamfør perspektivet vi overførte fra Lawson & McCauley: En relikvie er en gjenstand som en overmenneskelig agent gjør noe mot, med, eller som kunne tolkes å være tilfellet i dette scenariet: *gjennom*.

Dette kan igjen gi grunnlag for å utvide relikviebegrepet til å gjelde gjenstander som, på *tross* av et tidsmessig og fysisk gap mellom den overmenneskelige agenten og gjenstanden, kan tolkes som relikvier. Et potensielt begrep for slike gjenstander er ‘åpenbaringsrelikvier’. I slike tilfeller vil også statuen kunne gjøre et religiøst rom til et *hellig* rom.<sup>159</sup>

### 3.6.2 Oppsummering

Statuen ser ut til å få positiv resepsjon fra besøkende. Den har dermed potensiale som nærværformidler og kommunikasjonsmiddel. Konteksten den står i ser ut til å påvirke dette. Så lenge den står i suvenirbutikken ser det ut til å være mindre sannsynlig at den vil brukes som kommunikasjonsmiddel enn om den flyttes til et sted som allerede er et religiøst rom. Dersom besøkende begynner å bruke den til kommunikasjon med JP2 i suvenirbutikken, kan dette imidlertid føre til at et religiøst rom *opprett*es. Vi

---

<sup>159</sup> Jon P. Mitchell har også diskutert tilfeller hvor statuer blir overmenneskelige agenter «i seg selv» (se Mitchell, 2010: 266).

skal nå se nærmere på et tilfelle hvor en statue av JP2 ikke får positiv resepsjon og hvilke følger dette får.

### 3.7 Statuen ved Termini sentralstasjon



**Figur 10: Statue av JP2, Termini sentralstasjon (foto: J. Skjoldli)**

Et par hundre meter unna inngangen til sentralstasjonen<sup>160</sup> er det plassert en stor bronsestatue av den avdøde paven på en liten gressplen (fig. 10). Jeg besøkte stedet i samme forbindelse som Basilica del Sacro Cuore di Gesù. Stedet er i utgangspunktet ikke et sted for religiøs kommunikasjon og er i

---

<sup>160</sup> Termini sentralstasjon skal ifølge Peter Mitchell omdøpes til «JP2-stasjonen» (2007: 116).

utgangspunktet ikke tolkes som et religiøst rom. Som vi skal se, ser det heller ikke ut til å ha potensiale til å bli det med det første. Foran statuen står en tekstplansje i metall som forteller at den fremstiller JP2.

Tekstplansjen står innenfor et lavt gjerde som går rundt plenen. Utenfor gjerdet står det små busker (fig. 10). Da jeg besøkte stedet, så de fleste besøkende ut til å bli stående utenfor gjerdet. Det er imidlertid ikke noe problem å komme over det lave gjerdet og gå bort til statuen. Dersom vi følger Brown via Jon P. Mitchell her også, ser vi at avstandsskapende hindringer er nesten ikke-eksisterende og at den nærvørsformidlende spenningen kanskje blir minimal. I tillegg befinner statuen seg utendørs, noe som kan gjøre at terskelen for å bryte gjennom hindringen er lavere enn de tidligere stedene.

Det er flere aspekter ved denne statuen som gjør at den skiller seg fra statuene vi har diskutert så langt. Det mest iøynefallende er den overveldende negative resepsjonen den har fått. Som vi skal se, gjør dette statuens evne til å formidle JP2s nærvær problematisk fordi den ikke tilfredsstillende forventninger folk tilsynelatende har til en statue av ham.

### 3.7.1 Negativ resepsjon

Statuen er blitt beskrevet som kontroversiell, ukonvensjonell og stygg.<sup>161</sup> Det innebærer at den kolliderer med Morgans første og fjerde kriterier. Katolske autoriteter har også uttrykt misnøye med statuen, noe som gjør at den i så fall ikke kan tolkes å oppfylle Morgans andre kriterium. Dette settes ofte i sammenheng med at den ikke ligner JP2.<sup>162</sup> Enkelte har til og med uttalt at den ligner på Benito Mussolini og Winston Churchill.<sup>163</sup> Dette tyder på at statuen også kolliderer med Morgans tredje og fjerde kriterium, som innebærer et brudd med Gells gjenkjennelseskriterium. Ved å identifisere statuen som den avdøde og høyt elskede paven, «påstår» teksten at statuen fremstiller JP2 og formidler hans nærvær.<sup>164</sup> Folk reagerer—dette blir for

---

<sup>161</sup> Povoledo, 2011; Tobella & D'Emilio, 2011; Squires, 2011

<sup>162</sup> Carbone, 2011; Povoledo, 2011; Tobella & D'Emilio, 2011

<sup>163</sup> Squires, 2011; 2012

<sup>164</sup> Morgan, 2005c: 83-85

drøyt. Klagene er blitt så tunge for kommunen at statuen nå avventer en fornyende overhaling, til tross for at kunstneren har forsvart den.<sup>165</sup>

Reaksjonene kan indikere at folk reagerer på statuen fordi de, i møte med den, ønsker å oppleve at JP2s nærvær formidles gjennom den. Dersom vi trekker inn poenget med helhetlig fremstilling av en person i nærværsformidlere, kan man også merke seg at statuen ikke har noen kropp; den er en utbredt kappe med et hode på.

I den grad bilder og skulpturer kan tolkes som sosiale agenter, jamfør Gell, kan det ser ut til at dette ikke avhenger av hvordan resepsjonen utfolder seg. Dersom forkastelse tolkes som en sosial handling, kan man paradoksalt nok se en viss anerkjennelse av sosial relasjon til statuen i at den forkastes som nærværsformidler.

Det kan også tenkes at man forkaster et bilde eller en skulptur, ikke fordi det er for ulikt prototypen, men fordi man ikke aksepterer prototypen. I slike tilfeller synliggjøres også nærværet i gjenstanden, men i stedet for å «bare» forkaste den som kommunikasjonsmiddel, forkaster man også nærværet som formidles. Konsekvensen av at nærværet forkastes, er at dens potensiale som kommunikasjonsmiddel ikke realiseres. Med andre ord kan bilder forstås som personer uavhengig av resepsjon, men hvorvidt de kan anses for å være forlengelser av denne personen—formidlere av personens nærvær—avhenger av resepsjon, og dermed Morgans pakt.

### 3.7.2 Oppsummering

Her ser vi et eksempel på en JP2-statue som har fått *negativ* resepsjon. Gells og Morgans kriterier for positiv resepsjon ser ut til å kunne forklare hvorfor denne negative resepsjonen oppstår. Innenfor den forståelsesrammen vi benytter her, forklarer dette også hvorfor den forkastes som nærværsformidler og som middel til kommunikasjon med JP2. Av dette kan vi se at en gjenstand som forkastes som middel til kommunikasjon *om* JP2 også involverer at den forkastes som middel til kommunikasjon *med* ham. Vi skal nå analysere et sted hvor blant annet bilder er blitt brukt til å opprette og opprettholde en kultstasjon utendørs.

---

<sup>165</sup> Kerr, 2012; Speciale, 2012; Squires, 2012



### 3.8 Kultstasjonen ved Terminal Gianicolo



Figur 11: Nisjen i veggen ved Terminal Gianicolo på seks forskjellige datoer.

Roma huser utallige utendørs kultstasjoner. De består som regel av en nisje i veggen til en bygning med et bilde eller relieff, som regel av Jomfru Maria,<sup>166</sup> men innimellom også av andre helgener eller Kristus. Noen av de utendørs kultstasjonene besøkes ofte og vedlikeholdes godt, mens andre er møkkete og dekket i støv, noe som gjør at de virker bortglemt. Mange av

<sup>166</sup> En utendørs kultstasjon som ser ut til å være gjenstand for høy grad av synlig aktivitet, er en Madonna i steinrelieff på Viale di Trastevere, en stor og høyt trafikkert gate. Kultstasjonen er blitt omringet av relieffer med takkemeldinger som bærer datoer tilbake til 1960-tallet.

kultstasjonenes nærværformidlere er dekket av glass som beskytter mot vær, vind og berøring. De befinner seg ofte også for høyt oppe til å være innenfor rekkevidde. Dette kan, som vi har sett flere eksempler på, tolkes som en avstandsskapende hindring hvorved det opprettes spenning som leder til nærværsopplevelse.

Terminal Gianicolo er en buss- og parkeringsterminal jeg ofte passerte på vei til Peterskirken. Den ligger over gaten fra hovedkvarteret til Forsamlingen for evangelisering av folkeslagene.<sup>167</sup> Like ved, halvveis ned en asfaltert rampe, er en liten nisje i en stor mursteinsvegg (fig. 11). En liten plattform, også i murstein, går over et smalt felt med gress som skiller rampen fra veggen, og gjør den mer tilgjengelig. På nisjens indre vegg er det noe som ligner kalk eller hvit spraymaling i en form som kan ligne vagt på JP2. Nisjens øvrige innhold varierer og kan endres flere ganger for dagen.

### **3.8.1 Opprettelse av en kultstasjon med nærværformidlere**

Stedet er annerledes enn alle andre kultstasjoner vi hittil har analysert fordi den, i motsetning til gravstedene og kapellene, ikke ser ut til å være en offisielt sanksjonert kultstasjon. Dersom den er det, er det ikke tydelig. Hvem som helst kan ha kjøpt et postkort for 50 eurocent, plassert det i nisjen og dermed opprettet en JP2-kultstasjon. Som vi tidligere så i det tenkte scenariet med statuen i suvenirbutikken, ser vi her et eksempel på at privatpersoners kjøp av nærværformidlere kan føre til *opprettelse* av kultstasjoner.

Dette viser hvilken betydning nærværformidlere kan ha for «levd religion» og religiøse rom; de kan gjøre et ellers ikke-religiøst rom religiøst, og legge til rette for kommunikasjon med de som fremstilles i nærværformidlerne. I dette tilfellet ser dette også ut til å være en bevisst hensikt.

Hvem som helst kan ha plassert blomster der og omarrangert på innholdet etter at det ble rotet til, noe det relativt stormfulle desember-været sannsynligvis var skyld i. Selve nisjen ser ut til å ha vært til stede i årevis, noe som kan innebære at den har vært brukt til kommunikasjon med andre

---

<sup>167</sup> Tidligere kjent som Den hellige forsamling for forkynnelse av troen (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), navnet som fortsatt er inngravert ved porten. Navnebyttet ble utført av JP2 i 1982.

overmenneskelige agenter tidligere. Den bar likevel ikke preg av en slik fortid under feltoppholdet.

Dette er et sted som krever vedlikehold på en måte andre stedene vi har definert som kultstasjoner ikke gjør: Stedet er eksponert for været og forbipasserende som kanskje ikke liker JP2 og dermed ikke setter pris på kultstasjonens eksistens. Kultstasjonen blir vedlikeholdt, som fremgår av bildet over.

### **3.8.2 Oppsummering**

Denne kultstasjonen kan ha vært en kultstasjon til en annen overmenneskelig agent tidligere, men defineres nå som JP2-kultstasjon fordi den huser JP2-nærværsformidlere. Kultstasjonen ser ut til å være opprettet og vedlikeholdt av forbipasserende. Dette kan tolkes som en materiell manifestasjon av forbipassendes ønske om å ha en kultstasjon til JP2 på dette stedet. Det kan tolkes som et uttrykk for positiv resepsjon av bildene som brukes, at de brukes som nærværsformidlere og også kommunikasjonsmidler til JP2.

## **3.9 Hva har vi funnet ut?**

Kroppsrelikvien i Chiesa di Santo Spirito støttes av et maleri så vel som av tekst, og den tas noen ganger ut for å gjøre den tilgjengelig for kommunikasjon med JP2 på en spesiell måte. Det er også aspekter ved kapellmuseet som inviterer til nyansering av Browns og Strongs argument om at alle typer relikvier formidler nærvær på likt nivå. Der kroppsrelikvien i Chiesa di Santo Spirito suppleres av et maleri og en tekst, ble gjenstandene i kapellmuseet også rettferdiggjort som (potensielle) relikvier gjennom fotografier som dokumenterer hendelsene hvor de var i kontakt med JP2.

Dette kan tyde på at ikke alle relikvier formidler nærvær på likt nivå. Perspektivet på det fysiske gapet som nærværsformidler ble nyansert i lys av Gells og Morgans kriterier. Besøkende legger likevel igjen noe som antagelig er bønnelapper. Dette er i så fall en parallell til kommunikasjonspraksiser overfor kroppsrelikvien i St. Sebastians kapell. Kapellet i Chiesa di Santo Spirito utgjør en kultstasjon i et overordnet religiøst og hellig rom, på samme måte som St. Sebastians kapell.

Om kapell-museet kan tolkes som et religiøst rom, kan ikke gis et entydig svar. Her støtte vår forståelsesramme på en utfordring; selv om kapell-museet er tilrettelagt for kommunikasjon med JP2, er det elementer ved utformingen som gjør at stedet kan anses som et museum. Spørsmålet om kapellet er et religiøst rom ble dermed et spørsmål om subjektiv tolkning, motivasjon og hensikt for hver enkelt besøkende. Kapell-museets tvetydighet som religiøst rom og/eller museum ser ut til å gjøre seg gjeldende i den kombinerte gjeste- og bønnebogen ved siden av den ene kultstasjonen.

Skulpturer som nærværsmidler ser også ut til å kunne brukes som kommunikasjonsmidler med JP2. I slike tilfeller ser det ut til at dette beror på at skulpturen imøtekommer Gells og Morgans kriterier.

Det er i utgangspunktet problematisk å tolke suvenirbutikken som et religiøst rom. Handlinger i sammenheng med statuen kan imidlertid tolkes som uttrykk for positiv resepsjon, og at den aksepteres som nærværsmidler og dermed som middel til kommunikasjon med JP2. Det ser også ut til at statuen kan ha en fremtid i et kapell—et religiøst rom. Vi kan tenke oss at i en slik kontekst kan folk bruke statuen til kommunikasjon. I et tenkt scenario hvor JP2 tenkes å gjøre noe *gjennom* statuen etter sin død, kan det være grunnlag for å utvide relikviebegrepet til å gjelde slike statuer. Slike relikvier kan kanskje kalles *åpenbaringsrelikvier*. I et slikt tilfelle vil også statuen kunne gjøre et religiøst rom til også et *hellig* rom.

Vi har også sett et eksempel på en JP2-statue som har fått *negativ* resepsjon. Gells og Morgans kriterier for positiv resepsjon ser ut til å kunne forklare hvorfor denne negative resepsjonen oppstår. Innenfor den forståelsesrammen vi benytter, forklarer dette også hvorfor statuen ved Termini sentralstasjon forkastes som nærværsmidler og som middel til kommunikasjon med JP2. Av dette kan vi se at en gjenstand som forkastes som middel til kommunikasjon *om* JP2 også innebærer at den forkastes som middel til kommunikasjon *med* ham.

Kultstasjonen ved Terminal Gianicolo kan være opprettet av forbipasserende som ønsker å kommunisere med JP2. Den kan dermed tolkes som et uttrykk for positiv resepsjon av bildene som brukes, at de brukes som nærværsmidler og også kommunikasjonsmidler til JP2.

Nærværformidlere kan altså brukes til å opprette nye kultstasjoner og dermed religiøse rom.

### 3.9.1 Modifiserte forventninger

I kapittel 2 ble det formulert fire forventninger til stedene vi her har analysert. I kapittel 3 etablerte vi et sammenligningsgrunnlag for å besvare og eventuelt modifisere disse forventningene. Vi kan modifisere forventningene vi møtte innledningsvis i dette kapittelet. Modifikasjonene er uthevet med fet skrift:

1: Formidling av JP2s nærvær foregår **ikke likt overalt hvor det finnes relikvier. Kroppsrelikvien i Chiesa di Santo Spirito støttes av et maleri og tekst. Kontaktrelikviene i kapell-museet støttes av fotografier som dokumenterer hendelsene hvorved de kan tolkes som relikvier. Siden fotografiene dokumenterer hendelsene, kan utstillingsgjenstandene tolkes som relikvier.**

2: **Ulikheter mellom støttende elementer i relikviebasert nærværformidling behøver ikke å få følger for besøkendes materielle kommunikasjon med JP2. Der det er tilrettelagt for det, velger de besøkende noen ganger å kommunisere materielt, for eksempel gjennom skriftlig bønn. Privatpersoner kan også benytte nærværformidlere til å opprette kultstasjoner.**

3: Skulpturer og bilder som i tilstrekkelig grad formidler JP2s nærvær kan lede til observerbar kommunikasjon med ham. **I et tilfelle hvor en JP2-statue fikk overveldende negativ resepsjon, så det også ut til at den ble forkastet som nærværformidler, og dermed som middel til kommunikasjon med ham.**

4: Noen besøkende forsøker å lukke fysisk og/eller tidsgap mellom seg selv og JP2 ved å anvende gjenstander til formidling av deres eget nærvær og som kommunikasjonsmidler. **Innholdet kan gi innsikt i forestillinger om JP2 som overmenneskelig agent.**

Vi har nå analysert kommunikasjon om og med JP2 på seks ulike steder. Vi skal nå analysere det stedet i Roma som ser ut til å være mest populært for kommunikasjon om og med JP2: St. Sebastians kapell i St. Peters basilika, hvor JP2s grav ligger.

