

JERUSALEMKODEN I NORDISK MIDDELALDER: DET HELLIGES MÅLESTOKK

foredrag på møte
8. desember 2016

av professor Kristin B. Aavitsland, Det teologiske menighetsfakultet, Oslo.

Hva er det med Jerusalem?

Forskningsprosjektet *Tracing the Jerusalem Code. Christian Cultures in Scandinavia* har til hensikt å undersøke referanser til Jerusalem og det hellige land gjennom tusen års kristen historie i skandinavisk kultur. Prosjektet startet opp høsten 2015 og varer ut 2018, og den tverrfaglige forskergruppen tar for seg lovtekster, historieskrivning, skjønnlitteratur, politiske og teologiske tekster, arkitektur, bildekunst og kartografi for å spore hvordan forestillingen om Jerusalem har preget ikke bare religiøs praksis, men også politikk og kultur.¹

Hva er det med Jerusalem, spør vi, når for eksempel Magnus Lagabøter gir sin landslov med en visjon av det himmelske Jerusalem som utgangspunkt, eller når et islandsk manuskript fra 1300-tallet illustrerer det norrøne visjonsdiktet *Voluspá* med et kart over Jerusalem, slik 1100-tallets korsfarere avbildet byen (Fig. 1). Hvorfor sammenligner teologen Christen Staphelsen Bang i 1651 Christian IVs nye by under Akershus festning med Jerusalem under kong Davids festning Sion? Og når den pietistiske kong Frederik IV etablerer sitt idealsamfunn på den dansk-norske handelsstasjonen Tranquebar i Sør-India, hvorfor plasserer han da kirken i sentrum for byplanen og kaller den for Det nye Jerusalem (Fig. 2)? Hva motiverer skandinaviske

1 Prosjektet er finansiert av Norges forskningsråd og har Det teologiske menighetsfakultet som vertsinstitusjon. En rekke norske og internasjonale forskere er involvert. Kjernegruppen består av prosjektleder professor Kristin B. Aavitsland, seniorforsker Eivor A. Oftestad, postdoktor Joar Haga og PhD.-student Line M. Bonde (alle MF), førsteamanuensis Ragnhild J. Zorgati og professor Arne Bugge Amundsen (begge UiO), samt professor Victor Plahte Tschudi (AHO).

