



POST SCRIPTUM 2013



Artikler og prædikener fra
Scriptorium theologiae



Redigeret af

NIELS DALSGAARD & THOMAS HÅRBØL



Indholdsfortegnelse

Niels Bjørn Christensen-Dalsgaard og Thomas Hårbøl: <i>Velkommen i scriptoriet!</i>	3
Thomas Hårbøl: <i>To paver går af</i>	5
Niels Bjørn Christensen-Dalsgaard: <i>Et nødvendigt problem</i>	8
Hans Nørkjær: <i>Svag teologi for de stærke</i>	10
Thomas Hårbøl: <i>Min Gud, min Gud – om dårlig eksegesi og svag teologi</i>	14
Niels Dalsgaard: <i>Øjeblikket gransket igennem Begrebet Angest</i>	18
Thomas Hårbøl: <i>Vanvid</i>	21
Anne Christine Benner: <i>Om sjælens uro hos François de Sales</i>	25
Gerhard Jónsson Mikkelsen: <i>Den gode hyrde</i>	30
Niels Dalsgaard: <i>En umistelig glæde</i>	35
Niels Dalsgaard: <i>Hvo er da Ens Næste?</i>	38
Johan Christian Nord: <i>Lidt om universitetsteologisk hvervningskunst</i>	47
Thomas Hårbøl: <i>Evighed – evig og altid</i>	52
Niels Dalsgaard: <i>Luthers nadverforståelse (I)</i>	58
Thomas Hårbøl: <i>Økumenisk bål og brand</i>	64
Johan Christian Nord: <i>Lidt flere lægmandsbetragtninger over universitetsteologien</i>	68
Anne Christine Benner: <i>Ikonopistemologi hos Elias Canetti</i>	73
Thomas Hårbøl: <i>EU og Gud (I)</i>	86
Hans Nørkjær: <i>Tidehverv og dets opgør med den selvgode fromhed</i>	94
Lars Christian Vangslev: <i>Affectus noster in deum augendus est</i>	102
Niels Dalsgaard: <i>En overfladisk artikel behandlet overfladisk</i>	127
Johannes Aakjær Steenbuch: <i>Den farlige negative teologi: Spredte bemærkninger</i>	130
Niels Dalsgaard: <i>En lommebog om ligegyldighed</i>	135
Thomas Hårbøl: <i>Bede, banke, råbe, græde</i>	140
Marie Høgh: <i>At komme for godt i gang</i>	143
Lis Samuelson og Rasmus H.C. Dreyer: <i>Facit eller fordring?</i>	148
Thomas Hårbøl: <i>En lugt af nåde – jul med Kingo</i>	152

Velkommen i scriptoriet!



Af NIELS BJØRN CHRISTENSEN-DALSGAARD og THOMAS HÅRBØL

Onsdag den 6. marts 2013

Der er brug for teologi – så langt kan de fleste teologer vel blive enige, både med sig selv og hinanden og måske også med Lukasevangeliet, if. hvilket Jesus siger: »Salige er de, som hører Guds ord og bevarer det« (Luk 11,28).

Noget helt andet er, om der også er brug for *Scriptorium theologiae*. Strømmen af ligegyldig »information«, der aldrig bliver omsat til viden, er overvældende. »Der er ingen ende på de mange bøger, der skrives, og den megen læsning bliver man træt af«, siges det i Prædikerens Bog (Præd 12,12), og det samme gælder uden tvivl også, selvom mediet ikke er en bog, men en blog. Alligevel mener vi, at der er brug for et teologisk *scriptorium*.

Formålet med denne teologiske skrivestue er i al sin enkelhed at stille et sted til rådighed, hvor der kan skrives teologi. Som medie har bloggen flere fordele: Driften er i det store og hele gratis; der skal ikke leveres materiale, hvis der ikke er noget relevant at levere; og indholdet er let tilgængeligt for alle.

I forhold til et egentligt fagtidsskrift er der friere rammer med hensyn til genre og stil, og omvendt er der bedre plads end i indlæg i aviser og lignende. Vi lover på forhånd ikke noget om, hvor ofte eller hvor meget der vil blive skrevet; indlæggene vil blive udgivet, når de er klar, og de kan omhandle dagsaktuelle teologiske eller kirkelige spørgsmål såvel som evigt (u)aktuelle dogmatiske, religionsfilosofiske, etiske, praktisk-teologiske, eksegetiske eller kirkehistoriske områder, der trænger til at blive belyst. Undervejs vil der sikkert også dukke anmeldelser, prædikener og helt andre genrer op. Hvis et godt citat kalder på at blive anskueliggjort, eller en tekst med fordel kunne oversættes til dansk, er skrivestuen ligeledes til rådighed for disse formål.

Håbet er desuden, at vi med dette *scriptorium* kan give et bidrag til at bevare eller genoprette sammenhængen imellem teologiens discipliner, der er i alvorlig fare for at isolere sig helt fra hinanden. Kierkegaard-forskere forsker i Kierkegaard, og eksegeter nærstuderer (teorier om) bibeltekster, uden at de hver især har nogen anelse

om, hvad de andre går og laver. Ved at lægge os fast på en bred, teologisk ubestemthed håber vi, at vi kan give et lille bidrag til at få udvekslet tanker og gode idéer på tværs af fagets søjler og kirkens mere eller mindre sekteriske retninger.

Vi sigter ligeledes bredt med hensyn til forfatterskare: Tanken er, at alle, der har lyst, og som evner at skrive ordentligt, skal have adgang til at gøre det, når blot det skrevne omhandler teologi og det, der ligner. Vi ønsker ikke, at bloggen skal ende med at være domineret af et bestemt politisk eller teologisk ståsted. Alle indlæg i *Scriptorium theologiae* fremstiller udelukkende forfatterens eller forfatterens synspunkt, og vi håber, at det vil lykkes at få mange forskellige standpunkter og indfaldsvinkler repræsenteret. Som ved enhver god frokostdiskussion er polemik tilladt, men saglighed en forudsætning. Her kan diskussionen fortsættes og fastholdes ud over frokostpausen. Velkommen i *scriptoriet!*



To paver går af



Afstud.theol. THOMAS HÅRBØL

Onsdag den 6. marts 2013

I løbet af kun et par måneder har verden med forundring set hele to paver gå af. Den ene under stor bevågenhed fra medier i ind- og udland, den anden med en noget mere stilfærdig mediedækning. Det drejer sig naturligvis om Hans Hellighed Benedikt den 16. alias Joseph Ratzinger (f. 1927), der nu er forhenværende leder af den romersk-katolske kirke, og om Tidehvervs forhenværende redaktør, pastor emeritus Søren Krarup (f. 1937) fra Danmarks evangelisk-lutherske afdeling af *sancta ecclesia catholica*.

Lighederne imellem de to ældre herrer, der har overladt kirkeskibets ror til næste generation, er til at få øje på, og det er især Søren Krarups fortjeneste, at sammenligningen er blevet så oplagt. Selvfølgelig er der også forskelle: Eksempelvis annoncerede den romerske pave sin afgang i en tale på latin, mens Søren Krarup tog afsked under mere jævne former i et indlæg i Tidehverv med den sigende titel »Kristendom og danskhed«; og desuden har Krarup – så vidt vides – aldrig gået med flotte røde sko, *Ratzinger style*. Lighederne, derimod, skal søges i de to hyrders og kirkefyrsters forståelse af deres egen bevægelses betydning. Krarup har aldrig lagt skjul på at være den, der ved bedst, og han har vitterligt ofte været langt bedre inde i stoffet end sine modstandere, der fortjent – og monotont – er blevet belært om deres »afgrundsdybe uvidenhed«. Alligevel må de fleste læsere af afskedsartiklen have bidt mærke i, hvordan Tidehverv har forvandlet sig fra et kamp-forum til et organ for den selvtilfredse magelighed.

Tidehvervsfolk har været frontkæmpere i mange vigtige opgør; og bevægelsen, der ikke vil kaldes en bevægelse, har ikke mindst vist sin betydning ved at holde folkekirken fast på (en måske noget ensidig udlægning af) Luther. Søren Krarups indsats har ikke mindst bestået i krigen mod demokratismen og den hovmodige, ukristelige kultur-humanisme i »Systemet Politiken«, dvs. Dagbladet Politiken, DR og Gyldendal (der i øvrigt har udgivet hovedparten af Krarups bøger). Denne langvarige krig lader imidlertid til at have påvirket Søren Krarups selvopfattelse, og resultatet ses i afskedsartiklen, hvor Krarup taler med sig selv om sig selv:

Eet sted har der i disse snart hundrede år lydt en røst, som sagde sandheden. [...] Ja, jeg sagde til mig selv: I snart hundrede år har Tidehverv været opgørets og virkelighedens stemme i Danmark, og der har egentlig ikke været noget andet sted, hvor sandheden blev sagt. [...] Jo, det er Tidehverv, der i snart hundrede år har været sandhedens røst i dette land. Eet sted er det blevet sagt. [...] I Tidehverv er det fornødne blevet sagt.

Tidehverv, der åbenbart er næsten hundrede år gammelt (og som derfor må have haft en præ-eksistent tilværelse inden bladets grundlæggelse i 1926), har været det eneste sted – ikke bare ét, men det eneste – hvor sandheden har fundet plads. *Locus veritatis*. Ligesom den romersk-katolske kirke i sin selvovervurdering har udstyret paven med evnen til at tale med »ufejlbarhed« under visse betingelser, er det lykkedes Krarup at overbevise sig selv om, at den højeste og absolutte sandhed kun kommer til orde i hans egen bevægelse og i det blad, han selv i al ubeskedenhed har været med til at udsende *ex cathedra* siden 1965.

Det er kort sagt omsider lykkedes Krarup at lægge enhver form for selvbe- grænsning og ydmyghed bag sig. »Autoritet« er ellers i almindelighed noget, man har, eller som andre tillægger én, men i Krarups tilfælde er det blevet noget, han taler om hos sig selv: »Jeg taler med en vis erfaring. For ikke at sige autoritet.« Her er det ikke et kirkeembedes autoritet, der tales om, men en privatpersons; men der er nu ingen grund til at tvivle på, at Tidehvervs redaktion også fremover vil tale med Krarups autoritet, for mens de romerske kardinaler endnu ikke har valgt Papa Ratzis efterfølger, har Tidehvervs redaktion allerede holdt konklave og sat den næste Krarup-generation i spidsen for familiefesten – ganske ligesom det var fader Vilhelm, der re(di)gerede, inden manden med de magiske initialer S.K. kom til.

»Fra årti til årti, fra år til år, ja fra måned til måned er der i dette land blevet sagt og skrevet og hævdet og fastholdt, hvad kristendom og danskhed udtrykker«, lyder det i afskedsartiklen. Fra evighed og til evighed.

Én afgørende forskel er der dog på romerkirken og det Tidehverv, hvor paven ellers har fået en renæssance i de seneste år: For mens den hellige fader i Rom aldrig kunne drømme om at gøre grin med nogen – dertil er embedet formentlig alt for (selv)højtideligt – er det i Søren Krarups sidste tid som redaktør ganske overraskende lykkedes at tilføre det selvsmagende sandhedsblad en uventet plathed. Ikke i form af selvironi, selvsagt, men i skikkelse af banal underlødighed, som når der skrives smædeviser mod landets kirkeminister, hvis gøren og laden ellers nok skulle kunne give stof til en mindre infantil kritik:

Alle kvinder syns', at jeg er sensuel og lækker,
når jeg står på talerstolen med mit mørke blik.
Skjorten er fra Boss og jakken er fra Black & Decker,
jeg har tatoveret en shawarma på min – ryg.
(*Tidehverv*, november 2012)

Hvilket eftermæle at sætte sig som redaktør.

I en særegen kombination af storladenhed og ydmyghed meddelte den romerske *vicarius Christi* i al sin magt og vælde, at han vil bruge sine tilbageværende leveår på bøn. Det er tvivlsomt, om Søren Krarups storhedsvanvid kan kombineres med en tilsvarende beskedenhed.



Et nødvendigt problem



Af stud.theol. NIELS BJØRN CHRISTENSEN-DALSGAARD

Onsdag den 6. marts 2013

I en artikelsamling fra 1976 til Børge Diderichsen gør Johs. Horstmann sig nogle ikke uvæsentlige tanker omkring teologiens karakter og placering på universitetet. Og også i dag er det værd at stoppe op og stille sig selv nogle af de samme spørgsmål angående den teologi, der bedrives på universitet. Havde man spurgt, hvad formålet med det teologiske studium var for hundrede år siden, ville man sikkert uden tøven have fået det klare svar, at det var en forberedelse på præsteembedet. En ligeså klar røst og forståelse får man næppe i dag, da det for universitetsteologien, som så mange andre videnskaber, for alt i verden gælder om at være en del af videnskabernes pæne selskab.

Der er altså utvivlsomt sket en udvikling og det er vel at mærke en udvikling, der er foregået på forkyndelsens bekostning. Af frygt for videnskabelig uredelighed er forkyndelsen sammen med evangeliet blevet sat i skammekrogen til spot og spe for den dygtige videnskab. Men er dette overhovedet en gevinst for teologien og i givet fald, hvad er det så for en teologi, der er tale om? Nogle vil sikkert hævde, at det er en teologi, der endelig er blevet befriet fra en evigt undertrykkende kirke, men mon ikke snarere teologien er drevet i landflygtighed, hvis ikke som en anden vildrose kvalt i universitetshaven; for er teologien blevet til videnskab og kun videnskab, så har den ophævet sig selv som egentlig teologi ved at have mistet forbindelsen til evangeliet – og kan derfor heller ikke længere med rette kaldes ren og skær teologi, men må defineres som noget andet, hvorfor jeg finder et udtryk som universitetsteologi passende, da det netop er på universitetet, at den befinder sig, selvom den sikkert ikke kan isoleres helt så enkelt; hvem ved om der ikke skulle være en præst et sted derude, der efter endt studie netop havde en sådan forståelse af teologien?

Men kan man overhovedet tænke sig, at teologi kunne blive til andet end videnskab, hvis den fortsat skulle have sin plads på universitetet? Her må svaret være entydigt – nej. Den teologi, der bedrives på universitetet kan på ingen måde være konfessionelt betinget eller tage højde for kirken eller forkyndelsen, da dette ikke er foreneligt med en videnskab, da videnskaben kun kan være underlagt nysgerrighed og fornuft, hvorfor forskellen mellem det teologiske og det humanistiske fakultet også udviskes.

Men faren for en sådan forståelse af teologi forekommer at være til at få øje på, for den må jo nødvendigvis reducere kirkehistorie til ren og skær historie og kan ikke have nogen særlig forståelse for evangeliets strid i verdenshistorien. Med eksegesi i Det Gamle Testamente bliver det ikke meget bedre, for skal eksegesi være videnskabeligt funderet, må det næsten uundgåeligt blive til et studie over den antikke jødedom og dens omverden, altså et studie, der er fuldstændigt blottet for videre refleksioner over anknytningspunktet til Det Nye Testamente; men man kan jo altid håbe, at nogle andre tager sig af sådanne spørgsmål. Men værre endnu er det teologisk set, når eksegesen inden for Det Nye Testamente er en afstumpet videnskabelig disciplin, hvor der kun er plads til en historisk videnskabelig anskuelse af Det Nye Testamente, således at der ikke kan siges at være nogen forskel på den måde Det Nye Testamente betragtes på og så den måde, hvorpå man studerer ethvert andet papyrusfragment fra antikken.

Allermest tydeligt vil universitetsteologiens problem dog fremstå med dogmatikken, der ikke længere kan berettiges, men må ændres til slet og ret dogmehistorie, for dogmatik kan meget dårligt praktiseres uden et klart ståsted eller for den sags skyld en tilknytning til forkyndelsen og kirken. Endvidere er en fejludvikling af teologien, som den bedrives på universitetet den til stadighed voksende isolering, der foregår af de enkelte discipliner, fordi det overordnede sigte nemlig forkyndelsen er forsvundet.

Min anke er sådan set ikke, at der ikke skal bedrives universitetsteologi, for det skal der selvfølgelig, da det er en vigtig del af teologien, at den blandt andet forsøger at granske troen med fornuften, men i afgørelsen kommer menneskets fornuft til kort over for Guds åbenbaring. Man kan derfor sikkert nå et stykke ind i teologiens verden med fornuftens hjælp, men i det egentlige møde med åbenbaringen kan menneskets fornuft ikke hjælpe det længere – tværtimod fører fornuften her kun til forargelse, hvorfor troen for de tåbeligt vise også kun betragtes som dårskab. Selv i ordet *teologi* er der en slet skjult risiko for en sådan misforstået forestilling, for med ordet lægges der op til at forstå teologi, som en lære om Gud, men i strengeste forstand er teologi ikke en lære om Gud eller en remse, som man kan læse eller lære sig til, men menneskets åndelige arbejde med troen. Den er menneskets stadige forsøg på at forstå sig selv i troen. Den egentlige teologi udspringer derfor af tro og ikke omvendt, eller som Paulus skriver: *Jeg troede, derfor talte jeg* (2 Kor 4,13). Sand teologi er derfor det enkelte menneskes jakobskamp, hvori Gud strider for det menneske, der bekæmper sig selv og det liv, som det er blevet betroet.



Svag teologi for de stærke



Afstud.theol. HANS NØRKJÆR

Tirsdag den 12. marts 2013

Ekstern lektor i dogmatik ved Det Teologiske Fakultet Lars Sandbeck bedriver i *De gudsforladtes Gud. Kristendom efter postmodernismen* et sjældent konsekvent bud på en gudstanke fri for almagt. Konsekvenserne er dog også til at tage at føle på.

Dogmatiske fremstillinger og nyateistiske positioner, der gør op med enhver tanke om Gud som den almægtige, uforanderlige hersker over kosmos, har det ikke skortet på i det første dusin år af det nye årtusinde. For den teologistuderende kan det forekomme som om, at der ikke er ladt sten på sten tilbage af selve fundamentet for teologien ('læren om Gud'), Ja, det lader nærmest til, at det efterhånden er teologerne, der går forrest i likvideringen af den gode, gamle Gud i Himlen. I dette kor af gudsdræbere – eller fadermordere, om man vil – synger Lars Sandbeck med; dog gør han det på en efter min mening væsentligt mere subtil måde end både pastorer som Grønkjær og Grosbøll og religionshadere som Dawkins, Dennet, Nørremark og Rothstein. Det subtile skal jeg vende tilbage til. Grunden til, at Sandbeck fortjener mere ros end så mange andre for sin bog, er hans stringens og systematiske fremstilling af sit a-teistiske projekt, der dog ender ud med væsentlige problemer, også for dem, som bogen egentlig er henvendt til.

Bogen er foruden en indledning struktureret med tre hoveddele. Første del er en ganske velkomponeret gennemgang af postmoderniteten og dens væsen, som ifølge Sandbeck er den forudsætning, som enhver teologi af i dag må tale ud fra. Dette kan teologien selvsagt gøre på forskellig vis! Sandbeck vælger at se de kreative muligheder for nytænkning af kristendommen, som postmoderniteten giver, snarere end se det postmoderne som en hindring for teologien, som teologien skal være et opgør imod. Nå, men til sagen:

Gud kan for Sandbeck ikke være almægtig, uforanderlig etc., fordi Gud i kristendommen ikke er en græsk, platonisk demiurg, men er til stede i det menneske, vi møder fornedret og skrigende på korset: Gud er Jesus. Han fastholder med andre ord inkarnationsprincippet: at Gud har gjort sig kendt for os i Jesus Kristus, og Kristi status cementeres i korsbegivenheden. Sandbeck stiller sig i denne forstand inden

for den teologiske (protestantiske!) tradition; mere specifikt er han garant for en theologia crucis. Så langt så godt.

I denne kristologisk forankrede gudsforestilling tager Sandbeck tilmed udgangspunkt i det skingreste af de forhåndenværende korsord: *“Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig”*, som Matthæus og Markus står bag. Set i det lys er Sandbecks dogmatik ganske gennemført og stringent – Gud er den gudsforladte og fornedrede, svage gud (med lille ‘g’), der ligeså lillebitte som det syndige, dorske menneske, der står ved korsets fod. Men er det nu et adækvat kriterium for at tale kristologisk om Gud? Hvis vi møder Gud i Kristus og i særlig grad i korsbegivenheden, så kan man vel ikke begrænse sig til det ene – just nævnte – korsord. Hvad med Lukas’ tålsomme: *“Tilgiv dem, thi de ved ikke, hvad de gør”* eller det johannæisk storladne: *“Det er fuldbragt!”*? Nok gennemfører Sandbeck sit gudsforladte projekt med stor stringens, men når stringensen i for høj grad begrænser sig til ét aspekt ved korsbegivenheden og Kristi udtalelser ved denne for Gud og mennesker festlige lejlighed, så ender vi i et svaghedens overfokus, hvor der ikke er blik for, at Gud i Kristus selv i fornedrelsen besidder storhed, tålsomhed og livskraft. Her kunne man også inddrage opstandelsestemaet, og spørge, hvilken plads det får hos Sandbeck. For slet ikke at tale om Pauli korsteologi.

En anden ting, man kan klandre Sandbeck for, er i sidste ende at forråde de selv samme mennesker, som han hævder at levere en teologi til, nemlig “de gudsforladte”. Bogen borttænker som nævnt almagten fra Gud og lægger så stor vægt på fornedrelsen, at det eneste, Gud i sidste ende kan, er at stå sammen med det sønderbrudte og fortabte menneske, der i sin sorg og klage kan råbe nok så meget til Gud, men ikke indser, at Gud kun findes som den fornedrede ved hans side. Guds magt er nemlig reduceret til en medlidenhedsmagt og en subtil magt til at drage mennesket mod sig, og selvom sidstnævnte såmænd er ganske godt tænkt, ender det ud i et kristologisk overfokus, hvor 1. trosartikel (Faderen) reduceres til det mere eller mindre ubestemmelige “ophav” til Sønnen.

Med andre ord levnes der ikke plads til det, man kunne kalde menneskets religiøse behov efter en magt eller entitet at henvende sig til i såvel sorgfulde som glædelige stunder. Dette påtaler Sandbeck selv eksplicit i bogen som en “fare for at ende i kynisme” (s. 152), men han giver ikke noget fyldestgørende svar på problemet. Han ender ud i, at “Gud står på svaghedens side” imod ondskaben (s. 157). For Sandbeck er der altså kun to muligheder: 1) Gud er almægtig og derfor ond og imod menneskene, 2) Gud er afmægtig og med menneskene mod ondskaben, som vi så ikke ved, hvem der står bag. Gud er Gud, om alle mand har det dårligt, for han har det selv dårligt. For at kunne påtale den meningsløse lidelse som meningsløs, må vi reducere

Gud til ikke at have noget med kosmos at gøre. Men hvori ligger den frelsende nåde i det? Jo, frelsen er for Sandbeck en social frelse. Stringensen, må man give Sandbeck, ligger dog helt klar: I et opgør med Jakob Wolfs almagtsteologi insisterer Sandbeck på, at almagt betyder magt over alt, derfor også over ondskaben, og hvis ondskaben findes (hvilken den, indrømmet, gør), så må Gud ikke have noget med den at gøre. Vi må hjælpe Gud med at vaske hænder, så lover han til gengæld at lade sig klynge op på et kors. Men hvem skal man så bede sit Fadervor til? Til Satan, der styrer verden? I søgen efter at komme ud over den paradokstænkning, som nødvendigvis ligger i en dogmatik, der igennem 2000 år har insisteret på de indbyrdes modstridende bestemmelser almægtig, algod og alvidende, træder Sandbeck uden for kristendommen og lige i armene på videnskabsmændenes krav om logik. Han siger det selv eksplicit sådan, at “[k]orsets Gud og metafysikkens Gud repræsenterer [...] to komplet uforenelige forestillinger [...] Som regel er overenskomsten imidlertid gået ud på, at teologien har ladet metafysikkens Gud fortrænge guden på korset. Den postmoderne teologi går den anden vej.” (s. 116) Budskabet står krystalklart: Jeg vælger postmodernismens gud for at kunne være i logikerlaug med mig selv. Væk er paradokstænkningen og deus absconditus. Op er klynget Jesus af Nazareth, som vi så selv kan klynge os til.