## 4. Johannes Paul II og hans grav

---

I forrige kapittel analyserte vi seks steder som inneholdt gjenstander vi identifiserte som JP2-nærværingsformidlere. De seks stedene ser ut til å få langt færre besøkende enn stedet vi skal analysere i dette kapittelet: St. Sebastians kapell. St. Sebastians kapell ligger i Peterskirken, hvor jeg tilbrakte mange dager med observasjon, samtaler og spørreskjema. Respondentene er derfor tydeligere i dette kapittelet. Noen av utsagnene deres vil imidlertid også brukes til å sammenligne med funnene fra forrige kapittel hvor det er relevant.

Alteret i St. Sebastians kapell er JP2s grav. Ved saligkåringen fikk kroppen offisiell status som relikvie fordi saligkåring innebærer offisiell erklæring av JP2 som en potensiell helgen. Saligkåring innebærer også erklæring av JP2 som mirakelutøver, noe som vitner om forestillinger om JP2 som en overmenneskelig agent. Som vi skal se, kommer slike forestillinger til uttrykk i brev og gjenstander som etterlates av de besøkende ved graven. Innenfor denne analysens forståelsesramme, er dette eksempler på materiell kommunikasjon *med* JP2. Vi skal også se nærmere på syns- og berøringskontakt ved graven.

For å se St. Sebastians kapell i kontekst, skal vi analysere Peterskirken og kapellet hvor JP2 er gravlagt, i lys av denne analysens forståelsesrammen for religiøse og hellige rom. Vi skal deretter se eksempler på at de besøkende anvender egne nærværingsformidlere i St. Sebastians kapell som middel til kommunikasjon med JP2. Til slutt vil de fire forventningene bli presentert med modifikasjoner.

### 4.1 Johannes Paul IIs grav i kontekst

JP2s grav utgjør alteret i St. Sebastians kapell, som er en del av St. Peters basilika.<sup>168</sup> Utenfor ligger St. Peters plass, eller «Petersplassen». Her kan man

---

<sup>168</sup> *Basilika* har bakgrunn fra romersk keisertid, hvor det ble brukt om «visse offisielle bygninger» (McBrien, 1995: 144), spesielt dem som hadde kongelig tilknytning (Davies, 2005 (1987): 793). *Basilika* har ulike mulige betydninger. En er arkitektonisk, og brukes om kristne kirkebygg karakterisert av tre skip; ett vidt hovedskip og to sideskip. Vinduene er satt høyt oppe på veggene, og bygget har «et enkelt alterområde» (Smith et al, 1995: 105). I katolisisme kan *basilika* også brukes som en ærestittel for «priviligerte kirkebygg» (ibid.).

se paven i egen person opptil flere ganger i uken, under pavelige messer, *angeluser* og generelle audienser. I sommerhalvåret foregår audiensene på Petersplassen. I vinterhalvåret foregår de i Paul VIs audienshall, like i nærheten. Liturgiske feiringer, *angeluser* og (generelle og private) audienser trekker mennesker fra verden rundt, ifølge Vatikanets pressekontor totalt over 2.5 millioner i løpet av 2011.<sup>169</sup> Dersom religiøse rom defineres hovedsakelig ved at de rommer kommunikasjonshandlinger med overmenneskelige agenter, ser vi at Petersplassen i seg selv kvalifiserer som 'religiøst rom'. 'Rom' antyder, i motsetning til *space*, et sted innendørs. Siden Petersplassen er utendørs, kan et alternativ være å kalle det et 'religiøst sted' og eventuelt 'hellig sted'.

Man kan ikke lenger se JP2 i rollen som utøvende pave, men her skal vi analysere måter hvorved han oppsøkes etter sin død.<sup>170</sup> Innenfor analysens etablerte forståelsesramme er JP2s nærvær gjort materielt tilgjengelig ved hans grav og ved at den inneholder hans kropp. JP2s kropp er, jamfør Lawson & McCauley, en relikvie i den grad JP2 behandles som en overmenneskelig agent. Før vi analyserer nærværformidling ved JP2s grav, skal vi se nærmere på hvordan vi kan forstå Peterskirken som religiøst rom og eventuelt hellig rom. Dette er relevant fordi alteret med JP2s grav er én blant flere kultstasjoner i Peterskirken, som vi skal se at utgjør et kompleks av religiøse, potensielt hellige rom.

#### 4.1.1 St. Peters basilika – en jungel av kultstasjoner

St. Peters basilika er verdens største kirkebygning og en av Vatikanstatens mest populære turistattraksjoner og pilegrimsmål. Som bygning har Peterskirken fått mye historisk, kunsthistorisk og noe

---

<sup>169</sup> Ifølge Vatikanets pressekontor var det 2.553.800 i 2011. Dette er en økning på ca. 280.000 fra 2010, og er det høyeste antall besøkende siden 2007 (se appendiks 6.2, tabell 1). Besøkende utenom arrangementene kommer i tillegg.

<sup>170</sup> Det finnes synlige spor etter JP2s pontifikat på Petersplassen. Et eksempel er Madonna-ikonet han lot henge opp på veggen av paveboligen. Bilder vender ned mot plassen. På søylene ved plassens åpning mot Via della Conciliazione, som leder mot Castel Sant'Angelo, henger også en stor plakett hvor Madonna-ikonet er avbildet sammen med JP2s våpenskjold og hans episkopale motto *Totus Tuus. Totus Tuus*—«fullstendig din»—var Karol Wojtyłas motto som biskop, og gjennom hele hans pontifikat. «Din» henviser til Jesus og Maria. Mottoet er ett av flere JP2-motto som er viden kjent blant katolikker (se for eksempel Mitchell, 2007: 103). Et annet er *Non abbiate paura*—«Vær ikke redde»—er motto flere bruker det når de snakker om ham eller refererer til ham (ibid.: 7, 87, 101, 102, 120, 139).

religionsvitenskapelig oppmerksomhet.<sup>171</sup> Basilikaen er også en fullt funksjonell kirke; den huser flere daglige messefeiringer ved flere av hovedetasjens 24 altre. Ikke alle altre er tilgjengelige eller i bruk. Noen av de 24 altrene befinner seg i basilikaens åtte sidekapell, men mange står også utenfor kapellene. Hvert av kapellene har en egen kuppel med mosaikker som viser (personene i) Treenigheten, Jomfru Maria og/eller andre helgener. Flere av altrene har altertavler i mosaikk med scener fra hagiografier og nytestamentlige bibeltekster. Vatikan-grottene i underetasjen rommer pavekrypten, samt flere altre og kapell. I hovedetasjen finner man skulpturer, relieffer og andre monumenter til paver og helgener nærmest overalt. De er med på å gjøre basilikaen til et monument til Den katolske kirke generelt og pavedømmet spesielt.<sup>172</sup>

I Peterskirken utøves mange religiøse praksiser individuelt. Som ved inngangen til andre katolske kirker gjør mange besøkende korsets tegn og kneler i retning hovedalteret når de kommer inn, ofte etter å ha dypet fingertuppene i basilikaens vievannsfat. Herfra ser det ut til at mulighetene er mange: Noen går til italiensk eller latinsk messe, andre går for å dyrke Eukaristien, besøke St. Peters grav, Michelangelos *Pietà*, jubileumsporten,<sup>173</sup> JP2s, Johannes XXIIIs og/eller andre pavers graver. Mange besøkende så ut til å besøke flere steder i Peterskirken etter hverandre. Det så for eksempel ut til å være vanlig å gå fra St. Sebastians kapell til Det velsignede sakraments

---

<sup>171</sup> Se for eksempel Frijhoff, 1992.

<sup>172</sup> Dette synliggjøres blant annet ved vekten på St. Peter i basilikaen—helgenen som har størst betydning for pavedømmets teologiske legitimitet: Bygget er plassert på stedet som ifølge katolsk tradisjon er hvor St. Peter led martyrdøden og ble begravet. Jesu ord fra Matteusevangeliet hvor Peter får nøklene til himmelriket er representert i mosaikk med latinsk tekst i to nivå oppunder taket. Mange av mosaikkene viser scener fra Peters hagiografi og episoder fra Det nye testamente som involverer ham. Hans statue er den eneste som er tilrettelagt for berøring. Graven er vanligvis utilgjengelig for besøkende. Man kan likevel besøke den via *confessio*en i hovedetasjen, og i pavekrypten, hvor besøkende skilles fra graven ved en glassvegg. Det finnes også en statue av ham her.

<sup>173</sup> Jubileumsporten er vanligvis stengt med en vegg av sement. Sementen fjernes ved åpning av jubelår (hvert 25 år). Ritualet innledes av paven. Dersom man går gjennom døren under jubileet, medfører dette en spesiell avlat som kalles jubelavlat. Man kan også få del i denne avlaten ved å besøke døren utenom jubelåret. Mange besøkende gjør dette ved å berøre et stort kors som henger på innsiden av porten. Dette henger også sammen med katolske tradisjoner om at pilegrimsreiser medfører religiøs belønning.



kapell,<sup>174</sup> til *confessio*en over St. Peters grav. Deretter stoppet mange foran julekrybben i Presentasjonskapellet før de forlot basilikaen.

Det forrige gravstedet, som ble presentert i innledningen, er ikke lenger en JP2-kultstasjon. Som vi så tidligere, har Lawson & McCauley behandlet steder og gjenstander som assosieres med en overmenneskelig agent under samme teoretiske perspektiv. Dette åpner for å se på steder som en form for relikvier. Her møter imidlertid Browns og Strongs perspektiv på relikvier en utfordring. Dette stedet var jo i kontakt med kroppen hans i seks år—mye lengre enn noen annen kontaktrelikvie. Likevel ser det ikke ut til at besøkende kommuniserer med JP2 ved det gamle gravstedet lenger. Dette kan ha noe å gjøre med at den nye graven befinner seg like i nærheten (én etasje opp); den relative nærheten til det nye gravstedet kan viske ut den tidligere plassens evne til å formidle nærvær.

Hvis graver kan anses som en form for kontaktrelikvier, innebærer det at de kan «tømmes» for nærvær ved at innholdet deres flyttes til et annet sted; fjerner man JP2-nærværsformidlere, fjerner man det som definerer stedet for kommunikasjon med ham—i dette tilfellet også hele kultstasjonen.<sup>175</sup> Dersom JP2s kropp ble flyttet til et utilgjengelig sted, kan man tenke seg at de besøkende ville fortsatt å bruke det gamle gravstedet som en kultstasjon, gitt at de visste at dette var det gamle gravstedet. Det kan se ut til at man velger å følge nærværsformidlerne til den nye kultstasjonen, som i tillegg er et mer tilgjengelig sted og tilrettelagt for kommunikasjon med JP2. Med andre ord muliggjør denne analysens forståelsesramme en forklaring hvor Browns og Strongs relikvieforståelse ikke gjør det.

---

<sup>174</sup> I Det velsignede sakraments kapell står Eukaristien fremme for tilbedelse fra tidlig morgen til ut på ettermiddagen, alle dager utenom lørdag. Aktiviteten i de to kapellene henger sammen rent logistisk ved at man må passere JP2s grav for å komme inn til Eukaristien. Likeledes følger mange den naturlige ruten herfra forbi—og ofte innom—Det velsignede sakraments kapell og ut i midtgangen.

<sup>175</sup> Dette blir særlig interessant i møte med besøkende som kommer langveis fra. Mens jeg stod og pratet med en av vaktene i Peterskirken, kom en kvinne og pekte på et bilde av den gamle graven til JP2 og spurte etter den. Graven lå da rett ved siden av, men hun hadde ikke kjent stedet igjen fordi hun hadde et bilde av den gamle graven. Fotografering av den gamle graven var fullstendig forbudt fordi den befant seg i pavekrypten, hvor fotografering ikke er tillatt. Den nye graven kan man ta bilde av på avstand. Likevel dukker det opp mange bilder av den gamle graven dersom man søker på «John Paul II tomb» på Google (Google, 2012).

De fleste skulpturene i hovedetasjen ser ut til å få lite oppmerksomhet, noe som kan invitere til en nyansering av Jon P. Mitchells syn på statuer som nærværsmidlere. Under omvisningsturene jeg deltok på i Peterskirken, gav de besøkende uttrykk for at de lot seg imponere av statuenes størrelse og detaljrikdom, men jeg observerte ikke noen gjøre korsets tegn foran dem, knele, eller stille seg opp foran dem i bønn. Den kommunikasjon som eventuelt måtte foregå mellom besøkende og de helgener som er tilstede via sine statuer, ble enten oversett, eller så fikk den ikke kroppslige uttrykk og var følgelig ikke observerbar.<sup>176</sup>

Mitchells perspektiv på statuer som nærværsmidlere kan ikke forklare den tilsynelatende mangelen på kommunikasjon med/via disse statuene. Dette utelukker verken Mitchells eller Gells perspektiver på statuer som henholdsvis nærværsmidlere og sosiale agenter, men det viser at det er rom for nyansering av denne forståelsen. Skulpturene er nærværsmidlere, men brukes ikke nødvendigvis til (observerbar) religiøs kommunikasjon. Dette til tross for at konteksten er tilrettelagt for det, og selv om de kan sies å oppfylle Gells og Morgans kriterier på samme måte som JP2-skulpturen i basilikaen i forrige kapittel.

Peterskirken er et religiøst rom fordi den rommer steder hvor religiøs kommunikasjon foregår. Samtidig er det steder innenfor Peterskirken hvor slik kommunikasjon ser ut til å være sentrert. Dette åpner lommer hvor kommunikasjon med overmenneskelige agenter tilsynelatende *ikke* finner sted. Her ser vi at Peterskirkens store arealer og mange potensielle steder for kommunikasjon med overmenneskelige agenter inviterer til nyansering av perspektivet på religiøse rom og av Mitchells forståelse av statuer som nærværsmidlere.

I *Rethinking Yasukuni: From Secular Politics to Religious Sacrifice* (2007) tar religionsforsker Janemil Kolstø utgangspunkt i Yasukuni-templet i Japan som 'hellig rom' (*sacred space*). Han opererer imidlertid med et annet

---

<sup>176</sup> Det finnes ett unntak, nemlig statuen av St. Peter. Statuen er flere århundrer gammel og mange besøkende stiller seg opp i kø for å røre ved foten dens. Det har de saynsynligvis gjort i mange år, for «tærne» på statuen er slitt bort. Dette kan også tolkes som lukking av det fysiske og tidsmessige gapet, men da overfor St. Peter. Dette er kanskje særlig interessant med tanke på at besøkende vanligvis ikke får komme nært selve Petersgraven.

begrepsapparat, blant annet 'soner' (*zones*) og 'grenser' (*boundaries*). Han benytter teoretiske perspektiver hovedsakelig fra kognitivistisk religionsforskning og har dermed kommet frem til sine resultater via en annen teoretisk rute enn den som er fremlagt her. Han snakker om *soner* med ulike restriksjoner basert på hvem man er, grader av påkrevd rituell renhet for å gå inn i ulike soner og i hvilken grad man deltar i templets ritualer.<sup>177</sup>

Det er også mulig å overføre dette perspektivet til Peterskirken, skjønt grensene her som regel, men ikke alltid, skiller de som deltar i dyrkelsen og de som ikke gjør det. I Peterskirken er det sjelden snakk om å gi penger for å få tilgang til steder, grader av rituell renhet, eller at man følges av spesielle vakter for å kunne slippe inn. Et unntak er «private messer» for spesifikke grupper, for eksempel Sveitsergarden,<sup>178</sup> pavelige velsignelser av brudepar i et kapell som vanligvis er stengt, samt pavelige messer som man må ha billetter for å kunne delta på. Billettene er imidlertid gratis og ser ut til å ha en primært logistisk funksjon. Kolstø skriver om flyttbare, grenseskapende gjenstander,<sup>179</sup> noe som også finnes i Peterskirken. Peterskirken er dermed et religiøst rom hvor grensene mellom de underordnede hellige rom er flyttbare.

Et mulig alternativ er å forstå Peterskirken slik vi gjorde med flere steder i forrige kapittel: Peterskirken kan være et religiøst rom i overordnet forstand, med mindre, underordnede religiøse rom. De underordnede religiøse rommene, som kan være hellige rom, kan tenkes å bli legitimert eller oppstå på grunn av det større religiøse rommet. På et konkret nivå vil det si at JP2 ble gravlagt i Peterskirken fordi det er en tradisjon for å gravlegge paver nettopp i dette religiøse rommet.

Tradisjonen står i forhold til en annen tradisjon; St. Peter kalles i katolsk tradisjon den første paven og utgjør det teologiske grunnlaget for pavens overmyndighet i Den katolske kirke. Han skal også være gravlagt her. Denne tradisjonen utgjør selve grunnlaget for forestillingen om Peterskirken, eller grunnen den står på, som et *hellig* sted, da St. Peters—en overmenneskelig agents—levninger tenkes å ligge under selve kirken.

---

<sup>177</sup> Kolstø, 2007: 100-101

<sup>178</sup> Sveitsergardens private messer holdes i St. Sebastians kapell, sannsynligvis fordi han er skytshelgen for blant annet soldater.

<sup>179</sup> Kolstø, 2007: 101

De mindre, underordnede religiøse rommene har ulike kultstasjoner som utgjør sentra for kommunikasjon med overmenneskelige agenter. I en katolsk kontekst vil altre være eksempler på kultstasjoner som, dersom de har relikvier, også er underordnede hellige rom. Sidekapeller er eksempler på underordnede religiøse rom som genereres gjennom praksiser som foregår rundt kultstasjonene. Det ser også ut til at kultstasjonene kan stå alene, eller være del av et større kompleks med flere kultstasjoner innenfor samme overordnede og underordnede religiøse rom; noen av sidekapellene rommer flere altre.