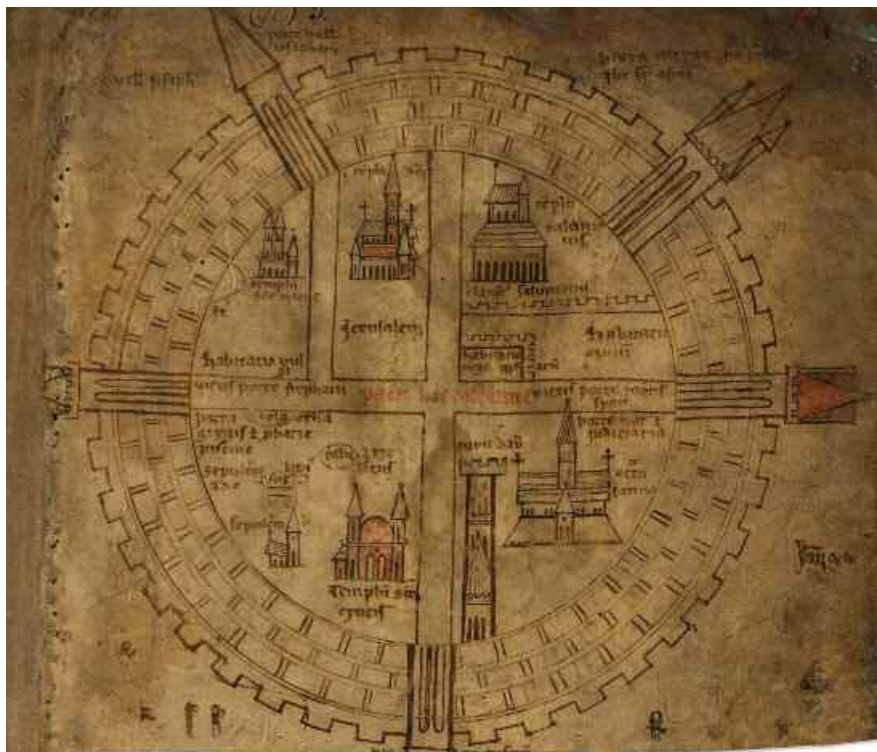


Fig. 1. Skjematisk kart over Jerusalem, tidlig 1300-tall. AM 544 (Hauksbók), fol. 19. Den arnamagnæanske samling, Nordisk forskningsinstitutt, Københavns universitet.

utvandrere til Amerika til å bruke det samme navnet når de danner sine menigheter? Hvorfor har bedehusene som ble bygget i Norge fra sent 1800-tall til tidlig 1900-tall bibelske stedsnavn (Fig. 3)? Kort sagt, hva betyr alle disse referansene til Jerusalem og Palestina her hos oss? Referansene viser seg nemlig å være stabile gjennom århundrene, selv om kulturen forandrer seg.

Jerusalem har vist seg å være en retorisk trope med en bemerkelsesverdige evne til å tilpasse seg uttrykk for skiftende politiske, religiøse og eksistensielle erfaringer i vår kultur. Vår hypotese er derfor at forestillinger om Jerusalem og Det hellige land har fungert som en produktiv kulturell *kode* i de nordiske land fra kristningen og frem til vår egen tid. Begrepet "kode" har vi lånt fra semiotikken, og vi finner det egnet til å innfange den gjen-



Fig. 2. Ny Jerusalems kirke i den dansk-norske handelsstasjonen Tranquebar i Sør-India, reist 1718 av Frederik 4. Foto: Helle Jørgensen, danmarkshistorien.dk, Aarhus universitet.



Fig. 3. Bedehuset Bethlehem fra Hinna, Stavanger, 1876, nå på Norsk Folkemuseum, Oslo. Foto: Jan-Tore Egge.

nomgripende evnen til å strukturere komplekse meningsinnhold som Jerusalem-tropen har vist seg å ha.² En kode muliggjør meningsproduksjon. Jerusalemkoden produserer mening innenfor et nettverk av sammenvevde metaforer og språklige bilder som den vestlige, og dermed den skandinaviske, kulturen har tatt i arv fra Bibelens forståelseshorison. Ideen om *den hellige byen, det lovede landet og det utvalgte folket* inngår i det vi kunne kalle en kulturell dypstruktur som har gitt form og språk til politisk tenkning, religiøs praksis og arkitektoniske idealer gjennom tusen års kulturhistorie.

Derfor forsøker vi, så systematisk vi kan, å undersøke jerusalemreferanser i kirkearkitektur, liturgi, statsbærende ritualer, lovgivning, historieskrivning og litteratur i tre perioder: For det første i middelalderen, da de skandinaviske landene koblet seg til kristenheten, som forsto Jerusalem som verdens geografiske og moralske midtpunkt. For det andre i den tidlige protestantiske kulturen, da de bibelske kongene og den mosaiske loven ble autoritative modeller for den konfesjonelle helstaten i Sverige og Danmark-Norge. For det tredje på 1800-tallet og det tidlige 1900-tallet, da drømmen om det nye Jerusalem motiverte de pietistiske vekkellesbevegelesene, og moderne reiseliv ga bibelhistoriens landskap ny aktualitet og nye tolkninger. Vi stiller også spørsmålet om hvorvidt jerusalemkoden har et sekulært etterliv i det postkristne samfunnet. Kan det være slik at de idealene som lå til grunn for utviklingen av den nordiske velferdsstaten egentlig ikke kan tenkes uten jerusalemkodens dypstruktur i vår kulturhistorie? Dette er altså et ambisiøst prosjekt, bredt anlagt og med et stort historisk nedslagsfelt. Med forestillingen om Jerusalem som linse tror vi at vi vil kunne fortelle tusen års skandinavisk kulturhistorie på en ny måte. I dette korte foredraget er det selvfølgelig begrenset hva jeg kan si om et så langt historisk forløp. Jeg har heller ikke omfattende forskningsresultater å vise til, ettersom prosjektet ikke er avsluttet. Men jeg vil forsøke å kaste lys over grunnlaget for det vi har kalt jerusalemkoden i Skandinavia. Dette grunnlaget finner vi i middelalderen, da Jerusalem og Det hellige land først fikk relevans for vår del av verden. Deretter vil jeg peke på noen konkrete måter Jerusalem kom til Skandinavia og Norge på i århundrene etter at landene i nord ble en del av kristenheten.