“De gudsforladtes gud” (med lille ‘g’) er så langt væk fra Gud (med stort ‘G’), at han ikke formår at indgyde hverken håb eller tro til mennesket, og derfor bliver de gudsforladtes gud paradoksalt nok en gud for de stærke, fordi som Sandbeck afslutningsvis skriver: “Gud bliver først den Gud, han ønsker at være, når fællesskabet af retfærdiggjorte syndere er blevet transformeret om til ‘de helliges samfund’.” (s. 213-214) Med andre ord er Gud afhængig af menneskets helliggørelse. Gud realiseres først i menneskets realisering af kærligheden, og derfor er kirken ikke en geschæft for dem, der søger styrke og syndsforladelse, men for dem der vil realisere kærlighedens fællesskab og de helliges godgørende samfund. Der skal altså en stærk psyke til for at være kristen i Sandbecks forstand, for hvis mennesket henvender sig til Gud efter trøst og tilgivelse, kan det risikere at blive svaret igen af Gud med et “det kan du selv gøre!” eller “frels dig selv, jeg kan ikke!”.

Sandbeck ender for mig at se lige præcis i den kynisme, som han selv omtaler i bogen som en mulig faldgrube for svaghedens teologi. Løsningen bliver den nævnte selvrealisering, der ligger i, at vi skal hjælpe Gud med at blive realiseret i og hinsides verden. Gud er så svag, at mennesket skal frelse Gud til at blive den sande Gud.

Ligesom Kristus på korset er der kun den fornedrede Gud at henvende sig til med verdens genvordigheder. Nok er det en pointe for Sandbeck, at Gud er en ateistisk

Gud – Gud uden Gud, en totalsekulær guddom, der ikke vil have noget med det store håb på Guds suveræne frelse og forløsning at gøre – men Sandbeck ender med at forråde det frygtende og bævende menneske og lade det i stikken for i stedet at give Gud over til ateisterne, eller fornedre Gud så meget, at selv ateister ikke kan have noget at indvende over for ham. Nok kan Sandbeck med denne teologi måske lukke munden på ateisterne, men hvad mening har det, hvis det lader de gudssøgende i stikken med deres råb og klage?

En kortere udgave af denne anmeldelse har været bragt i studiebladet Figenbladet ved Aarhus Universitet.



Min Gud, min Gud – om dårlig eksegeese og svag teologi



Afstud.theol. THOMAS HÅRBØL

Onsdag den 13. marts 2013

Hvad sker der egentlig, da Jesus råbende spørger sin Gud, hvorfor han har forladt ham?

De fire evangeliers beretning om Jesu lidelse og død gengiver i alt syv forskellige udsagn fra Jesus, der almindeligvis omtales som »de syv korsord«. Et af de mest om-diskuterede er formentlig »Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?«, som den korsfæstede Jesus skriger ud over den solformørkede jord. Udsagnet er det eneste af korsordene, der optræder i mere end ét evangelium, nemlig hos både Markus og Matthæus, der staver »min Gud« på henholdsvis aramæisk og hebraisk:¹

ελωι ελωι λευα σαβαχθανι; (Mark 15,34)

נלי נלי לֵוֵא סַבְאֲחָתַנִי; (Matt 27,46)

אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לְמָה עָזַבְתָּנִי (Sl 22,2)

Umiddelbart lyder det jo, som om Jesus på korset erfarer, at hans Gud ikke har overholdt det, der skulle forestille at være aftalen. Hele projektet synes at være kuldsejlet; og hvis idéen var, at Gud skulle gøre Jesus til konge over Israel, må man sige, at planen mislykkedes.

I den postmoderne »svage tænkning« og dens aflæggere inden for teologien (f.eks. hos Lars Sandbeck) bruges Min Gud, min Gud... til at beskrive, hvordan den gudløse Jesus erfarer, at Gud ikke er almægtig, men svag – han griber jo ikke ind. Det kan måske lyde tiltalende, særligt i (post)moderne ører, men det er ikke desto mindre en helt og aldeles misforstået udlægning af Jesu råb.

Ironisk nok misforstår Jesu tilhørere ifølge evangelierne også råbet (Mark 15,35; Matt 27,47). Hverken tilhørerne i evangelierne eller de »svage teologer« i nutiden

¹ Mogens Müller: *Kommentar til Matthäusevangeliet* (DKNT 3; Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2000), s. 564.

har nemlig opfanget, at Jesus henviser til salme 22 i det, der længe blev kaldt Det Gamle Testamente, indtil eksegeterne fandt på, at det altid havde heddet Biblia Hebraica. Nu kunne man selvfølgelig indvende, at Jesus kun citerer Sl 22,2 og netop ikke går videre til slutningen af salmen (22b–32), hvor det triumferende proklameres, at Gud faktisk har grebet ind og reddet den nødstedte; men der er al mulig grund til at tro, at Jesu udråb skal forstås som et stikord, der skal få den bibelkyndige tilhører eller læser til at huske på hele Sl 22. Hele scenen omkring Jesu død er nemlig opbygget med talrige henvisninger til Sl 22, både hos Markus og endnu mere hos Matthæus:

<i>Sl 22</i>	<i>Mark 15</i>	<i>Matt 27</i>
2a	34	46
3 (dag/nat)	33–34.37 (lys/mørke)	45–46.50 (lys/mørke)
7b (spot og spe)	29–32	39–44
8b (hovedrysten)	29	39
9 (hånd vedr. Gud)	–	43
17ab (forbrydere)	27	38
17c (gennemboring)	24a (korsfæstelse)	35 (korsfæstelse)
19 (tøjdeling)	24	35

Salmistens urokkelige tro på, at Herren *vil* gribe ind – en overbevisning, der i Sl 22,32 simpelthen bliver til et konstateret faktum – opfyldes hos Matthæus i den voldsomme udladning af guddommelig aktivitet, der følger efter Jesu død (Matt 27,51 ff.) og fuldbyrdes i opstandelsen. Det er jo nærmest et apokalyptisk show, der finder sted: Forhængen i templet flænges, jorden rystes, klipperne spaltes, gravene åbnes, og de afdøde hellige står op. Ganske vist ophører de eksplicitte referencer til Sl 22 med Jesu død, men når de efterfølgende begivenheder forstås som Guds gerninger, står det klart, at henvisningerne til opfyldelse af Sl 22 fortsætter ufortrødent, nu blot som begivenheder frem for tale. Den skabte verdensorden, hvor kaos ellers er holdt i skak, knager og går op i fugerne, når Guds bogstaveligt talt ekstraordinære selvudfoldelse brager løs, kulminerende i Jesu opstandelse. Gud *frelser* faktisk! Og tilhørernes misforståede spot såvel som den »svage teologi« bliver tilintetgjort.

Det skal blankt indrømmes, at ikke alle eksegeter er enige i udlægningen. Ulrich Luz, der har forfattet én af de mest omfattende kommentarer til Matthæus, hævder eksempelvis, at enhver tillid og ethvert håb i Jesu råb er en umulighed; men Luz baserer sin argumentation på en snagen i den historiske Jesus og hans psykologi, der savner ethvert tekstligt belæg.² Desuden overser Luz fuldkommen, hvor meget af Sl 22 der inddrages i evangeliets struktur og komposition, og han glemmer tilsyneladende, at Jesu død hos Matthæus er tæt vævet ind i hele Jesu historie, hvor han selv forudsiger døden fire gange undervejs mod Jerusalem, senest i Matt 26,2.

Man kunne også nøjes med at nærlæse teksten. Jesus råber ikke bare »Gud har forladt mig«, og hos Markus og Matthæus råber han heller ikke opgivende »Min kraft! Du har forladt mig«, sådan som det sker i det apokryfe og mytologisk overgearedede Petersevangeliem (Pet 5,19). Jesus råber derimod: *Min Gud, min Gud* ... Samtidig er det afgørende at fastholde, at inddragelsen af hele Sl 22 heller ikke tager luften ud af Jesu fortvivelse – den bliver ikke mindre ægte af, at Gud Fader griber ind til sidst; som Eberhard Jüngel (f. 1934) rigtigt har udtrykt det:

Der [...] mit Ps 22,2 interpretierte Schrei des Sterbenden kann denn auch die dort ausdrücklich so genannte Gottverlassenheit nur zum Ausdruck bringen, weil Gottbezogenheit deren Bedingung ist. Jesu tödliche Gottverlassenheit wird aber dadurch nicht gemindert, sondern auf das äußerste gesteigert, daß sie im Horizont einzigartiger Gottesgewißheit erfahren wird.³

Hvis man skal bygge en teologi på råbet *min Gud, min Gud*, skal det ikke være en teologi, der dyrker sin Guds afmægtighed. Hvis man afholder sig fra at løsrive Jesu ord fra konteksten og således undlader at slagte eksegesen på den postmoderne systematiske teologis alter, forstår man, at Markus og Matthæus også henviser til Sl 22,22b (Du har svaret mig!) og 22,32 (for han greb ind!); og så bliver der i stedet tale om en teologi, der tager udgangspunkt i, at Gud én gang *har* grebet ind – dér hvor Gud ellers tilsyneladende var gået i stykker og havde forladt sig selv på korset. Alt efter temperament kan man så istemme Hans Anker Jørgensen (f. 1945)...

² Jf. Ulrich Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*. 4. Teilband. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/4; Düsseldorf/Zürich: Benziger Verlag, Neukirchen-Vleyn: Neukirchener Verlag, 2002), s. 342 f.

³ Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt – zur Begründung der Theologie im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977; 7. Auflage, 2001), s. 495.

»Min Gud, min Gud,
hvorfor har du forladt mig!«
Det skrig, det siger mig, min bror,
når smertens byrde blir for stor,
når jeg er allermest forladt,
ja, selv i dødens sorte nat,
selv da har ikke du, min Gud,
forladt mig.

(*Den Danske Salmebog*, nr. 197)

...eller Ambrosius Stub (1705–58):

Du bange sjæl må ej fortvivlet bæve,
døv syndens råb med Jesu høje røst!
Han led forladt, du skal antagen leve,
hans angst er i liv og død din trøst.
Dit sidste suk i kraft af Jesu råben
skal nå din Gud og finde Himlen åben.

(*Den Danske Salmebog*, nr. 194)



Øjeblikket gransket igennem

Begrebet Angest



Af stud.theol. NIELS DALSGAARD

Mandag den 18. marts 2013

Der er flere ting, man bør lægge mærke til i forbindelse med en nærlæsning af Kierkegaards forståelse af Øjeblikket i *Begrebet Angest*. Det første er utvivlsomt det høje tempo, som teksten bevæger sig med, hvilket desværre også har medført, at nogle af begreberne er en smule forslåede og omtumlede, og det gælder også for øjeblikket. Allerbedst fornemmes det, når Kierkegaard kaster sig ud i sine idehistoriske betragtninger.¹ Det vigtigste i forbindelse med begrebet øjeblikket er dog, at man bemærker, hvordan øjeblikket er knyttet til det, at mennesket bringer synden ind i verden – ja faktisk er øjeblikket et forsøg på at beskrive: *Det qualitative Spring*.² Før øjeblikket var der ikke et før og et efter, og efter øjeblikket er der ikke længere et før som før øjeblikket. Øjeblikket er derfor på en måde det skelsættende. Det der deler tiden i et før og et efter. Med Kierkegaards egen terminologi er det *det timelige*, der kommer efter øjeblikket.

Man kan så spørge, om det ikke også var det timelige, der var før øjeblikket, og svaret er selvfølgelig jo, men det timelige før og det timelige efter er ikke det samme, og det skyldes netop øjeblikket.³ Man kan også sige, at det timelige, der kommer efter øjeblikket, er præget af det, der er sket i øjeblikket. Den bedste måde, hvorpå man kan beskrive timeligheden før, er ved at tænke på den som en abstrakt tid, der består af en uendelig succession af ens momenter.

Det andet spørgsmål bliver så, hvad man skal forstå ved timeligheden efter øjeblikket? Som allerede sagt er øjeblikket det skelsættende. Timeligheden efter øjeblikket er derfor en tid, hvor der gives et før og et efter, hvilket netop ikke var tilfældet før øjeblikket. Men hvad betyder det egentlig, at der med øjeblikket kommer et før og et efter? Hvad er det, der sker i øjeblikket? Det er berøringspunktet mellem det evige

¹ SKS 4 s. 385–388.

² SKS 4 s. 349.

³ Arne Grøn: *Temporality in Kierkegaard's Edifying Discourses* s. 194.

og det timelige (vel at mærke det timelige før øjeblikket). Det er altså den første gang evigheden bryder igennem timeligheden, og når ind til mennesket; men dette sker først, idet mennesket får øje på frihedens mulighed og synden bringes ind i verden.

Man kan derfor godt hævde, at evigheden transcenderer eller overskrider timeligheden i øjeblikket, men sammenspillet er mere komplekst; der er nemlig ikke kun tale om, at evigheden bryder ind i timeligheden, men også at timeligheden afskærer evigheden. Der foregår med andre ord en vekselvirkning i øjeblikket. Den timelighed, der kommer efter øjeblikket, er en konstant vekselvirkning, hvor det evige gennemtrænger det timelige, og det timelige afskærer det evige. Øjeblikket er den første gang, evigheden bryder ind i den enkeltes liv, men dermed mener Kierkegaard ikke, at det er en engangsforestilling! Den timelighed, der sættes i øjeblikket, er netop en syntese af det timelige (som det var før øjeblikket) og det evige. Det er derfor forkert, hvis man forestiller sig, at det kun er i øjeblikket, at det timelige og det evige berører hinanden; tværtimod er hele menneskets timelighed efter øjeblikket en sådan vekselvirkning.

Derudover forekommer det, at Kierkegaard ser dødsøjeblikket som endnu et øjeblik, der sætter skel mellem før og efter forstået på den måde, at tiden, der kommer efter døden, ikke længere er timeligheden, sådan som den forstås efter øjeblikket, men at mennesket med dødsøjeblikket bringes ind i det evige.⁴ Man kan derfor, hvis man vil forfladige det hele en smule, sige, at der en bevægelse fra timelighed, som den er forstået før øjeblikket hen til en timelighed efter øjeblikket og videre hen over dødsøjeblikket og ind i det evige.

Når man læser om øjeblikket, kan det godt undre én, hvor lidt der står om det nærværende. At øjeblikket er det, der sætter skel mellem et før og et efter er let fatteligt, men hvor er det nærværende blevet af? Umiddelbart kunne man måske være tilbøjelig til at sige, at det nærværende simpelthen var synonym for det nu, der er i timeligheden efter øjeblikket. Men dette er langt fra tilfældet. Det nærværende er det evige – eller rettere, som Kierkegaard skriver, det evige er det nærværende, det allestedsnærværende.⁵ Men er mennesket så nærværende? Både ja og nej. Mennesket er nærværende, når det evige bryder igennem timeligheden, men mennesket er ikke nærværende for så vidt, at evigheden holdes ude og ikke får lov at trænge

⁴ Dette finder jeg blandt andet belæg for at sige ud fra SKS 4 s. 391, hvor Kierkegaard skriver om *Undergangs-Øieblikket*, men også ud fra noten på s. 395, hvor han selv bruger betegnelsen *Døds-Øieblikket*.

⁵ Se SKS 4 s. 389–390 (især den første note på s. 389).

igennem. Det ændrer dog ikke på det eviges karakter som det allestedsnærværende, hvorvidt mennesket er det nærværende eller ej.

Det evige afhænger altså ikke af mennesket. Derfor kan Kierkegaard også skrive, at det evige bestandigt gennemtrænger det timelige, og det timelige bestandigt afskærer det evige. En af udfordringerne for mennesket i dets tilværelse er at få evigheden ind i timeligheden, eller sagt på en anden måde, så er det en menneskelig udfordring at være nærværende i timeligheden, da timeligheden bestandigt afskærer det evige. At bevare sig selv i timeligheden er derfor en opgave, mennesket må påtage sig. Derfor er ethvert øjeblik efter det første et sandt øjeblik, og ethvert øjeblik, der går mennesket forbi og ikke fyldes ud af evigheden, et spildt øjeblik. Det er et evigheds øjeblik, der går mennesket forbi; nemlig det evigheds øjeblik, mennesket kunne få fyldt ud af det evige. Men at evigheden afskæres, er et menneskeligt vilkår, der ikke skal abstraheres fra. Syntesen er derfor et udtryk for det problem, det er, at selvet er tidsligt – eller rettere sagt: Syntesen er et udtryk for selvets opgave.

Her til sidst kan man også spørge sig selv om, hvad det egentlig er, at det nærværende er nærværende over for? Og svaret må jo være, at mennesket, så fremt det er nærværende, er sig selv nærværende i det forbigangne og det tilkommende. Det er altså ved det nærværende, at menneskets tilværelse bliver sammenhængende, da det er her, at det forbigangne og det tilkomne forbindes.



Vanvid



Afstud.theol. THOMAS HÅRBØL

Fredag den 22. marts 2013

Prædiken i Studentermenigheden i København, Trinitatis Kirke, fredag d. 22. marts 2013 over teksten til palmesøndag efter 1. tekstrække, Matt 21, 1–9.

Jesus er på vej. Det er han jo flere gange, og dagens tekst blev endda brugt allerede 1. søndag i advent. Nu er fastetiden næsten slut, og man fristes til at synge adventssalmer igen, nu hvor katastrofe-snestormen udeblev, men kulden har gjort forårs-Danmark til et is-inferno: »Glæd dig, Zion, glæd dig, Jord! / Se, din konge til dig kommer, / glæd dig i din vinter, Nord! / Kristus bringer evig sommer.«

Der er tre tilkomster, der flyder sammen: I adventstiden var Jesus på vej til Jorden for at blive født. Engang skal han komme igen og holde dom, så alt det skjulte skal komme frem i lyset. Og i dag er han på vej til Jerusalem for at blive korsfæstet. Men endnu er det ikke langfredag, og vi må forsøge at holde os til dagens tekst. Den er fyldt med et virvar af larm og bevægelse, men kommer ikke rigtig ud af stedet; den indbyder til at blive stående og betragte. Så lad os dvæle lidt ved, hvad der egentlig sker i palmesøndagens tekst.

De mange folk omkring Jesus tror tilsyneladende, at han skal indsættes som konge over Israel og oprette Guds stat på jorden, og det kan man vel ikke fortænke dem i – den gammeltestamentlige profeti, der ligger til grund, lyder unægtelig sådan, når den taler om, at Zions konge skal udråbe fred og herske fra hav til hav, lige til jordens ender. Men ifølge evangeliet ved Jesus selv bedre. Han ved faktisk det hele på forhånd, herunder også, at han ikke skal være konge – eller pave, for den sags skyld – men at han derimod skal henrettes.

Så det er en mærkelig, næsten grotesk scene, der udspiller sig: Der er en øredøvende larm fra folkemasserne, der kaster kapper og palmegrene på vejen for at hylde *ham*, som de tror, er en ny kong David. Og de råber eller snarere brøler: »hōšī‘āh-nā’, hōšī‘āh-nā’« – »så frels dog!«, betyder det. Hvis man gerne vil have et indtryk af noget lignende, skal man bare tænke på nutidens mellemøstlige folkemasser, når de i rasende demonstrationer råber »Allāhu akbar«.

Igennem det brølende, frådende menneskehav rider Jesus på et lånt æsel – eller et asen; som Kingo oprindelig skrev i den salme, der skal synges under altergangen: »Hans Adfær er kun ringe, / Et Asen er hans Hest, / Dog kand han undertvinge / Ald Satans Pak og Pest«. Evangeliet citerer profeten Zakarias for, at manden på æslet skal være sagtmodig – et ord, vi ikke bruger så meget længere; stiltfærdig, sørgmodig, stille, ydmyg betyder det, kort sagt det stik modsatte af folkene omkring Jesus.

Alt i alt er det ikke ligefrem glæde, der præger dagens glædelige budskab. Det er derimod vanvid af forskellig slags. Folkemasserne er grebet af noget, der på overfladen ligner et kristeligt kærligheds-vanvid – nu kommer frelseren! Men mistanken rejser sig om, at det måske snarere er et ukristeligt, politisk vanvid: Nu skal besættelsesmagten smides på porten; nu skal romerne kyles ud, skatteopkræverne flås og værnemagerne hænges. Hvis Romerriget havde haft et flag, havde folkemasserne sikkert brændt det af. Eller måske er der tale om et religiøst vanvid – på den dårlige måde: Nu kommer Gudsriget; nu skal alle dem, der ikke er fromme nok, ryddes af vejen.

Den sagtmodige mand på æslet ved godt, hvad der er i vente, og han ved, at han vil komme til at skuffe folkeskarernes forventning, fordi de forventer det forkerte. På den ene side forventer de for meget, når de tror, at tømrersvenden skal være konge. På den anden side forventer de for lidt, hvilket nok skyldes, at de ikke har læst Filipperbrevshymnen, der er episteltekst på søndag. Der ville folkene have kunnet høre, at Kristus Jesus foruden at være tømrersvend – og altså menneske – også er Guds Søn. En Gud, der er steget ned fra himlen og er kommet til jorden for at møde de mennesker, der ikke vil kendes ved ham. En Gud, der er ulykkeligt forelsket i menneskene. En ulykkeligt forelsket Gud, der i sagtmodighed rider endnu en afvisning i møde.

Altså er det noget ganske andet end en jordisk magthaver, der rider på æslet. Hvis Jesus for eksempel havde været romersk kejser eller general, havde han ikke redet på et æsel, men derimod kørt i et triumftog, og der havde stået en slave bag ham, der havde hvisket til ham: »Husk, at du er dødelig!«, for at storhedsvanviddet ikke skulle løbe af med ham. Og alligevel blev de romerske kejsere ofte udråbt til guder, når de var døde efter en glørværdig herskerkarriere. Med Kristus er det en anden sag: Med sangen fra Filipperbrevet i baghovedet tror vi, at han, Jesus Kristus, var en del af den treenige Gud fra før alting, før alle tider. Og her rider han så på et æsel, ulykkeligt forelsket i menneskene, på vej til en date med døden.

Set fra folkeskarernes synspunkt er palmesøndag en dag i spændt forventning. Set fra den ridende Guds synspunkt – og dermed også fra vores synspunkt, nu hvor vi har en vis fornemmelse af, hvad der skal ske – er palmesøndag derimod de dårlige forud-anelers dag. Det er mere end almindeligt svært ikke at tage sorgerne på forskud, for vejen går jo – helt bogstaveligt – ad helvede til, via Golgata. Egentlig ikke så sært, at Kristus er sagtnodig. Det er jo ikke kun folkemasserne, der er grebet af vanvid. Kristus selv er i gang med noget, der ligner vanvid.