Man kan vanligvis ikke avlegge personlige besøk til kultstasjoner uten å besøke det overordnede religiøse rommet kultstasjonen eventuelt er en del av. Her finnes en parallell til Kolstø's diskusjon, hvor han skriver: «Crossing boundaries and approaching the *eirei* means increasing one's corporeal, material, and spatial engagement with the shrine.»<sup>180</sup> Ved å gå inn i det overordnede, og deretter det underordnede religiøse rommet for å kommunisere ved kultstasjonen, «øker» man sitt materielle engasjement med kultstasjonen. Parallellen forutsetter imidlertid at man forstår *shrine* som kultstasjon. Her finnes det et unntak for JP2. Det skal vi se nærmere på i diskusjon av synskontakt i som materiell kommunikasjonsform.

Når Peterskirken tolkes som et overordnet religiøst rom med flere underordnede religiøse rom sentrert rundt kultstasjoner, kunne man tenke seg at JP2 grav kanskje ville drukne i forhold til de andre kultstasjonene. Gjennom sammenligninger med andre kultstasjoner i Peterskirken, skal vi se at dette ikke er tilfellet.

---

<sup>180</sup> Kolstø, 2007: 102

#### 4.1.2 Hvordan JP2s grav utmerker seg som kultstasjon



Figur 12: St. Sebastians kapell sett fra det nordlige sideskipet. (Foto: J. Skjoldli)

Vi skal først sammenligne aktiviteten i St. Sebastians<sup>181</sup> kapell før og etter flyttingen av JP2s grav. Innledningsvis så vi at vaktene hadde logistiske utfordringer i møte med alle som ønsket å besøke JP2s grav i pavekrypten. Da jeg besøkte Peterskirken i august 2010, besøkte jeg også St. Sebastians kapell. På dette tidspunktet så ikke kapellet ut til å være av særlig interesse for de besøkende. Dette stod i kontrast til mitt feltopphold. Da var kapellet i stadig aktivitet og nesten alltid fullt av besøkende. Dette tyder på at flyttingen av JP2 har ført til en relativt stor økning i antall besøkende til kapellet.

Man kan også sammenligne aktivitet i St. Sebastians kapell med aktivitet ved andre kultstasjoner i Peterskirken. Utenom messetidene ble det klart at dette kapellet og dets nabo, Det velsignede sakraments kapell, var

---

<sup>181</sup> St. Sebastian er selv en svært populær helgen både i Roma og i katolisisme for øvrig.

Peterskirkens mest aktive steder. Den salige pave Johannes XXIII<sup>182</sup> grav i St. Hieronymus' alter, hvor pavens kropp ligger for åpent skue (fig. 13), er også et sted med relativt høy aktivitet. Flere omvisere vektla særlig italieneres forhold til denne saligkårede paven og noen besøkende etterlater roser til ham. Aktiviteten var likevel lav her sammenlignet med aktiviteten ved JP2s grav. Dette kan ha å gjøre med at få av dem som levde under Johannes XXIII's pontifikat fortsatt lever.

Vi kan også gjøre en tredje sammenligning, mellom aktiviteten ved JP2s grav og aktiviteten ved bronsestatuene av Pius XI og Pius XII.<sup>183</sup> Som alle andre statuer i Peterskirken, er de store, detaljert utført og plassert på piddestaller. Statuene var på plass før flyttingen av JP2, og står halvveis inne i veggen på hver sin side av alteret. Alteret, som er JP2s grav, er belyst av tre spotlights og står fremme i midten. Statuene av Pius XI og Pius XII får tilsynelatende lite oppmerksomhet. En sjelden gang tar noen bilder av dem og leser tavlene deres.<sup>184</sup> Her legges det ikke ned brev, blomster, eller bilder av familiemedlemmer. Besøkende kneler vanligvis ikke ved dem og gjør ikke korsets tegn foran dem. Foran alteret med JP2s grav, derimot, etterlates slike gjenstander, og det i langt større grad enn ved for eksempel Johannes XXIII (fig. 14). Dette kan, i likhet med Johannes XXIII, ses i sammenheng med at Pius XI og Pius XII's pontifikater tok slutt for henholdsvis 73 og 54 år siden (2012). Det innebærer at mange som opplevde deres pontifikater ikke lenger lever.

Med utgangspunkt i Mitchells overføring av Browns diskusjon av nærvær på statuer, identifiserte vi statuer som nærværformidlere. Nærværet som formidles av statuene ser imidlertid ikke ut til å være av stor interesse for de besøkende. Det ser heller ikke ut til at Gells og Morgans kriterier for positiv resepsjon kan forklare dette; begge er plassert der av autoritative organ i Den katolske kirke, begge ligner personene de fremstiller, og de fremstilles på konvensjonelle måter. De ser imidlertid heller ikke ut til å være gjenstand for

---

<sup>182</sup> Johannes XXIII var pave fra 28. oktober 1958 til 3. juni 1963. Han ble saligkåret i 2000 av JP2.

<sup>183</sup> Pius XI's pavedømme: 6. februar 1922—10. februar 1939. Pius XII's pavedømme: 2. mars, 1939—9. oktober, 1958.

<sup>184</sup> Kapellet er som regel fullt av mennesker som er opptatt med å be. Man kan derfor tenke seg at det ikke er særlig fristende å være den eneste som skaper uro ved å reise seg fra benkene for å studere statuene nærmere.

*negativ* resepsjon. Det ser ut til at et annet kriterium ligger til grunn; et kriterium om et personlig forhold til personen som fremstilles. En slik forklaring på forskjellene i de synkrone sammenligningene kan støtte Breretons og Browns argument, at hovedpoenget med å besøke en helgengrav eller et annet religiøst rom, er å besøke en person. Dette understrekes også ved Johannes XXIII. Hans kropp har offisiell status som relikvie, men mange besøkende vet kanskje ikke hvem han var.

Et premiss for denne diskusjonen er imidlertid at man opererer med ‘nærværsmidlere’ som analytisk kategori, eller med en tilsvarende kategori som muliggjør tolkning av relikvier, bilder og skulpturer innenfor samme forståelsesramme. Sammenligningene over har dermed en legitimerende funksjon overfor ‘kultstasjoner’ og ‘nærværsmidlere’ som analytiske kategorier.

Så langt har vi sett hvordan JP2s grav er en sentral kultstasjon blant mange andre kultstasjoner i Peterskirken—et overordnet religiøst og hellig rom på et hellig sted—med flere underordnede religiøse og hellige rom. Vi skal nå se nærmere på hvordan JP2s nærvær formidles materielt.

## **4.2 Formidling av JP2s nærvær**

Ifølge vakter i Peterskirken er det vanlig at JP2s grav besøkes av 2.000-4.000 mennesker hver dag. Det ser imidlertid ikke ut til å være like viktig for alle JP2s tilhengere å besøke graven hans. I så fall er dette en betydningsfull nyanse; den tjener til å synliggjøre et mangfold som ellers lett kan forsvinne fra analysen.

Da jeg spurte Therese, en av mine respondenter, om hun hadde noen favoritthelgener, svarte hun først at hun ikke hadde noen. Da jeg spurte hvilke hun eventuelt ville utpeke som viktigst for henne, valgte hun Jesus, Maria og JP2. Hun sa også at JP2 ble særlig viktig etter at han «skled opp», etter at han ble saligkåret. Jeg spurte Therese hva JP2 kan gjøre for henne. «Han kan lede meg; styrke meg; være der,» svarte hun. Hennes ordvalg kan tolkes i retning av å legge vekt på nærværsopplevelse av JP2.

En eventuell helgenkåring ville ikke medføre noen endringer i hennes forhold til JP2. Hun forklarte: «Han er den han var uansett.» Dette kan tyde på at kirkens offisielle erklæring har hatt en effekt på hennes forhold til JP2,

men at denne effekten er begrenset. Da jeg spurte henne om hun hadde besøkt graven hans, ristet hun på hodet og forklarte:

Det betyr ikke så mye for meg (...) Det betyr veldig mye for mange. Ennå er jeg ikke kommet så langt at jeg har noe behov for [det]. Og jeg bor i Roma, så jeg kan besøke graven når jeg vil. Men jeg har ennå ikke prioritert det.

Therese erkjenner at besøk til graven er viktig for andre, men ikke for henne. Thereses kommunikasjon med JP2 passer ikke inn i forståelsesrammen for denne analysen, men det kan være viktig å påpeke at verken nærværsopplevelser eller kommunikasjon med JP2, og kanskje overmenneskelige agenter generelt, er avhengige av nærværsformidlere.

Under en omvisning møtte jeg Andrew, den andre respondenten jeg hadde dybdeintervju med. Han fortalte at JP2 både har hatt og fortsatt har stor personlig betydning for ham. Blant annet har han bidratt sterkt til at Andrew valgte å bli prest. Under et intervju snakket vi om besøk til JP2s grav. Han fortalte:

You got people [after the funeral] who had come for miles, and perhaps their biggest aim is to pray at JP2's tomb. And they want to throw themselves down. They want to prostrate. They've got a lot of things that they're wanting to pray for. And then they go down [to the tomb] and they get "Sorry, you can't stay here for more than a minute," so they were kicked on by the guards [who are] trying to keep everyone moving. No, they had to move him.

Ifølge Andrew kan det være at noen anså besøk ved JP2s grav som det viktigste ved deres reise. De ville kanskje dermed kjenne seg mer igjen i betegnelsen pilegrim enn turist, gitt at pilegrimsferdens innhold og mål er kommunikasjon med overmenneskelige agenter. «But why is [the tomb] so special, do you think? ... Because some people would say that saints are available from everywhere?» spurte jeg. Han svarte:

That's true! That *is* true, but you have to understand that ... There's something so fundamental to being people. We're bodily creatures... Nothing feels more real than when we touch it. We can hold it, we can see



it—anything that charges the senses—which is why in Catholic liturgy, when we worship God, it's a blaze of colour and music and incense and bells and everything; you go into sensory overload. And that's deliberate. It's deliberate because when you're dealing with the mystery of God, and of course God—being invisible—everything else you do has to point to the invisible reality that's there. If it doesn't, it becomes much tougher.

Ifølge Andrew er det ingen motsetning mellom forestillingen at helgener er tilgjengelige hvor som helst og det at man drar fra ett sted til et annet for å besøke dem. Fordi usynlighet er en av Guds—en overmenneskelig agents—egenskaper, og dersom man kan overføre dette til helgener ved å anse dem som usynlige etter sin bortgang, oppsøker man steder for det Andrew kaller «usynlig virkelighet». Dette er prestskapet i Den katolske kirke klar over, forklarer han; derfor legger de til rette for nærværsopplevelser ved å utføre handlinger som kan tolkes som nærværsformidlere; sanselige stimuli og handlinger utført av religiøse aurotiteter som synliggjør overmenneskelige agenter, personer som tenkes å være usynlig tilstede. Dette kan tyde på at religiøse rom og nærværsformidlere ikke er nødvendige for kommunikasjon med overmenneskelige agenter, men at de gjør slik kommunikasjon *lettere*.

En italiensk kvinne som nettopp hadde besøkt graven, fortalte at folk besøker graven for å føle seg nær JP2 og for å be om forbønn. Dette kan tolkes i retning at nærværsopplevelser oppfattes som en viktig del av hva man kan få ut av et besøk til graven. Flere andre nevnte at man besøker graven for å be om velsignelser og gi takksigelser.<sup>185</sup> Det kan også tyde på det Andrew hevdet, at nærværsformidling gjør det lettere å kommunisere med overmenneskelige agenter.

En kvinnelig besøkende fra Brasil sa at man besøker JP2s grav: «Because he was the last Pope and he was someone 'nice', an example of a generous person.», mens en kvinnelig besøkende fra USA sa man besøker graven: «Because of [JP2's] influence, fame, and because he's Polish!». De to

---

<sup>185</sup> Det italienske ordet som er brukt er *grazie*, som i hovedsak betyr «takk», men som innenfor et katolsk begrepsapparat også kan bety «velsignelse» eller «(nåde)gave». Her bør det imidlertid påpekes at «nådegave» er et begrep som i et protestantisk begrepsapparat ofte har en mer spesifikk referanseramme, for eksempel om de nådegaver som man finner listet i 1. Korinterbrev, kapittel 12. «Velsignelse» kan derfor hevdes å være en videre kategori som bedre tilsvarer *grazie*.

sistnevnte knyttet dermed grunner til å besøke graven direkte til deres oppfatninger av den avdøde paven som person, heller enn til hva man får ut av besøket. Dette ser også ut til å støtte Breretons og Browns argument om at det sentrale ved et besøk til et hellig rom, for eksempel en helgengrav, er å besøke personen. Det som ble formidlet av disse kan imidlertid også tolkes i retning av Lawson & McCauleys eksempel om Lenin; JP2 behøver ikke å være en overmenneskelig agent for alle som besøker graven. I slike tilfeller behøver ikke graven å være et *hellig* sted, fordi premisset for dette er nettopp at JP2 tenkes å kunne utføre handlinger etter sin død. Dette blir kanskje særlig interessant med tanke på at også disse to respondentene skrev at de anså JP2 for å være en helgen. Dette kan tyde på at man kan anse JP2 for å være en helgen, til og med besøke graven hans og dermed tilsynelatende delta i religiøs kommunikasjon med ham, og likevel ikke være opptatt av at han skal utøve mirakler. Også dette kan tas til inntekt for at hovedhensikten med å besøke et hellig sted er å besøke en person, noe slike besøkende vil ha til felles med dem som besøker JP2s grav med *religiøs* kommunikasjon som hensikt.

En ukrainsk ortodoks<sup>186</sup> kvinne sa at man besøker graven «Per gentire nostra vita piu polita, piu onesta, sincera per perdonare peccati,» som kan oversettes til: «For å gjøre våre liv mer skinnende, ærligere og mer oppriktige, [og for] tilgivelse for synder». Det ser altså ut til at noen mente gravbesøket kunne styrke de besøkendes tro og moralske integritet. I så fall kan dette sette relikvier i likhet med religiøse bilder, en evne til å ha innflytelse på menneskers liv, som Morgan har argumentert for.<sup>187</sup> Dette kan tas til inntekt for en analytisk kategori som inkluderer relikvier og bilder. Uten en slik overordnet kategori kan slike paralleller bli borte og dermed forsvinner potensielle tolkningsmuligheter.

Vi kan oppsummere med at respondentene formidlet forskjellige forestillinger om hvilke virkninger et besøk til JP2s grav vil eller kan få, og at hensiktene med besøk til graven er forskjellige. Tolkninger av de besøkendes personlige oppfatninger av JP2 står ikke i fokus for analysen, men

---

<sup>186</sup> Det kan være verdt å merke seg at også ikke-katolikker kan ha religiøse hensikter med å besøke JP2s grav.

<sup>187</sup> Morgan, 2005c: 68

har fått plass fordi de viser at nærværsopplevelser var viktige for noen av de besøkende, og fordi de avspeiler et mangfold i deres forestillinger om hvilke funksjoner helgengraver kan ha.

Noen av respondentene assosierte det å besøke graven med oppfatninger av hva som stod i pavens makt å gjøre for folk. En slik tolkning ser ut til å støtte Browns argument om at nærværsopplevelser er et premiss for å erfare en helgens kraft. Vi har imidlertid også sett at noen av respondentenes svar tyder på at gravens funksjon som nærværsformidler ikke er det sentrale ved deres besøk. Vi skal nå se nærmere på sammenhengen mellom JP2s kropp som relikvie og den materielle utformingen av graven som kultstasjon.

#### **4.2.1 Relikvier og navn som nærværsformidlere**

I motsetning til Chiesa di Santo Spirito, er det ikke noe bilde eller skulptur av JP2 ved graven. Informasjon om relikviens tilhørighet er tilgjengelig gjennom en rød inskripsjon på alteret: *Beatus Ioannes Paulus PP. II*—samme tekst som den vi fant i JP2s kapell i Chiesa di Santo Spirito. Også her forteller teksten at «her er stedet» (*hic locus est*); her er JP2 fysisk tilgjengelig. Teksten kan sies å formidle JP2s nærvær ved å identifisere stedet som hans grav og dermed relikviens plassering. Her peker inskripsjonen også forbi seg selv, til de fysiske men usynlige levningene inne i alteret. Dette kan tyde på at de to nærværsformidlerne, tekst og relikvie, supplerer hverandre. Vi identifiserte en lignende effekt for fotografiene i kapell-museet. En viktig forskjell her er at teksten ikke ser ut til å ha en *rettferdiggjørende* effekt overfor relikvien.

Vi så tidligere at nærværsformidlere ser ut til å ha større sjanse for å bli kommunikasjonsmidler når de befinner seg på steder som er religiøse rom uavhengig av spesifikke nærværsformidlere. I JP2s tilfelle kan man tenke seg at plasseringen i Peterskirken også har en legitimerende effekt fordi Peterskirken allerede er et religiøst og hellig rom, uavhengig av hans relikvier. På den annen side bidrar nettopp denne relikvien også til å gjøre sidekapellet til et *hellig* rom. Begge deler tjener til å skape en ambivalent form for tilgjengelighet; ved å plassere JP2s grav på et sted som er tilgjengelig for allmennheten, gjør man også midler til opplevelse av hans nærvær allment tilgjengelig. På den annen side får man ikke berøre eller se

kroppen hans. Dette står i motsetning til relikviene vi diskuterte i forrige kapittel, hvor synskontakt var tilgjengelig både i Chiesa di Santo Spirito og i kapell-museet. Relikviene er også ulike med henhold til katolsk-teologisk klassifisering.