2 For semiotikkens kode-begrep, se for eksempel Umberto Eco's introduksjon til Yuri M. Lotman, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

Jerusalemkodens grunnlag: den flertydige byen

Grunnen til at Jerusalem i det hele tatt spiller noen rolle på våre breddegrader, har sitt utgangspunkt i middelalderens måte å forstå Bibelen på. Bibelen er som vi vet en samling ulike skrifter med ulikt opphav, men i den kristne kulturhistorien er det vesentlig at disse tekstene er lest som én fortelling. Fra beskrivelsen av skapelsen i 1. Mosebok til visjonen av apokalypsen i Johannes' åpenbaring leses det inn et frelseshistorisk forløp som er blitt den vestlige kulturens grunnfortelling om mennesket. Bibelen har altså vært lest som en slags reiseskildring om menneskenes vandring fra jammerdalen tilbake til sitt sanne fedreland, muliggjort av Guds sønn og hans soning av menneskenes synder. Denne reisen begynner i Edens hage og ender i Det nye Jerusalem, byen som kommer ned fra himmelen, "pyntet som en brud for sin brudgom" (Åp. 21:2). Frelshistorien utfolder seg altså mellom et ruralt og et urbant paradisi, og det er vesentlig at den paradisiske tilværelse ved historiens slutt er arkitektonisk, sosial og politisk. Fullkommenheten innebærer med andre ord et fellesskap mellom Gud og mennesker, et samfunn, en gudsstat.

Denne fortellingens medium er Bibelens poetiske språk. Davidssalmene, Salomos høysang og profetene har i særlig grad forsynt kulturen med forestillinger om den paradisiske tilværelse, og disse tekstene kretser omkring noen sentrale bilder: brudgommen og bruden, faren og datteren, Gud og folket, kongen og loven. Dette språket er konkret og arketypisk, og de språklige bildene hefter seg til hverandre i et slags kompleks av metaforer, der forholdet mellom for eksempel bruden og brudgommen er analogt med forholdet mellom Herren Gud og folket. I sentrum for dette poetiske, bibelske metafor-komplekset står byen Jerusalem, personifisert som en kvinne og omtalt som Sions datter. "Fryd dig storlig, Sions datter! Rop høit, Jerusalem! Se, din konge kommer til dig, rettferdig er han og full av frelse," sier profeten Sakarja (Sak. 9:9). Dette er ett av utallige bibelske eksempler der byen Jerusalem beskrives som kongsdatter og brud, full av lengsel etter kongen, brudgommen og fullendelsen. I middelalderen var det nettopp disse poetiske tekstene som dannet ryggmargen i liturgien, og i klosterlivets tidebønner ble disse språklige bildene gjentatt daglig. Det var altså dette poetiske, men konkrete, metaforiske språket den kulturproduserende eliten brukte til å uttrykke både forholdet til Gud og den menneskelige erfaringen av å leve i samfunn. Derfor ble dette språket nærmest hegemonisk i den kristne middelalderkulturen, og det kom til å utgjøre kjernen i det vi forsøker å fange i begrepet jerusalemkoden.