Men her må vi minde os selv og hinanden om, at dette vanvid er for vores skyld, hvilket sådan set ikke gør det hele mindre vanvittigt. Gud rider sin død i møde på et æsel – for vores skyld. Når vi får besked om at følge efter Kristus, tror vi, at det er Gud selv, vi følger efter. Eller anderledes udtrykt: Der, hvor vi går, er Gud gået i forvejen. Men hvis dét at følge Kristus efter ikke bare skal være et selvdestruktivt vanvid, er det ikke nok, at palmesøndags larmende og udmattende vandring omsider når til ende, på langfredag. Gud må have mere i sinde, hvis der skal åbnes for det glade, forførende, kristelige næstekærligheds-vanvid i Kristi efterfølgelse. I løbet af påskeugen må der ske noget uventet.

Amen.

Salmer:

- 172 – *Se, vi går op til Jerusalem* (indgangssalme)
- 177 – *Kom, sandheds konge, Kristus, kom* (salme efter prædikenen)
- 176 – *Se, hvor nu Jesus træder* (salme under altergangen)
- 599 – *Lov og tak og evig ære ske dig* (udgangssalme)

Kirkebøn:

Almægtige, treenige Gud! Fra før alle tider har du besluttet at skabe, opretholde, frelse og fuldende verden og os, der lever i den.

Herre Gud Fader, vi takker dig for, at du har skænket os livet, mennesker at leve med og et land at leve i. Vi beder dig, at du vil bevare landet og lade øvrigheden sikre os mod hinandens overgreb, når vi ikke tager imod livet som en gave, men søger at ødelægge det.

Herre Gud Søn, Jesus Kristus, vi takker dig for, at du ikke overlod og aldrig overlader os til intetheden eller til os selv, men at du opgav alt for at møde os, også dér hvor vi ikke vil møde dig. Træk os med i efterfølgelse af dig.

Herre Gud Helligånd, vi takker dig for, at du lader os høre fra dig i din kirke, ved forkyndelsen og sakramenterne. Hold os fast, til du engang lader dit sidste ord høre, og lad os leve med dig – Fader, Søn og Helligånd – i den evige salighed. Amen.



Om sjælens uro hos François de Sales



Afstud.theol. ANNE CHRISTINE BENNER

Torsdag den 4. april 2013

François de Sales, født i 1567 og død i 1622, var en romersk-katolsk biskop og forfatter til flere teologiske værker, deriblandt det kendteste *Introduction à la vie dévote* fra 1608. I det følgende bringes en oversættelse af kapitel 11 i *Introduction à la vie dévote*; et kapitel som bærer overskriften *L'inquiétude*. Inden da synes det imidlertid passende at hæfte en sproglig og også teologisk kommentar dertil.



Kapitlets franske overskrift er som sagt “L’inquiétude”; et ord med en bred betydningsflade, idet det både kan udtrykke alt lige fra “uro”, “angst”, “ængstelse”, “bekymring” til “anfægtelse” og “hvileløshed” (Blinkenberg og Høybye: *Fransk-Dansk Ordbog*). Ordets etymologi fører tilbage til verbet “inquieto”, der i senlatin bærer betydningen “foruroliger”, “plager” (Jensen og Goldschmidt: *Latinsk-Dansk Ordbog*). I de Sales’ tekst er det tydeligt, at begrebet retter sig imod en psykisk tilstand, hvis fænomen imidlertid kan skildres ved en analogi til den velkendte fysiske tilstand af ubehagelig rastløshed eller hvileløshed. Sjælen kan ikke finde hvile, og af denne svækkelse bliver den modtagelig over for andre onder. Denne uro kan netop farves på forskellig vis alt efter, hvad den reagerer på og retter sig imod – om den er bestemt af et febrilsk ønske om at afværge truslen om et onde, eller om den modsat forivrer sig i den hurtige realisering af et efterstræbt gode. Dens gennemgående karakteristikum, grundstrukturen deri, er hastværket, overanspændelsen og den uordentlige fremgangsmåde, hvormed sjælen ender med at forurolige og forvirre sig selv.

“L’inquiétude” fungerer da, som jeg læser de Sales’ tekst, på to niveauer: på henholdsvis et strukturelt-mekanisk og fænomenalt-dynamisk niveau. På denne måde både beskriver begrebet en naturlig disposition (uro), der først bliver skadelig, hvis

den udarter sig (ængstelighed eller forivrelse). I erkendelse af begrebets semantiske kontekstbetingethed veksler oversættelsen følgelig mellem “uro”, i gengivelse af det spæde stadium og den naturlige psykiske refleks på en modtaget impuls, og “ængstelse” forstået som det stadium, hvor uroen er blevet ekscessiv og dermed generator for en særegen, usund stemning.

Hvorfor er teksten interessant i dag, kan man med rette spørge? Af to grunde. For det første fordi det er et eksempel på disciplinen *spirituel teologi*, fortrinsvist kendt i katolske kredse og knap så kendt i protestantiske, og for det andet fordi den gennem sit emne og sin metode kan være med til at gøde jorden for overvejelser om, hvordan sjælesorg kan og bør tage sig ud, hvilket også må optage os i dag. Det interessante i den spirituelle teologi er netop, at den mildner den hårde dogmatik og danner plads for subjektet deri, som den stræber efter at skabe et mødested mellem det individuelle og det objektive, det eksistentielle og det teoretiske; kort sagt mellem *vita activa* og *vita contemplativa*.

De Sales går til fænomenet “indre uro” på en helhedsdækkende vis, som netop er meget karakteristisk for den spirituelle teologi, hvor psykologisk observans over for sjælens finmekanismer kombineres med ønsket om opbyggelighed, der vedvarende har sjælens progression mod det gode for øje. På den måde forenes en informativ, deskriptiv metode med en formanende og forkyndende. Altså er der en særlig pædagogik på færde i den spirituelle teologi: en myndig vejledning, hvis autoritet dels er ment at hvile på en antropologisk sagkyndighed (de psykologiske iagttagelsers validitet/plausibilitet) og dels en teologisk indsigt (subjektets handlinger i en videre, kristen, kontekst).

I den nærværende tekst demonstreres dette meget anskueligt ved de Sales’ egen fremgangsmåde. De Sales gør sig umage for at komme hele vejen rundt om uroen som sjæleligt og dermed også dynamisk fænomen: både uroens fremkomst, dens indre logik og det, den potentielt kan udvirke, når den først har indfundet sig, beskrives omhyggeligt og med illustrerende eksempler. Det handler om at ruste sjælen på dens vandring og i dette arbejde mod et harmonisk (kristen)liv er det nødvendigt eller i hvert fald yderst tjenligt med bevidstgørende oplysning om konkrete forhold og praktiske råd på den ene side og på den anden side appellen til selvovergivelsen til den usynlige Gud. Tilstanden af indre ligevægt er det, der stadig stræbes imod, hvor navnlig øvelsen på at vise tålmodighed og besindighed spiller en stor rolle. Det enkelte menneske må selv anstrenge sig og handle på denne – vistnok sommetider kun indresjælelige – arena, men for at finde de fornødne kræfter hertil må det forlade sig på troen på Guds forsyn, i tillid til hans kærlige vilje.



*Oversættelse*¹

Uro

407. Ængstelse er ikke en fristelse som så mange andre. Den er selv kilde til andre fristelser, derfor vil jeg tale om den nu. Tristheden² er den lidelse, vi erfarer, når ondet rammer os. Enten er dette onde noget ydre, ligesom fattigdom, sygdom, foragt, forhold vi er underkastet, – noget ondt mod hvilket vi ikke selv kan gøre noget. Eller også er det onde noget indre, såsom uvidenhed, goldhed,³ generel ulyst⁴ eller fristelse. Sjælen bryder sig ikke om at lide, altså bliver den trist. Allerhelst ville den finde en måde at komme ud af denne tilstand. Så vidt handler den helt rationelt, for enhver længes efter at have det godt og undgår det, som vedkommende forestiller sig, kunne være til skade.

408. Hvis det er på grund af kærlighed til Gud, at sjælen søger at gøre sig fri fra sit onde, vil den lede efter midlerne dertil med mildhed, ydmyghed og tålmodighed. Den vil i højere grad vente at blive forløst i overensstemmelse med Guds forsyn end gennem egne kræfter. Men hvis det er gennem kærlighed til sig selv, vil den bevæge sig stærkt og slå om sig, som om det gode, som den eftersøgte, afhang af den selv mere end af Gud. Jeg påstår ikke, at det virkelig er sådan, den tænker, men den handler, som om den gjorde.

409. Hvis den ikke straks finder det, som den længes efter, foruroliges den komplet derved, – hvad der ikke bare intet nytter, men modsat ligefrem forværrer ondet. Den gribes af ængstelighed. Og i denne nød mister den sine kræfter og sit mod, så

¹ Oversættelse af François de Sales: *Introduction à la vie dévote*, kapitel 11, baseret på en udgave på nutidsfransk (Paris: Les Éditions du Cerf, 2011, s. 427–430).

² Tristheden behandles i næste kapitel og er den tilstand, som følger efter uroen, hvilket altså betyder, at uroen er den sjælelige stemning, som, hvis den ikke tøjles, kan fremavle tristheden.

³ I den franske tekst “la sècheresse”, som ordret betyder “tørhed”, “tørke”, “magerhed”, men som i overført betydning tillige kan benævne følgerne af en sådan ufrugtbar tilstand: stivhed, hårdhed. I denne sammenhæng er der grund til at tro, at de Sales vil benævne den indre goldhed, der kan ramme sjælen, og hvor den oplever ligesom at “tørre ind” med følgerigt tab af vivacitet og sensibilitet.

⁴ I den franske tekst optræder ordet “répugnance”, som kan betyde både “modbydelighed”, “afsky”, “lede”, “uvilje”, “modvilje”. Altså tænker jeg, det er en generel kontrær attitude, en ubestemt ulyst og tilstand af indre irritation, som de Sales her har i tankerne. Verbet kommer af det latinske “repugno”, som netop betyder “kæmper”, “strider imod”, “gør modstand”. Det, der i dette tilfælde er vigtigt at holde sig klart, er, at fjenden jo her befinder sig i menneskets eget indre og altså ikke kommer frem i lyset som et tydeligt objekt, der målrettet kan bekæmpes.

den bringes til at tvivle om nogensinde at finde medicinen imod sit onde. Du ser på denne vis, at tristheden, tilforladelig i begyndelsen, kan gå over sine bredder og derigennem blive farlig.

410. Ængsteligheden er det største onde, som kan overgå sjælen, hvis man ser bort fra synden. For ligesom en stat, der er plaget af uenighed og interne opstande bliver ude i stand til at stå imod ydre fjender, ligesådan sker det med vores hjerte, når den er forvirret og urolig, at den ender med at miste de dyder, den havde opnået, og ikke længere evner at modstå fjendens fristelser, – som imidlertid øger sine anstrengelser med henblik på, som man siger, at fiske i oprørt vand.

411. Uroligheden afføder en utøjlet higen efter at blive befriet fra det onde, man er udsat for, eller at opnå det gode, som man håber på. Men ikke desto mindre findes der intet, som yderligere styrker ondet og fjerner os mere fra det gode, end uroligheden og den agiterede handle måde. De fugle, som er blevne fanget i en snare, kan ikke komme fri derfra, fordi de kæmper for voldsomt, og jo mere de basker vildt om sig, desto mere indvikles de deri. Når du altså gerne vil befries fra et onde eller nå til et eller andet gode, begynd da først med at berolige din ånd og beherske din vilje; overvej dernæst sagerne i fred og ro; iværksæt da så småt, langsomt og metodisk, endeligt de midler, som bedst vil medvirke til tilvejebringelsen af det, du forfølger. Når jeg siger langsomt, mener jeg ikke skødesløst, men uden travlhed, uden forvirring eller uro, – ellers vil du i stedet for at opnå det, du ønsker, spolere og komplicere alt, ligesom fuglen i sin snare.

412. *Min sjæl er altid i mine hænder, o Herre, og jeg har ikke glemt din lov*, sagde David.⁵ Undersøg hver aften og hver morgen, om din sjæl nu også befinder sig godt mellem dine hænder, om en særlig art lidenskab eller foruroligelse ikke har fjernet den fra dig. Hold godt øje med, om det virkelig er dig, der regerer dit hjerte, eller om det har undsluppet dig for at engagere sig i en eller anden vilkårlig følelse.⁶ kær-

⁵ Den romersk-katolske kirke benytter som bekendt Vulgata-biblen, hvis tekstkronologi afviger fra den, vi normalt vist følger. De Sales gengiver således Vulgatas salme 118,109, som i vores autoriserede bibeloversættelse svarer til 119,109. Jeg har i den danske tekst oversat de Sales' franske gengivelse af skriftstedet.

Bibelselskabets autoriserede oversættelse fra 1992: *Jeg sætter altid livet på spil, / men din lov glemmer jeg ikke.*

Vulgata: *anima mea in manu mea semper et legis tuae non sum oblitus.*

LXX: ἡ ψυχὴ μου ἐν ταῖς χερσίν μου διὰ παντός, / καὶ τοῦ νόμου σου οὐκ ἐπελαθόμην.

BHS: נִפְשִׁי בַּכַּף תְּמִיד תְּהֵי לִּי וְלֹא שָׁכַחְתִּי:

⁶ “sentiment déréglé” skriver de Sales selv. Adjektet “déréglé” optræder i det hele taget hyppigt i teksten og kunne i princippet oversættes til “dereguleret”, hvilket ikke er så mundret dansk, omend

lighed, had, misundelse, jalousi, frygt eller skadefryd. Hvis den derved er blevet bragt på vildspor, så led hurtigt efter den, og før den blidt til Gud. Læg i Hans hænder alt det, som får dig til at lide, og betro Ham dine længsler, i lydighed mod Hans vilje. De, som frygter at miste en ting, knuger den mellem deres hænder. Ligesom kong David bør vi også sige til os selv: *O min Gud, min sjæl er i fare; det er derfor jeg altid bærer den i mine hænder, og når jeg gør det, har jeg ikke glemt din hellige lov.*

413. Hvor ubetydelig den end måtte synes, så tillad ingen af dine længsler at bekymre dig. Ellers vil de større siden finde deres vej til dit hjerte, idet de uden besvær vil blive fragtet dertil gennem forvirring og uro. Når du fornemmer ængstelsen bryde frem, forman da dig selv om at søge til Gud, og tag beslutningen om intet at foretage dig, før ængstelsen er fuldstændigt forsvundet. I hvert fald hvis det drejer sig om en ting, som ikke kan ændres. Hvis det forholder sig sådan, da anstreng dig for, i al ro, for at kølnе din længsel, hvis det er dig muligt, og handl rationelt.

414. Hvis du kan betro din ængstelse til den, som vejleder din sjæl,⁷ eller til en ven, som deler din tro, og til én, som du har tillid til, vil du kunne finde fred. Tilliden, som vi viser, når det gælder vores indre lidelser, har samme virkning på vores sjæl som åreladning på kroppen, når den har feber: Det er den bedste medicin af alle. Det er derfor den ærværdige kong Louis gav dette råd til sin søn: "Hvis du lider i dit hjerte, så betro dig til din skriftefader, eller til en anden redelig person; du modtager da en trøst, som vil hjælpe dig til bedre at kunne bære ondet."



det gengiver meningen godt nok. Termen understreger det vigtige forhold, at uorden i sjælen er en farlig tilstand, af hvilken grund ethvert tilløb til overdrivelse, enhver udartelse mod noget umådeligt, der forvrider proportionerne og medfører en diffus, og ad den vej sløret, dømmekraft, bør undgås. Sjælelig forvirring er ikke i sig selv syndig, men i sit nedbrydende virke svækker den sjælen, som således lettere lader sig forvilde væk fra det gode.

⁷ Her tænker de Sales naturligvis på en kirkelig sjælesørger, ligesom det er enhver troende katolik anbefalet at finde og tilknytte én skriftefader, som dermed gennem tid får en mulighed for at få et dybere kendskab til den troendes psyke og dermed også, er tanken, at bistå med en individuel og derigennem mere kvalificeret vejledning af sjælen. I dette tilfælde regnes hos de Sales den troende vens hjælp for lige så effektiv som skriftefaderens nærvær. Muligvis fordi det i høj grad handler om betroelsen selv, hvor den anfægtede/urolige er agens.

Den gode hyrde



Af stud.theol. GERHARD JÓNSSON MIKKELSEN

Mandag den 15. april 2013

*Prædiken i Studentermenigheden i København, Trinitatis Kirke, fredag d. 12. april 2013
over teksten til 2. søndag efter påske efter 1. tekstrække, Joh 10, 11-16.*

En eng, en fårehjord, en fold, en godmodig hyrde, en bæk, solskin, vindstille. Idyl. Idyl. Vi ser hele opsætningen fortryllende og betagende for vore øjne. Idyl!

Og nu tager billedet form: Engens bløde og indbydende underlag, fårenes brægen i samhörig samspil med bækkens rislen, hyrdens milde og fortrøstningsfulde røst. Idyl!

Et barn tager billedet ned fra væggen: "Se mor, et får med sit lam!" Billedet har fået farve: Engens gullige skær, fårenes gråhvide uld, kildens rene, havblå vand, hyrdestavens stærke træfarvede betoning, hyrdens egen fremtoning i et nærmest himmelsk lys.

Teksten til 2. søndag efter påske kan fremstå smuk og velbehagelig. En tekst, som mange af os kun alt for godt kender – måske fra søndagsskolens genfortællinger *eller* fra erindringerne fra nordiske egnes fårehold *eller* fra glansbilleder hjemme hos bedsteforældrene.

Men, kunne man spørge, er det virkelig dét, talen om 'den gode hyrde' er blevet til? – et glansbillede?

"Se mor, dér står Jesus!", siger barnet, og peger på billedet af en langhåret mand i hvide klæder. Det er, som om Jesus lige akkurat har nået at udtale ordene: "Jeg er den gode hyrde", og i samme sekund er der én, der råber "frys!", og se, tilbage fremstår et stilbilledet i et glansbilledagtigt, paradisiske motiv. Idyl!

Jesus gør det tydeligt, at han ikke er hvilket som helst hyrde: Han er den *gode* hyrde. Springer vi et par vers længere tilbage i Johannesevangeliet, bemærker Jesus, at der har været mange hyrder før ham, men det er hyrder, som har fejlet og vildledt fårene. Jesus er den *gode* hyrde; nemlig i den forstand, at han ønsker det bedste for sin hjord.

Barnet tager billedet ned fra væggen og ser nærmere på den i rammen indgraverede overskrift, hvor der står: “Den gode hyrde sætter sit liv til for fårene!” Billedet ryger på gulvet, og barnet vender angstfuldt sit ansigt væk! Glansen er væk! Idyllen på retur!

Billedets alvor er nu trådt i forgrunden. At være den ‘gode’ hyrde er ikke en let overkommelig opgave. Tværtimod er der meget smerte og opofrelse knyttet til opgaven: Han sætter sit liv til! ‘At sætte sit liv til’ er ikke hos evangelisten en passiv handling, men aktiv: den gode hyrde er *aktiv* i opofrelse. Han bliver ikke ‘pålagt’ opgaven, men han *udfører* den. Bevidst og villigt udlever han hyrdegerningen til gode for fårene – ja, et liv, der i sidste ende fører til døden. Der ligger altså en gru og en alvor i teksten, som glansbilledet unddrager sig.

På gulvet ligger det så. Glasset itu. Rammen ridset. Det, der før var et glansbillede, er nu blot en gråtonet og skyggeagtig tegning. Alt har skiftet karakter. Barnet samler sig nyt mod, griber efter billedet; men blot for endnu engang at lade sig forskrække af en sløret fremtoning af en ulvs skikkelse, som i glubsk forventning ser sit bytte spankulere om frit og intetanende.

Der findes dårlige hyrder i verden, som vildleder deres hjord. Hyrder, som trives i opgaven i de gode tider, men når de trange tider kommer, og situationen spidser til, da lader de deres hjord i stikken. Får uden hyrde er et attraktivt bytte for de glubske ulve, som i deres jagt leder fårene på flugt. De bliver vildledt, og vildledelsen kan blive deres død!

For nylig kunne man i en artikel læse en canadisk eksperts vurdering af den ‘danske’ ulv; ulven, som de sidste måneder er blevet en hyppig forekommende gæst på den jyske hede og i de danske medier. Ulveeksperten vurderede, at hvis ulven for alvor slår sig ned i Danmark, så er det blot et spørgsmål om tid, før den ikke blot nøjes med at gå på rov i den danske dyrebestand, i skraldespande og affaldscontainere, men også vil angribe mennesker – særligt “børn og svagelige”, understregede eksperten. Og derfor er billedet med ulvens glubske natur og daglejrens dårlige og svigtende hyrdeegenskaber måske ikke et så fjernt og fremmed billede for os nordboere; for det første fordi ulven ikke længere kun er billedlig tale, men i kød og blod kan dukke op i vores nabolag. Og for det andet er det nærliggende at spørge om, hvor mange selvopofrende hyrdekarakterer der findes i vores del af verden.

Vinduets lys strejfer nu billedet, “puhh”, udbryder barnet, “det var blot noget, jeg så for mig. Der er slet ingen ulv på billedet!”

Billedet har fået sine farver igen – dog ikke i en falsk, glansagtig forstand. Men det ligner mere ægte, virkelige farver. Hyrden vogter sine får, som trygt slukker deres tørst i kildens klare vand.

Barnet har fået øje på en levende skikkelse i hyrdens favn. Han bærer på et lille lam. “Mor, se! Jesus er en *god* hyrde!”

Det, der gør en hyrde god, er hans kendskab til fårene.

Den gode hyrde *kender sine får*! På lang afstand kan han skelne fårene fra hinanden. Ligeledes kender fårene deres *gode* hyrde: De kender hans røst, hans måde at lede på, hans blik, hans signal med hyrdestaven. Hyrden kender sine får og fårene kender sin hyrde.

Jesus påpeger, at dette kendskab ikke er et hvilket som helst kendskab, men er lige så nært beslægtet som kendskabet mellem Jesus og Gud: “ligesom Faderen kender mig, og jeg kender Faderen”. Hvilket slægtskab! *Mennesket kan indgå i et slægtskab med Gud den højeste ved at lade sig kende af Jesus, den gode hyrde*. Altså, et slægtskab, som har samme status som Sønnens forhold til Faderen.

Dog slår teksten fast hele to gange, at dette kendskab må genoprettes ved, at “den gode hyrde sætter sit liv til for fårene”. Den smukke tanke om Jesu faderslægtskab med mennesker kostede ham hans liv. Den *gode* hyrde kender sine får fuldt ud – det vil sige, at han også kender det, som hindrer fællesskabet med ham. Den *gode* hyrde kan ikke leve med at være adskilt fra sin hjord, derfor genopretter han relationen ved at sætte sit liv til, således, at Jesus, som vi læser et sted, ved sin død kan oprejse mennesket “på den yderste dag.” [Joh 6,44]. Menneskets fællesskab med Faderen går gennem Jesus Kristus, for som der står skrevet andetsteds: “Skilt fra mig kan I slet intet gøre.” [Joh 15,5]

Det synes at være en absurd og paradoksal tanke, at Jesus skulle dø, for at mennesker kunne leve og genopstå. Påskens budskab har et gådefuldt skær over sig, som ikke lader sig løse uden videre. Og vi skal ikke forlede os selv til at tro, at denne gåde kan blive løst i dag eller i morgen eller nogensinde. Dog kan vi – måske lidt bagvendt – finde blot en flig af indsigt i dette paradoks ved, at vi i lyset af dagens tekst husker disiplen Peters løfte til Jesus: “Jeg vil sætte mit liv til for dig”, siger Peter. [Joh 13,37-38]

Mennesket øjner mulighed for at sætte sit liv til, for at kunne genoprette fællesskabet med Gud. Kan det lade sig gøre? Kan fåret genoprette relationen, ved at sætte sit liv til for hyrden? Lykkedes det Peter at leve op til sit løfte? Nej, han fornægtede Jesus

hele tre gange, da han havde muligheden for at indfri sit løfte. Han fejlede! Og ligeledes vil vi fejle, hvis vi tror, at vi selv kan genoprette den tabte relation med vor Fader i Himlen. Lad den *gode* hyrde komme til, for ”større kærlighed har ingen end den at sætte sit liv til for sine venner.” [Joh 15,13]. En kærlighed, som kun Jesus selv kunne udleve.