Ifølge Brown og Strong formidler alle relikvier nærvær på likt nivå. Ifølge katolsk-teologisk klassifisering, tilhører kroppsrelikviene i graven og i Chiesa di Santo Spirito samme klasse. Verken Brown og Strong, eller det katolsk-teologiske systemet kan forklare hvorfor kroppen i graven bare suppleres av tekst, mens kroppsrelikvien i Chiesa di Santo Spirito og kontaktrelikviene i kapell-museet støttes av henholdsvis et maleri og fotografier. Fra et nærværformidlingsperspektiv indikerer forskjellene i supplement imidlertid at ulike typer relikvier behandles forskjellig. Det kan bety at ulike typer relikvier *ikke* formidler nærvær på likt nivå; deler av kroppen og kontaktrelikvier får billedlige supplement på en måte den fullstendige kroppen ikke gjør. Det finnes imidlertid andre supplement til nærværformidling ved graven. Ett av disse, som vi tidligere har sett at Brown hevder, avstandsskapende hindringer.

#### 4.2.2 Avstandsskapende hindringer som nærværformidlere



**Figur 13: Johannes XXIIIs grav / St. Hieronymus' alter. (Foto: J. Skjoldli)**



**Figur 14: St. Sebastians kapell, sett fra gjerdet. (Foto: J. Skjoldli)**

Tidligere så vi at Brown hevder at et spenningsforhold mellom avstand og nærhet mellom en besøkende og relikvier er nødvendig for relikviebasert nærværsopplevelse. Innenfor denne analysens forståelsesramme innebærer det at fysiske objekter som hindrer berørings- og synskontakt er nærværsformidlere, fordi de skaper den avstanden hvorved spenningen blir til.

Både Johannes XXIII og JP2s kroppsrelikvier befinner seg bak lukkede overflater som hindrer berøring, men for Johannes XXIIIs vedkommende består denne overflaten av glass. Det gjør at den er tilgjengelig for synskontakt, noe JP2s kropp ikke er. Hvilke konsekvenser får det for nærværsformidling? Ifølge Brown var lukkede overflater også noe som møtte helgengravers besøkende i senantikken:

[The] art of the shrine in late antiquity is an art of closed surfaces. Behind these surfaces, the holy lay, either totally hidden or glimpsed through narrow apertures. The opacity of the surfaces heightened an awareness of

the ultimate unattainability in this life of the person they had traveled over such wide spaces to touch.<sup>188</sup>

Ifølge Brown har ugjennomsiktige overflater en tvetydig effekt. På den ene siden er de avstandsskapende hindringer for berøringskontakt og, jeg vil jeg legge til, for synskontakt. På den annen side forklarer han at de skaper en spenning som understreker nærværet av det hellige. Overført til JP2s grav forsterkes lengselen etter kontakt av alterets ugjennomsiktige overflate.

Kapellets gjerde skiller to områder hvor ulike regler gjelder. Utenfor gjerdet kan man ta bilder og snakke i normalt stemmeleie. Idet man går innenfor gjerdet, får man beskjed av vekten om at opphold i kapellet er «bare for bønn»; det forventes at man er stille. Dette tjener til å skille dem som «bare» fotograferer på avstand fra dem som besøker selve kapellet. St. Sebastians kapell er ett av to steder i Peterskirken hvor denne regelen opprettholdes, messefeiringer unntatt.<sup>189</sup> Dette minner oss om Breretons definisjon av religiøse rom som klart definerte og rollen av ulike praksiser innenfor og utenfor dem.

Mens jeg var til stede, var det en del besøkende som bad ved gjerdet, og som ikke gikk innenfor. Hvilken effekt har gjerdet, marmorgelenderet og den lukkede alteroverflaten for nærværsopplevelsen til disse? Eller hva med dem som gikk inn i kapellet og bad Rosenkransen for så å forlate stedet, uten å gå nærmere enn benkene? Disse aspektene ved dyrkelse av JP2 passer ikke inn i Browns perspektiv fordi avstanden ikke så ut til å gi utslag. En mulig forklaring kan være at det ikke var JP2 de var kommet for å besøke. Man kan også tenke seg at noen brukte kapellet for å sette seg ned og hvile litt.

Innenfor gjerdet står to rader med til sammen åtte trebenker. Alle er vendt mot alteret og har knelebenker på baksiden. St. Sebastians kapell er langt mer romslig enn gangene i krypten, og man har lagt til rette for dyrkelsespraksiser på en måte som ikke lar seg gjøre i underetasjen. Likevel hender det ofte at det blir kø foran inngangen, og vaktene passer på at det ikke blir overfylt med besøkende. Vaktene har dermed bedre kontroll over de besøkendes adferd her

---

<sup>188</sup> Brown, 1981: 87

<sup>189</sup> I Det velsignede sakraments kapell opprettholdes også regelen om stillhet, men bare så lenge Eukaristien er fremme for tilbedelse.

enn i underetasjen, samtidig som køen i seg selv kan tolkes som en avstandsskapende hindring.

Når man er kommet inn i kapellet, skilles man fra alteret av et bredt marmorgelender. Marmorgelenderet har en åpning i midten, men denne er lukket med et rødt tau. Det er mulig å knele ved gelenderet, men det tolereres ikke av alle vakter. I lys av Browns perspektiv kan man si at kapellet har fire hindringer for dem som ønsker å røre ved relikviene. Tre av disse er fysiske: alterets lukkede overflate, marmorgelenderet og gjerdet. Alle tre lager avstand som kan minskes eller lukkes: Man kan gå inn forbi gjerdet, ta bort tauet i åpningen av marmorgelenderet og røre ved alteret. Dette er det nærmeste man kan komme relikvien. Fordi alteret utgjør relikvieskrinet hvor kroppen befinner seg og dermed er i konstant kontakt med kroppen, kan alteret tolkes som en kontaktrelikvie og sekundærrelikvie. Dette åpner for en tolkning der relikviens nærværsformidling forlenges gjennom gjenstanden som inneholder den. Ved å røre ved alteret lukker man det fysiske gapet i den grad det er mulig. Som regel er også dette praktisk umulig fordi det finnes også et fjerde avstandsskapende hinder: kappellets vakter.

### 4.2.3 Spenningen opprettholdes



Figur 15: Besøkende tar bilder, St. Sebastians kapell. (Foto: J. Skjoldli).

Vi skal nå følge Browns argumentasjon et steg videre: spenningsforholdet mellom avstand og nærhet opprettholdes *nøye*.<sup>190</sup> Argumentet impliserer en viss grad av bevissthet rundt spenningsforholdets effekt. Hva denne bevisstheten eventuelt består i og for hvem, diskuterer han imidlertid ikke.<sup>191</sup> Dette gir rom for tolkning av vaktens funksjon ved JP2s grav, som vi nå skal se nærmere på.

Det er forskjellige vakter i kapellet fra dag til dag. Individuelle vakter setter ulike grenser for hvilken adferd de tillater innenfor gjerdet. Dette er viktig fordi det får konsekvenser for hva slags aktiviteter som kan observeres de ulike dagene. Det får også konsekvenser for hvilke grader av avstand som opprettholdes. De fleste som besøker kapellet følger reglene. De går inn,

---

<sup>190</sup> Brown, 1981: 88

<sup>191</sup> Ibid.



kneler og gjør korsets tegn, og de setter seg eller kneler for å be. Noen blir der bare en liten stund, andre i timevis.

En regel alle vaktene i St. Sebastians kapell så ut til å være enige om er at det er forbudt å ta bilder innenfor gjerdet. Det er likevel en del av de besøkende som tar bilder (se fig. 15), men det ender som regel med at de blir eskortert pent ut av kapellet, med en høflig påminnelse om reglene. Det så imidlertid ut til å være forskjeller i hvordan vaktene reagerte på regelbrudd overfor lekfolk på den ene siden, og overfor geistlige på den andre.<sup>192</sup>

Dersom vi følger Morgan i at synskontakt er en form for kommunikasjon, gir dette rom for å tolke fotografier av graven som sekundærrelikvier. Dette kan muligens forklare hvorfor noen forsøker å komme så nært som mulig for å fotografere graven, konsekvensene til tross. Kanskje det tenkes å være verdt det da man skaper noe som kan tolkes som en personlig sekundærrelikvie. En slik tolkning innebærer at man har skapt en nærværsformidler som samtidig er et minne om personlig besøk til graven. Dette er imidlertid å foregripe de besøkendes motivasjoner og tanker om hva relikvier er, noe som ikke behøver å tilsvare denne tolkningen.<sup>193</sup>

#### 4.2.4 Oppsummering

Nærværsformidlere ser ikke ut til å være nødvendige for nærværsopplevelser, men respondentenes forklaringer kan tyde på at det er lettere å oppleve nærvær i møte med nærværsformidlere. Noen av de besøkende ser ut til å være opptatt av hva JP2 kan gjøre for dem etter sin død, noe som tyder på at han behandles som en overmenneskelig agent. Dette ser imidlertid ikke ut til å gjelde alle besøkende; noen ønsker å besøke ham fordi de anser ham som en god person.

---

<sup>192</sup> Av geistlige ser det hovedsakelig ut til å være prester og nonner som besøker graven. Munker kommer også på besøk, men det ser ut til å være sjeldnere. Jeg har heller ikke observert at munkene fotografere graven. Jeg holder meg derfor til å si at dette gjelder prester og nonner, men utelukker ikke at det også strekker seg til munkene. Det har så langt ikke lyktes å finne ut hvorfor det er slik.

<sup>193</sup> På figur 19 over ser vi en mann og en kvinne som fotografere innenfor gjerdet. De to ser ut til å fotografere to forskjellige ting: Kameraet til kvinnen til venstre på bildet, i lysegrått, er rettet mot alteret. Kameraet til mannen i midtgangen er rettet mot mosaikken av St. Sebastian. Dette minner oss om at folk har forskjellige motiver for å besøke kapellet og Peterskirken. Kirkens status som turistattraksjon gjør det vanskelig å se hvem som besøker kapellet for JP2s skyld og hvem som besøker det av helt andre grunner.

Inskripsjonen med JP2s navn og tittel peker på relikvien inne i alteret. Inskripsjonen, relikvien og alteret utgjør tre former for materielle nærværsmidlere. Til sammen utgjør de et sett av nærværsmidlere hvor teksten og relikvien kan sies å supplere hverandre. Selve kroppen er ikke tilgjengelig for berørings- eller synskontakt. Fordi alteret er i konstant kontakt med kroppen, kan alteret anses som en form for relikvie i seg selv eller som en forlengelse av kroppsrelikvien på innsiden. Det finnes også avstandsskapende hindringer som opprettholder det fysiske gapet mellom besøkende og relikvie. Ifølge Brown kan de, noe paradoksalt, tolkes som en form for nærværsmidlere i seg selv.

Det finnes flere avstandsskapende hindringer her enn ved relikviene i Chiesa di Santo Spirito og kapell-museet; her er det vakter, gjerder og langt flere turister. Her er det ingen anledninger hvor relikvien, JP2s kropp, bringes nærmere. Vi har hittil vektlagt kommunikasjon *om* JP2 og skal nå vende oss til kommunikasjon *med* ham.

### 4.3 Gapet lukkes

Her skal vi se på eksempler på materielle former for kommunikasjon med JP2 i lys av fysisk og tidsmessig gap. Eksempelene kan ordnes etter tre kategorier: Synskontakt, berøringskontakt og kontakt gjennom materielle gjenstander som for eksempel brev og fotografier.

#### 4.3.1 Synskontakt

Morgan poengterer, som tidligere nevnt, at synskontakt er en form for kommunikasjon. I motsetning til kapellet i Chiesa di Santo Spirito, er den fullstendige kroppen til stede i graven. Ved den gamle graven kunne man, og ved den nye graven kan man, ha synskontakt med inskripsjonen, men ikke med relikvien. Dette står i motsetning til relikviene i kapell-museet, hvor man kunne ha synskontakt med relikviene. Ved graven ser det ut til å være vanlig å være vendt mot og betrakte alteret over lengre tid.

Graven er også tilgjengelig utenfor Peterskirken via et visuelt medium. 23. oktober 2011—dagen etter JP2s festdag—annonserte *The Vatican Insider* at et webcamera var installert i St. Sebastians kapell.<sup>194</sup> Gravens

---

<sup>194</sup> Galeazzi, 2011

tilgjengelighet som visuelt middel strekker seg dermed utenfor sin umiddelbare materielle kontekst; den er visuelt tilgjengelig som kultstasjon også *utenfor* dens fysiske kontekst i det overordnede religiøse og hellige rom som Peterskirken utgjør. Dette er det eneste stedet i basilikaen hvor et webkamera tilgjengeliggjør et sted inne i Peterskirken for verden utenfor.<sup>195</sup> Mesteparten av kapellet, og dermed de besøkende, befinner seg utenfor området som fanges av kameraet. Kameraet trekker kultstasjonen ut av St. Sebastians kapell som underordnet religiøst og hellig rom.<sup>196</sup> Relikvien og stedet forlenges og muliggjør opprettelsen av en JP2-kultstasjon på ens egen datamaskin.

Sett sammen med det faktum at kameraets bilder er tilgjengelig på internett, kan dette tolkes som en måte å tilgjengeliggjøre graven for synskontakt til tross for fysisk avstand. Webkameraet tilgjengeliggjør dermed en ny måte å lukke gapet på som tidligere ikke var mulig. Dette kan igjen støtte det vi nevnte i sammenheng med fotografering: bilder av relikvier kan bli nærværsmidlere i seg selv. Vi ser i så fall at teknologisk utvikling medfører utvikling av forståelsen av hva som formidler nærvær. På denne måten viser materiell og visuell kultur på nytt behovet for en overordnet analytisk kategori av nærværsmidlere i møte med religiøs kommunikasjon.

Vi skal nå vende oss til handlinger ved JP2s grav som involverer berøringskontakt. Her vil alteret tolkes som kontaktrelikvie, som forklart over. Vi skal også se at det ikke bare analytisk *tolkes* som en relikvie, men at det også behandles som en.

#### **4.3.2 Berøring**

Som vi så tidligere, kan fysiske gap tolkes som en form for nærværsmidler i seg selv. Her skal vi følge Brown enda et steg videre: «[D]istance is there to be overcome; the experience of pilgrimage activates a yearning for intimate closeness.»<sup>197</sup> Når denne lengselen møter en nøye opprettholdt avstand, kan det føre til at lengselen «eksploderer». I slike tilfeller søker den besøkende å lukke det fysiske gapet og etablere kontakt

---

<sup>195</sup> Vatikanstaten, 2012

<sup>196</sup> Dessverre er webkameraet en dårlig kilde til observasjon fordi mesteparten av kapellet, og dermed de besøkende, befinner seg utenfor området som fanges av kameraet.

<sup>197</sup> Brown, 1981: 87

med helgenen gjennom å berøre relikviene.<sup>198</sup> For å illustrere poenget gjengir Brown en episode fra senantikken om en adelskvinne ved navn Megetia som dro til St. Stefans grav. Å være på selve stedet var ikke nært nok; mens Megetia bad, dunket hun med kroppen mot relikvieskrinet, slik at grillen mellom henne og relikviene åpnet på grunn av det. Hun dyttet hodet inn og la det på relikviene, mens hun gjennomfuktet dem med sine tårer.<sup>199</sup>

Megetia bryter gjennom de barrierer som hindrer henne i å berøre relikviene og etablere det nivå av kontakt som hun ønsker. I gjengivelsen Brown siterer, settes dette i sammenheng med å tre inn i selve himmelriket på en voldsom måte («taking the Kingdom of Heaven by storm»)<sup>200</sup> Eksemplet vitner om forestillinger hos forfatteren hvor fysisk berøring av relikvier og en form for kontakt med helgenene, som Megetia er tidsmessig skilt fra, settes i sammenheng.

Under mitt feltarbeid observerte jeg berøring av nærværsformidlere i to religiøse rom. Dette var ved graven og ved statuen i Basilica del Sacro Cuore di Gesù, som vi så i kapittel 3. På min første dag i Peterskirken ble en person dekket i bandasjer fraktet hurtig gjennom basilikaen av to personer fra Røde Kors, fulgt av et par andre personer jeg antar var pårørende. Pasienten på båren ble brakt inn til JP2s grav, forbi gjerdet, benkene og marmorgelenderet. Båren ble satt parallelt med og helt inntil alteret. Alle i gruppen så ut til å be for pasienten. Noen av dem knelte ved siden av båren. Dette vedvarte i 5-10 minutter før personen på båren ble brakt ut igjen. Det virker rimelig å anta at de bad for at personen skulle bli frisk. Hovedpoenget så imidlertid ut til å være å få pasienten nært nok til å røre ved alteret. Pasienten fikk dermed fysisk berøre en JP2-relikvie og lukke det fysiske gapet.

---

<sup>198</sup> Brown, 1981: 88

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> Ibid.