Som mange i denne forsamlingen vet, ga Den hellige skrift mening på flere nivåer i den førmoderne kristendommen. Bibelens tekster ble lest med flertydighet og symbolrikdom for øye – en tolkningspraksis som vi allerede finner i Det nye testaments egen forståelse av Det gamle testamentet. Senantikkens kirkefedre hadde systematisert denne lesemåten i en hermeneutisk modell kalt *quadriga* eller *quadruplex sensus Scripturae*, der det skilles mellom fire distinkte meningsnivåer.³ For middelalderens teologer ble dette eksegetiske lesemønsteret til en holistisk og dynamisk forståelsesmodell, ikke bare av Bibelens tekster, men av hele den skapte verden. Paradigmet eller paradeeksemplet for denne tankegangen var nettopp byen Jerusalem. På det *historiske nivået* var Jerusalem den fysiske byen der Salomo hadde reist sitt tempel og Kristus ble korsfestet og sto opp fra de døde. Men byen var meningsbærende også på andre nivåer. *Allegorisk* ble Jerusalem forstått som den kristne kirke, *moralsk* representerte Jerusalem den enkelte kristensjel, og *eskatologisk* pekte byen mot det himmelske samfunn som ifølge den frelseshistoriske grunnfortellingen var menneskehetens endemål. Disse figurative nivåene favnet også, i den innflytelsesrike lesningen til Johannes Cassianus (360–435), de tre teologiske kardinaldydene tro, kjærlighet og håp: den allegoriske lesningen (kirken) representerte troen, den moralske lesningen (enkeltmennesket) representerte kjærligheten, og den eskatologiske lesningen (himmelriket) representerte håpet. Som dere ser, tilrettela denne firfoldige tolkningsmodellen for en forståelse som kombinerte fortid, nåtid og fremtid, tid og evighet, det partikulære og det universelle, det menneskelige og det guddommelige i en eneste retorisk figur – og på ett eneste sted.

Denne ideen om det flertydige Jerusalem kom til å gjennomsyre middelalderens virkelighetsforståelse. Den innebar en nytolkning av Det gamle testamentet som fortrente og overskrev den jødiske tradisjonen kristendommen sprang ut av, og som legitimerte de kristnes selvforståelse som de rette arvtagere til Jerusalem og Kirken som det nye utvalgte folket. Da landene i nord ble kristne, hadde denne forståelsen vært levende og innarbeidet i resten av Europa i hundrevis av år. Men idet den kristne idéverdenen får rotfeste i Skandinavia, kirken etablerer seg med bispedømmer og sogn, og de skandinaviske landene får en litterær kultur og dermed innlemmes i kristenheten, er den faktiske byen Jerusalem mer

3 Henri de Lubac, *Medieval Exegesis. The four senses of scripture*, bind 1–3, Eerdmans, 1999–2009 (først utgitt som *Exègèse médiévale*, 1959–65).

nærværende og tilgjengelig for europeerne enn på lenge. Etter frankernes erobring av Jerusalem i 1099 og etableringen av de latinske korsfarerstatene i Levanten fikk den jordiske byen økt ideologisk betydning. Landene i nord skulle tolke sin egen historie inn i den frelseshistoriske grunnfortellingen på et tidspunkt da det å være kristen betydde å forsvare troen med væpnet makt. Som historien viser, falt denne kristendomsforståelsen i fruktbar jord i de skandinaviske kongedømmene.⁴