Dagens tekst slutter med, at Jesus kalder mennesker til at lade *ham* være deres hyrde, og fårene vil høre hans røst, og han skal lede dem.

Men *hvad* vil det sige at *høre Jesu røst*? *Hvorledes* hører vi denne røst? Der er mange røster i verden. Røster, der vil have vores opmærksomhed. Forældres røst, venners røst, kærestens røst, ægtefællens røst, børnenes røst, arbejdsgiverens røst, professorens røst, præstens røst, politikernes røst, det frivillige arbejdes røst, reklamernes røst, mediernes røst, begærets røst, vejrprognosens røst, ja, tilmed vores egen røst. Alle røster kræver vor opmærksomhed, ja, måske kræver hver enkelt røst vores *udelte* opmærksomhed, og dermed slider den os op.

I dette virvar af røster, hvordan er det så muligt at høre den *gode* hyrdes røst? Jeg erkender, at det ikke er enkelt at svare på.

Det lader dog til, at forfatteren til Johannesevangeliet gentagne gange understreger vigtigheden af, at det er Gud, der er den handlende. Således lyder et skriftsted: ”Ingen kan komme til mig, hvis ikke Faderen, som har sendt mig, drager ham, og jeg skal oprejse ham på den yderste dag.” [Joh 6,44]

At Jesu røst lyder, betyder, at Gud *drager*. Gud drager mennesker til at lade sig lede af den gode hyrde. Gud skaber længsel og tro i vore hjerter, så vi drages ind i fællesskab med ham. Og denne dragende røst af Jesus er ikke nødvendigvis en røst adskilt fra de andre af livets røster, men lyder gennem dem og i dem.

”Men”, kunne man så passende spørge, ”er der så intet vi kan gøre?” Både ja og nej! *Nej*, for vi kan ikke stille noget op, hvad Guds genforenende fællesskab med mennesket angår; *ja*, fordi Gud har givet os ører at høre med. Så lad os sige på denne måde: Bed, lyt, vis omsorg, glæd dig, vær taknemmelig, grib dagen, vær tålmodig; og tag så imod, når den *gode* hyrde rækker sig sin hånd og siger: ”Jeg satte mit liv til for dig!”

Og denne håndsækning finder blandt andet sted i det, som vi skal fejre om lidt, nemlig nadveren. Ved alteret, i brødet og vinen, lyder til os en indbydelse til at tage imod Jesus Kristus, den gode hyrde, som ønsker fællesskab med sine får.

Barnet kigger på billedet. Alting er som det skal være – i en forstand mere virkeligt end før. *Det iturevne glas* minder om det offer, som hyrden på billedet var villig til at lide for sine får. *Rammens ridser* om menneskets magtesløshed. Og *billedets fredssommelige motiv* om, hvor trygt det er at være under Jesu hyrdeomsorg. Billedet hænges op på væggen igen – i håb om, at det må blive til glæde for andre.

Herren er min hyrde, jeg lider ingen nød,
han lader mig ligge i grønne enge,
han leder mig til det stille vand.
Han giver mig kraft på ny,
han leder mig ad rette stier
for sit navns skyld.
Selv om jeg går i mørkets dal,
frygter jeg intet ondt,
for du er hos mig,
din stok og din stav er min trøst.

[Sl 23]

Amen.

Salmer

- 228 – *Du er, opstandne sejershelt* (indgangssalme)
- 664 – *Frelseren er mig en hyrde god* (salme efter prædikenen)
- 482 – *O Herre god og frelser from* (salme under altergangen)
- 233 – *Jesus lever, graven brast* (udgangssalme)



En umistelig glæde



Af stud.theol. NIELS DALSGAARD

Mandag den 22. april 2013

*Prædiken i Studentermenigheden i København, Trinitatis Kirke, fredag d. 19. april 2013
over teksten til 3. søndag efter påske efter 1. tekstrække, Joh 16, 16–22.*

Lad os forundres ved ordene ligesom disciplene, så det ikke må undre os mindre, at de er blevet forklaret i Kristus. “En kort tid, så ser I mig ikke længere, og atter en kort tid, så skal I se mig.” Sådan talte Kristus til disciplene, men hvordan skulle de forstå, hvad Kristus endnu ikke havde forklaret? For disciplene må det have været dunkle ord, hvis mening kun svagt kunne anes; at han gik bort, kunne de måske nok forstå, men ikke hvorhen eller hvorfor og endnu mindre, at tiden var knap. Men anelsen – denne tågede forståelse – der let giver næring til bekymringer, fejles ikke væk af Kristus – nej tværtimod – for han fortæller disciplene, at der kommer en tid, hvor de skal græde og klage, men samtidig også at hele verden vil kunne glæde sig midt i deres sorg. Kristus fortæller om det forestående med et billede af en fødende kvinde; når hendes time er kommet, og veerne er over hende, har hun smerter, men når hun har født, forsvinder smerterne, og de huskes ikke længere af glæde over barnet. Her må man ligesom disciplene søge ind til forståelsen; for hvem er den fødende kvinde – ja hvad skal billedet egentlig vise? Den fødende kvinde er disciplene, hvor lidt de end forstår det, det er dem, der om føje tid skal rammes af trængsler, når deres håb på et øjeblik vil blive taget fra dem på Golgata – det øjeblik, i hvilket hele verden kan glæde sig, også selvom den stadig måtte være intetanende om den nåde, der er skænket den.

Er der ikke noget mærkværdigt over, at det er disciplene, der sørger over dette øjeblik, at det er dem, der aner en smule, der for en kort tid må stå tilbage med sorgen over at have mistet deres håb? Det er vist ikke kun omverdenen, der mangler tro til at kaste lys over Kristi død på korset – for det samme gælder jo også for disciplene, der her i evangeliet stadig mangler opstandelsens lys, i hvilket Kristi liv og gerning er forklaret, så mennesket kan blive født på ny.

Skal man for alvor forstå dagens tekst, må man forstå den som Kristi trøstende ord til mennesket. Det er ord, der er sagt til det menneske, der måtte lide, være syg,

forfulgt eller til det menneske, der måtte føle, at tilværelsen gik det imod. Hvis ordene skal blive nærværende, må de forbindes med den alvor, der i dag efterhånden kun er tilbage i sorgen. Ordene er sagt med en kærlig stemme, der hviskende fortæller det sorgrige menneske, at det kun bliver en kort tid, indtil sorgen er vendt til glæde, smerten forsvundet, forfølgelser og pinsler ophørt og et nyt liv vundet. Til den glade er det ord, der er sagt forud, så han ikke må miste sin glæde, når modgangen møder ham, men at han, når de indtræffer, må huske, at det kun bliver en kort tid. Der er noget betryggende ved at vide, at denne kærlige stemme uanset, hvor dyb en elendighed et menneske måtte være i, kan tale til det og give det en vedervægende lindring. Dette er ikke, som nogen sikkert ville sige, livsfornægtende gammel sur galde fra en middelalderlig kristendom, men kraft til at møde tilværelsen, dér hvor den også går én imod. At turde hævde, at mennesket midt i sin elendighed ikke er forladt af Gud, er en tale, som må agtes – for ikke at tale om den agtelse man bør have, når det lykkes for et menneske også at turde tro det – for kræver det alvor alene at hævde Guds nærværelse i modgang, så fordres der virkelig mod til at holde fast i troen, når livet går én imod. Men det bør aldrig glemmes, at det netop er i livets modgang, at mennesket trænger allermest til at høre denne kærlige stemme, der fortæller at sorgen vil blive vendt til glæde. Dér, hvor troen måske ville være såre let at slippe, fordi man følte sig forladt af Gud, som også disciplene må have følt sig forladt af deres håb på Golgata, dér er det så vigtigt for mennesket at høre, at hvor håbløst det end ser ud, hvor stor smerten end kan være, så gives der lindring, om ikke andet så i døden. Tør man ikke sige det, hvordan skulle man så kunne tale opbyggeligt til en døende? Tænk, hvis der slet ingen opstandelsestro var, og mennesket derfor på sit yderste i sin dybeste kval måtte føle sig forladt af ethvert håb enhver lindring – så at der var et øjeblik, hvor mennesket ikke kunne trøstes, hvor et menneske måtte siges at være hinsides trøsten, hvor jammerlig ville tilværelsen så ikke være – ja så kunne man for alvor tale om, at tilværelsen var en jammerdal, hvor livsmodet blot var en bitter eddike til det tørstende menneske, for det er i lyset af opstandelsen, som den er forklaret i Kristus, at mennesket kan leve fortrøstningsfuldt – og det er ved troen, at det overvinder modgang og bevarer sig selv i kærlighed til det liv, som det er blevet betroet af Gud.

U middelbart kunne man måske have lyst til at værges sig mod teksten ved at sige, at man ikke havde brug for trøstende ord og, at teksten derfor ikke havde noget at fortælle det glade menneske, der havde glæden hos sig. Men man må ikke glemme, at Kristus netop taler til disciplene, imens han er hos dem; derfor kan man roligt sige, at den kærlige stemme, der er indeholdt i dagens tekst, også rækker ud over sorgen, for den taler ikke kun til mennesket dér, hvor det trænger allermest til det, men også dér, hvor mennesket slet ingen nytte synes at kunne drage af orde-

ne, fordi sorgen virker så uendelig fjern fra tilværelsen. Her siges ordene ikke for at trøste med det samme, men de siges forud, for at mennesket må vide, hvor trøsten findes. Til den glade og sorgfri handler dagens tekst derfor om, hvori glæden er fæstet – nemlig i Kristus, i hvem mennesket, ja hele verden har en umistelig glæde, som ikke kan tages fra den.

Må Gud trøste den sorgrige og befæste glæden. Amen.

Salmer

- 2 – *Lover den Herre, den mægtige konge med ære* (indgangssalme)
- 662 – *Hvad kan os komme til for nød* (salme efter prædikenen)
- 321 – *O kristelighed* (salme under altergangen)
- 53 – *Hav tak, o Herre, for evig trøst* (udgangssalme)



Hvo er da Ens Næste?



Af stud.theol. NIELS DALSGAARD

Onsdag den 1. maj 2013

Således skal den lovkyndige have spurgt Kristus efter selv at have fundet loven. Aldrig så hurtigt var loven altså fundet, førend der blev stillet spørgsmålstegn til forståelsen af den. Den lovkyndige havde rigtig nok selv hurtigt fundet frem til loven, men hævdede altså i samme hast slet ikke at kunne forstå den. Man kan derfor mene, at en undersøgelse, der udelukkende vil beskæftige sig med, hvem næsten er, nødvendigvis må lide af den samme misforståelse som den lovkyndiges, nemlig den misforståelse det er ikke at ville forstå fordringen i loven. Men på den anden side er der vel også en grund til, at Kristus ikke viftede spørgsmålet væk, men værdigede det et svar? Og mon ikke det er fordi, at et menneske også kan misforstå loven, således at han rigtig nok forstår fordringen, men ikke loven? Havde den lovkyndige derfor ikke haft mod til at spørge, ville han måske aldrig have fundet ud af, hvem næsten var og altså ikke ret forstået loven. Undersøgelsen er derfor ikke så meget et forsøg på at holde fordringen i loven på afstand, som et forsøg på at undgå en mulig misforståelse, der ville gøre fordringen ligegyldig.

En, der har haft denne mulige misforståelse af næstebegrebet for øje, er Kierkegaard, og det er da også hans næstebegreb, der her vil blive undersøgt. Den bog i Kierkegaards forfatterskab, der arbejder mest systematisk med næstebegrebet, er *Kjerlighedens Gjerninger*, hvorfor det også er oplagt her at tage udgangspunkt i den. En af de første passager, der har stor betydning for forståelsen af Kierkegaards næstebegreb, forekommer i første følge, tale II A: *Du skal elske*, hvor han har en etymologisk betragtning af ordet *Næste*: *Ordet er aabenbart dannet af Nærmeste, altsaa er Næsten Den, der er Dig nærmere end alle Andre, dog ikke i Forkjerlighedens Forstand, thi at elske Den, der i Forkjerlighedens Forstand er En nærmere end alle Andre, er Selvkjerlighed*.¹ At næsten er én nærmere end alle andre, betyder ikke, at man skal elske næsten frem for andre; en sådan kærlighed ville nemlig være forkærlighedens. Men hvorledes skal man så forstå sætningen? For sætningen synes jo at forudsætte, at man står i et andet forhold til næsten, end man gør til andre. Men læser man sætning-

¹ Søren Kierkegaards Skrifter, SKS 9 s. 28 f.

gen på den måde, misforstår man den, for det er netop Kierkegaards mening at fortælle, at der ikke gives noget menneske, der er dig nærmere end næsten. Hvis der derfor blot er ét menneske, der er dig nærmere end næsten, så er næsten dig ikke nærmere end andre. Men hvem er så de andre? De andre er alle de mennesker, man kan tænkes at elske i forkærlighedens navn. Hvor der er forkærlighed, vil der nemlig også være andre. Men næstekærligheden er (eller skal være) stærkere end forkærligheden, hvorfor næsten også skal være én nærmere end de andre. I næstekærligheden findes de andre derfor slet ikke, da næsten er én nærmere end dem, man kan tænkes at elske i forkærlighedens navn.

I det følgende stykke prøver Kierkegaard at uddybe forholdet mellem subjektet og næsten: *Næsten er da Dig nærmere end alle Andre. Men er han Dig ogsaa nærmere end Du er Dig selv?*² Svaret på spørgsmålet kommer prompte – nej, men næsten skal være dig just ligeså nær som *Dig selv*. Derfor kan Kierkegaard også tale om, at næsten er en fordobling af *Dit eget Selv*. Kierkegaard uddyber på givne sted dog ikke den nærmere forståelse af en sådan fordobling, men iler hastigt videre og taler om at: »Næsten« er hvad Tænkerne vilde kalde det *Andet*, *Det*, *hvorpaa det Selviske i Selvkærligheden skal prøves*.³ Det er interessant at se den forskel, der er imellem ordet *Næsten* og tænkernes *det Andet*; for indtil videre har Kierkegaard talt om, at næsten skal være én ligeså nær, som man er sig selv, og hvis man ikke havde tænkt mere nøje over denne problematik, kunne man jo tro, at der slet intet problematisk var i en sådan tanke; derfor er det behændigt, at han minder læseren om, at næsten er *det Andet*, for i udtrykket *det andet* er der en helt naturlig adskillelse – da det ikke er én selv. Problemet er jo netop at være det andet ligeså nært som sig selv, da det er det andet.

Dette *Andet* er det, hvorpå det selviske i selvkærligheden skal prøves; for prøven eller opgaven ligger i at ophæve adskillelsen; for opgaven er jo at blive det *Andet* ligeså nært som sig selv – altså at fordoble sig selv. Lykkes det, da ophæves adskillelsen, der er i selvkærligheden, da man elsker det *Andet* (menneske) som sig selv. Fordoblingen af ens selv skal altså ikke forstås således, at man elsker det *Andet*, fordi det er én selv, men tværtimod, at man elsker det *Andet* som sig selv. Det *Andet* vedbliver altså at være det *Andet*, hvorved det er noget *Andet* end én, samtidigt med at det er én ligeså nært som én selv.

Fordi det er på det *Andet*, at det selviske i selvkærligheden skal prøves, kan Kierkegaard også sige, at det ville være muligt at elske næsten, selv om man sad alene på

² SKS 9 s. 29.

³ SKS 9 s. 29.

en øde ø; for hvis man forsagede sin selvkærlighed, ville man vise, at man elskede noget *Andet* ligeså meget som sig selv. Næsten er således både en mangfoldighed, da alle mennesker er næsten, men også singulær, da et menneske alene er nok til at være næsten. At det overhovedet er muligt, at man kan siges at elske næsten, hvis der kun er et menneske, skyldes, at det er en: *Umulighed i selvsk Forstand, bevidst, at være To om at være Selv; det maa Selvkjerligheden være ene om.*⁴ Det er ikke den letteste sætning at få bugt med, men Kierkegaard siger her, at selvkærligheden ikke er i stand til bevidst at være to om at være selv. Derimod er næstekærligheden bevidst om at være to om at være selv. Men hvad vil det sige bevidst at være to om at være selv? Det vil sige, at man elsker det *Andet* ligeså meget, som man elsker sig selv. Man er altså bevidst om at være anderledes, men samtidigt er man også bevidst om begge (hver for sig) at være et selv.

Såfremt man i *christelig Forstand* elsker et andet menneske som sig selv, eller man elsker et menneske som næsten, så elsker man alle mennesker i ham. Man kunne nu spørge hvorledes det kan gå til, men det er jo klart, når man først forstår, at man i kristelig forstand ikke elsker dette menneske, hvis man elsker det frem for andre. Således må man altså, hvis man elsker i en kristelig forstand, elske alle mennesker i det ene, for at man ikke i forkærligheden ikke kun elsker det ene. Kierkegaard kan derfor også sige, at næsten er selvkærligheden så nær på livet som muligt for: *er der kun to Mennesker, er det andet Menneske Næsten; er der Millioner, er Enhver af disse Næsten, der igjen er En nærmere end »Vennen« og »den Elskede«.*⁵

At næsten virkelig er til og er en nær, ses af, hvorledes man *mener* i al almindelighed at kunne fordre noget af ham. Hvis nogen på en sådan måde spørger: Hvem er min næste? Da skal Kristi svar altid lyde på sin egen finurlige måde, for han svarede – som Kierkegaard bemærker – jo den lovkyndige ved at udforme svaret som et spørgsmål, der fortalte, hvorledes et menneske har at spørge. Det, Kierkegaard altså gerne vil fremhæve, er, at svaret, Kristus giver, ikke handler om at kunne gøre sig fordringer af næsten.⁶ For efter parabeln spørger Kristus jo den lovkyndige, hvem der syntes ham at være den nødstedtes næste. Og den lovkyndige svarer rigtigt, at det var den barmhjertige samaritaner: *det er, ved at anerkjende Din Pligt opdager Du let, hvo Din Næste er.*⁷ Det er for Kierkegaard således ikke fordringen af næsten, det handler om, men derimod ens pligt over for næsten. Den, man har pligt over for, er næsten, og når man fuldkommer den, viser man, at man selv er

⁴ SKS 9 s. 29.

⁵ SKS 9 s. 29.

⁶ Kierkegaard digter lidt til historien. Se Luk. 10,25–37.

⁷ SKS 9 s. 30.

næsten. Det handler således ikke om at kende næsten, men om at blive næsten – ja at bevise, at man har forstået, at man er det andet menneskes næste: *som Samaritanen beviste det ved sin Barmhertighed; thi ved den beviste han jo ikke, at den Overfaldne var hans Næste; men at han var den Overfaldnes Næste.*⁸ Han beviste altså, at han selv var næsten, og netop dette er pligten at anerkende sig selv som det andet menneskes næste, derfor er næsten også: *let at kjende, let at finde, hvis man blot selv vil – anerkjende sin Pligt*⁹ som næsten.

En anden væsentlig passage for at tilegne sig en bedre forståelse af Kierkegaards næstebegreb finder man i første følge, tale II B *Du skal elske Næsten: Det er nemlig den christelige Kjerlighed, der opdager og veed, at »Næsten« er til, og, hvilket da er det Samme, at Enhver er det. Dersom det ikke var Pligt at elske, saa var det Begreb »Næsten« heller ikke til; men kun naar man elsker »Næsten«, kun da er det Selviske i Forkjerligheden udryddet, og det Eviges Ligelighed bevaret.*¹⁰ Hvis man giver sig tid til at læse linjerne, som Kierkegaard har kursiveret, kan man få et ikke så ringe indblik i, hvad der er i vente i talen forude. Det første, man kan bemærke, er, at det er den kristne kærlighed, der ved at næsten er til, og ikke den digteriske; det er også den kristne kærlighed, der ved, at enhver er næsten, og at næsten ikke er valgt pga. forkærlighed. Et andet tema, der berøres, er, hvorledes forudsætningen for næstebegrebet er anerkendelsen af ens pligt som næste. Og anerkendes denne pligt, da udryddes det selviske, der er i forkærligheden, således at *det Eviges Ligelighed* bevares. Det er en vigtig krølle, der her tilføjes næstebegrebet i forhold til det, der allerede er gennemgået, da Kierkegaard hidtil ikke har talt om *det Eviges Ligelighed*.

Hvis man ser på talen helt overordnet, er der to tråde, der løber igennem den. Disse to tråde kan man kalde for henholdsvis åndens kærlighed og drifterne samt tilbøjelighedernes kærlighed.¹¹ Det er således disse to forskellige anskuelser af kærlighed og deres indbyrdes modsætninger, der danner klangbunden for talen. Ligeså ubetinget den kristne kærlighed lærer at elske alle mennesker, ligeså ubetinget lærer den digteriske kærlighed at elske én.¹² *Vil man i Forhold til den christelige Kjerlighed gjøre Undtagelse med et eneste Menneske, som man ikke vil elske, saa er en saadan Kjerlighed ikke »ogsaa christelig Kjerlighed«, men den er ubetinget ikke christelig*

⁸ SKS 9 s. 30.

⁹ SKS 9 s. 30.

¹⁰ SKS 9 s. 51.

¹¹ Kierkegaards terminologi varierer igennem hele talen, således at åndens kærlighed nærmest er synonym med den kristelige kærlighed; og tilbøjelighedernes samt sansernes kærlighed kan han f.eks. kalde den digteriske.

¹² SKS 9 s. 56.

Kjerlighed.¹³ Som man kan se, er Kierkegaard ganske radikal, for han mener ikke, at man kan forstå sit liv ved hjælp af digteren samtidigt med, at man vil forstå det ved hjælp af kristendommen. Og det egentlige stridsæble mellem digteren og kristendommen er dette befalende *Du skal elske*, da digteren *forguder* tilbøjeligheden og derfor ikke vil tillade den befalede kærlighed. Forskellen mellem kristendommen og digteren viser sig da også ved, at digteren ligesom må vente på, at lykken giver ham opgaven at elske én bestemt. Denne venten kender kristendommen intet til, da man *skal* elske næsten. Opgaven er således allerede sat i kristendommen.¹⁴ Når digteren derfor går ud i verden for at finde den elskede, kan han meget vel komme til forgæves at vandre jorden rundt, men: *Christendommen forskylder aldrig at lade et Menneske gaae, end ikke eet eneste Skridt, forgjeves; thi den Dør, Du lukkede for at bede til Gud, naar Du lukker den op og gaaer ud, saa er det første Menneske, Du møder, »Næsten«, som Du skal elske*.¹⁵ Åbner man altså døren indtil det rum, hvor man elsker Gud, vil man også åbne døren til næsten; for åbner man døren indtil Gud, anerkender man sin pligt som næsten og ser derfor næsten, man kan således slet ikke træde ind i et gudsforhold uden at træde ud til næsten.