**Figur 16: Fire besøkende ved alteret, St. Sebastians kapell. (Foto: J. Skjoldli)**

På bildet over ser vi en lignende episode. En gruppe besøkende, ledet av en prest, gikk innenfor gjerdet og opp til marmorgelenderet. Presten heftet av det røde tauet og de gikk helt bort til alteret. På bildet ser vi at tre av de fire besøkende kneler. Én person forblir stående mens hun betrakter mosaikken av St. Sebastian. Det er vanskelig å se ut fra fotografiet, men de tre som kneler holdt hånden lenge på alteret. Etter at bildet ble tatt og gruppen var borte, fikk vekten en reprimande av sin overordnede. Han understreket at han, som inspektør, var ansvarlig «dersom noe skulle skje». Hva han siktet til, var imidlertid uklart.

I kontrast til relikvien i Chiesa di Santo Spirito, hvor presten brakte relikvien ut og førte den nærmere de besøkende, er en del av vaktens oppgave å holde besøkende et stykke unna relikvien. Vi noterte imidlertid at de besøkende ikke forsøkte å berøre relikvien i Chiesa di Santo Spirito. Dette står i motsetning til materiell kommunikasjon ved graven; her etablerer de

besøkende berøringskontakt med relikvien gjennom alteret, men ikke synskontakt med selve kroppsrelikvien.

Vi har nå tolket syns- og berøringskontakt som materielle former for kommunikasjon med JP2, som måter å lukke det fysiske og tidsmessige gapet på. Det foregår imidlertid også andre former for materiell kommunikasjon ved graven; nesten hver dag etterlates brev og gjenstander. Vi skal nå vende oss til en analyse av disse gjenstandene som midler til kommunikasjon med JP2.

### 4.3.3 Brev og gjenstander



Figur 17: Kvinne legger ned brev, St. Sebastians kapell (foto: J. Skjoldli)

Jeg fikk tilgang til brevene og gjenstandene som ble lagt igjen ved graven i løpet av 2011. Vi har allerede sett at nærværsformidlere kan tolkes som forlengelser av overmenneskelige agents kropp. Dersom vi tolker kroppen som menneskers grunnleggende (religiøse) kommunikasjonsmiddel, jamfør Gilhus i sammenheng med Morgan, åpner dette tolkningsmuligheter overfor de gjenstander som etterlates av besøkende; også disse kan forstås som nærværsformidlere; de formidler nærværet til de besøkende.

JP2s tidligere gravsted i Vatikan-grottene fungerer som nevnt ikke lenger som kultstasjon. Dette er blant annet tydelig i de materielle formene som kommunikasjon med den avdøde paven tar. Ved den nye graven etterlater de besøkende mange gjenstander: brev, blomster, foto og gaver. Dette gjorde man også ved den gamle graven, men ikke nå lenger. Det ser altså ut til å ligge stor betydning i hvilket sted som huser relikvien. Dette støtter Browns forståelse av slike steder som spesielle. Det blir også tydelig at det finnes faktorer som gjør det mer sannsynlig at et sted brukes til religiøs kommunikasjon. Slike faktorer kan, som vi så i forrige kapittel, være (a) en nærværformidler som får positiv resepsjon, (b) at stedet allerede er et religiøst rom. I dette kapitlet har vi også sett at (c) et personlig forhold til personen hvis nærvær formidles kan være en slik faktor.

De fleste som kommer inn i St. Sebastians kapell kneler, korsner seg, setter seg eller kneler på benkene, ber og går igjen etter en stund uten å etterlate seg noe. Likevel kunne man nesten hver dag observere at folk også la igjen brev og gjenstander. På bildet over (fig. 17) ser vi en kvinne legge igjen en lapp i åpningen av marmorgelenderet. Noen putter brev i offerkistene ved gjerdet, men ut fra mine observasjoner så det ut til at de fleste som etterlater seg noe, legger gjenstandene på marmorgelenderet eller i åpningen av det. Plasseringen kan tyde på forestillinger om at det er viktig å plassere formidlerne nær relikvien. Dette kan støtte Browns perspektiv om at opprettholdt avstand fungerer som en paradoksal invitasjon til å komme nærmere. Gjenstandene er samtidig synlige for alle andre besøkende ved kapellet og utgjør vitnesbyrd om andres besøk. Dette er med på å tydeliggjøre gjenstandenes rolle som nærværformidlere av de besøkendes. Samtidig kan de ha en legitimerende funksjon overfor kultstasjonen og inspirere andre til også å legge igjen brev og gjenstander.<sup>201</sup>

Da jeg gjennomgikk gjenstandene og brevene som var etterlatt ved graven, gjorde et mangfold av gjenstander seg gjeldende. Det var likevel noen gjenstander som var mer typiske enn andre, spesielt brev og fotografier. Ofte var dette passfoto av enkeltpersoner, men også gruppebilder av familier. Brevenes innhold kan deles i to grove kategorier: bønner og takksigelser, som

---

<sup>201</sup> Gjenstandene som etterlates ved graven, blir ikke værende der. For en beskrivelse av hvordan de fraktes til postulasjonskontoret i Lateranet, se appendiks 6.1.4.

ofte opptrådte i samme brev. I presentasjonen under er det lett å få inntrykk av at bønnene ble uttrykt på et generelt nivå, men det gjenspeiler min kategorisering i møte med bønner med svært spesifikt innhold.

Mange ber JP2 om å hjelpe en selv eller ens nærmeste. Personene er alltid spesifisert med avsenderens relasjon til dem eller ved navn. Hva slags hjelp de ber om varierer, men ofte er det bønner om helbredelse fra sykdom og om helsemessig trygghet. Helbredelsene trenger imidlertid ikke å være av fysisk art; ofte nevnes det emosjonelle og psykiske plager som depresjon og angst. En del bønner handler om hjelp i finansielt vanskelige situasjoner; man ber om å lykkes i jakt etter arbeid, og om en god utdanning. Dette kan få så konkrete former som bønn om å lykkes på eksamen. Én avsender bad om at en prest måtte flyttes fra personens menighet til en annen fordi vedkommende hadde drevet seksuell utukt overfor menighetsmedlemmer. Avsenderen bad også om at presten måtte endre oppførsel. Flere ber også om at de selv eller noen de kjenner skal finne noen å gifte seg med og få barn. Noen ber for lokale og/eller globale politikere og om verdensfred.

Enkelte konvolutter inneholder kun tomme ark. En av de ansatte ved Postulasjonskontoret forklarte dette med at JP2 vet hva de vil be ham om. Ikke alle brevene er adressert til JP2. Noen er adressert til Gud, noe som vitner om forestillingen om helgeners rolle som formidlere mellom mennesker og Gud—både til og fra. Ikke minst kan det tyde på at JP2 oppfattes som nettopp en slik formidler.

Hvorfor er brevenes innhold relevant for denne analysen? De er skriftlige bønner som kan tolkes som uttrykk for menneskers ønsker og behov. De kan også tolkes som uttrykk for forestillinger om JP2 som en overmenneskelig agent; de gir et innblikk i hva JP2s kraft som overmenneskelig agent tenkes å innebære. Han tenkes blant annet å kunne helbrede, ordne arbeid til arbeidsløse, rehabilitere en prest som har oppført seg utuktig og påvirke global politikk. Dette er ikke bare uttrykk for *håp* om at han kan hjelpe; han takkes også for helbredelser og anskaffelse av arbeid, noe som vitner om at man har tilegnet slike evner til JP2 også etter at hendelsene fant sted. De mange fotografiene som tilsynelatende etterlates uten følge av tekst, kan tolkes som vitnesbyrd om forestillinger hvor JP2 allerede vet hva personen på bildet ber om eller er takknemlig for.



Det er problematisk å se et så variert materiale under ett, men samlingen av brev utgjør et helhetsinntrykk hvor JP2 kan tolkes som en alt-mulig-mann for handlinger som overgår menneskers evner. Men hvorfor etterlate brev, fotografier og gjenstander? Er det ikke «nok» å be?

De fleste av mine respondenter ble spurt hvorfor folk legger ned brev og fotografier ved JP2s grav, utover å «bare» be. Én italiensk kvinne svarte at det var «per devozione»—«på grunn av hengivenhet [til JP2]». En mann fra Brasil uttrykte det samme: «Gesto de amor. Solo eso.»—«[Det er] et uttrykk for kjærlighet. Bare det.» Andre skrev at det var uttrykk for bønner og takksigelser («grazie»). Hva vil det si at etterlating av gjenstander er uttrykk for kjærlighet og hengivenhet til JP2?

Den ukrainske ortodokse kvinnen gav et mer utfyllende svar: «Perche Papa Giovanni II [sic], arrivato da noi, per noi, e sofferto tanto per noi, il pregato tanto per noi, per nostra vita speciale.»—«Han kom til oss, for oss, led så mye for oss og bad så innstendig for oss.» Svaret hennes kan tolkes som at etterlating av gjenstander er en form for gjenytelse for noe han tenkes å ha uttrettet på de besøkendes vegne. I så fall kan man tolke gjenstandene som en form for votivgaver, hvor man gir fordi JP2 allerede har gitt. Dersom vi utvider denne tolkningen til å gjelde brevene med bønneønsker, kan de også tolkes som votivgaver hvor man gir for at JP2 skal gi. Svarene bringer oss likevel ikke nærmere en forståelse av hva materiell kommunikasjon har med kjærlighet og hengivenhet å gjøre.

Også Andrew ble spurt hvorfor folk etterlater seg gjenstander. Han svarte:

It's an attempt to make their faith, their prayer more tangible ... When you see photos and [objects] left, often they're left in gratitude. For instance, say there's been a healing, a miraculous healing in a family; they'll often leave a photo of the person that was healed at the site of the tomb of the saint as a note of gratitude ... Now, sure they could just say it in their head, but there's something about us and the physical, tangible ways in which we like to show love. It makes us want to do more. It's almost as if it doesn't feel right if I don't write a note.

Andrew forteller at materiell kommunikasjon av takknemlighet og bønn er noe som ligger spesielt naturlig for mennesker. Innenfor denne analysens

forståelsesramme åpner Andrews perspektiv for at etterlating av gjenstander kan tolkes som materielle måter å kommunisere kjærlighet på.

Andrew forklarte også at dette er noe som gjøres overfor alle helgener: «It's a very deep tradition. You'll see it with any saint, so the fact that John Paul II gets it is nothing special in that regard.» Praksisen med å etterlate seg gjenstander er altså på ingen måte unik. Man kan også snu på flisen og tolke det slik: Da etterlating av brev og gjenstander ved JP2s grav er noe som har foregått siden før saligkåringen, er han også blitt behandlet som en helgen *før* saligkåringen. Andrew forklarer videre:

Seeing all these little, tangible expressions of the faith ties into that. Because we're always trying to, when we go into acts of worship and prayer, we're trying to encounter the infinite. And it's something we know we'll never be able to grasp, we'll never be able to capture. But we need *something* that will remind us, that will help focus us, that will somehow bring us into contact with that. And because we're sensual beings, in the sense that we see, we touch, we taste ... that's the way we gain knowledge, and so that's how we do it, and that's why.

Andrew anser etterlating av brev og gjenstander som en form for bønn og tilbedelseshandlinger—kommunikasjonshandlinger med overmenneskelige agenter. Det «uendelige» kan tolkes som et generisk uttrykk for overmenneskelige agenter. Fordi JP2 var samtaleemnet, tolker jeg her «det uendelige» som noe han oppfattes som en del av. En slik tolkning vil kunne tas til inntekt for Browns syn som vi har møtt så ofte tidligere i analysen: Man drar ikke til en helgengrav for stedets skyld, men for å møte personen som assosieres med stedet og, i noen tilfeller, å kommunisere med vedkommende som en overmenneskelig agent—for å erfare deres kraft. Det håndgripelige tolkes av Andrew som det vi her kaller materielle kommunikasjonsmidler.

Da materielle kommunikasjonsmidler i denne analysen også forstås som nærværsmidler, ser vi at nærværsmidler som analytisk kategori kan utvides på nytt: Nærværsmidler kan også være gjenstander som vitner om den besøkendes nærvær og forlenget kommunikasjon med overmenneskelige agenter, også etter at vedkommende har forlatt stedet. Gjenstander som

formidler JP2s nærvær møter gjenstander som formidler de besøkendes nærvær.

#### **4.4 Hva har vi funnet ut?**

I dette kapittelet har vi analysert ulike former for kommunikasjon om og med JP2 som en overmenneskelig agent. Analysen har også tatt hensyn til St. Sebastians kapell i kontekst, ved først å analysere Peterskirken, og deretter kapellet hvor JP2 er gravlagt, i lys av forståelsesrammen for religiøse og hellige rom som her benyttes. Til slutt har vi sett hvordan besøk til St. Sebastians kapell kan tolkes som kommunikasjon med JP2.

Peterskirken kan tolkes som et overordnet religiøst rom med flere underordnede religiøse rom sentrert rundt kultstasjoner. JP2s kultstasjon er blant dem med høyest grad av aktivitet, særlig utenom messetidene. Vi har også analysert hvordan JP2s nærvær formidles materielt ved denne kultstasjonen.

Man kan se paralleller mellom respondentenes assosiasjoner til det å besøke graven og oppfatninger av hva som stod i pavens makt å gjøre for dem—hans kraft. Dette ser ut til å støtte Browns argument om at nærværsopplevelser er et premiss for å erfare en helgens kraft. Vi har også sett at for noen av respondentene er gravens funksjon som nærværformidler ikke er det sentrale ved deres besøk.

Da vi så nærmere på sammenhengen mellom JP2s kropp som relikvie og den materielle utformingen av graven som kultstasjon, fant vi at alteret i seg selv kan tolkes som en form for kontaktrelikvie, hvor kontakten med kroppen er konstant. På den annen side så vi også at kroppsrelikvien i seg selv ikke er tilgjengelig for synskontakt og berøring, noe som åpnet for en tolkning av alteret som en forlengelse av relikvien den inneholder.

Inskripsjonen, relikvien og alteret utgjør tre former for materielle nærværformidlere som sammen utgjør et sett av nærværformidlere. Også avstandsskapende hindringer som opprettholder det fysiske gapet mellom besøkende og relikvie kan tolkes som en form for nærværformidlere.

Det finnes ikke lenger JP2-nærværformidlere ved hans tidligere gravsted i Vatikan-grottene. Det tidligere gravstedet er ikke lenger en kultstasjon til ham fordi det rommer verken nærværformidlere eller materielle

kommunikasjonspraksiser med JP2. Det ser ut til at flyttingen av JP2s kropp *fra* et sted innebar fjerning av en kultstasjon til ham, mens flyttingen av JP2s kropp *til* et sted innebar opprettelse av en kultstasjon til ham.

Syns- og berøringskontakt er ikke mulige former for kommunikasjon med selve relikvien, men da alteret kan tolkes som en forlengelse av relikvien den inneholder, ser det ut til at de besøkende på sin side bruker egne materielle nærværsformidlere til å kommunisere med JP2. Disse kan være tekst, fotografier og andre gjenstander. Forskjellen mellom disse og materielle formidlere av JP2s nærvær, ligger nettopp i de besøkendes forestillinger om ham: Han har evner de ikke har; han er en overmenneskelig agent, en person med evne til å gjøre ting de selv ikke kan. Han kan også være til stede for hver enkelt person som kommuniserer med ham samtidig. JP2s nærværsformidlere og, ifølge Brown, særlig relikvier formidler denne kraften ved å formidle JP2s nærvær.

Det ser ut til å finnes faktorer som gjør det mer sannsynlig at et gitt sted brukes til religiøs kommunikasjon med JP2. Slike faktorer kan, som vi så i forrige kapittel, være (a) en akseptert nærværsformidler og (b) at stedet allerede er et religiøst rom. I dette kapittelet har vi også sett at (c) et personlig forhold til JP2 kan være en slik faktor.

#### **4.4.1 Modifiserte forventninger**

I forrige kapittel analyserte vi JP2-nærværsformidlere på seks steder. Vi kom frem til at forventningene som ble formulert i kapittel 2 ble noe modifisert. Der er også blitt videre modifisert som følge av analysen i dette kapittelet. Modifikasjonene er uthevet med fet skrift:

1: Formidling av JP2s nærvær foregår ikke likt overalt hvor det finnes relikvier. Delen av kroppen i Chiesa di Santo Spirito støttes av et maleri og tekst. Kontaktrelikviene i kapell-museet støttes av fotografier. Siden fotografiene dokumenterer hendelsene, kan utstillingsgjenstandene tolkes som relikvier. **Den fullstendige kroppen i Peterskirken støttes av tekst, men forlenges gjennom alteret, som blir en kontaktrelikvie. Det er også forskjeller i hvilken grad av avstand som opprettholdes mellom besøkende og nærværsformidlere på hvert enkelt sted. Den blir opprettholdt mest nøye ved graven. Det finnes imidlertid anledninger**

for å komme nærmere enn det som vanligvis er mulig, både i St. Sebastians kapell og i Chiesa di Santo Spirito.