Det er vesentlig at det i middelalderkulturen er en *integrasjon* mellom de fire tolkningsnivåene: de eksisterer samtidig og med like stor grad av realitet. Derfor var den fysiske byen Jerusalem og de frelseshistoriske be- givenhetene som hadde funnet sted der, sømløst forbundet med de andre tolkningsnivåene, som var simultant meningsproduserende. Materielle spor, som relikvier knyttet til Kristi pasjon, men også stein, jord og støv fra grunnen byen står på, ble dermed tegn på byens autoritet, og fungerte på sett og vis som *pant* på de figurative tolkningsnivåenes gyldighet og relevans. Et norsk dikt fra senmiddelalderen skriver Norges land inn i den frelseshis- toriske grunnfortellingen ved først å gjenfortelle evangeliets historie om Jesu lidelse og død på korset, og så uten overgang berette om da korset kom til Norge – ikke i form av et budskap, et verdisett eller et program, slik vi gjerne tenker om religion i dag, men i form av en korsrelikvie, den fysiske sub- stansen som angivelig var en bit av Kristi kors. Diktet viser trolig til kors- relikvien Sigurd Jorsalfare mottok fra kong Baldwin av Jerusalem i 1109, og som ad omveier kom til Nidaros og ble en av ”dyrgripene” i domkirken ved siden av Olav den helliges legeme.⁵ Denne relikvien var en av flere materielle substanser knyttet til Kristi pasjon som kom til Norge i løpet av middelalderen. Pasjonsrelikviene brakte Jerusalems autoritet til Norden på håndfast vis og forbandt dermed verdens ytterste krets til verdens navle.⁶

4 Kristin B. Aavitsland, ”Defending Jerusalem: Visualizations of a Christian Identity in Medieval Scandinavia”, i: Bianca Kühnel, Gailt Noga-Banai og Hanna Vorholt (red.), *Visual Constructs of Jerusalem*. Turnhout: Brepols, 2014, s. 121–132.

5 Jon Gunnar Jørgensen og Véstein Ólason, ”’Tilgi meg, jomfru ren’ – et norsk dikt fra senmiddelalderen”, i: Asbjørn Aarnes (red.), *Atlantisk dåd og drøm*, Oslo: Aschehoug 1998, s. 171–204.

6 Betegnelsen ”verdens navle” (*umbilicus mundi*) om Jerusalem brukes først av kirke- faderen Hieronymus i hans kommentar til profeten Ezekiels bok i Det gamle testamentet. Hieronymus, ”Commentarium in Ezechielem”, 2.5, *Patrologia Latina* bd. 25, s. 52.

Jerusalem som gyldig målestokk

Men middelalderkulturen hadde også et annet medium for å transportere Jerusalems autoritet til alle hjørner av kristenheten, nemlig det vi kunne kalle målestokkens medium. I den hellige byen fantes det, og finnes fremdeles, steder som æres fordi de bærer spor etter Kristus og hans mor Maria. For disse to finnes ikke bare i byen på negativt vis, i form av sine tomme graver, men også i form av avtrykk som kroppene deres har etterlatt seg. Ifølge en from tradisjon satte for eksempel Kristi føtter spor etter seg på Oljeberget idet han nærmest tok sats og fór til himmels (Fig. 4). Både her og andre steder i Jerusalem fortelles det at den harde steinen ble myk som voks, slik at den transcendent Gud selv kunne prege materien og bokstavelig talt sette sitt stempel på den.⁷ Sporene av Kristi kropp i steinen er dermed en mellomting mellom kontaktrelikvier og avbildninger. Men de er også autoritative *mål*. Kildene forteller om pilegrimer som på de hellige stedene målte sin egen kropp mot målene til Kristi kropp, og de vendte tilbake fra Det hellige land med tråder eller staver der lengden på Kristi fot, hånd eller hele kroppslengde var merket av.⁸ Slik kom de hjem med et mål på det hellige – men også med målestokken for det ideelle menneske, nemlig gudemennesket Jesus Kristus, som nødvendigvis var den ypperste rollemodell for alle som ønsket å kalle seg kristne. Jesu mål hadde guddommelig autoritet, og derfor kunne også målebånd eller målestokker gjøres til gjenstand for hengiven venerasjon. I et islandsk manuskript fra tidlig 1300-tall (AM 732b 4to) er målestokken for Kristi kroppslengde avmerket, med instruksjoner både på latin og norrønt om alltid å ha dette målet for øye daglig for å trygge sin frelse, unngå sykdom og få Guds miskunn i sin dødstime.