Kristendommen har endda gjort det umuligt at tage fejl af næsten, hvis man da ikke forhindrer sig selv i at se ham. Der er, som Kierkegaard morsomt bemærker, ikke et menneske, der er: *saa let at kjende som »Næsten«*.¹⁶ Da alle mennesker er næsten, kan man nemlig aldrig forveksle næsten med en anden, for forvekslede man næsten med en anden, så var fejltagelsen jo ikke, at den anden ikke var næsten; men derimod at man ikke så, at *også* den anden var næsten.

I en vigtig passage, hvor Kierkegaard beskriver, hvorledes forkærligheden egentlig blot er en anden form for selvkærlighed, demonstrer han også, hvad den egentlige forskel er på selvkærlighed og næstekærlighed. Her er det igen modsætningen mellem digteren og kristendommen, man må have frem, hvis man skal forstå passagen ordentligt; for digteren havde jo – som Kierkegaard tidligere har bemærket – altid en elsket eller en ven, som han elskede frem for andre; dette var den kærlighed, Kierkegaard kaldte for forkærligheden. At forkærligheden er en anden form for selvkærlighed, viser sig ved, at den selvsk slutter sig omkring denne ene elskede. Hvorfor den elskede også kaldes det andet ”selv” eller det andet ”jeg”. Hvorimod næsten er det første ”du” eller *Ligelighedens Tredjemand*. At forkærligheden virkelig er

¹³ SKS 9 s. 56.

¹⁴ SKS 9 s. 58.

¹⁵ SKS 9 s. 58 (se for resten også Journal NB 22 1851 (117), hvor der er et billedsprog, der minder meget om dette).

¹⁶ SKS 9 s. 58.

selvisk, viser sig i iversygen, når der mellem de to elskende anbringes en mellembestemmelse som næsten. Men hvorfor viser netop denne mellembestemmelse, at forkærlighed er en form for selvkærlighed? Det gør den, fordi den elskende vil have den elskede for sig selv, men også fordi den elskende vil lægge beslag på den elskedes kærlighed, og hvem ved måske endda også tilrane sig magten til at elske hende. En mellembestemmelse gør derfor den elskende denne magt stridig; hvorfor iversygen også hurtigt bluser op. Kierkegaard hævder derfor, at der under al digterisk elskov og venskab ulmer en iversygens glød.¹⁷

Nok en forskel er der imellem den digteriske kærlighed og den kristne, for den digteriske kærlighed kræver, at den elskende beundrer den elskede, men sådan forholder det sig ikke i den kristne kærlighed, for det er ikke det tilfældige, der gør, at man elsker næsten, men pligten. Næsten er derfor heller aldrig blevet fremstillet som en genstand for beundring, for det var ikke, fordi man beundrede næsten, at man elskede ham, men fordi det var ens pligt. Faren, der altså lurar i den digteriske kærlighed, når den elskende alene elsker den beundrede, er, at forholdet let kan gå i selvkærlighedens fælde; for hvis nu den elskede også vendte sin beundring mod den elskende, så var der egentlig kun en genstand for den elskendes kærlighed, nemlig ham selv. Så beundrede den elskende, at den elskede beundrede ham. Forudsætningen for hans kærlighed var altså, at den anden elskede ham, men derved var det jo egentlig kun ham selv, han elskede: *At elske Næsten derimod er Selvfornegtelsens Kjerlighed, og Selvfornegtelsen jager just al Forkjerlighed ud ligesom den jager al Selvkjerlighed ud.*¹⁸ Det forholder sig derfor ganske anderledes med næsten end med vennen eller den elskede, for i venskab og elskov: *er Jeget beruset i det andet Jeg. Jo fastere de tvende Jeger slutte sig sammen til at blive eet Jeg, jo mere slutter dette forenede Selv sig selvisk ud fra alle Andre.*¹⁹ Her antyder Kierkegaard, at der er flere farer på spil i et sådan forhold. Den ene fare er, at dette forenede selv lukker sig ude fra andre, hvilket jo er forkærlighed, men også en anden alvorlig fare er på færde, nemlig den at dette forenede selv holder begge fast på en fælles identitet, hvorved de begge taber sig selv. Dette kan dog ikke ske ved åndens kærlighed, da den borttager selvet al naturbestemmelse og selvkærlighed; kærlighed til næsten kan derfor ikke forene én med næsten i et nyt selv. Kærlighed til næsten bliver af Kierkegaard defineret som: *Kjerlighed mellem tvende evigt hver for sig som Aand bestemte Væsener.*²⁰ Og sådanne to væsner bestemt som ånd kan aldrig blive et selv i selvisk forstand.

¹⁷ SKS 9 s. 60.

¹⁸ SKS 9 s. 61.

¹⁹ SKS 9 s. 62–63.

²⁰ SKS 9 s. 63.

I elskov og venskab, som er de forhold, der besynges af digteren, elsker de to hinanden pga. af ligheden, ved hvilken de er forskellige fra alle andre. Ligheden kan findes i alt det, hvorved et menneske kan måle sig med et andet, skik, dannelse, interesser osv. I elskoven er ingen endnu åndens bestemmelse af selv, da ingen af dem ret har lært at elske sig selv – altså at elske sig selv, som de elsker næsten. I elskov er jeg et *sandselig-sjelelig-aandelig* bestemmelse. I venskabet en *sjelelig-aandelig* bestemmelse, men kun ved kærlighed til næsten er selvet, der elsker rent åndeligt bestemt og: *Næsten en reen aandelig Bestemmelse*.²¹ Men hvad vil det sige, at næsten er en ren åndelig bestemmelse? Det vil sige, at det er ånden i det andet menneske, der gør det bestemt til at være næsten. Der er altså ikke noget foruden ånd, der bestemmer et menneske som værende næsten og derfor heller ikke nogen lighed næsten og næsten imellem foruden den, der gives ved at være bestemt som ånd. I elskoven er der noget sanseligt/sjæleligt, der bestemmer den anden som den elskede, og i venskabet noget sjæleligt, der bestemmer ham som ven. Både i elskov og venskab beror kærligheden altså på noget mere end det åndelige, hvorfor selvet heller ikke er rent åndeligt bestemt.

I den elskede eller vennen er det ikke næsten, der elskes, men det andet jeg; og at det netop er et andet jeg er på grund af ligheden, der slutter de to sammen.²² I elskov og venskab er problemet altså, at næsten ikke elskes frem for dette andet jeg. Kierkegaard kan derfor også harcelere over den omskrivning, digteren vil lave af den gyldne regel, for han vil omformulere den, så den siger: *elsk Din Næste, som Du elsker den elskede*.²³ Men det var jo ved ligheden, at digteren kunne elske den elskede, da ligheden gjorde, at det var et andet jeg. Digteren elskede altså ikke den elskede som næsten, men som det andet jeg; men: *Enten vi tale om det første Jeg eller om det andet Jeg, dermed ere vi ikke komne »Næsten« et Skridt nærmere; thi Næsten er det første »Du«*.²⁴ Den tanke, man må hive frem, er, at næsten er åndeligt bestemt, hvorfor han heller ikke er et andet jeg, for han er ikke bestemt ud fra én, men ud fra sin egen bestemmelse som ånd. I elskov og venskab er det forkærligheden, der er mellembestemmelsen, for det er ved forkærligheden, at forholdet bliver sat, eller hvis man skulle gøre det endnu mere tydeligt, så er det ved ligheden, at forholdet etableres, men i kærlighed til næsten er mellembestemmelsen Gud. Det er Gud, der befaler forholdet til næsten; hvis man derfor elsker Gud, så elsker man også næsten og i

²¹ SKS 9 s. 63.

²² Man bør også overveje, hvad forskellen på jeg et selvet er? Eller om disse er synonyme. Umiddelbart synes Kierkegaard at bruge termen selv som en åndelig realitet.

²³ SKS 9 s. 64.

²⁴ SKS 9 s. 64.

næsten ethvert menneske. Det er det andet menneske, der er næsten, og det er kun et andet menneske for så vidt, det er ethvert menneske; det er altså ikke et andet menneske frem for andre mennesker, men et andet menneske ved at være bestemt af ånd.

Til sidst i talen har Kierkegaard igen kursiveret en lille sætning: *Kjerlighed til Næsten er derfor den evige Ligelighed i at elske*.²⁵ Som man måske erindrer, var der i det lille afsnit, som talen begyndte med, en ekstra krølle, der endnu ikke var ganske forståelig ud fra det, man havde læst; for i den skrev Kierkegaard, at *det Eviges Ligelighed* bevares, når man elsker næsten. Det sidste af talen er således et forsøg på at uddybe, hvad der lå bag disse ord. Den *Evige Ligelighed* er: *grændseløst ikke at gøre den mindste Forskjel*.²⁶ *Ligeligheden* er således forkærlighedens modsætning. Forkærligheden vil have *lighed* mellem de to, men kærlighed til næsten *Ligelighed*. Og Kierkegaard giver et godt eksempel på, hvor svært det er at elske næsten, ved at gribe fat i læseren selv for at ruske forståelsen af denne ligelighed ind i ham. Thi selv dannelse, som læseren vel formodes at agte højt, kan ikke lære ham at elske næsten: *for: har ikke langt snarere Dannelsen og den Iver, hvormed den eftertrages, udviklet en ny Art Forskjel, Forskjellen mellem de Dannede og de Ikke-Dannede*.²⁷ Og hvad tjener denne forskel til andet end at skabe en indbyrdes lighed mellem de dannede og de *Ikke-Dannede*, så de hver især kan vriste sig fri af hinanden? Skabes en sådan lighed på en måde ikke udelukkende, for at man kan sammenligne sig med andre? Og hvad er så sammenligningens gerning andet end at sætte skel imellem mennesker? Nej: *Næsten er det ligelige*²⁸ og kendes altså ikke ud fra alle mulige ligheder eller forskelle, mennesket kan hitte på at skabe: *thi med Næsten har Du Menneskets Lighed for Gud*.²⁹ Og denne lighed for Gud er den eneste lighed, der har realitet. Det er med den lighed, man skal kende sin næste.

Ligeså lidt næsten er næsten ved en anden lighed end menneskets lighed for Gud, ligeså lidt er næsten næsten ved forskellen. Det kan virke mærkeligt, at Kierkegaard pludselig taler om, at næsten heller ikke er næsten ved forskellen. Men det er vigtigt at advare imod en sådan opfattelse af næsten, da man derved kunne komme til at tro, at den nødstedte var ens næste, netop fordi han var nødstedt, eller den ringe ens næste, fordi han var ringe, den fornemme ens næste, fordi han var fornem osv. For det er ikke ved forskellen, at næsten er næsten, men ved ligeligheden, som er den

²⁵ SKS 9 s. 64.

²⁶ SKS 9 s. 64.

²⁷ SKS 9 s. 66.

²⁸ SKS 9 s. 66.

²⁹ SKS 9 s. 66.

lighed, der gives for Gud. Pligten er netop at se næsten i den nødstedte, den ringe og den fornemme osv. At se næsten er at se ligeligheden og derfor slet ikke at se den nødstedte, den ringe, den fornemme. At se næsten er at se ligeligheden bag alle forskellighedens gevandter – ja helst slet ikke at se de ydre forskelligheder.³⁰ Det er dog ikke at fjerne al forskel, for at se næsten er netop at se ham bestemt som ånd, i hvilken han er evigt forskellig fra én, da han er en verden i sig selv, og derfor inkomensurabel med én selv. Til sidst i talen krystalliserer Kierkegaard sit næstebegreb, så det står så spinkelt og smukt frem for læseren, som det kan tænkes muligt. Dette tekststed er derfor formentlig også det bedste til en generel forståelse af Kierkegaards næstebegreb. *»Næsten« er ethvert Menneske; thi ved Forskjelligheden er han ikke Din Næste, ei heller ved Ligheden med Dig indenfor Forskjelligheden fra andre Mennesker. Ved Ligheden med Dig for Gud er han Din Næste, men denne Lighed har ubetinget ethvert Menneske og har den ubetinget.*³¹ Forholdet imellem næsten og subjektet er altså sat ved deres lighed imellem Gud, hvorfor Gud også er mellembestemmelsen. Det, man umiddelbart kunne føle manglede i Kierkegaards opsummering af sin forståelsen af næsten, er pligten over for næsten, men denne pligt er netop indeholdt i Gud som mellembestemmelse. At erkende sin pligt som næsten kan derfor også siges at være et spørgsmål om at se sin lighed med næsten *for Gud*. Det handler for Kierkegaard altså ikke om ligheden mennesker imellem, men imellem mennesker og Gud. Gud træder på den måde ind imellem mennesker og fordrer, at man *skal* elske næsten.



³⁰ For en god ordens skyld skal det bemærkes, at Kierkegaard her synes at lave en distinktion mellem det ydre og det indre menneske, som stammer fra Luther, hvilket også præger hans tanker om forskellighed. Når Kierkegaard derfor taler om forskellighed, tror jeg, at det er bedst at tænke på denne forskellighed som en forskellighed, der gør sig gældende ved det ydre menneske.

³¹ SKS 9 s. 67.

Lidt om universitets- teologisk hvervningskunst



Af ph.d.-stipendiat (tysk, AU) JOHAN CHRISTIAN NORD

Onsdag den 8. maj 2013

For jøder kræver tegn, og grækere søger visdom, men vi prædiker Kristus som korsfæstet
(1 Kor 1,22–23a).

Som det før var, så er det også den dag i dag – god teologi bedrives i reglen der, hvor menighedens hyrde bøjer sig over skriften før prædikenen, altså i præstegården. God teologi er i almindelighed præstegårdsteologi. Fra universitetsteologerne bør man – før som nu – ikke håbe stort, hvad angår teologisk arbejde.

Dette er der sikkert mange, ikke nødvendigvis gode, grunde til, som jeg ikke skal gøre mig klog på her. Blandt disse tvivlsomme grunde er der dog én, jeg mener at kunne sige lidt om, nemlig universitetsteologiens stadig tættere forhold til det hedske fag, jeg selv har studeret, til religionsvidenskaben.

For sagen er jo, at universitetsteologien på mange punkter i så kraftig grad har tilnærmet sig religionsvidenskaben, at det for en vis del af de teologiske studenter af i dag må være noget svært overhovedet at få hold på, hvad teologi egentlig er andet end en detailorienteret underafdeling til religionsvidenskaben, hvor man primært beskæftiger sig med kristendommen og jødedommens religionshistorie, men derudover ikke adskiller sig videre fra kollegerne på etagen ovenover – eller ude på Amager. Man glemmer eller vil ikke være ved, at der er – og ved Gud skal være – en bekendelse til forskel.

Og hvorfor gør man dette? Jo, én af de ret så uhæderlige grunde hertil kunne være, at man – sådan som vilkårene er på de uddannelsesfabrikker, der tidligere kunne kaldes universiteter – mener at måtte gøre sig noget så umage for at få så mange studenter på limpinden som muligt; man må have alle med for at få det til at skæppe i taxameterkassen, og man er følgelig beredt til at skyde kristusbekendelsen til hjørnet for ikke at vække anstød hos den sekulære ungdom, der jo gerne skulle beslutte sig for teologien, om de så vil noget med kristendommen eller ej. Noget paradoksalt

al den stund en meget stor del af de unge mennesker kan se frem til et embede i Den Danske Folkekirke, hvor denne bekendelse – så vidt jeg ved – trods alt endnu afkræves kirkens embedsmænd.

Jeg skal i det følgende se nærmere på et enkelt aspekt af denne leflen for de mange og det generelle, nemlig den århusianske præsentation af teologistudiet på hjemmesiden for *Institut for Kultur og Samfund*, hvor teologistudiet for tiden er hjemmehørende. Man kunne sagtens også have kikket nærmere på præsentationen af det københavnske teologistudium – og det skal jeg hjertens gerne gøre ved en senere lejlighed – men i første omgang holder jeg mig til Århus, da det er denne afdeling, jeg selv har det bedste kendskab til, idet jeg selv har studeret ved religionsvidenskab ved det forhenværende teologiske fakultet i Århus.

“På en videnskabelig baggrund...”

På det århusianske teologistudiums hjemmeside og i en farverig brochure om samme hedder det som følger om studiet:

Teologi – mere end du tror:

Teologi er indblik, udblik, overblik – måske mere end du tror! På teologi beskæftiger du dig med historie, religion, samfund, antropologi, etik, kultur, sprog og kommunikation. Du bliver ekspert i den rolle kristendommen spiller i Danmark og resten af verden, i dag og førhen, på det politiske, psykologiske og filosofiske plan. Som teologistuderende bliver du hver dag udfordret til at gennemtænke de problemstillinger, der knytter sig til spørgsmål om religion og eksistens. På den måde har Teologi sin helt egen profil. Her tager vi på en videnskabelig baggrund fat i og gennemtænker store spørgsmål som: Hvad er meningen med livet? Med lidelsen – hvis der er en mening? Hvordan skal vi forstå os selv i forhold til naturen – til videnskaben – til vores medmennesker? Hvordan kan man læse de gamle tekster og forstå dem i deres egen tid – og i vores? Hvad betyder historien for vores liv i dag – og kan vi lære noget af den?

Det første, der springer den sagesløse læser – altså studenten *in spe* – i øjnene, må være den noget forudindtagede holdning til, hvilke forestillinger den læsende går og gør sig om det teologiske studium; “Teologi – mere end du tror”. Vi mangler bare et muntert udråbstegn eller en ‘smiley’ for at sætte trumf på idiotien i denne sætning. For hvad aner de herre og damer kommunikationsfolk – for det er jo nok sådanne, der har fundet på det fængende anslag – overhovedet om, hvilken viden udi

teologien de kommende studenter sidder inde med? Ja, svaret må jo nok blive, at de absolut intet aner herom, men at man af bar køterangst for at skræmme potentielle kunder ud af bageriet her forsøder luften med et beroligende forbehold, der tænkes at kunne få moderne og sekulære unge mennesker til at slappe lidt af – “bare rolig, vi er ikke så fromme, at det gør noget”, lyder den ængstelige velkomst til de nye studenter og de medfølgende taxameterpenge.

Efter således at være blevet kækt underrettet om den moderne teologis medgørlighed fortsættes teksten nu som en lovsang over det alment dannende studium over dem alle, hvor man bliver ekspert i snart sagt alle verdens ting og i tilgift hertil får den unikke lejlighed til “på videnskabelig baggrund at tage fat i og gennemtænke de store spørgsmål”. Sikke et vingefang! – både videnskab og eksistens i samme fagpakke!

Ved første øjekast kunne alt dette jo lyde meget tiltalende for det unge studiesøgende menneske, der interesserer sig for mangt og meget. Og det er da også sandt, at det teologiske studium *kan* være et stærkt alment dannende studium, hvor man – hvis viljen er til det – kan få god forstand på alskens sider af menneskelivet. Men det unge menneske vil, hvis vedkommende har det mindste forhold til kristendommen, nok alligevel studse over det, der *ikke* står i denne lækkersøde faglige appetitvækker. Står der noget om teologiens egenart i forhold til de andre studier, inden for hvilke man kunne finde på at beskæftige sig med “historie, religion, samfund, antropologi, etik, kultur, sprog og kommunikation”? Jo, der står, at “teologi” i kraft af denne sammenkædning af tilgange “har sin helt egen profil”. Mere får vi ikke at vide, for der er et lille forhold, tekstens forfattere helst ikke vil ind på – de vil for alt i verden ikke udtale sig om teologiens forhold til kristendommen, men kun om dens *videnskabelige* beskæftigelse med kristendommen krydret med en lille smule eksistenssødsuppe irørt en horde af udogmatiske spørgsmålstejn. “Kan man være teolog uden at være kristen, og er der mon en dybere forskel på teologi og religionsvidenskab?” kan den studiesøgende af den ene eller den anden grund have spurgt sig selv i forbindelse med sine overvejelser. Men der er intet svar at få, for introduktionstekstens forfattere har gjort deres ypperligste for at nedtone eller endda fornægte den sandhed, at der ikke er tale om teologi, hvor denne ikke står i et forpligtet forhold til den kristendom, til det evangelium, den er sat i verden for at lære og forkynde. De har i dette opråb til den studiesøgende ungdom gjort teologien til en ufarligt småspirituel aflægger af religionsvidenskaben, og dermed havde de – hvis virkeligheden faktisk blev, som de beskriver den, overflødiggjort teologien.

Virkeligheden

Således forkastes altså bekendelsen af hensyn til optagelsestallene.

Vi, der ikke er interesserede i selv at forkaste denne bekendelse eller at se den institution, der skulle uddanne vore hyrder, begive sig ud i sådan halsløs gerning, ser måbende til og tænker vort om, hvordan det mon skal gå de unge mennesker, der lokkes ind i universitetsteologiens bekendelsesangste fold og sidenhen, hvis de en gang skulle finde på at forholde sig til en kristen virkelighed, må se sig afkrævet noget ganske andet end den neutralitetssyge akademiske 'teologi', de på universitetet er blevet spist af med.

Vi håber og sætter vor lid til, at de allerede måtte være befæstet inden mødet med universitetsteologien, og at de, der ikke er det, senere måtte lære noget derude – ude i virkeligheden, hvor alt ikke er ufarlig, distanceret videnskabelighed, men hvor det Ord faktisk skal lyde, som hverken vi ikke-ordinerede kirkegængere eller fremtidens præster kan sige os selv.

Jeg beder ikke universitetsteologerne om at kuldkaste al konventionel akademisk praksis – jeg forlanger blot dette meget simple af dem, at det medgives og tages alvorligt, at teologien udover at være universitær videnskab i konventionel forstand faktisk også har en egenart, der adskiller den fra eksempelvis humanvidenskaben – at den, uanset hvordan skråen vendes og drejes i den syndige kæft, har et normativt – eller mere mundret et *kristeligt* og dermed alvorligt – anliggende.

Er det mon for meget forlangt?



Kommentar af Søren Holst, fredag den 7. juni 2013:

Hvilke konsekvenser det bør have for teologien, at den i praksis hovedsagligt er en præsteuddannelse, er et vigtigt spørgsmål. Og præcis hvad forskellen på teologi og religionsvidenskab er, fortjener at blive tænkt grundigt igennem (ofte forekommer det mig desværre, at der både fra teologisk og religionsvidenskabelig side slås på tromme for forskellen og dens voldsomme og kategorielle natur, UDEN at man gør sig den ulejlighed at tænke nærmere over, hvad forskellen mere præcist består i, og hvilke ligheder, der måske også kunne være).

Men springer vi ikke en håndfuld mellemregninger over, hvis vi skyder skylden for et evt. problem vedr. disse spørgsmål på de bevilgende myndigheders krav om, at

teologifagene skal tiltrække og fastholde studenter? At universitetsteologien har et “forsigtigt” forhold til kirken, var jo en kendsgerning mange, mange årtier før den ministerielle tællelyst mht. “produktion” af kandidater gik amok. Og når jeg møder studenter, som overvejer at droppe teologistudiet, er det som regel på grund af “for lidt” åbenlys konfessionel kristendom og ikke for meget. Er man mistænksomt anlagt, kunne man altså lige så nemt tænke sig, at en imødekommelse af skribentens ønsker var motiveret af skumle bagtanker om større bevillinger og flere fede lektorstillinger.



Se også Johan Christian Nords opfølgende indlæg, s. 68.



Evighed – evig og altid



Afstud.theol. THOMAS HÅRBØL

Onsdag den 15. maj 2013

*Wem Zeit ist wie Ewigkeit
und Ewigkeit wie Zeit,
der ist befreit
von allem Streit.*

Jakob Böhme (1575–1624)¹

Evigheden, livet i Paradiset med Gud, stiller ofte kristendommen i et lidt latterligt lys. Hvem kan holde tanken om evigheden ud, hvis evighed er evindeligt lang tid?