2: *Ulikhetene* som ble påpekt i punkt 1, ser delvis ut til å gi utslag i de besøkendes materielle kommunikasjon med JP2. **I tilfellene hvor synskontakt er tilgjengelig på kloss hold, som i Chiesa di Santo Spirito og kapell-museet, så det ikke ut til at de besøkende forsøkte å berøre relikvien. Der synskontakt med relikvien ikke er mulig, som ved graven, forsøker flere besøkende å komme så nært som mulig. Det er også ulikheter mellom støttende elementer i relikviebasert nærværformidling. Dette behøver likevel ikke å få følger for besøkendes materielle kommunikasjon med JP2. Der det er tilrettelagt for det, velger de besøkende noen ganger å kommunisere materielt, for eksempel gjennom skriftlig bønn. Privatpersoner kan også benytte nærværformidlere til å opprette kultstasjoner.**

3: Skulpturer og bilder som i tilstrekkelig grad formidler JP2s nærvær kan medføre observerbar kommunikasjon med ham. I et tilfelle hvor en JP2-statue fikk overveldende negativ resepsjon, så det også ut til at den ble forkastet som nærværformidler, og dermed som middel til kommunikasjon med ham. **Når skulpturer tilsynelatende ikke brukes som kommunikasjonsmidler, som i Peterskirken, behøver det imidlertid ikke å være et uttrykk for negativ resepsjon.**

4: Noen besøkende forsøker å lukke fysisk og/eller tidsgap mellom seg selv og JP2 ved å anvende gjenstander til formidling av deres eget nærvær og som kommunikasjonsmidler. **Analyse av hva besøkende gjør ved JP2-kultstasjoner, hva de ber ham om og takker ham for, kan gi innsikt i hvordan JP2 behandles som en overmenneskelig agent. Mens noen ser ut til å «bare» være opptatte av å besøke graven hans fordi de liker ham, ser andre ut til å være opptatte av hva han kan gjøre for dem etter sin død. Ulike former for materiell kommunikasjon med JP2 tyder på forestillinger om at han eksempelvis kan helbrede fysiske og psykiske plager, styrke tro og moralsk integritet, flytte mennesker som skaper problemer, påvirke politikere og sørge for at man får jobb og utdanning. Behandling av JP2 som overmenneskelig agent strekker seg tilbake til før saligkåringen fant sted.**

Vi har nå analysert syv forskjellige kontekster med nærværsformidlere— (potensielle) kommunikasjonsmidler med JP2. Ved hjelp av forståelsesrammen som ble etablert i kapittel 2, har vi sett at det er store forskjeller i hvordan nærværsformidlere behandles av besøkende. Vi skal nå gi et tilbakeblikk på funnene.

## 5: Avslutning

---

Innledningsvis ble det presentert en hypotese som utgjør premisset for denne analysen: Nærværsopplevelser er viktige for kommunikasjon med kulturelt postulerte overmenneskelige agenter, altså vesener som tenkes å kunne handle på måter mennesker ikke kan. Nærværsformidlere er ikke nødvendige for kommunikasjon med JP2, men de ser ut til å gjøre det lettere og kan dermed sies å ha en viktig rolle i religiøs kommunikasjon med ham.

Den enkelte nærværsformidlers materielle kontekst har betydning for om dens potensiale som religiøst kommunikasjonsmiddel realiseres; dersom nærværsformidleren er plassert i et religiøst rom, altså et rom som brukes til kommunikasjon med overmenneskelige agenter, er det større sannsynlighet for at potensialet realiseres. Nærværsformidlere kan også brukes til å *opprette* kultstasjoner, og dermed religiøse og potensielt hellige rom. Religiøse rom kan være overordnede, med underordnede religiøse rom sentrert rundt kultstasjoner. De siste utgjør religiøse rom i sin egen rett. Nærværsformidlere spiller en rolle i religiøse rom som er med på å definere religiøse rom, ved at de gjør religiøs kommunikasjon enklere.

I kapittel 2 ble det etablert en forståelsesramme og fire forventninger. Disse ble modifiserte i kapittel 3 og 4:

1: Formidling av JP2s nærvær foregår ikke likt overalt hvor det finnes relikvier. Delen av kroppen i Chiesa di Santo Spirito støttes av et maleri og tekst. Kontaktrelikviene i kapell-museet støttes av fotografier. Siden fotografiene dokumenterer hendelsene, kan utstillingsgjenstandene tolkes som relikvier. Den fullstendige kroppen i Peterskirken støttes av tekst, men forlenges gjennom alteret, som blir en kontaktrelikvie. Det er også forskjeller i hvilken grad av avstand som opprettholdes mellom besøkende og nærværsformidlere på hvert enkelt sted. Den blir opprettholdt mest nøye ved graven. Det finnes imidlertid anledninger for å komme nærmere enn det som vanligvis er mulig, både i St. Sebastians kapell og i Chiesa di Santo Spirito.

2: *Ulikhetene* som ble påpekt i punkt 1 strekker seg delvis til besøkendes materielle kommunikasjon med JP2. I tilfellene hvor synskontakt er tilgjengelig på kloss hold, som i Chiesa di Santo Spirito og kapell-museet,

så det ikke ut til at de besøkende forsøkte å berøre relikvien. Der synskontakt med relikvien ikke er mulig, som ved graven, forsøker flere besøkende å komme så nært som mulig. Det er også ulikheter mellom støttende elementer i relikviebasert nærværsformidling. Dette behøver likevel ikke å få følger for besøkendes materielle kommunikasjon med JP2. Der det er tilrettelagt for det, velger de besøkende noen ganger å kommunisere materielt, for eksempel gjennom skriftlig bønn. Privatpersoner kan også benytte nærværsformidlere til å opprette kultstasjoner.

3: Skulpturer og bilder som i tilstrekkelig grad formidler JP2s nærvær kan medføre observerbar kommunikasjon med ham. I et tilfelle hvor en JP2-statue fikk overveldende negativ resepsjon, så det også ut til at den ble forkastet som nærværsformidler, og dermed som middel til kommunikasjon med ham. Når skulpturer tilsynelatende ikke brukes som kommunikasjonsmidler, som i Peterskirken, behøver det imidlertid ikke å være et uttrykk for negativ resepsjon.

4: Noen besøkende forsøker å lukke fysisk og/eller tidsgap mellom seg selv og JP2 ved å anvende gjenstander til formidling av deres eget nærvær og som kommunikasjonsmidler. Analyse av hva besøkende *gjør* ved JP2-kultstasjoner, hva de ber ham om og takker ham for, kan gi innsikt i hvordan JP2 behandles som en overmenneskelig agent. Mens noen ser ut til å «bare» være opptatte av å besøke graven hans fordi de liker ham, ser andre ut til å være opptatte av hva han kan gjøre for dem etter sin død. Ulike former for materiell kommunikasjon med JP2 tyder på forestillinger om at han eksempelvis kan helbrede fysiske og psykiske plager, styrke tro og moralsk integritet, flytte mennesker som skaper problemer, påvirke politikere og sørge for at man får jobb og utdanning. Behandling av JP2 som overmenneskelig agent strekker seg tilbake til før saligkåringen fant sted.

Basert på det vi har funnet i denne analysen, kan vi foreslå noen temaer til videre forskning. Den foreslåtte kategorien 'nærværsformidler' har vist seg å være fruktbar i denne analysen og har potensielle appliseringsområder ut over det vi har sett her.

Den tilsynelatende lave religionsvitenskapelige interessen for temaet gjenspeiler ikke hvor viktig JP2 er i katolisismen—en av verdens globale og



mest tallrike religiøse tradisjoner. Tilsynelatende har man bare så vidt begynt å få øynene opp for hans innvirkning på pavedømmet. Han gav paverollen et nytt uttrykk og definisjon; paverollen han etterlot seg var svært ulik den paverollen hans forgjenger hadde fylt, noe som ikke alltid har vært til fordel for hans etterfølger. Dette er ikke fordi JP2 var den eneste paven som har nytt stor popularitet—langt ifra.<sup>202</sup>

Dyrkelse av sittende paver er blitt nevnt noen steder,<sup>203</sup> men ser ikke ut til å ha fått inngående religionsvitenskapelig oppmerksomhet. Under mitt feriebesøk til Roma i 2010, deltok jeg på en generell pavelig audiens på Petersplassen. Med unntak av veien hvor paven skulle kjøre var plassen full av tusenvis av mennesker. Jeg var heldig og fant en sitteplass langt fremme og i midten. Folk rundt meg veivet med fargerike bannere og ropte: *Benedetto!* (klapp-klapp, klapp-klapp-klapp-klapp) *Benedetto!* (klapp-klapp, klapp-klapp-klapp-klapp).

Plutselig steg et brus opp fra hele Petersplassen: Pavens helikopter kom flygende inn over plassen, sirklet et par runder i luften rundt obelisken og forvant. Bruset stilnet helt til paven kom kjørende i pavebilen. Da ble jubelen øredøvende og fortsatte helt til Benedikt XVI var kommet opp på podiet foran Peterskirken. *Benedetto! Benedetto!*, ropte de. Han løftet hendene og hilste dem. De fortsatte å rope helt til han satte seg. Da, med ett, ble det blikkstilte. Han gjorde seg klar til å tale.

Vi så at møter med pave JP2 noen ganger ble beskrevet som å stå foran Eukaristien, eller som å møte Jesus selv. Opplever katolikker det samme i møte med Benedikt XVI? Hvilken innsikt om katolikkens forhold til paven og nærværsmidlere kan vi få dersom vi analyserer paven selv som en materiell nærværsmidler, en nærværsmidler for Jesus? Hva er forholdet mellom pavens embete og pavens person i en slik sammenheng? Dette er noen av spørsmålene som her forblir ubesvarte, men som det kan være interessant å finne ut av fordi de kan gi innsikt i katolikkens forhold til pavedømmet, så vel som til hver enkelt pave.

---

<sup>202</sup> For et kort sammendrag av utvikling av pavelig popularitet de siste tre århundrene, se appendiks 6.1.2.

<sup>203</sup> Se O'Malley, 2010: 56-57;



## 6: Appendiks

---

### 6.1 Tilleggsinformasjon

#### 6.1.1 Flyttingen fra Vatikan-grottene til St. Sebastians kapell

Mesteparten av Romas kirker har altre som inneholder relikvier og nesten alle altre i St. Peters basilika inneholder levninger fra en pave. Dette gjelder også mange pavelige monumenter som ligger utenfor kapellområdene. Langt fra alle pavene i Peterskirken er saligkårede og langt færre er helgenkårede. Men paver får noen ganger behandling etter sin død som har likheter med behandling som gis saligkårede og helgenkårede, noe som er dokumentert minst tilbake til middelalderen.<sup>204</sup>

Som en del av saligkåringen ble JP2s grav flyttet fra Vatikan-grottene til St. Sebastians kapell i hovedetasjen av basilikaen. Kapellets alter inneholdt tidligere kroppen til pave Innocent XI,<sup>205</sup> som ble flyttet for å gi plass til JP2. Men hva så? Flytting av relikvier er såpass vanlig i katolisismen at det har et eget uttrykk.<sup>206</sup>

Det som gjorde denne overføringen spesiell var grunnene til at den fant sted. Under feltarbeidet informerte vaktene i Peterskirken meg om at grunnene hovedsakelig var av logistisk natur. For det første var det ikke nok plass i den trange kryptens ganger til alle som ønsket å besøke graven. Statistikk fra Vatikanets pressekontor viser en merkbar nedgang i besøkstall mellom 2005 og 2010, men så igjen en merkbar oppgang i 2011, da JP2 ble saligkåret.<sup>207</sup> Vaktinspektøren i Peterskirken gav et estimat av 15.000-20.000 besøkende hver dag i tiden etter JP2s død, med en gjennomsnittlig køtid på fem timer. Nye offentlige toaletter ble installert på grunn av alle menneskene som ventet i kø på å se JP2s grav. Der var også utfordringer tilknyttet det å gi plass til dem som ønsket å bli ved graven en stund. Mange hadde nektet å flytte seg fra graven og det inngjerdede området var ikke stort nok til alle

---

<sup>204</sup> Se Paravacini-Bagliani, 1994: 139

<sup>205</sup> Innocent XIs pontifikat: 21. september 1676 – 12. august 1689. Han ble saligkåret av Pius XII 7. oktober, 1956. Kroppen hans ligger for åpent skue inne i Forklarelsens alter, på motsatt side av midtgangen fra Johannes XXIII. Sistnevntes kropp ligger også for åpent skue, inne i St. Jeronimus' alter.

<sup>206</sup> Lat.: *translatio*. Oversettes som regel med *translation* på engelsk.

<sup>207</sup> Se appendiks 6.2, tabell 1

som ønsket å bli. Man forventet også en ny økning i besøkstall tilknyttet saligkåringen, og derfor ble JP2s grav flyttet.

### 6.1.2 Et minisammendrag av pavelig popularitets historiske utvikling

Man kan spore pavelig popularitet flere hundre år tilbake, men den ser ut til å ha fått et drastisk oppsving fra 1704, da pave Pius VII sikret franske katolikkers rettigheter til religionsutøvelse etter revolusjonen. I likhet med JP2 ble han høyt respektert også blant protestanter for måten han møtte motgang på.<sup>208</sup>

Selv om røttene til pavelig popularitet strekker seg mye lengre tilbake, kan man spore den såkalte *ultramontanismen* tilbake til Pius VIIIs tid, en propapalistisk holdning som nå hevdes å være med på å definere Den katolske kirke i sin helhet.<sup>209</sup> Denne bevegelsen spredte seg raskt for sin tid og kulminerte i dogmet om pavelig ufeilbarlighet under Pius IX og Første Vatikankonsil (1869-1870). Selv om Andre Vatikankonsil la strenge restriksjoner på utøvelsen av pavelig ufeilbarlighet, er det blitt hevdet at det fortsatt hersker en bred forståelse blant katolikker om pavelig ufeilbarlighet som ligner Første Vatikankonsils definisjon.

### 6.1.3 Den formelle kanoniseringsprosessen

Frem til 800-tallet kan man ikke snakke om noen formell kanoniseringsprosess slik vi kjenner den i dag; det var nok at en person var gjenstand for dyrkelse blant lekfolk.<sup>210</sup> Siden Innocent IIIs tid (1198—1216) har retten til kanonisering vært forbeholdt paven.<sup>211</sup> Noen ganger, som i JP2s tilfelle, har en person fått et etablert rykte om hellig livsførsel (*fama sanctitatis*) blant lekfolk. Dette er imidlertid ikke nok til å starte kanoniseringsprosessen for en gitt kandidat. Selv om et mirakel tilknyttet en kandidat er påkrevd for saligkåring, og et ytterligere mirakel for helgenkåring, kommer dette i andre rekke.<sup>212</sup>

Første steg i kanoniseringsprosessen etter JP2s reform av 1983, involverer at en person blir nominert til helgenkandidat ved et brev til den lokale

---

<sup>208</sup> O'Malley, 2010: 237.

<sup>209</sup> Ibid.: 329

<sup>210</sup> Ibid.: 2082

<sup>211</sup> Geary, 2005 (1987): 2083

<sup>212</sup> Oder, 2010: 2

biskopen. Dersom nominasjonen tas til følge, utnevner biskopen en postulator som undersøker kandidatens liv i henhold til kristne dyder. Postulatoren kan være lekperson eller ordinert, men det er en forutsetning av vedkommende anses for å være en ekspert på teologi, kanonisk lov og historie, samt kjent med prosedyrene til Forsamlingen for helgeners saker (Congregation for the Causes of Saints).<sup>213</sup> Den videre vurderingen skal involvere lekfolket, andre aktuelle biskoper og paven. De dokumenter som blir til som resultat av dette, sendes til Roma, hvor de vurderes av Forsamlingen.<sup>214</sup> Deretter presenterer postulatoren sine funn, en biografi om kandidaten, nå gitt tittelen ‘Guds tjener’ og alle kandidatens eventuelle publikasjoner til Forsamlingen.

På dette steget i prosessen skal det formelt sett foregå en undersøkelse av gravstedet til kandidaten, hvor det ikke skal ha foregått noen usanksjonert dyrkelse. JP2s grav ble gjenstand for dyrkelse av ham bare kort tid etter hans død.<sup>215</sup> I hans tilfelle ser imidlertid ikke dette ut til å ha skapt problemer.

Dersom Forsamlingen kommer frem til at personens liv innebar en særlig grad av kristne dyder, blir kandidaten erklært dyrkbar, anbefalt for saligkåring til paven og gitt tittelen ‘venererbar’.

For kandidater som er martyrer behøves bare en erklæring fra paven om at kandidaten har martyrstatus. For andre kandidater blir spørsmålet om mirakler særlig aktuelt på dette stadiet. Dersom Forsamlingen, etter inngående etterforskning og vurdering, finner at ett mirakel—som regel en helbredelse—har funnet sted uten at det kan påvises noen annen forklaring, kan kandidaten bli saligkåret/beatifisert. Dette innebærer at kandidaten erklæres for å være i himmelen, feires i en pavelig seremoni og får tittelen ‘salig’.

Dersom Forsamlingen mottar flere påstander om mirakler, blir disse undersøkt på samme måte som ved det tidligere stadiet. Dersom en ny slik hendelse godkjennes som et mirakel, kan kandidaten bli helgenkåret/kanonisert. Dette innebærer også en pavelig seremoni. Fra dette tidspunktet av er kandidaten en fullbåren helgen og får tittelen ‘sankt’.

---

<sup>213</sup> McBrien, 1995: 219

<sup>214</sup> Ibid.

<sup>215</sup> Mitchell, 2007: 114

#### 6.1.4 Hva skjer med gjenstandene som etterlates ved JP2s grav?

Gjenstandene folk legger igjen ved graven blir ikke værende der. Hver dag, mellom klokken fire og fem, kommer en nonne og samler alle gjenstandene. Hun tar dem med til Det velsignede sakraments kapell ved siden av og legger dem på et bord på den ene siden av rommet. Deretter går hun for å be og venter til Eukaristien seremonielt settes på plass i tabernaklet av en prest, før hun slukker lysene på alteret og samler sammen blomstene der. Gjenstandene blir så plassert i pappesker med et bilde av JP2 utenpå, og lagret en liten stund i Vatikanet.