Denne måten å forholde seg til mål på er selvfølgelig ytterst fremmed for oss, som tenker oss fysiske mål, moralske målestokker og transcendent gudsforhold som helt adskilte fenomener. Vi deler ikke lenger middelalderens integrerte forståelse av spiritualitet og materialitet, og vi er dessuten preget av at vi i over to hundre år har brukt den franske revolusjonens abstrakte 10-talls baserte måleenheter til å måle verden med. De har vist seg

7 Yamit Rachman-Schrire, "The Rock of Golgotha in Jerusalem and Western Imagination", i: Hans Aurenhammer og Dabueke Bohde, *Räume der Passion. Raumvisionen, Erinnerungsorte und Topographien des Leidens Christi in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Bern: Peter Lang 2015, s. 29–48. Rachman-Schrire vil utdype temaet i sitt bidrag til prosjektets planlagte publikasjon.

8 Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York: Zone Books, 2011, s. 98.



Fig. 4. Kristi fotspor på Oljeberget etter himmelfarten. Detalj fra alterfrontale fra Eid kirke, ca. 1300. Nå på Universitetsmuseet i Bergen. Foto: Kristin B. Aavitsland.

velfungerende og effektive til de fleste formål som moderniteten har satt høyt i kurs, men de har kanskje gjort oss fremmede for våre egne førmoderne røtter. Det metriske systemet skiller seg grunnleggende fra alle førmoderne måleenheter, først og fremst fordi det er abstrakt, og 10-tallene og 100-tallene det består av, viser ikke til noe annet enn seg selv. De førmoderne målene var båret av en annen type rasjonalitet. De var konkrete og gjen-speilet den menneskelige kroppens erfarte virkelighet. Lengder ble målt i alen (som egentlig er en underarms lengde), tomme(l), fot, palme (håndsbredd) og favn – alle disse målene er menneskelige mål og refererer til kroppen. Dermed var de også grunnleggende *metaforiske* og åpnet for å generere mening – på alle nivåene den firdelte forståelsesmodellen la til rette for. Som alt annet i den skapte verden speilte målene først og fremst en guddommelig visdom: ”Du (altså Guds visdom) har ordnet alle ting etter mål og tall og vekt”, heter det i den bibelske Visdommens bok (11:21).⁹ Den gyldige målestokken var altså gitt av Gud, og i eksemplet med Jesu fotavtrykk må dette forstås helt konkret. Jesu fot var det endegyldige lengdemål, fordi den inkarnerte Gud var det fullkomne menneske.

Jerusalem forsynte også kristenheten med andre gyldige mål. Bygningsarkeologen Øystein Ekroll har nylig vist at oktogonalen som omsluttet St Olavs skrin i Nidaros, har den samme diameter som flere andre sentralbygg i Vest-Europa: den deler diameter både med den nå ruinerte sirkulære St Olavs kirke i Tønsberg og med Temple Church i London.¹⁰ I alle tre kirker er den samme målestokken brukt, og den stammer – naturligvis, kunne vi nesten si – fra Jerusalem. For den norske kirkeprovinsen, som gjennom hele middelalderen mobiliserte betydelige intellektuelle, kunstneriske og finansielle ressurser på å gjøre helgenkongen Olav Haraldsson til et gyldig *imago Christi*, et bilde av Kristus, var det dypt meningsfullt at oktogonalen omkring Olavs grav har de samme målene som arkaden i rotunden som omslutter Kristi grav. Begge disse sentraliserte mausoleene har en diameter på 24 meter (henholdsvis 23,8 m og 24,1 for å være helt nøyaktig).¹¹ Men vår metriske målenhet er selvfølgelig anakronistisk: Bygghytten i Nidaros må ha brukt andre mål. Hvilke kan så det ha vært?

9 *Visdommens bok* var blant de skrifter de protestantiske reformatorene ikke tok med blant Bibelens kanoniske tekster, men regnet som apokryfe. I middelalderen (og fortsatt innenfor den katolske kirke) tilhører imidlertid denne boken den bibelske kanon.