En ny-hedensk, asatroende kvinde forklarede således engang i tv, at hvis hun skulle leve evigt, ville hun foretrække at slås og drikke mjød i Valhal frem for at sidde og spille harpe på en sky i den kedelige, kristne himmel; en ufrivilligt sjov udtalelse, eftersom den nordiske mytologis forestillinger om efterlivet indebærer, at kvinder slet ikke har adgang til kriger-himlen hos Odin i Valhal, men forvises til en kold og klam evighed hos Hel i det underjordiske dødsrige.

Kristendommens evighedstanke må forstås anderledes. Der er en række begreber, der har den helt særlige egenskab, at teologien altid vil have dem til at betyde noget andet, end de almindeligvis gør, og evighed er ét af dem. Hver gang evighed nævnes i teologisk regi, kan man derfor være sikker på, at det følges op af en forklaring om, at der jo ikke bare er tale om uendeligt lang tid, men om noget helt andet. Evighed er så at sige ikke ubegrænset »vandret« udstækning i tid, men er en »lodret« ting, noget kategorialt anderledes end den verden, hvor vi lever i tid og rum. Altså nærmest det *modsatte* af timelig uendelighed, jf. Kierkegaards begreb om øjeblikket. K.E. Løgstrup udtrykte det i en prædiken sådan:

¹ Verset ses ofte gengivet med »Leid« i stedet for »Streit«. Jeg citerer fra Philipp Moriz Carriere: *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, 1847, s. 621 (jf. Søren Kierkegaard: *Journalen* NB, SKS 20, s. 124, jf. kommentarbindet K 20).

[E]n fortsættelse og gentagelse i det uendelige af livet [...] ville være en værre straf end døden. [...] Uendeligheden er en hule af skygge, som bliver sortere og sortere, jo længere vi ser ind.

Men Gud ske lov er det evige liv hos Gud ikke det samme som et liv i uendelighed. For hvis ikke evigheden var en ophævelse af uendeligheden så fri og bevar os vel for evigheden og lad os bede om døden.²

Det er altså Gud, der gør, at det evige har en helt anden kvalitet end bare uendelighed. »Det er Gud og atter Gud og ene og alene Gud, der gør det uendelige livs forbandelse til det evige livs salighed og glæde«, sagde Løgstrup også.³ Netop derfor er evigheden ikke bare en kedsommelig gentagelse i det uendelige. Andet Petersbrev siger, at »for Herren er én dag som tusind år, og tusind år som én dag« (2 Pet 3,8). Kristeligt set har Woody Allen derfor ikke ret i, at »evigheden føles lang, særligt hen mod slutningen«.

Man skal imidlertid heller ikke tage for let på evigheden; store dele af den kristne tradition har faktisk opfattet evigheden som en ufatteligt lang udstrækning i tid, der endda forbindes med tanken om evig straf. Som nævnt hos Løgstrup ville en uendelighed af tid i sig selv være en straf, men der er også anderledes brutale forståelser af straf og evighed. I en Brorson-salme, der var med i salmebogen inden den seneste udgave, findes en afdæmpet formulering, hvor der med en fin hentydning advares om evighedens længde:

O kiere siel, som vanker
I verdens mørke om,
Og har saa ringe tanker
Om HErrens strenge dom,
O! tænk dig om engang,
Og for Guds død og smerte,
Leg denne sag paa hierte,
At evighed er lang.⁴

Går man videre til f.eks. teksten til den musikalsk vidunderlige kantate *O Ewigkeit, du Donnerwort* (BWV 20) af Johann Sebastian Bach (1685–1750), vil man møde den

² K.E. Løgstrup: *Prædikener fra Sandager-Holevad*. Et udvalg ved Elsebeth Diderichsen og Ole Jensen (København: Gyldendal, 1995); s. 20.

³ Smst., s. 21.

⁴ Se salmen *Den onde levemaade* (DDS 1953: *Du kære sjæl, som vanker*, nr. 534) hos Arkiv for Dansk Litteratur.

lutherske ortodoksis temmelig potente opfattelse af evige helvedsstraffe. Kantaten, hvis tekst delvist bygger på en salme af Johann Rist (1607–1667), indledes med en beskrivelse af evigheden som »begyndelse uden afslutning« eller tid, der går ud over al tidslig begrænsning:

O Ewigkeit, du Donnerwort,
O Schwert, das durch die Seele bohrt,
O Anfang sonder Ende!
O Ewigkeit, Zeit ohne Zeit,
Ich weiß vor großer Traurigkeit
Nicht, wo ich mich hinwende.
Mein ganz erschrocken Herz erbebt,
Dass mir die Zung am Gaumen klebt.⁵

Kantaten, der er beregnet til 1. søndag efter trinitatis (med prædiketeksten om den rige mand og Lazarus (Luk 16,19–31)), beskriver herefter, hvordan evighedens straf adskiller sig fra al jordisk, timelig pine – nemlig derved, at den aldrig holder op:

Kein Unglück ist in aller Welt zu finden,
Das ewig dauernd sei:
Es muss doch endlich mit der Zeit einmal verschwinden.
Ach! aber ach! die Pein der Ewigkeit hat nur kein Ziel;
Sie treibet fort und fort ihr Marterspiel,
Ja, wie selbst Jesus spricht,
Aus ihr ist kein Erlösung nicht.

Meget forståeligt siges det derfor, at *evigheden simpelthen varer for længe*. Rimet er kosteligt: »Ewigkeit, du machst mir bange, / Ewig, ewig ist zu lange!«. Selv hvis de ulidelige straffe, der udpensles, varede i »tusind millioner år« eller var lige så langvarige, som jordens græs eller himlens stjerner er mangfoldige, var de dog timelige og ville derfor få en ende – men det gør de evige pinsler ikke; tværtimod begynder de forfra hvert øjeblik og holder aldrig op:

Ewigkeit, du machst mir bange,
Ewig, ewig ist zu lange!
Ach, hier gilt fürwahr kein Scherz.
Flammen, die auf ewig brennen,
Ist kein Feuer gleich zu nennen;

⁵ Der citeres her og i det følgende fra Walter F. Bischof: *The Bach Cantatas*, <http://webdocs.cs.ualberta.ca/~wfb/cantatas/20.html>.

Es erschrickt und bebt mein Herz,
Wenn ich diese Pein bedenke
Und den Sinn zur Höllen lenke.

Gesetzt, es dau'erte der Verdammten Qual
So viele Jahr, als an der Zahl
Auf Erden Gras, am Himmel Sterne wären;
Gesetzt, es sei die Pein so weit hinausgestellt,
Als Menschen in der Welt
Von Anbeginn gewesen,
So wäre doch zuletzt
Derselben Ziel und Maß gesetzt:
Sie müßte doch einmal aufhören.
Nun aber, wenn du die Gefahr,
Verdammter! tausend Millionen Jahr
Mit allen Teufeln ausgestanden,
So ist doch nie der Schluss vorhanden;
Die Zeit, so niemand zählen kann,
Fängt jeden Augenblick
Zu deiner Seelen ewgem Ungelück
Sich stets von neuem an.

For yderligere at gnide salt i såret afrundes denne grusomhedens triumf med at konkludere, at Gud er retfærdig – for det er ham, der har bestilt de evige straffe over de gudløses syndige hoveder. Straffene hører først op, når Gud ikke længere svæver over himlens skyer, dvs. aldrig, eftersom han er evig:

Gott ist gerecht in seinen Werken:
Auf kurze Sünden dieser Welt
Hat er so lange Pein bestellt;
Ach wollte doch die Welt dies merken!
Kurz ist die Zeit, der Tod geschwind,
Bedenke dies, o Menschenkind!

[...]

Solang ein Gott im Himmel lebt
Und über alle Wolken schwebt,
Wird solche Marter währen:
Es wird sie plagen Kält und Hitz,

Angst, Hunger, Schrecken, Feu'r und Blitz

Und sie doch nicht verzehren.

Denn wird sich enden diese Pein,

Wenn Gott nicht mehr wird ewig sein.

Tanken er taget op i Umberto Ecos (f. 1932) anbefalelsesværdige 1600-talsroman *Øen af i går*.⁶ I romanen beskrives det, hvordan evige straffe er længere end selv de mest groteske eksempler på ting, der tager forbandet lang tid:

Lad os foregive, at en fordømt, på millioner af århundreder, kun udgyder to tårer; vil hans pine da ophøre, når hans gråd kan danne en syndflod større end den, der i gammel tid udryddede hele menneskeslægten? Nej ærligt talt, lad os nu holde inde, vi er jo ikke børn! Hvis I vil vide det: in saecula, in saecula skal de fordømte lide, in saecula, i sekler uden tal, uden ende, uden mål.⁷

Yderligere en djævelsk drejning får straffene ved, at Gud ikke bare er vred; nej, han ler frydefuldt ved synet af sine ofre. In *saecula*. Erasmus af Rotterdam (1466–1536) vurderede, at en sådan skadefro, grusom Gud snarere indbyder til had end til kærlighed⁸ – en forståelig holdning.

Sådan er det dog ikke i Bach-kantaten, hvis anden del i stedet handler om at gøre bod for at undgå at havne i evigheden på den værst tænkelige måde. Kantaten slutter derfor, hvor den begyndte, med »O Ewigkeit, du Donnerwort«, men til forskel fra begyndelsen byder slutningen på ét middel til at råde bod på rådvildheden, nemlig at kaste sig i armene på Kristus – måske en påmindelse om epistelteksten til 1. søndag efter trinitatis: Første Johannesbrevs ord om, at *Gud er kærlighed* (1 Joh 4,8). Dermed bliver udgangsreplikken formentlig mere spiselig for en nutidig kærligheds-teolog end indledningen:

Nimm du mich, wenn es dir gefällt,

Herr Jesu, in dein Freudenzelt!

⁶ Umberto Eco: *Øen af i går* (oversat fra *L'isola del giorno prima* af Thomas Harder. R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., 1994). København: Forlaget Forum, 1995.

⁷ Smst., s. 390 (jeg citerer fra 3. udgave, 6. oplag, 2002).

⁸ Se Luther-skriftet *De servo arbitrio*, WA 18, s. 633: »ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatus miserorum et odio potius quam amore dignus«.

Musikanbefaling

Bachs kantater er indspillet mange gange og på mange måder. Jeg anbefaler f.eks. en indspilning fra Harmonia Mundi med Collegium Vocale Gent, dirigeret af Philippe Herreweghe, der også medtager de ligeledes fremragende kantater *Ach Gott, vom Himmel sieh darein* (BWV 2) og *Es ist ein trotzig und verzagt Ding* (BWV 176).⁹



⁹ Se <http://www.collegiumvocale.com/en/cds/6-o-ewigkeit-du-donnerwort-2003-bach-johann-sebastian>

Luthers nadverforståelse (I)



Af stud.theol. NIELS DALSGAARD

Fredag den 31. maj 2013

I denne artikel vil jeg undersøge Luthers nadverforståelse med udgangspunkt i: *Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi Und von den Bruderschaften*.¹ Begrundelsen for, at det netop er denne tekst, der vil have artiklens bevågenhed, er, at den på alle måder forekommer at give et klart indblik i, hvordan Luther tænker angående nadveren. Men allerførst er det nyttigt med lidt baggrundshistorie for teksten. Den udkom i december 1519 og var den sidste af tre småskrifter om sakramenterne. De to første skrifter handlede selvfølgelig om dåben og boden.² Alle skrifterne kan ses som en vejledning for lægfolk til en bedre forståelse af sakramenterne.³ Rent tidsmæssigt er skriftet altså placeret efter Luthers berømte afladstese, der ifølge traditionen blev slået op på slotskirkens dør i Wittenberg d. 31. oktober 1517 og efter Heidelbergteserne og den berømte diskussion i Leipzig i 1519 (juni–juli).⁴ Man bør således også bemærke, at teksten er skrevet før d. 10. december 1520, hvor det endelige brud mellem Luther og Rom fandt sted, og Leo d. x's bulle blev kastet på bålet sammen med den kirkelige lovsamling.⁵ Derudover skal det også siges, at jeg i denne omgang ikke har tænkt mig at komme ind på tillægget: *Von den Bruderschaften*.⁶

I den første sætning peger Luther tilbage på de to skrifter, han tidligere havde forfattet om sakramenterne: *Zum ersten, Das heylige Sacrament des altars und des heyli-*

¹ Se *Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe* (videre forkortet WA), bd. 2, s. 742. (Hvor andet ikke anføres, er et citat fra samme sted som det foregående).

² Se WA 2, s. 738 f.; for videre læsning angående dette se også WA 2, s. 709–712 og 724.

³ Se Torben Christensen et al.: *Luthers skrifter i udvalg* 1, s. 128.

⁴ Se Torben Christensen et al.: *Luthers skrifter i udvalg* 1, s. 51 og Martin Schwarz Lausten: *Martin Luther – munk, oprører, reformator*, s. 31–34 og 41–44.

⁵ Se Martin Schwarz Lausten: *Martin Luther – munk, oprører, reformator*, s. 44 f. Man skal huske på, at den bulle, som blev afbrændt, ikke var bandbullen, men derimod en trussel om, at han ville blive bandlyst, såfremt han ikke trak sine kætterske holdninger tilbage. Den egentlige bandbulle forelå således først d. 3. januar 1521. Se Martin Schwarz Lausten: *Martin Luther – munk, oprører, reformator*, s. 46.

⁶ Se WA 2, s. 754–758.

*gen waren leychnams Christi hat auch drey dingk, die man wissen muß.*⁷ Grundlæggende er der altså tre ting, man skal vide angående nadveren, men som *auch* indikerer, gør det samme sig *også* gældende for de to andre sakramenter. Den første ting er: *das sacrament odder zeychen.*⁸ Den anden: *die bedeutung des selben sacraments.* Og den tredje: *der glaub der selben beyden.* Et sakramente består altså af et tegn, en betydning og som det tredje en tro på tegnet og betydningen. Sakramentet eller rettere tegnet: *muß eußerlich und sichtlich seyn.* Og det må være: *yn eyner leyptlichen form odder gestalt.* Derimod forholder det sig stik modsat med betydningen, da den må: *ynnerlich und geystlich seyn, yn dem geyst des menschen.* Troen må: *die beyde zusamen zu nuß und yn den prauch bringen.* Tegnet er altså noget udvortes og synligt i en legemlig form eller skikkelse, hvorimod betydningen er noget indvortes, der forekommer i menneskets ånd. Troen på tegnet og betydningen er det, som bringer tegnet og betydningen sammen. Spørger man nu, hvilket udvortes tegn der gives for nadveren, er svaret, at det: *steet yn der form und gestalt des brots und weyns.* Nadveren foregår ved, at man: *des brotis und weyns nieße mit essen und trincken.* Sakramentet eller tegnet skal ifølge Luther modtages eller i det mindste begæres, hvis det skal nytte noget. Herefter bemærker Luther også, at nadveren ikke uddeles til folket under begge skikkelser, hvilket heller ikke er nødvendigt, så længe folket bare begærer sakramentet og stundom modtager det i én skikkelse, når præsterne bare nyder dem for folket hver dag. Angående dette punkt bemærker Luther dog: *Es ist aber bey mir fur gut angesehen, das die kirch yn eynem gemeyn Concilio widderumb vorordenete, das man allen menschen beyder gestalt gebe.* Luther understreger dog, at det ikke er afgørende om sakramentet gives i en eller to skikkelser, da det er troen det kommer an på. Men sakramentet skal gives til folket i to skikkelser, fordi: *es zimlich und feyn were, ßo des sacraments gestalt und forme odder zeychen nit stucklich eyns teyls, sondern gantz geben wurden.* Men også fordi nadveren er en fuldkommen og udelelig forening af de hellige. Derudover mener Luther heller ikke, at der er forbundet nogen særlig fare med kalken; her tænker han velsagtens på, hvis nogen skulle komme til at spilde det indviede blod.⁹ Det er nemlig Kristus selv, der har indstiftet begge skikkelser: *vor alle seyne Christen zu prauchen.*¹⁰

Sakramentets betydning er: *gemeynschafft aller heyligen.* Derfor kaldes nadveren også for *communio*, og altergangen for *communicare*, da Kristus og alle hellige

⁷ Se WA 2, s. 742. (Se også noten til sætningen hos Torben Christensen et al.: *Luthers skrifter i udvalg* 1, s. 149).

⁸ WA 2, s. 742.

⁹ Se Torben Christensen et al.: *Luthers skrifter i udvalg* 1, s. 149.

¹⁰ WA 2, s. 743.

er: *eyn geystlicher corper*. For forståelsens skyld sammenligner Luther denne *geystlicher corper* med et folk i en by, der udgør ét fællesskab og én krop, sådan at alle byens borgere er hinandens og byens lemmer. På den samme måde er alle hellige kirkens og Kristi lemmer og en evig åndelig gudsstad; at blive optaget i denne by kaldes for at blive optaget i de helliges fællesskab og være indlemmet i Kristi åndelige legeme. At modtage sakramentet i skikkelse af brød og vin er derfor at modtage: *eyn gewiß tzeychen* på fælleskabet med Kristus. Og som autoritet henviser Luther til Paulus' ord i 1 Kor 10,17; han gengiver dog ikke citatet ordret.¹¹ Den, der modtager sakramentet får altså del i Kristi og de helliges åndelige goder. Men samtidigt får han, som modtager sakramentet også del i fælleskabets synd og lidelse, hvis én derfor vil nyde nadveren, må han også yde og gengælde kærligheden med kærlighed. *Alßo yn dißem sacrament wirt dem menschen eyen gewiß tzeychen von gott selber geben durch den priester, das er mit Christo und seynen heyligen soll seyn eygen seyn, dartzu aller heyiligen leben und leyden*.¹² Pga. dette fællesskab gør man derfor Kristus og alle de hellige fortræd ved at gøre et andet menneske fortræd, ligeledes gør man vel imod Kristus og de hellige ved at gøre vel imod et andet menneske.

Nadveren gives ifølge Luther til mennesket for at styrke det mod den synd, der stadig er i kødet efter dåben: *Drumb unß die sund zu stercken und ermannen widder die selben sund, gibt unß gott diß sacrament*. Og han fortsætter med at skrive, at det er, som om Gud med sakramentet vil sige: *nym hyn diß tzeychen, damit ich dir zusage, das die sund nit dich alleyn, sondern meynen sun Christum und alle seyne heyiligen yn hymell und erden anficht*. Den, som har en dårlig samvittighed, skal derfor gå glad til alteret og lægge sin sorg på fælleskabet. Videre skriver Luther: *Drumb ist yn dißem sacrament unß geben die unmessige gottis gnad und barmhertzikeit, das wir da allen yamer alle anfechtung von unß legen auff die gemeyn und sonderlich auf Christo*.¹³ Den, der har en dårlig samvittighed, kan derfor sige til sig selv: Er jeg en synder, der er faldet, eller er jeg ramt af ulykker, så kan jeg gå til alters og modtage et tegn fra Gud: *Das Christus gerechtikeit, seyn leben und leyden fur mich steht mit allen heyiligen Engellnn und seligen ym hymmel und frummen menschen auff erden. Soll ich sterben ßo bin ich nit alleyn ym tod, leyd ich, sie leyden mit mir*. Dette betegner Luther som nytten og frugten af nadveren. Luther vender herefter tilbage til et tema, som han allerede har berørt, nemlig fællesskabet. Bedst kommer forståelsen af fællesskab til udtryk i Kristi indstiftelsesord.¹⁴ For på den samme måde, som Kristus har hengi-

¹¹ Se Torben Christensen et al.: *Luthers skrifter i udvalg* 1, s. 149.

¹² WA 2, s. 744.

¹³ WA 2, s. 745.

¹⁴ Her bruger Luther indstiftelsesordene fra Luk 22,19-20. Se Torben Christensen et al.: *Luthers skrifter i udvalg* 1, s. 150.

vet sig for mennesket, vil Kristus, at det enkelte menneske skal hengive sig for andre. Derfor gælder det om at ihukomme, hvorledes Kristus har hengivet sig for alle mennesker, så man ikke selv glemmer at hengive sig for andre.¹⁵ Grunden til, at man ikke kun modtager nadveren én gang ligesom med dåben, er, at der selv i livet efter dåben tilstøder mennesket mange genvordigheder, da synden stadig er i menneskets kød og med den også menneskets dårlige samvittighed, der aldrig stopper med at plage. Derfor kan Luther også skrive, at de, der ikke kender til angst eller ulykker, ikke har nogen særlig nytte af nadveren, da den gives til dem, der har brug for trøst og styrkelse. Bedrøvelsen og angsten er derfor det, som gør mennesket værdigt til nadveren, da det ved sin bedrøvelse og angst længes efter tegnet på fælleskabet med Kristus.¹⁶

Mere specifikt om sakramentets tegn, som er givet i brød og vin, skriver Luther, at Kristus ikke bare har indstiftet sakramentet, men også givet: *seyn warhafftig naturlich fleysch yn dem brot und seyn naturlich warhafftig blut yn dem weyn*.¹⁷ Der er således i nadveren tale om en realpræsens. Og videre skriver han, at på den samme måde: *als das brot yn seynen warhafftigen naturlichen leychnam und der weyn yn seyn narturlich warhafftig blut vorwandelt wirt*, bliver den, der modtager sakramentet, også forvandlet til det åndelige legeme ved at blive optaget i fælleskabet med Kristus og de hellige. Det er vigtigt at forstå, at der ikke kun er tale om en forvandling af brødet og vinen, men at der også foregår en forvandling af det menneske, der modtager nadveren. Dernæst fortæller Luther, hvorledes Kristus ikke har givet nadveren i én skikkelse, men i to. Det ene er hans kød i skikkelse af brødet, hvilket betegner hans liv og gode værk. Det andet er Kristi blod i skikkelse af vinen, der betegner Kristi lidelser og pinsler. Kristus har nemlig givet nadveren i to skikkelser, fordi mennesket har fællesskab med Kristus i hans liv, men også i hans lidelser.

Nu er Luther omsider nået til den tredje ting i sakramentet, nemlig troen. I teksten har han endda valgt at stave ordet med store bogstaver – GLAUBE – for at fremhæve det, og det er der også god grund til, da troen for Luther er det hvorpå: *die macht an ligt*. Det er ikke nok: *das man wysse, was das sacrament sey und bedeute*. Man må også tro på det og altså tro på, at man har modtaget det. Noget, der holder mennesket fra troen på nadveren, er spekulationer om: *wo das brott bleybt, wans yn Christi fleysch vorwandelt wirt, und der weyn yn seyn blut, auch wie unter ßo eynem cleynen stuk brotts und weyns muge der gantz Christus, seyn fleysch und blut,*

¹⁵ WA 2, s. 745 f.

¹⁶ WA 2, s. 746 f.