Når det er nok til å fylle et bagasjerom i en vanlig bil, kjøres eskene til postulasjonskontoret, som ledes av den polske presten monsignor Sławomir Oder og har oppgaven å fremme saken for at JP2 blir helgenkåret. Postulasjonskontoret befinner seg i Lateranet. Her redigeres og utgis også magasinet *Totus Tuus*, som er spesielt dedisert til JP2, og hvor Oder er redaktør. *Totus Tuus* (lat.: «fullstendig din») var Karol Wojtyłas motto fra da han ble innsatt som biskop, og står i sterkt forhold til hans marianske fromhet.<sup>216</sup> Der oppbevares de i påvente av sortering, før de settes på loftet. En av de ansatte ved kontoret fortalte at det var viktig for dem å behandle disse gjenstandene med respekt, og at de oppbevarte dem i Lateranet fordi JP2, som pave, også var biskopen *deres*.

Lateranet er på mange måter Vatikanets nå mindre berømte storebror. Her lå pavens residens og katolisismens politiske sentrum frem til Vatikanet overtok denne rollen på 1300-tallet. Lateranet er et kompleks som omfatter St. Johannes' basilika i Lateranet (en basilika noen romere fortalte meg de fortsatt anser som «deres» hovedkirke, og som er dedisert til Johannes evangelisten og Johannes døperen), det lateranske pavepalasset, restaurert av pave Sixtus V, flere museer, et pilegrimskontor, suvenirbutikker, en tidligere audiensplass og en obelisk fra det gamle Egypt. Det omfatter også flere etasjer med kontorer. St. Johannes' basilika i Lateranet er fortsatt pavens katedral (Lat.: *cathedra*: «sete») som biskop av Roma.

---

<sup>216</sup> Oder, 2010: 40).

## 6.2 Tabeller



29 dicembre 2011

### DATI STATISTICI SULLA PARTECIPAZIONE DI FEDELI ALLE UDIENZE GENERALI ED AGLI INCONTRI IN VATICANO CON IL SANTO PADRE BENEDETTO XVI NEL CORSO DELL'ANNO 2011

Come sempre a fine anno, la Prefettura della Casa Pontificia rende noto il quadro della partecipazione dei fedeli ai vari incontri con il Santo Padre Benedetto XVI: Udienze generali e particolari, Celebrazioni liturgiche, *Angelus* e *Regina Coeli*.

È bene ricordare anzitutto che si tratta di dati approssimativi, che vengono calcolati sulla base delle domande di partecipazione agli eventi pervenute alla Prefettura della Casa Pontificia, e dei biglietti distribuiti dalla stessa, come pure su una stima sommaria delle presenze a momenti come l'*Angelus* o il *Regina Coeli* e le grandi Celebrazioni in Piazza San Pietro: su tutte, quest'anno, la solenne cerimonia di Beatificazione di Giovanni Paolo II.

Il quadro presentato, poi, si riferisce solo agli incontri in Vaticano e a Castel Gandolfo e non comprende altri momenti, vissuti dal Sommo Pontefice con una grande partecipazione di fedeli. Si pensi alle Visite nella Diocesi di Roma o alle Visite Pastorali in Italia (Aquila e Venezia, Diocesi di San Marino-Montefeltro, Ancona, Lamezia Terme e Serra San Bruno, Assisi).

Vanno ricordati poi i Viaggi Apostolici compiuti da Benedetto XVI nel 2011: Croazia, Madrid per la GMG, Germania, Benin. Ovunque si è assistito ad una corale partecipazione di fedeli, che hanno accompagnato la visita del Papa e gli hanno mostrato profondo affetto, ascoltando con grande attenzione le Sue parole.

ANNO 2011	UDIENZE GENERALI (45)	UDIENZE SPECIALI	CELEBRAZIONI LITURGICHE	ANGELUS
GENNAIO	21.500	9.600	32.500	210.000
FEBBRAIO	19.500	1.200	22.000	120.000
MARZO	34.000	10.800	1.000	120.000
APRILE	55.000	5.000	150.000	100.000
MAGGIO	58.000	20.000	500.000	90.000
GIUGNO	37.000	7.000	22.000	90.000
LUGLIO	-----	7.000	-----	42.000
AGOSTO	12.000	600	500	16.000
SETTEMBRE	29.000	600	-----	8.000
OTTOBRE	74.000	13.500	61.000	90.000
NOVEMBRE	39.500	25.000	13.000	120.000
DICEMBRE	20.500	1.500	44.000	200.000
<b>Sub-totale:</b>	<b>400.000</b>	<b>101.800</b>	<b>846.000</b>	<b>1.206.000</b>
<b>Totale nell'anno 2011: 2.553.800</b>				

Anno 2005:	2.855.500	Anno 2009:	2.243.900
Anno 2006:	3.222.820	Anno 2010:	2.272.650
Anno 2007:	2.830.100	Anno 2011:	2.553.800
Anno 2008:	2.215.000		
<b>Totale dal 2005 al 2011: 18.193.770</b>			

Tabell 1

<b>Kultistasjoner og praksiser</b>	<b>Synskontakt</b>	<b>(Forsøk på) berøring</b>	<b>Muntlig bønn</b>	<b>Skriftlig bønn</b>	<b>Bilder tatt</b>	<b>Bilder etterlatt</b>	<b>Blomster</b>	<b>Lystenning</b>	<b>Penger</b>	<b>Totale praksiser</b>
Graven i Vatikangrøtten (hel kropp)	Ja	Ja	Ja	Ja	Ja (4)	Ja	Ja	Ja	I/O	8/9
Graven i St. Sebastians kapell (hel kropp)	Ja	I/O	Ja	Ja	Ja (5)	Ja	Ja	I/O	Ja (1)	7/9
Chiesa di Santo Spirito in Sassia (del av kropp, bilde, tekst)	Ja	I/O	Ja	Ja	Ja	I/O	Ja	Ja	Ja (2)	7/9
Kapell-museum på Via del Conc. (kontaktrel., bilder, tekst)	Ja	I/O	Ja	Ja	I/O	I/O	I/O	I/O	I/O	3/9
Kultistasjon ved Terminal Gianicolo (bilde)	Ja	I/O	Ja	I/O	I/O	I/O	Ja	I/O	I/O	3/9
Basilica di Sacro Cuore di Gesù (statue)	Ja	Ja	Ja	I/O	Ja	I/O	Ja	I/O	Ja (2)	6/9
Statue i suvenirbutikk	Ja	I/O	I/O	I/O	Ja	I/O	I/O	I/O	I/O	2/9
Statue ved Termini sentralstasjon	Ja	I/O	I/O	I/O	Ja	I/O	I/O	I/O	I/O	2/9
Plakater utenfor bygninger	Ja	I/O	I/O	I/O	I/O	I/O	I/O	I/O	I/O	1/9
Bilder tilknyttet religiøse artikler	Ja	I/O	I/O	I/O	I/O	I/O	I/O	I/O	Ja (3)	2/9
I/O: Ikke observert										
(1) Penger i brev										
(2) Penger gitt i offerkasser										
(3) Penger gitt som betaling for gjenstander										
(4) Til tross for totalforbud (formidlet av vakter og skilt)										
(5) Til tross for delvis forbud (formidlet av vakter)										

Tabell 2



Dear sir or madam,

My name is Jane Skjoldli. I am a student of the scientific study of religion at the Department of Archaeology, History, Cultural Studies and Religion, the University of Bergen, Norway. This questionnaire is part of my data collection for my M.A. project, where I aim to investigate **devotional practices and attitudes towards Pope John Paul II**. Your participation will be of great value to this project, and highly appreciated

<p><b>Do you think Pope John Paul II is a saint?</b></p> <p>( ) Yes</p> <p>( ) No</p> <p>( ) Other (please specify):</p> <hr/> <hr/> <hr/>	<p><b>Why do you think people like John Paul II?</b></p> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>
<p><b>Why do you think people like saints?</b></p> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>	<p><b>Why do you think people visit John Paul II's tomb?</b></p> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>
<p><b>Why do you think people pray to John Paul II?</b></p> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>	<p><b>Why do people leave things at the tomb of John Paul II?</b></p> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>

Tabell 3: Engelsk spørreskjema, s. 1

<p><b>What do you think people ask John Paul II to do for them?</b></p> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>	<p><b>What do you think people ask God to do for them?</b></p> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>
<p><b>What do you think it means to be a saint?</b></p> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>	<p><b>Religious affiliation/identity:</b></p> <hr/> <p><b>Age and gender:</b></p> <hr/> <p><b>Nationality:</b></p> <hr/>

If you speak English fluently and reside in Rome during January 2012, I would like to invite you to sign up for a confidential 30-60 minutes interview (please provide your e-mail address below):

---

**Thank you for your participation!**

**Tabell 4: Engelsk spørreskjema, s. 2**

**Gentile signore, signora**

Mi chiamo Jane Skjoldli. Sono una studentessa di studi sulla religione del Dip. di Archeologia, Storia, Cultura e Religione dell'Univ. di Bergen (Norvegia). Il questionario che vi sottopongo fa parte di una raccolta di dati per il progetto della mia laurea magistrale in cui mi propongo di **studiare le pratiche devozionali che riguardano il Beato Papa Giovanni Paolo II**. La vostra partecipazione sara' di grande importanza per il mio progetto e la apprezzerò moltissimo.

<b>Ritiene che Papa GP11 sia un santo?</b> ( ) Sì ( ) No ( ) Altro (si prega di specificare): _____ _____ _____	<b>Per quale motivo pensa che la gente ama GP11?</b> _____ _____ _____ _____
<b>Perche' la gente ama i santi?</b> _____ _____ _____ _____ _____	<b>Per quale motivo la gente visita la tomba di papa GP11?</b> _____ _____ _____ _____
<b>Perche' la gente prega GP11?</b> _____ _____ _____ _____ _____ _____	<b>Perche' la gente lasciare le cose alla tomba di papa GP11?</b> _____ _____ _____ _____ _____

**Tabell 5: Italiensk spørreskjema, s.1**

<b>Cosa pensa che la gente chieda a GPII?</b>	<b>Cosa pensa che la gente chieda a Dio?</b>
<b>Che cosa significa per lei essere santo?</b>	<b>Religione:</b>
	<b>Eta</b>
	<b>M ( )      F ( )</b>
	<b>Nazionalita`</b>

Se parla inglese e si trova a Roma durante il mese di gennaio 2012, le sarei grata di voler dare il suo nome per un incontro confidenziale di 30-60 minuti. La prego di voler scrivere il suo indirizzo e-mail:

---

**La ringrazio per la disponibilita`!**

**Tabell 6: Italiensk spørreskjema, s. 2**

## 7: Referanser

---

- «PaulGBrophy», 2009. «*John Paul II We Love You!*». [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://www.youtube.com/watch?v=24ZmFDtN4pg>  
[Lastet 10. november 2011].
- AFP, 2011. *Pope John Paul II's relics draw faithful in Poland*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://youtu.be/PLoKnM02uAw>  
[Lastet 29. februar 2012].
- Arnal, W. E., 2000. «Definition». I: W. Braun & R. T. McCutcheon, red.  
*Guide to the Study of Religion*. London og New York: Continuum, s. 21-34.
- Barro, R. J. & McCleary, R. M., 2011. *Saints Marching In, 1590-2009*.  
[Internett]  
Tilgjengelig ved:  
[http://www.nber.org/papers/w16769.pdf?new\\_window=1](http://www.nber.org/papers/w16769.pdf?new_window=1)  
[Lastet 3. mars 2012].
- Barro, R. J., McCleary, R. M. & McQuoid, A., 2010. *Economics of Sainthood (a preliminary investigation)*. [Internett]  
Tilgjengelig ved:  
<http://www.economics.harvard.edu/faculty/barro/files/Saints%2Bpaper%2B020910.pdf>  
[Lastet 11. desember 2011].
- Benedikt XVI, pave, 2010. *Light of the World: The Pope, the Church, and the Signs of the Times - A Conversation with Peter Seewald*. San Francisco: Ignatius Press.
- Bohlen, C., 1995. *THE POPE'S VISIT: THE OVERVIEW; A City of Pride Is Asked to Welcome the Humble*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://www.nytimes.com/1995/10/07/nyregion/the-pope-s-visit-the-overview-a-city-of-pride-is-asked-to-welcome-the-humble.html>  
[Lastet 12. oktober 2011].
- Bohlen, C., 1995. *THE POPE'S VISIT: THE OVERVIEW; Confront Crises, Pope Urges Nations*. [Internett]  
Tilgjengelig ved:

<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=990CE7D91639F935A35753C1A963958260>

[Lastet 12. oktober 2011].

Brereton, J. P., 1987. «Sacred space». I: L. Jones, red. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12. 2. utgave New York: Thomson Gale, s. 7978-7986.

Brown, P., 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. London: The University of Chicago.

Bruni, F., 1995. *The Pope's Visit: NEWARK; In Fleeting Moments, Pope Vitalizes Streets of Newark*. [Internett]

Tilgjengelig ved: <http://www.nytimes.com/1995/10/05/nyregion/the-pope-s-visit-newark-in-fleeting-moments-pope-vitalizes-streets-of-newark.html>

[Lastet 12. oktober 2011].

Carbone, N., 2011. *Who's That Statue? Critics Slam Sculpture of Pope John Paul II*. [Internett]

Tilgjengelig ved: <http://newsfeed.time.com/2011/05/24/whos-that-statue-critics-slam-sculpture-of-pope-john-paul-ii/>

[Lastet 6. april 2012].

Carp, R. M., 2011. «Material culture». I: M. Stausberg & S. Engler, red. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, s. 474-490.

Catholic News Service, 2007. «*Text of Pope Benedict XVI's letter to the bishops on the Tridentine Mass*». [Internett]

Tilgjengelig ved:

[http://www.catholic.org/international/international\\_story.php?id=24633](http://www.catholic.org/international/international_story.php?id=24633)

[Lastet 26. oktober 2011].

Chan, S., 2008. *This Papal Visit Will Be Smaller Than the Last One*.

[Internett]

Tilgjengelig ved: <http://cityroom.blogs.nytimes.com/2008/01/14/this-papal-visit-will-be-smaller-than-the-last-one/?scp=4&sq=papal+visits&st=nyt>

[Lastet 12. oktober 2011].

- C.N.A., 2011a. *Blessed John Paul II*. [Internett] Tilgjengelig ved:  
[http://www.catholicnewsagency.com/images/size340/Blessed\\_John\\_Paul\\_II\\_CNA\\_Vatican\\_Catholic\\_News\\_1\\_4\\_12.jpg](http://www.catholicnewsagency.com/images/size340/Blessed_John_Paul_II_CNA_Vatican_Catholic_News_1_4_12.jpg)  
 [Lastet 13. mai, 2012]
- C. N. A., 2011b. *Relics of John Paul II arrive in Mexico City*. [Internett]  
 Tilgjengelig ved: <http://www.catholicnewsagency.com/news/relics-of-john-paul-ii-arrive-in-mexico-city/>  
 [Lastet 29. februar 2012].
- CNN, 2005. «*Transcripts. American Morning. Pope John Paul II's Funeral to be Held Friday at 4.00 a.m.*». [Internett]  
 Tilgjengelig ved:  
<http://edition.cnn.com/TRANSCRIPTS/0504/04/lm.01.html>  
 [Lastet 9. november 2011].
- Cohn, R. L., 2005 (1987). «Sainthood». I: L. Jones, red. *The Encyclopedia of Religion, vol. 12*. 2. utgave New York: Thomson Gale, s. 8033-8038.
- Collins, P., 2005. *God's New Man: The Election of Benedict XVI and the Legacy of John Paul II*. New York: Continuum.
- Corkery, J., 2010. «John Paul II: Universal Pastor in a Global Age». I: J. Corkery & T. Worcester, red. *The Papacy since 1500: From Italian Prince to Universal Pastor*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 223-242.
- Corkery, J. & Worcester, T., 2010. *The Papacy since 1500: From Italian Prince to Universal Pastor*. New York: Cambridge University Press.
- Davies, J. G., 2005 (1987). «Basilica, cathedral and church». I: L. Jones, red. *The Encyclopedia of Religion, vol. 2.*, 2. utgave. New York: Thomson Gale, s. 793-797.
- Den katolske kirke, 2001 (1994). *Den katolske kirkes katekisme*. Oslo: St. Olav forlag.
- Douthat, R., 2010. *The Pope and the Crowds*. [Internett]  
 Tilgjengelig ved:  
<http://www.nytimes.com/2010/09/20/opinion/20douthat.html?scp=2&sq=papal+visits&st=nyt>  
 [Lastet 12. oktober 2011].