10 Øystein Ekroll, *The Octagonal Shrine Chapel of St Olav at Nidaros Cathedral. An Investigation of its Fabric, Architecture and International Context*, Trondheim: NTNU 2015, s. 357–358 (fig. 168 og 169).

11 Ekroll, *The Octagonal Shrine Chapel*, s. 323 og 356f.

Grunnmålet for landmåling og større bygninger i nordisk middelalder var ”stang”, som tilsvarte to favner eller mellom 6 og 8 alen (omkring 3 meter).¹² Selv om målet var langt fra standardisert, er dette en betegnelse de nordiske landene deler med resten av Europa – der det for eksempel heter *pole*, *rod* eller *canna*. I svenske kilder på latin er begrepet *virga* brukt.¹³ Det betyr stav eller kjepp, og vi gjenfinner det i den latinske bibeloversettelsen Vulgatas tekst fra Johannes’ åpenbaring. Her fortelles det at Johannes ”datus est calamus similis virgae” (”en målestang som lignet en stav”), og at det ble sagt til ham: ”Reis deg og mål Guds tempel og alteret, og tell dem som tilber der!” (Åp. 11:1). Videre hører vi at Johannes, etter å ha vært vitne til plager, jordskjelv og trengsler, omsider for øye på den hellige byen, det nye Jerusalem, komme ned fra himmelen som ”en brud pyntet for sin brudgom”. Engelen som viser Johannes denne byen ”hadde en målestang av gull. Med den skulle han måle byen og dens porter og murer. Byen var bygd som en firkant, og den var like lang som den var bred. Med målestangen målte han også [...] bymuren: Den var 144 alen høy etter menneskenes mål, som også er englenes mål” (Åp. 21:15-17; Fig. 5).

Det er ikke urimelig å tenke seg at Nidarosdomens oktogon ble målt etter englenes mål – enten det var alen eller *virga*, altså den apokalyptiske målestangen. Legger vi til grunn at målenheten *virga*/stang var omtrent 3 meter lang, har både rotunden i Jerusalem og oktogonen i Nidaros en diameter på 7 stang. Det er jo nesten som man kunne forvente: at et hellig sted har et hellig tall til diameter. Det får nå være som det er. Poenget her er at for middelalderens kristenhet, som de skandinaviske landene etter hvert ble en integrert del av, ga jerusalemkoden seg uttrykk i bevisstheten om en gyldig målestokk som, når den ble brukt, på en sannferdig måte speilet helligheten som ble målt. Jerusalems mål var *kanoniske* i ordets grunnleggende betydning, fordi *kanon* og *canna* (stav/målestokk) har den samme språklige roten. Å anvende Jerusalems målestokk var en av måtene middelalderens skandinaver kunne bringe verdens navle til verdens ende på.

I moderniteten ble jerusalemkoden forhandlet på nye måter. Martin Luther avviste den allegoriske måten å lese bibelen på – og Jerusalem ble mindre tilgjengelig for europeerne under ottomanene enn de hadde vært under araberne. Sammenfallet mellom nordeuropeisk reformasjon og ottomansk ekspansjon på 1500-tallet gjorde den fysiske byen mindre

12 *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* (KLNLM), *Mål* (bind 12).

13 KLMN, *Stang* (bind 17).

relevant. Hele den materielle, konkrete dimensjonen i de praksisene som omga bibelens poetiske språk trådte i bakgrunnen – men forsvant ikke helt. Som en av bidragsyterne i prosjektet har vist, ble faktisk Trondheims byplan på 1600-tallet lagt etter den bibelske målestokken ”stang”. Akkurat som Kristus var den gyldige målestokken for mennesket, måtte hans hellige by være den gyldige målestokken for de jordiske byene og deres styre. Denne forståelsen lar seg følge i århundrene etter middelalderen. Prosjektet vårt utforsker en rekke eksempler på nettopp dette, og jeg håper at vi på et senere tidspunkt vil få anledning til å legge frem resultatet av våre undersøkelser.