¹⁷ WA 2, s. 749.

beschlossen seyn.¹⁸ At man ikke kan se, hvordan og hvorledes det går til, er lige meget, for i nadveren skal man lade Gud bestemme! Luther skriver, at det er godt, hvis man ofte går til alters eller i det mindste dagligt ved messen styrker troen på sakramentet, for hvis man tvivler på det, gør man Gud til en løgner. Derudover skal man tage sig i agt og gøre mod sin næste, som man vil, at Kristus skal tage sig af én. De, der nemlig ikke gør det, ser ikke Kristi mening med sakramentet, men: *gehe teglich hyn, halten und horen meß yn yhrer andacht, bleyben eyen tag wie den andernn*.¹⁹ Her er der altså ikke tale om en forvandling af den, der modtager sakramentet. Man skal derfor se til, at man agter mere på Kristi åndelige legeme, der er fælleskabet, end på hans naturlige, da det naturlige legeme intet hjælper uden det åndelige. Der må altså, som han skriver, ske en forvandling med den, der modtager sakramentet. Ifølge Luther er der nemlig for mange, der bare modtager sakramentet, fordi sakramentet i sig selv skulle være velbehageligt for Gud. Men sakramentet er ikke indstiftet for Guds skyld, men for menneskets. Ja det er ligefrem: *zubesorgen, das mit solchen ferlichen gloßen des sacraments craft und tugent unß gewand werden, und der glaub gantz unter gehe durch falsche sycherheyt des gemachten sacramentis*.²⁰ Man skal derfor se til, at sakramentet bliver et: *opus operantis, das ist eyn prauchlich werk*.²¹ Det vil sige en gerning, der er Gud til behag, da troen virker ved modtagelsen af sakramentet.

Sakramentet er også et synligt tegn, så mennesket kan berede sig på og vende sig til at forlade den synlige kærlighed, hjælp og trøst: *und yn Christum und seyner heyiligen unsichtliche lieb, hulff beystand zuerwegen, Dan der tod nympt alls sichlich ding und scheyd unß von den menschen und zeytlichen dingen*.²² Med andre ord så kan mennesket med sakramentet altså berede sig på, hvad det vil sige kun at have Gud at kunne vende sig til i tiltro, når døden kommer. Derfor er nadveren også et sakramente til styrkelse: *widder den todt und zum eyngang ynß ewig leben*.²³ Til slut opremser Luther så frugten af nadveren, som er fælleskabet og kærligheden, hvorigennem de, der modtager sakramentet, bliver styrket mod døden og alt ondt. Fælleskabet siges at have to sider, sådan at man på den ene side nyder godt af Kristus og de hellige, men samtidigt også lader andre nyde godt af én. Den egennyttige kærlighed bliver altså udryddet og lader den kærlighed tilbage, der er til fælles nytte, så der ved kærlighedens forvandling kun er: *eyn brott, eyn tranck, eyn leyp, eyn gemeyn*.

¹⁸ WA 2, s. 749 f.

¹⁹ WA 2, s. 751.

²⁰ WA 2, s. 751 f.

²¹ WA 2, s. 752.

²² WA 2, s. 753.

²³ WA 2, s. 754.

Litteratur

Christensen, Torben et al.: *Luthers skrifter i udvalg* 1, Forlaget Aros, Århus 1980.

Lausten, Martin Schwarz: *Martin Luther – munk, oprører, reformator*, ALFA, København 2006

Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe 2. band. Weimar: Hermann Böhlau m.fl., 1883 ff.



Økumenisk bål og brand



Afstud.theol. THOMAS HÅRBØL

Onsdag den 5. juni 2013

Økumeni er et besværligt ord. Når man nævner det for ikke-teologer, forstår de det ikke; og hvis de endelig finder ud af, at man ikke bare sagde »økonomi« på en mumlende måde, går det helt galt, hvis man også begynder at tale om f.eks. »frelses-økonomi« eller »økonomisk trinitet«, altså Guds »husholdning« med frelsen.

Økumenien har det ædle formål at nedbryde de modsætninger, der skiller de kristne kirker fra hinanden, eller i det mindste bare at få kirkesamfundene til at tale med hinanden. Undertiden kan man godt få det indtryk, at mængden af tale bliver et succeskriterium i sig selv – kvantitet forveksles med kvalitet. I sådanne situationer ender den mellemkirkelige samtale med udsendelsen af erklæringer, der er så lange og med så mange forbehold, at ingen til sidst ved med sikkerhed, hvad der egentlig menes. (Alle, der har læst den romersk-katolsk-lutherske *Fælleserklæring om retfærdiggørelseslæren* fra 1999, burde vide, hvad jeg mener).

Det ville imidlertid være helt urimeligt at beskylde økumenien for bare at vade i dialog, samtale og tolerance. Det er jo velkendt, at få ting er bedre til at bringe stridende parter sammen end en fælles fjende; og de tidligste samarbejdsprojekter imellem katolikker og lutheranere var da også alt andet end fredelige. To eksempler:

Bondekrigen

I 1520'ernes Tyskland faldt udbredelsen af den lutherske reformation sammen med en voldsom social uro. En større opstand i Mellem- og Sydtyskland, der var drevet bl.a. af bøndernes fortvivlede harme over fyrsternes overgreb og undertrykkelse, blev på uheldig vis koblet sammen med en radikal udgave af den reformatoriske forkyndelse, som var tilskyndet og anført af bl.a. den yderliggående prædikant Thomas Müntzer (1489–1525), der hadede Luther af et godt hjerte. Müntzer betragtede Luther som et verdsliggjort flæskebjerg, der havde stjålet Bibelen fra kristenheden og ikke besad Guds ånd – »das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg«. Müntzers had til Luther blev gensidigt, og da bøndernes opstand, som ellers havde haft en vis sympati fra Luthers side, endte i et fanatisk myrderi under påberåbelse af evangeliet og under forventning om dommedags snarlige indtræden, slog Luthers

mening om. Rasende bønders henrettelse af grev Ludwig von Helfenstein (påskedag, 16. april 1525) førte til, at Luther udsendte en opfordring til fyrsterne om at stå ved deres ansvar som verdslig øvrighed og knuse bondeoprøret med alle midler:

For over én, der offentligt gør oprør, er ethvert menneske både overdommer og skarpretter [: bøddel]. Det er ganske ligesom når en brand bryder løs – den, der først kan få den slukket, er den bedste; for oprør er ikke [bare] et ondt mord, men derimod ligesom en storbrand, der antænder et land og pulveriserer det. Altså medfører et oprør, at et land bliver fyldt af mord og blodsudgydelse, og det gør folk til enker og forældreløse og ødelægger alt – som den allerstørste ulykke. Enhver, der kan, skal derfor slå til, kvæle og stikke ned, både hemmeligt og offentligt, og tænke, at der ikke kan være noget giftigere, skadeligere eller mere djævelsk end et oprørske menneske, ganske ligesom når man må slå en gal hund ihjel; slår du ikke, så slår han dig og hele landet med dig. [...]

Derfor, kære herrer: Frels her, red her, hjælp her, forbarm jer over de stakkels folk. Stik, slå, kvæl, hvem der kan; dør du af det, så er det godt for dig – en saligere død kan du aldrig opnå, for du dør i lydighed mod det guddommelige ord og befaling (Rom 13) og i kærlighedens tjeneste.¹

På dette tidspunkt, hvor den lutherske reformation kun var i sin vorden, og hvor den lutherske kristendom egentlig ikke var tilladt i Det Tysk-romerske Rige, gik lutherske og romersk-katolske fyrster gik sammen og knuste de oprørske bønder i skøn økumenisk samdrægtighed. I det blodbad, der blev kendt som *Slaget ved Frankenhausen* (15. maj 1525), blev Thüringens oprørere slået af de forenede fyrster og Den Tyske Bondekrig bragt til afslutning. Thomas Müntzer blev tilfange-

¹ Min oversættelse. Luthers tekst: »Denn uber eynen offentlichen auffrurigen ist eyn iglicher mensch beyde ober richter und scharffrichter, gleich als wenn eyn feur angehet, wer am ersten kan leschen, der ist Der best, denn auffrur ist nicht eyn schlechter mord, sondern wie eyn gros feur, das eyn land anzundet und verwustet, also bringt auffrur mit sich eyn land vol mords, blutvergissen und macht widwen und weysen und verstoret alles, wie das allergrossest ungluck. Drumb sol hie zuschmeyssen, wurgen und stechen heymlich odder öffentlich, wer da kan, und gedencken, das nicht giffigers, schedlichers, teuffelischers seyn kan, denn eyn auffrurischer mensch, gleich als wenn man eynen tolln hund todschlahen mus, schlegstu nicht, so schlegt er dich und eyn gantz land mit dyr. [...] Drumb, lieben herren, loset hie, rettet hie, helfft hie, Erbarmet euch der armen leute, Steche, schlahe, wurge hie, wer da kan, bleybstu druber tod, wol dyr, seliglichern tod kanstu nymer mehr uberkommen, Denn du stirbst ynn gehorsam göttlichs worts und befelhs Ro. am 13. und ym dienst der liebe« (fra *Widder die stürmenden bawren*, også kendt som *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*; WA 18, s. 358 og 361).

taget, henrettet, parteret og sat på hjul og stejle den 27. maj 1525 foran byporten i Mühlhausen. Han huskes nu til dags for at have skabt den første reformatorske gudstjenesteordning, og den apokalyptiske sværmer opnåede omkring 450 år senere også at blive gjort til en slags tidlig »socialistisk« martyr af de østtyske diktaturmyndigheder i den ateistiske »arbejder- og bonderepublik« DDR.

Gudsriget i Münster

Et andet glimrende eksempel på tidligt økumenisk samarbejde udspillede sig nogle år senere, da yderligtgående sværmere i 1533 havde overtaget kontrollen over byen Münster i Westfalen. Disse fanatikere var anført af bageren Jan Matthijs, prædikanten Bernd Rothmann og skrædderen, købmanden, sangeren, digteren og skuespilleren Jan van Leiden. De havde udset sig Münster som det nye Jerusalem og gav indbyggerne valget imellem udvandring eller gendåb. Byens arkiv og alle andre bøger end Bibelen blev brændt, pengevæsnet blev afskaffet, der indførtes ejendomsfællesskab (inspireret af den kristne urmenighed) og tvangs-flerkoneri (på grund af et overskud af kvinder) samt dødsstraf for overtrædelse af de ti bud. De gudløse skulle udryddes med vold og magt inden Kristi nært forestående genkomst.

Byen eller »døberriget« blev belejret af Münsters romersk-katolske fyrstbiskop Franz von Waldeck og den lutherske landgreve Philipp af Hessen. Inspiratoren Jan Matthijs havde hidtil identificeret sig med GT-figuren Enok og havde forudsagt Kristi genkomst i Münster inden påske 1534, men da genkomsten (som så ofte før og siden) udeblev, gik Matthijs nu over til at forstå sig selv som den gammeltestamentlige helt Gideon (Dom 6–8) og forsøgte at bryde belejrernes ring om byen. Påske-dag 1534 gik han ubevæbnet ud af byen sammen med nogle få mænd; resultatet blev deres død, hvorefter belejrerne angiveligt sømmede Matthijs' kønsdele op på byporten og satte hans hoved på en stage til skræk og advarsel, mens de øvrige rester blev samlet ind af byens borgere. Inde i det belejrede ny Jerusalem lod Jan van Leiden sig i september 1534 udråbe til kong Johan(nes) I af Zions Rige, giftede sig med en 16–17 koner og foranstaltede drabet på alle, der mistænktes for at samarbejde med Antikrist i skikkelse af de belejrende katolsk-lutherske fyrster. Men omsider brød forsvaret sammen, og »Zions Rige« faldt i juni 1535 under blodige massakrer.

Kulminationen på den brutale »økumeniske samtale« indtraf, da kong Johan og hans medarbejdere Bernd Knipperdolling og Bernd Krechting den 27. januar 1536 på Münsters stortorv under hensynsløs tortur blev kvalt med glødende tænger og efter-

følgende dolket. Deres lig blev anbragt i jernbure, der blev ophængt i tårnet på Skt. Lamberti kirke, hvor resterne af ligene lå indtil 1881.²

Kirken skadedes, da byen igen var under angreb fra allierede hære i 1944, men kurvene hænger der endnu; lige dele turistattraktion og økumenisk manifest.



Litteratur:

Carsten Bach-Nielsens afsnit »1500–1800« i Carsten Bach-Nielsen og Jens Holger Schørring: *Kirkens historie*, bd. 2. København: Hans Reitzels Forlag, 2012; s. 65 ff. og 88 ff.

Hjalmar Holmquist og Jens Nørregaard: *Kirkehistorie*. II. Den nyere Tid. Tredje paa ny omarbejdede udgave. København: J.H. Schultz Forlag, 1949; §§ 7–8, s. 69–77.

Se også den tyske *Wikipedia*-artikel »Das Täuferreich von Münster« mv.



² Carsten Bach-Nielsen påstår ganske vist, at ligresterne også lå der til 1943 (jf. *Kirkens historie*, bd. 2, s. 92), men den tyske *Wikipedia* hævder, at burene for længst var ryddet for døber-rester ved Royal Air Forces bombetogt den 18. november 1944.

Lidt flere lægmandsbetragtninger over universitetsteologien



Af ph.d.-stipendiat (tysk, AU) JOHAN CHRISTIAN NORD
(stedfortrædende medlem af Menighedsrådet i Kastels Sogn)

Torsdag den 20. juni 2013

Mit indlæg *Lidt om universitetsteologisk hvervningskunst* [s. 47, red.] rummede visse uklarheder, som jeg – både fordi jeg selv har forsøgt at tænke lidt videre, og fordi jeg er blevet mødt med konkrete reaktioner på indlægget – har besluttet mig for at uddybe lidt mere.

I første omgang drejer det sig om overvejelser angående det ønske, jeg ytrede i kommentaren, om, at universitetsteologerne ville stå ved teologiens »normative« eller »kristelige« anliggende. Nogle læsere af min lille lægmandskommentar har spurgt ind til, hvad der egentlig skal forstås – altså hvad jeg forstår – ved et sådant kristeligt anliggende. Det er et meget rimeligt spørgsmål, som jeg gerne vil forsøge at svare på ud fra de ikke-fagteologiske forudsætninger, der er mine.

Et kristeligt anliggende

Mit første indlæg rummer allerede en antydning af, hvad jeg forstår ved et kristeligt anliggende. I slutningen af behandlingen af den århusianske velkomsttekst til de studiesøgende poder hed det således som følger:

[I]ntroduktionstekstens forfattere har gjort deres ypperligste for at nedtone eller endda fornægte den sandhed, *at der ikke er tale om teologi, hvor denne ikke står i et forpligtet forhold til den kristendom, til det evangelium, den er sat i verden for at lære og forkynde.*

Min grundopfattelse er altså denne, at sand teologi er der kun tale om dér, hvor forholdet til kristendommen er af en forpligtet karakter – hvor den ivrige gransker, der bøjer sig over skriften, også bøjer sig for *skriftens centrum*, altså for Kristus, hvilket ingeniørlig er det samme som at følge pastor Becks opfordring til professorerne om at knæle for skriften i sig selv.

Og det er netop dét, der adskiller den lutherske universitetsteologi fra såvel de ikke-universitære missionsk prægede teologistudier som andre beslægtede humanistiske fag, såsom religionsvidenskaben.

Evangelium eller fornuftskult

For et sådant grundlag er jo noget ganske andet end den ideologiske doktrin, religionsvidenskaben tager afsæt i, nemlig en fornuftsmetafysik rundet af oplysningstidens rationalisme, hvis grundpåstand er menneskets evne til at gennemskue og bemejstre verden. Religionsvidenskabens grundlæggende påstand er, at mennesket er et stupidt dyr, der frembringer og indhyller sig i drømmeverdener af trans-empirisk art, samt – og dette er den ideologiske tilføjelse – at *visse* mennesker, altså de rationelle videnskabsfolk, er i stand til at gennemskue disse længselsverdeners karakter af hjernesvind.

Religionsvidenskabens – og i det hele taget den ideologiske humanismes – problem er imidlertid, at den fornuft, man mener at betjene sig af, ikke er noget givet, men derimod i sig selv en trospåstand. Der er intet empirisk belæg for, at menneskebæstet skulle være fornuftigt og i stand til at hæve sig over den skarn- og driftsdyng, der er den foreliggende verden. Her er der kun tro. Eller anderledes udtrykt: Hvordan kan humanisten redegøre for, at hans fornuftslutrede klarsyn ikke blot er endnu en religiøs konstruktion, hvis formål er at lade ham skue verden – og ham selv! – i et lidt pænere lys, end det han og verden i sig selv har at byde på? Humanismen er en myte, der lader mennesket – eller snarere *visse* mennesker – nyde den lækkersøde forestilling at være ren og egenmægtig og på verdensfornuftens side.

Kristendommen derimod er ordet om Evangeliets bestandighed, der relativiserer alt andet. Mellem disse to verdensanskuelser er der krig – religionskrig. Og teologien og teologen må – hvis der skal være tale om sand teologi og en sand teolog – gøre front mod fornuftsmetafysikken i alle dens afskygninger.

Et normativt studium?

Men spørgsmålet bliver jo så, hvilke følger en sådan hævvelse af teologiens normative egenart har for dennes forhold til videnskaben. For sandt er det jo, at den slags overvejelser, jeg i min kommentar gjorde mig til talsmand for, og som jeg her gentager, kunne minde (foruroligende meget) om sådanne doktriner, der er hovedhjørnestenen i de såkaldt bibeltro teologistudier i Danmark. Én af de kommentarer, jeg modtog, gik således netop på, at denne form for overvejelser mindede om de »ønsker om normativitet«, der var at finde blandt missionsfolk i 70'erne, og som lå bag oprettelsen af Menighedsfakultetet i Århus.

I slutningen på min kommentar skrev jeg, at jeg ikke bad »universitetsteologerne om at kuldkaste al konventionel akademisk praksis«, men at jeg blot forlangte, at man vedstår, at teologien har et kristeligt anliggende, altså en klar tilkendegivelse af forskellen mellem religionsvidenskab og teologi. Hensigten med denne afsluttende passage – der måske var lige vel dunkel – var at gøre det klart, at jeg *ikke* er fortaler for en masseflugt af lutherske teologistudenter fra de universitære teologiuddannelser til Dansk Bibel-Institut og Menighedsfakultetet.

Men hvad er det så for nogle institutioner, jeg ønsker, at mine og de andre medlemmer af den evangelisk-lutherske folkekirkes fremtidige hyrder uddannes ved? Det kan faktisk siges meget kort: Jeg ønsker, at teologi fortsat har karakter af et på universitetet hjemmehørende akademisk studium, hvor enhver form for uluthersk naturlig teologi sønderlemmes af historisk-kritiske kildestudier, der bortriver ethvert ukristeligt grundlag for troen. Jeg ønsker, at videnskaben fortsat udfylder rollen som det skånselsløse syrebad, der lader den *lutherske* teolog stå tilbage med en tro, der ikke hviler på lommemetafysiske spekulationer over naturens *fornuftige* indretning, men derimod alene på den tro, der er til og kommer fra Kristus Jesus. Der er ikke én, ikke en eneste, der skal have lov at forlade Købmagergades porte (eller *Faculty of Arts'* teologiske anneks) uden at have fået knust enhver barnedrom om en *fornuftsmæssig* sammenhæng mellem Ordet og Verden. Fornuften er Satans hore, og det videnskabelige teologistudium skal følgelig tjene til at afmontere en ulykkesvanger sammenblanding af fornufterkendelse og Gudstro. Teologien skal – ligesom forkyndelsen i det hele taget – holde det blødende sår åbent, som er kristendommens kerne: Gud blev menneske, døde for vores hånd og for os – vi fatter ikke et klap af det, men skal stå ret alligevel. Færdig.

Syre i Evangeliets tjeneste

Men hvis dette skal være tilfældet, hvis teologiens forhold til videnskaben skal være af en sådan art, at det er den sidste, der tjener den første, og ikke omvendt, må teologien til stadighed drage næring af en kerne, der er af en ganske anden art end videnskabens rent negative empiriske præmis. Teologien skal ikke kun være et syrebad, men må også *gennemsyres* af en påpegning af, at den megen videnskabelighed ikke tjener sit eget formål, men Evangeliets.

Det betyder, at studiet ved siden af de konventionelt videnskabelige discipliner også må indeholde discipliner, hvor det kristelige anliggende står i forgrunden – hvor teologi bliver refleksion før prædikenen, som Johannes Horstmann så umisforståeligt har formuleret det. Det er oplagt, at et sådant element bør høre til blandt de systematiske discipliner, men hvordan det mere konkret bør organiseres, kan jeg

som udenforstående dårligt gøre mig klog på – der må dog være en grænse for min indblandingsiver! – ligesom jeg jo heller ikke har noget (fuldt) overblik over, om og i hvor høj grad noget sådant allerede skulle være tilfældet.

Jeg håber hermed at have uddybet mit synspunkt og klargjort forskellen mellem det lutherske ståsted, jeg argumenterer for, og en sådan afvisning af konventionel videnskab, der – så vidt rygten siger – kendetegner de såkaldt bibeltro studiesteder i Kongeriget.

Vedhæng: Svar til lektor Holst

Udover de her behandlede principielle spørgsmål er der indkommet en kommentar af en noget anderledes og for mig ret tankevækkende art. Her på siden leverede lektor Søren Holst således en kort betragtning [s. 50, red.] angående min overvejelse over forholdet mellem teologiens udvanding i humaniora og hensynet til optagelses-tal og taxameterskillinger, som fik mig til at tænke en ekstra gang. Modsat mit bud på en forklaring af denne sammenhæng, hvor jeg mente at se et økonomisk motive-ret hensyn til den sekulære ungdom i den århusianske intro-tekst, påpegede Holst således, at det lige så vel kunne forholde sig modsat. Altså at en imødekommelse af ønsker om en mere kristelige toning – eller hvad pokker man nu skal sige – af teo-logistudiet faktisk ville tiltrække flere studenter. Holst påpegede endda, de studen-ter, han i forbindelse med sit virke var stødt på, som *forlod* teologistudiet, gjorde dette grundet »”for lidt” åbenlys konfessionel kristendom og ikke for meget«.

I udgangspunktet er der for mig ikke andet at gøre end simpelthen at tage dette til efterretning. Det er bestemt muligt, at et mere konfessionelt orienteret teologistudi-um ville tiltrække flere. Menighedsfakultetet og Dansk Bibel-Institut eksisterer jo, og de studenter, der her bøjer sig over – og for – skriften, har jo netop valgt disse alternative studiesteder ud fra ønsket om et studium med stærkt konfessionelt præg (om end der jo nok skulle være noget at diskutere angående missionens forhold til bekendelsesskrifterne). Jeg medgiver blankt, at jeg ikke havde tænkt stort over det-te.

Holst nævner videre, at universitetsteologiens »”forsigtig[e]” forhold til kirken« også var en realitet lang tid før indførelsen af taxametersystemet. Også dette har han jo ret i, og jeg kan sagtens se, at min sammenkædning af det økonomiske incitament og det eksistentielt set slappe forhold til kristendommen var et nummer for simpel. Jeg kan ganske rigtig *ikke* påvise en direkte sammenhæng mellem optagelsesiver og bekendelsesmæssigt vankelmod, og jeg takker for Holst for at have gjort opmærk-som på denne brist i min argumentation.

Men jeg kan nu alligevel ikke lade være med at se et udtryk for den udflydende tidsånd i den århusianske reklametekst. Jeg finder simpelthen en sådan præsentation af det teologiske studium slap og virkelighedsfjern i forhold til det embede, der efter endt studietid venter så langt den største del af de teologiske studenter, og jeg tillod mig så at gætte, så godt jeg kunne.

Kyndigt belært af Holst må jeg sige, at jeg nu finder teksten endog mere bizar; hvorfor pokker leverer man dette humanistiske sødsuppevås, hvis det ikke er for at tiltrække studenter? Ja, jeg anerkender simpelthen ikke, men vil fastholde den grundlæggende opfattelse, der kendetegnede mit første indlæg, at en sådan gang du-kan-blive-alt-i-den-store-vide-verden-hvis-du-læser-teologi-pladder er en uærlig måde at henvende sig til den studiesøgende ungdom. Det bør – som Holst også lader til at være enig i – stå klart, hvad der er teologi, og hvad der er humaniora, konkret religionsvidenskab.