- Espeland, V., 2005. *Helgener: Mirakelmakere og idoler*. Oslo: Humanist forlag.
- E. W. T. N., 2011. *The Chaplet of Divine Mercy*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://www.ewtn.com/devotionals/mercy/dmmap.htm>  
[Lastet 29. februar 2012].
- E. W. T. N., 2003. *TU ES PETRUS*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://www.ewtn.com/jp2/papal3/titles.htm>  
[Lastet 21. oktober 2011].
- Ferrero, M., 2002. Competition for Sainthood and the Millennial Church. *Kyklos*, vol. 55, s. 335-360.
- Freedberg, D., 1991. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. 2. utgave. Chicago og London: The University of Chicago Press.
- Galeazzi, G., 2011. *Big «Brother» style webcam installed on Wojtyla's tomb*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/homepage/the-vatican/detail/articolo/giovanni-paolo-ii-john-paul-ii-joan-pablo-ii-9244/>  
[Lastet 16. februar 2012].
- Geary, P., 1987, 2005. «Cult of saints». I: L. Jones, red. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3. 2. utgave New York: Thomson Gale, s. 2081-2084.
- Gell, A., 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford og New York: Oxford University Press.
- Gilhus, I. S., 1990. «Carnival in Religion: The Feast of Fools in France». *Numen*, vol. 37, Fasc. 1, Juni, s. 24-52.
- Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L., 2001. *Nytt blikk på religion: Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax forlag.
- Glatz, C., 2009. *Vatican: Priest numbers show steady, moderate increase*. [Internett]  
Tilgjengelig ved:  
<http://www.americancatholic.org/news/report.aspx?id=759>  
[Lastet 12. oktober 2011].
- Goldberg, C., 1995. *THE POPE'S VISIT: THE WALK; Pope Takes to the Streets, Thrilling Followers*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://www.nytimes.com/1995/10/08/nyregion/the->



[pope-s-visit-the-walk-pope-takes-to-the-streets-thrilling-followers.html](http://www.nytimes.com/2008/03/31/us/31papal.html?scp=7&sq=papal+visits&st=nyt)

[Lastet 14. november 2011].

Goodstein, L., 2008. *Vatican Sees Pope's Visit as Chance to Soften Image.*

[Internett]

Tilgjengelig ved:

<http://www.nytimes.com/2008/03/31/us/31papal.html?scp=7&sq=papal+visits&st=nyt>

[Lastet 12. oktober 2011].

Google, 2012. «*John Paul II tomb*». [Internett]

Tilgjengelig ved:

[http://www.google.no/search?hl=no&q=john+paul+ii+tomb&bav=on.2,or.r\\_gc.r\\_pw.r\\_qf.,cf.osb&biw=1280&bih=651&um=1&ie=UTF-8&tbm=isch&source=og&sa=N&tab=wi&ei=mD5vT5LROKeA4gSmsIW\\_Ag](http://www.google.no/search?hl=no&q=john+paul+ii+tomb&bav=on.2,or.r_gc.r_pw.r_qf.,cf.osb&biw=1280&bih=651&um=1&ie=UTF-8&tbm=isch&source=og&sa=N&tab=wi&ei=mD5vT5LROKeA4gSmsIW_Ag)

[Lastet 25. mars 2012].

Granfield, P., 2005. Papacy. I: L. Jones, red. *Encyclopedia of Religion, vol. 10.* 2. utgave. Thomson Gale, s. 6965-6976.

Guthrie, S. E., 2000. «Projection». I: W. Braun & R. T. McCutcheon, red. *Guide to the Study of Religion.* London: Continuum, s. 225-238.

Hjarvard, S., 2011. «The mediatisation of religion: Theorising religion, media and social change». *Culture and Religion, Vol. 12, Issue 2,* 13. Juni, s. 119-135.

Holmes, D. J. & Bickers, B., 2002. *A Short History of the Catholic Church.* 2. utgave. London: Continuum.

Iacono, E. L., 2010. *Caro Signor Papa.* Padova, Italia: Edizioni Messaggero Padova.

Jenkins, P., 2007. *God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis.* Oxford og New York: Oxford University Press.

Kelly, J. N. D., 1986. *The Oxford Dictionary of Popes.* Oxford and New York: Oxford University Press.

Kerr, D., 2011. *Pope Benedict begins his busy vacation.* [Internett]

Tilgjengelig ved: <http://www.catholicnewsagency.com/news/pope-benedict-begins-his-busy-vacation/>

[Lastet 13. oktober 2011].

- Kerr, D., 2012. *Controversial John Paul II statue will get makeover*.  
 [Internett]  
 Tilgjengelig ved:  
<http://www.catholicnewsagency.com/news/controversial-john-paul-ii-statue-will-get-makeover/>  
 [Lastet 8. april 2012].
- Kilgannon, C., 2008. *A Sidewalk Pope in the Bronx*. [Internett]  
 Tilgjengelig ved:  
<http://cityroom.blogs.nytimes.com/2008/04/17/popegifts/>  
 [Lastet 12. oktober 2011].
- Kippenberg, H. G., 2005 (1987). «Iconography: Iconography as Visible Religion». I: L. Jones, red. *The Encyclopedia of Religion, vol. 7*. New York: Thomson Gale, s. 4295-4299.
- Kleinfield, N. R., 1995. *THE POPE'S VISIT: THE MASS; For 83,000, Intimacy With a Remote Speck*. [Internett]  
 Tilgjengelig ved:  
<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=990CE7D91239F935A35753C1A963958260>  
 [Lastet 12. oktober 2011].
- Klein, P., 2000. *The Catholic Source Book*. Dubuque, Iowa: Brown-Roa.
- Knight, K., 2009. *Beatification and Canonization. New Advent Catholic Encyclopedia*. [Internett]  
 Tilgjengelig ved: <http://www.newadvent.org/cathen/02364b.htm>  
 [Lastet 11. desember 2011].
- Knight, K., 2009. *Dulia. New Advent Catholic Encyclopedia*. [Internett]  
 Tilgjengelig ved: <http://www.newadvent.org/cathen/05188b.htm>  
 [Lastet 11. mars 2012].
- Kolstø, J., 2007. *Rethinking Yasukuni: From Secular Politics to Religious Sacrifice*. 2. utgave Bergen: Dpt. of Archaeology, History, Cultural Studies and Religion.
- Tafjord, B. O., 2006: «Refleksjonar kring refleksivitet». I: Kraft, S. E. & Natvig, R. J., red., *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag
- Massaro, T., 2010. «The Social Question in the Papacy of Leo XIII». I: J. Corkery & T. Worcester, red. *The Papacy since 1500: From Italian*

- Prince to Universal Pastor*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 143-161.
- Maxwell-Stuart, P. G., 2006. *Chronicle of the Popes. The Reign-by-reign Record of the Papacy from St. Peter to the Present*. 2. utgave. London: Thames & Hudson.
- McBrien, R. P., 1994. *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*. New York: HarperSanFrancisco.
- McBrien, R. P., 2008. *The Church: The Evolution of Catholicism*. New York: HarperOne.
- McFadden, R. D., 1995. *Remembering John Paul II in New York*. [Internett] Tilgjengelig ved: <http://cityroom.blogs.nytimes.com/2008/04/14/remembering-john-paul-ii-in-new-york/> [Lastet 11. november 2011].
- McFadden, R. D., 1995. *A VISIT FROM THE POPE: THE OVERVIEW; After 16 Years, Aging Pope Visits a Changed New York*. [Internett] Tilgjengelig ved: <http://www.nytimes.com/1995/10/01/nyregion/visit-pope-overview-after-16-years-aging-pope-visits-changed-new-york.html> [Lastet 21. oktober 2011].
- McFadden, R. D., 1995. *THE POPE'S VISIT: THE OVERVIEW; 125,000 Join Pope at Mass In Central Park 'Basilica'*. [Internett] Tilgjengelig ved: <http://www.nytimes.com/1995/10/08/nyregion/the-pope-s-visit-the-overview-125000-join-pope-at-mass-in-central-park-basilica.html> [Lastet 12. oktober 2011].
- Meyer, B., 2006. *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. [Internett] Tilgjengelig ved: [http://www.vu.nl/nl/Images/Oratietekst%20Birgit%20Meyer\\_tcm9-44560.pdf](http://www.vu.nl/nl/Images/Oratietekst%20Birgit%20Meyer_tcm9-44560.pdf) [Lastet 2. februar 2012].
- Mitchell, J. P., 2010. «Performing Statues». I: D. Morgan, red. *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. London: Routledge, s. 262-276.

- Mitchell, P., 2007. *John Paul II, We Love You! Young People Encounter the Pope*. Cincinnati: Servant Books.
- Morgan, D., 2005a. «Sacred Gaze». I: L. Jones, red. *The Encyclopedia of Religion, vol. 11*. 2. utgave. New York: Thomson Gale, s. 7171-7178.
- Morgan, D., 2005b. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. London & Los Angeles: University of California Press.
- Morgan, D., 2005c. «Commerce of Images». I: L. Jones, red. *The Encyclopedia of Religion, vol. 7*. New York: Thomson Gale, s. I-VIII.
- Morgan, D., 2010a. «Introduction». I: D. Morgan, red. *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. London: Routledge, s. 1-18.
- Morgan, D., 2010b. «Materiality, social analysis, and the study of religion». I: D. Morgan, red. *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. London & New York: Routledge, s. 55-74.
- O'Carroll, C., 2010. «Pius IX: pastor and prince». I: J. Corkery & T. Worcester, red. *The Papacy since 1500: From Italian Prince to Universal Pastor*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 125-142.
- O'Malley, J. W. S., 2010. *A History of the Popes: From Peter to the Present*. Sheed & Ward.
- Oxford Dictionaries, 2012. «relic», «reliquiae». [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://oxforddictionaries.com/definition/relic?q=relic>;  
<http://oxforddictionaries.com/definition/reliquiae?region=uk>  
[Lastet 9. april 2012].
- Palazzini, P. C., 1983. *Norms to be observed in inquiries made by bishops in the causes of saints*. [Internett]  
Tilgjengelig ved:  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/csaints/documents/rc-con\\_csaints\\_doc\\_07021983\\_norme\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc-con_csaints_doc_07021983_norme_en.html)  
[Lastet 11. april 2012].
- Paravacini-Bagliani, A., 1994. *The Pope's Body*. Chicago og London: The University of Chicago Press.
- Piccardi, G., 2011a. *Le Reliquie del Beato Giovanni Paolo II al nuovo Santuario del Divino Amore*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://www.divinamisericordia.it/spip.php?article512>  
[Lastet 29. februar 2012].

- Piccardi, G., 2011b. *Sito del Santuario della Divina Misericordia*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://www.divinamisericordia.it/spip.php?article482>  
[Lastet 29. februar 2012].
- Pollard, J. F., 2010. «Electronic Pastors: Radio, Cinema, and Television, from Pius XI to John XXIII». I: J. Corkery & T. Worcester, red. *The Papacy since 1500: From Italian Prince to Universal Pastor*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 182-203.
- Povoledo, E., 2011. *A Statue of Pope John Paul II Brings Out the Critic in Italians*. [Internett]  
Tilgjengelig ved:  
[http://www.nytimes.com/2011/05/26/world/europe/26italy.html?\\_r=1&pagewanted=all](http://www.nytimes.com/2011/05/26/world/europe/26italy.html?_r=1&pagewanted=all)  
[Lastet 6. april 2012].
- Ratzinger, J., 2007. *John Paul II: My Beloved Predecessor*. Boston: Pauline Books & Media.
- Ratzinger, J. K., 2005. *The Legacy of John Paul II: Images and Memories*. Roma: Ignatius Press.
- Roberts, A. F., 2010. «Tempering ‘the tyranny of the already’: Re-signification and the migration of images». I: D. Morgan, red. *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. London: Routledge, s. 115-134.
- Saintpetersbasilica.org, 2010. *Saintpetersbasilica.org (not affiliated with the Vatican)*. [Internett]  
Tilgjengelig ved:  
<http://saintpetersbasilica.org/Statues/StPeter/StPeter.htm>  
[Lastet 6. mars 2012].
- Simmonds, G., 2010. «Jansenism versus papal absolutism». I: J. Corkery & T. Worcester, red. *The Papacy since 1500: From Italian Prince to Universal Pastor*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 90-106.
- Smith, J. Z., 1995. The HarperCollins Dictionary of Religion. In: J. Z. Smith & W. S. Green, red. New York: HarperCollins.
- Smith, J. Z., 1998 (1987). *Å finne sted: Rommets dimensjon i religiøse ritualer*. Dag Øistein Endsjø, red. Oslo: Pax forlag.

- Speciale, A., 2012. *John Paul II's Unconventional Statue In Rome Gets Makeover*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: [http://www.huffingtonpost.com/2012/01/14/statue-of-john-paul-makeover\\_n\\_1202804.html](http://www.huffingtonpost.com/2012/01/14/statue-of-john-paul-makeover_n_1202804.html)  
[Lastet 8. april 2012].
- Spiro, M. E., 2004. «Religion: Problems of Definition and Explanation». I: Banton, M., red., 1966. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock
- Squires, N., 2011. *Pope John Paul II sculpture criticised for resembling Benito Mussolini*. [Internett]  
Tilgjengelig ved:  
[http://www.nytimes.com/2011/05/26/world/europe/26italy.html?\\_r=1&pagewanted=all](http://www.nytimes.com/2011/05/26/world/europe/26italy.html?_r=1&pagewanted=all)  
[Lastet 6. april 2012].
- Strong, J. S., 1978 and 2005. «Relics». I: L. Jones, red. *The Encyclopedia of Religion, vol. 11*. 2. utgave. New York: Thomson Gale, s. 7686-7692.
- Sullivan, F. A., 2007. «The Holy See». I: J. J. Buckley, F. C. Bauerschmidt & T. Pomplun, red. *The Blackwell Companion to Catholicism*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 418-431.
- Sun, A., 2007. «Chasing One's Tail: Some Reflections on the Methodologies of Mircea Eliade and Jonathan Z. Smith». *Sydney studies in religion, vol. 6*, s. 189-204.
- Den katolske kirke, 2002. *John Paul II to Consecrate Divine Mercy Basilica in Poland*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://www.katolsk.no/nyheter/2002/04/24-0008>  
[Lastet 27. februar 2012].
- The Pew Forum on Religion and Public Life, 2011. *Global Christianity*. [Internett]  
Tilgjengelig ved: <http://features.pewforum.org/global-christianity/population-number.php>  
[Lastet 9. mars 2012].
- Tobella, A. & D'Emilio, F., 2011. *Sculpture of Pope John Paul II Decried as 'Ugly'*. [Internett]  
Tilgjengelig ved:

<http://abcnews.go.com/International/wireStory?id=13649171#.T379b9la>

Nw

[Lastet 6. april 2012].

United States Conference of Catholic Bishops, 2005. *Compendium: Catechism of the Catholic Church*. Washington D.C.: USCCB Publishing.

Universitetet i Oslo, Språkrådet, 2010. *Bokmålsordboka*. [Internett]

Tilgjengelig ved: <http://nob-ordbok.uio.no/perl/ordbok.cgi>

[Lastet 15. april 2012].

Vatikanstaten, 2012. *Vaticanstate.va*. [Internett]

Tilgjengelig ved:

[http://www.vaticanstate.va/EN/Monuments/webcam/index?cam=webcam2  
&testo=Tomba%20di%20Giovanni%20Paolo%20II](http://www.vaticanstate.va/EN/Monuments/webcam/index?cam=webcam2&testo=Tomba%20di%20Giovanni%20Paolo%20II)

[Lastet 5. april 2012].

Vauchez, A., 2005. *Sainthood in the Later Middle Ages*. 2. utgave.

Cambridge: Cambridge University Press.

Voragine, J. d., 1993 (1229-1298). *The Golden Legends: Readings on the Saints*. Princeton: Princeton University Press.

Weigel, G., 2005. *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*. 2. utgave. New York: HarperPerennial.

Zenit.org, 2011. *Blessed John Paul II Relic Starts Mexico Tour*. [Internett]

Tilgjengelig ved: <http://www.zenit.org/rssenglish-33283>

[Lastet 29. februar 2012].

## 8: English abstract

---

On May 1, 2011, Pope John Paul II (JP2) was beatified by his successor Benedict XVI, a declaration that involved giving him official status as a blessed, an emic category here analyzed as a type of *culturally postulated superhuman agents* (CPSA). Religious behaviour towards JP2 after his death and subsequent beatification seem to have been largely ignored by scholars of religion, a disinterest which seems to stretch to contemporary religious communication involving Catholics saints, relics, sculptures and images.

With regards to material objects such as relics, sculptures and images, the term *presence* has often been invoked to explain their centrality in religious material culture. *Presence* in this paper is understood as *perceived* presence; that is, perceived as interpreted on the bases of sensory, particularly visual, impressions.

Based on the assumption that perceiving presence is an important factor in communication with CPSAs, including JP2, I draw on theoretical perspectives from the study of religion on the one hand, and empirical data resulting from two months of fieldwork in Rome on the other. I suggest a super-ordinate analytical category—*material mediators of presence*—for objects such as relics, sculptures and images. Placing mediators of presence in religious spaces may contribute to making them sacred, and are a way of facilitating religious communication *with* JP2, by communicating *about* him.

I argue that in the locations I have analyzed, (1) in terms of mediating JP2's presence, all relics appear not to be 'equal', contrary to some researchers' assumptions; (2) dissimilarities between relics as means of mediating presence may influence visitors' religious behaviour; (3) sculptures and images that adequately meet postulated criteria for positive reception, may be received as mediators of presence, and employed as means of communication with JP2; (4) visitors to JP2's tomb and cult stations may employ material means of communication to mediate their own presence and continue their communication after they have left the scene. Analyzing such objects can provide insights as to what beliefs concern JP2 as a superhuman agent.