Og det er dét, der var hovedsagen i mit indlæg, ligesom det er dét, der er og bliver hovedsagen for et teologisk studium, hvis det skal være andet end ufarligt humanistisk og småspirituelt pjatteri.

Hvad der så i praksis skal stilles op med teologistudiet, lader jeg universitetsteologerne om og besinder mig så på at varetage *mit* hverv, når kandidaterne en dag søger embede i min kirke.



Ikonopistemologi hos Elias Canetti



Afstud.theol. ANNE CHRISTINE BENNER

Tirsdag den 9. juli 2013

“For én vej til virkeligheden går over billeder. Jeg tror ikke, der findes en bedre vej. Man holder sig til det, der ikke forandrer sig, og udtømmer dermed det altid foranderlige. Billeder er net, det, der fremtræder på dem, er den holdbare fangst. Meget slipper ud, og meget rådner, men man prøver igen, man bærer rundt på nettene, kaster dem ud, og de styrkes af deres fangster.”¹

Hvad billeder kan betyde for en persons udvikling, hvordan de kan være både afslørende og skærmende, henrivende og skræmmende, giver forfatteren Elias Canetti en tydelig fornemmelse af i de tre erindringsbind om sit liv i perioden fra 1905–1937, *Den reddede tunge*, *Faklen i øret* og *Øjenspillet*,² hvori Canetti beretter om sin barndom og ungdom, som den udspillede sig i varierende miljøer under hans opvækst rundt om i Mellemeuropa gennem de første årtier af det 20. århundrede samt den tidlige dedikation til skrivegerningen som levevej i det kultursydbende Wien.

Elias Canetti (1905–1994)

Elias Canetti blev født i 1905 i den dengang livlige og etnisk mangfoldige bulgarske by Rustjuk på grænsen til Rumænien i en spansktalende jødisk familie, men ankom som seksårig til Manchester med sine forældre og to yngre brødre, hvor familien boede to år, indtil faderen uventet døde i en alder af kun 30 år. Efter denne tragedie søgte moderen igen til det europæiske fastland, til sin ungdoms by, Wien, hvor hun med sine sønner opholdte sig i tre år, indtil familien atter gjorde opbrud for at slå sig ned i Zürich, hvor de blev boende indtil 1919. Derpå splittedes familien blandt andet på grund af moderens dårlige helbred samt første verdenskrigs efterslæb af forvirring og uro. Canetti, der på dette tidspunkt var fyldt fjorten, sendtes alene til Tiefbrunnen ved Zürichsee, hvor han i de følgende år voksede op på pensionatet *Villa Yalta* i et trygt og naturskønt miljø. Som 16-årig forandredes skuepladsen for Canettis liv endnu en gang, da han af sin moder nødtes til at flytte til Frankfurt. Dér forenedes familien og forblev i de tre efterfølgende år samlet, indtil Elias besluttede sig

¹ Elias Canetti: *Faklen i øret* (Viborg: Redaktion Arena/Gyldendal, 1988), s. 107.

² Hvis oprindelige titler på tysk lyder henh. *Die gerezzete Zunge*, *Die Fackel im Ohr* og *Das Augenspiel*.

for at påbegynde studiet af kemi på Wiens Universitet uden dog at være sikker på at ville blive ved det. I denne by så rig på intellektuelle debatter og kulturel bevidsthed og blandt folk, der med Canettis egne ord kun interesserede sig for åndelige ting, dæmrede en stadig tydeligere erkendelse af, hvad der skulle blive hans egentlige livsværk: skønlitteraturen samt den omfattende undersøgelse af massens og forvandlingens fænomen, der senere hen skulle finde form og munde ud i den da modne forfatters sociologiske og kulturanthropologiske *opus magnum*, flerbindsværket *Masse und Macht*. Efter endte kemistudier i 1929 kan da endelig begynde det, Canetti kalder 'det nødvendige liv'; et liv bestemt af hans egne indre nødvendigheder, og som samler sig omkring den litterære aktivitet, der i også resten af hans liv kommer til at følge og forme hans tilværelse.

Forfatterens egne livsbilleder

Den første kunstoplevelse, Canetti beretter om, hænder, da han som 15-årig præsenteres for Michelangelo gennem en forelæsningsrække om florentinsk kunst, som han får lov at følge på universitetet. Dette møde viser en intuitiv fornemmelse for skønhedens væsen: "*Skønhed, som ikke var andet end skønhed, forekom mig tom, Rafael betød næsten intet for mig, men skønhed, som bar noget, som var ladet med lidenskab, ulykke og onde anelser, betvang mig. Det var som om den ikke var løsrevet for sig selv, uafhængig af tidernes luner, men tværtimod måtte stå sin prøve over for ulykken, som om den måtte udsættes for stort pres, og kun hvis den ikke fortæredes under det, holdt sig stærk og tæmmet, havde den ret til at kaldes skøn.*"³ Heraf fremgår, at kunsten bør være mere end sit skin. Canetti fordrer faktisk en handling i motivet, en inderlighed, hvorved maleriet bliver synliggørelsen af det egentlige, i sit væsen usynlige drama. Eller sagt på anden vis: Det er ikke, hvad billedet er, men hvad det udtrykker, og den lidenskab, hvormed det udtrykkes, som giver motivet værdi. Skønheden defineres ikke efter sin ydre, men sin indre afbildning; det handler om at indfange det umiskendeligt, essentielt menneskelige. Den højeste målestok for handlingen bliver her "ulykken":⁴ "*Som den første gav han [Michelangelo] mig sans for smerte, som ikke udtømmer sig i sig selv. Som bliver til noget, og som siden er til for andre og består. Det*

³ Elias Canetti: *Den reddede tunge* (Viborg: Redaktion Arena/Gyldendal, 1986), s. 300.

⁴ I *Attente de Dieu* (Paris: Éditions Fayard, 1966) opererer Simone Weil netop med en interessant distinktion mellem smerte og ulykke: "I lidelsens sfære er ulykken en ting for sig selv, specifik, irreduktibel. Den er noget helt andet end smerte som sådan. Den bemægtiger sig sjælen og mærker den, helt til grunden, med et mærke, som end ikke tilhører sjælen selv, slaveriets mærke. [...] Ulykken er uadskillelig fra den fysiske lidelse og dog fuldstændig distinkt. I lidelsen er alt det, som ikke er knyttet til fysisk smerte eller til noget analogt dermed, kunstigt, imaginært og kan udslettes ved, at tanken indtager en særlig holdning", s. 98 (m.o.) og i det flg.: "Det menneskelige livs store enigma er ikke lidelsen men ulykken", s. 101 (m.o.).

er en særlig smerte, ikke den legemlige, som alle bekender sig til.”⁵ Hermed udsiges også noget om smertens ontologiske værdi, som netop til trods for sit beslag på psyken og legemet alligevel kan rumme en særlig transcendens, en art solidarisk selvoverskridelse, som resonerer den kristne opfattelse af lidelsen, hvor det netop ikke er storheden i den tragiske helts smerte, som vægtes og har varig betydning, men derimod den smerte, som “bliver til noget, og som siden er til for andre og består”.

Navnlig Sixtinerkappellets portrættering af de gamle profeter, Ezekiel, Jeremias og også Esajas (der hos Michelangelo optræder under denne kategori), gør uudslætteligt indtryk på Canetti. Igen er det voldsomheden i personfremstillingen, Elias mærker sig – Esajas’ sælsomt bydende attitude over for sin Gud, Ezekiels gløden- de heftighed og Jeremias’ vrede. På den vis og i kraft af dem gik det til, bemærker Canetti, at han ikke mødte profeterne først som jøde, dvs. først og fremmest igennem deres ord; de trådte ham selv i møde gennem figurerne af denne kunstners hånd.



“Jeg stod fastnaglet foran Esajas’ halvåbne mund og grundede over de bitre ord, han havde til Gud, og følte bebrejdelsen i hans løftede finger. Jeg prøvede at tænke mig til hans ord, inden jeg kendte dem, hans nye skaber forberedte mig på dem.

Måske var det anmassende af mig at tænke sådanne ord, de udsprang af hans gestus, jeg følte ikke behov for at kende dem i deres nøjagtige form, jeg søgte ikke efter deres egentlige ordlyd der, hvor jeg nemt kunne have fundet dem: Billedet, håndbevægelsen indeholdt dem så stærkt, at jeg hele tiden måtte vende mig mod dem på ny, dét var tvangen, det egentlige og uudtømmelige ved Sixtinerkappellet.”⁶

Hermed åbenbarer sig endnu et træk ved Canettis måde at beskue, nemlig hvad man kunne kalde den mimetiske eller stedfortrædende betragtningsmåde. Og dette er

⁵ Elias Canetti: *Den reddede tunge* (Viborg: Redaktion Arena/Gyldendal, 1986), s. 302.

⁶ Ibid., s. 302.

noget, som vel at mærke muliggøres netop af billedets stumhed, dets ordløshed. Alt er ladet med betydning, fordi intet er afgjort. Hver fure i panden, hver uudgrundelig øjengnistren og hældning af hovedet er potentielt signifikante. Det er scenariets proleptiske valør, ironisk nok udskydelsen og fraværet af talen, der giver figurerne udsigelseskraft og inddrager beskueren i en situationel samtidighed, hvis indre fylde og livagtighed får Canetti til at kalde denne billedomgang for et "besættelsens liv, ved siden af hvilket intet andet eksisterede".⁷ Hermed indikeres endvidere den kraft, som billedet, i hvert fald det antropomorft genkendelige, har til fælles med skuespilkunsten, som atter genspilles og reflekteres i tilskuernes overgivelse i indlevelsen. På scenen, mellem publikum og skuespiller samt i forholdet mellem betragter og maleri, kan man i særligt vellykkede tilfælde tale om en sympatetisk participation, en rolleindlevelse som gør det fremmede kendt og gennemtrængeligt i kraft af en anden, personal og altså identifikabel figur. Også i billedets handlingssfære må der dog herske et dialogisk, ligeværdigt forhold og således ikke være tale om en voldelig billedlig dominans: "*Det er vigtigt at bemærke, at de ikke blev til guder for mig. Jeg følte dem ikke som magt, der satte sig over mig; når de talte til mig eller jeg endog prøvede at tale til dem, når jeg udsatte mig for dem, frygtede jeg dem ikke, jeg beundrede dem, jeg turde stille dem spørgsmål.*"⁸

Canetti finder kopier af malerierne og hænger dem op på sit værelse i pensionatet ved Zürichsee og senere i Wien. Sådan lever han med dem i ti år og kommer efter eget udsagn til at kende dem bedre end mennesker. Desuagtet det indgående bekendtskab blegner de ikke mod den hvide væg, genkendelighedens tilvænning nedslider på ingen måde deres emfatiskke vigør. På Städelsches Kunstinstitut i Frankfurt mødte Canetti Rembrandts *Samson blindes*, som efter hans eget udsagn skræmte, pinte og holdt ham gående.⁹

⁷ Ibid., s. 303.

⁸ Ibid., s. 303.

⁹ Jf. Elias Canetti: *Faklen i øret* (Viborg: Redaktion Arena/Gyldendal, 1988), s. 109.



“Lyset falder udefra, uden for gruppen hvor alt foregår, med fuld styrke på Samson. Det er ikke muligt at se væk, denne blinding er endnu ikke blindhed, den bliver det først og forventer hverken hensyn eller skånsel. Den vil ses, og den, der har set den, ved, hvad blinding er, og ser den overalt. Der er et øjenpar på billedet, som ufravendt stirrer på blindingen og aldrig slipper den. De tilhører Dalila, som iler bort i triumf, i den ene hånd har hun saksen, i den anden Samsons afklippede hår. Frygter hun ham, hvis hår hun holder? Vil hun redde sig for det ene øje, så længe han endnu har det? Hun ser tilbage på ham, had og morderisk spænding står skrevet i hendes ansigt, som rammes lige så fuldt af lyset som den blindes. Hendes mund er halvåben: “Filistrene er over dig, Samson!” har den lige råbt.

Forstår han hendes sprog? Ordet filister forstår han, navnet på hendes folk, som han slog og dræbte. Mellem lemlæstelse og lemlæstelse ser hun på ham, hun vil ikke skænke ham det tilbageværende øje, hun vil ikke råbe “Nåde!” og kaste sig for kniven, hun vil ikke tildække ham med det hår, hun holder, med hans gamle kraft. Hvad ser hun tilbage på? På det blindede øje og på det, der skal blindes. Hun venter på dolken, der endnu engang støder til. Hun er den vilje, hvorved det sker. Mændene i panser, ham med hellebarden er hendes håndlangere. Hun har berøvet ham kraften. Hun holder hans kraft og frygter ham stadig og vil hade ham, så længe hun tænker på denne blinding, og vil, for at hade ham, altid tænke på den.”¹⁰

¹⁰ Ibid., s. 110 f.

Endnu engang er billedets fascinationskraft afledt af voldsomheden, af aktionen deri. Det er netop ikke blindheden men blindingen, der er i centrum; ingen statisk tilstand men en overgang der skildres, og det er denne forvandling, motivets gruvækkende *peripeteia*, der indfanger dens unge beskuer.

Senere, da Canetti begynder at studere på Kemisk Institut, finder han mellem forelæsningerne tid til korte besøg i Liechtensteinpalæet, der ligger nær derved, og hvor der dengang var en samling kopier af Bruegels billeder *De blinde* og *Dødens triumf*.



“Tanken om blindhed havde forfulgt mig, siden jeg i min tidlige barndom fik mæslinger og derved mistede synet i nogle dage. Nu var der seks blinde i en skæv række, som holdt ved hinanden med stokke eller i skulderen. Den første af dem, som førte an, lå allerede i vandgrøften, den anden, som var på nippet til at falde ud efter ham, vendte hele ansigtet mod beskueren: de tomme øjenhuler og den skrækåbne mund, tændervisende. Mellem ham og den tredje var den største afstand på dette billede, de holdt begge stadig fast i den stok, der forbandt dem, men den tredje havde mærket et ryk, en usikker bevægelse, og stillede sig let tøvende på tåspidserne, hans ansigt, som man ser i profil – kun det ene blinde øje –, røber ikke ængstelse, men tilløb til et spørgsmål, mens den fjerde bag ham, endnu fuld af tillid, har hånden liggende på hans skulder og ansigtet vendt mod himlen. Hans mund står vidt åben, som om han ventede at modtage noget i den fra oven, som øjnene er nægtet. Den lange stok i højre hånd har han for sig selv uden at støtte sig til den. Det er den mest troende af de seks, fortrøstningsfuld helt ned i strømpernes røde farve, de sidste to bag ham går hengivent hans vej, hver som den forangående drabant. Også deres mund står åben, men knap så meget, de er længst væk fra vandgrøften og forventer og frygter ikke noget og har ikke noget spørgsmål. Hvis det ikke i så høj grad drejede sig om de blinde øjne, var der et og andet at sige om de seks mænds fingre, de

*griber og berører anderledes end seendes; og deres fødder føler sig anderledes for på jorden.*¹¹

Modsat den afdæmpede dramatik bestemt af de synsberøvedes usikre famlen i *De blinde* er *Dødens triumf* ladet med en morbid men livskraftig dynamik, som Canetti imidlertid finder oplivende, ja ligefrem fortrøstningsfuld.



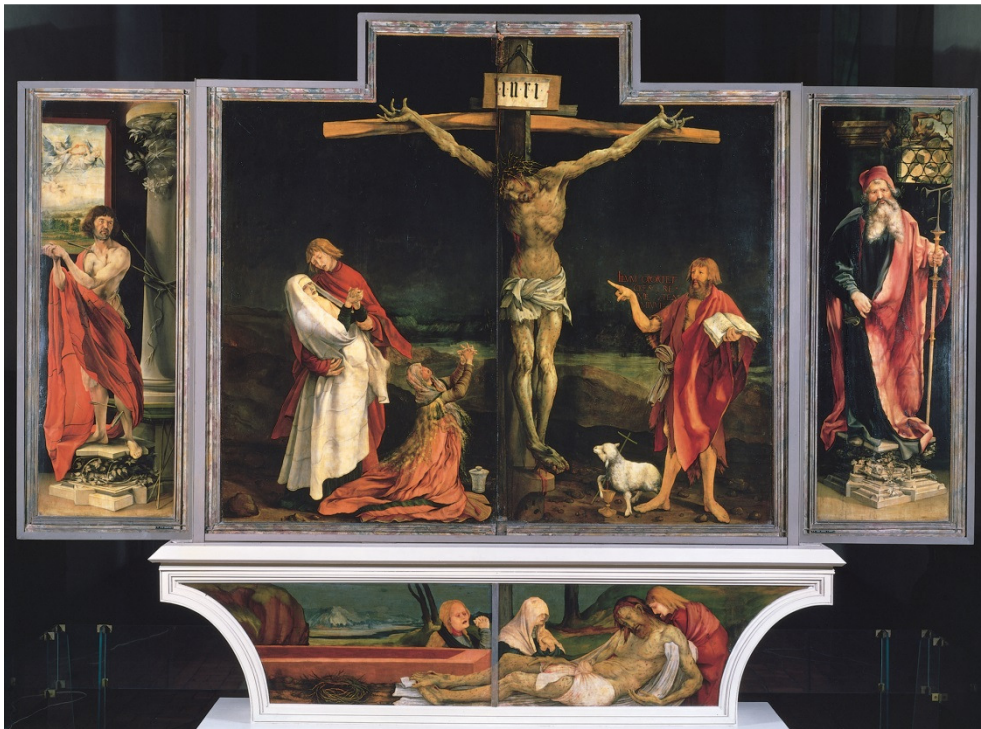
“Hundreder af døde, i form af skeletter, meget aktive skeletter, er beskæftiget med at trække lige så mange levende over til sig. Det er figurer af enhver art, hvad enten det er i masser eller enkelte, kendelige efter deres stand, i uhyre anstrengelse, deres energi overgår mangfoldige gange den, der udvises af de levende, de har kastet sig over. Man ved også, at det vil lykkes dem, dog er det endnu ikke lykkedes. Man står på de levendes side, og man ville gerne styrke deres modværge, men det forvirrer en, at de døde virker mere levende end de. De dødes vitalitet, om man vil kalde det sådan, har en eneste mening, nemlig den at hente de levende over til sig. De adspredt sig ikke, foretager ikke dette eller hint, der er kun dette ene, de vil, mens de levende på mangfoldig vis hænger ved deres tilværelse. Alle er ivrigt optaget, ingen overgiver sig, et livstræt menneske har jeg ikke fundet på dette billede, man må fravriste enhver, hvad han ikke godvilligt går ind på. Energien i denne modværge, hundredfold varieret, gik over i mig, og siden har jeg ofte følt det, som om jeg på én gang var alle disse mennesker, der gør modstand mod døden. Jeg forstod, at det drejer sig om masse, på begge sider, og hvor meget den enkelte end føler sin død alene, så gælder det samme for alle andre enkelte, og derfor skal man

¹¹ Ibid., s. 108.

tænke på dem under ét. Det er sandt, at døden her endnu triumferer, men det virker ikke som et slag, der er udkæmpet én gang for alle, det bølger videre, det finder sted igen, og som man oplever det her, er det på ingen måde afgjort, at det altid vil få samme udfald.”¹²

Hermed indflettes enkeltskæbnen i et større billede, som, selvom “det drejer sig om masse”, ikke fratager medfølelsen autenticitet. Det store, detaljeret udpenslede format muliggør at øjne forbindelsen mellem de mange individer, det universelle vilkår i kampen mod den overmægtige død, samtidig med at det illustreres, hvordan dette almene, durative princip i sin konkretion under sine varierede former altid mødes på ny, lige livagtigt og lige ubetvingeligt grufuldt.

Gennemgående er det dog, at hvert af Bruegels malerier, som Canetti i denne tid genser så hyppigt, skænker ham “et umisteligt stykke af virkeligheden”.¹³ Efter en rejse til Paris i sommerferien 1927 tager Canetti til den alsaciske by Colmar for at beskue det vældige Isenheim-alter, som af traditionen tilskrives kunstneren Matthias Grünewald. Dér bruger han en hel dag foran altertavlen, der tryllebinder ham i en sælsom stor grad.



“Jeg så Kristi legeme uden ømskindethed, dette legemes forfærdelige tilstand forekom mig sand, ved synet af denne sandhed gik det op for mig, hvad der havde forvirret mig

¹² Ibid., s. 109.

¹³ Ibid., s. 109.

*ved korsfæstelser: deres skønhed, deres forklarelse. Forklarelsen hørte til i englekoncerten, ikke på korset. Det, man i gru ville have vendt blikket fra i virkeligheden, det kunne endnu opfattes på billedet, en påmindelse om den rædsel, mennesket påfører hinanden [...] Måske er kunstens uundværligste opgave for ofte gået i glemsel: ikke renselse, ikke trøst, ikke en råden over alt, som om det ville ende godt, for det ender ikke godt. Pest og bylder og pine og gru – og for den pest, der forvindes, finder vi på værre gru. Hvad kan vel de trøstende illusioner betyde over for denne sandhed, den er altid den samme og den skal holdes for øje. Her foregribes alt det forfærdelige, der forestår. Johannes' finger, uhyrlig, peger på det: dét er det, dét vil atter være. Var det dette rådnende på korset, der var lammet? Voksede han op og blev menneske for at nagles til korset og kaldes lam?*¹⁴

Korsfæstelsens nøgne gru blotter for Canetti først og fremmest verden, som den er. Netop råheden i virkelighedsbilledet er det sande deri; den usminkede kompromisløshed, det ubehageligt ængstende er udstillingen af det, der ofte ikke vil ses. Derfor kan Elias i en ikke-teologisk forstand tale om, at der finder en forklarelse sted, idet den korsfæstedes absolutte afklædthed, lidelsens komplette udmaling, klæder virkeligheden af for vores øjne. Og netop denne afsløring er nødvendig og tillige eneste forløsningsmulighed: *“Det, man så, var der kun beskyttelse mod, hvis man aldrig så bort fra det. Redningen består i, at man ikke vender hovedet bort. Det er ikke en fej redning. Det er ikke en forfalskning.”*¹⁵

Alt imens Canetti i mange timer betragter altertavlen, befinder sig også en anden person i samme rum på museet, en mand som er optaget af at kopiere altermotiv. Imellem de to iagttagere af samme kunstværk består en underlig, ulige forbindelse. Canetti føler sig på en måde iagttaget og blufærdig i sin ensomme beskuelse og samtidig falder det ham ind, at tilgangen til maleriet, synsaksen selv de to imellem, adskiller sig afgørende fra hinanden.

Canetti retter i det indre den anklage mod kopisten, at denne ikke har øje for værkets helhed, fordi han med eftergørelsens mål for øje uvægerligt kommer til at splitte helheden op i en række enkelte dele. Konsekvensen heraf bliver den beklagelige, at kopisten ikke ser det, der udspiller sig i scenen selv og således overser det, der egentligt er på færde: *“Han er ikke som Johannes' finger. Hans finger peger ikke, men bevæger sig og udfører. Det mest hildede her er måden han ser på, nemlig sådan at det ikke forandrer ham. Hvis det forandrede ham, var han ikke i stand til at udføre kopien.”*¹⁶

¹⁴ Ibid., s. 207 f.

¹⁵ Ibid., s. 209.

¹⁶ Ibid., s. 209.

Et par år efter dette besøg i Colmar flytter Canetti omsider ind i et værelse på Erzbischofsgasse i Wien, hvor han side om side med reproduktionerne fra Sixtinerkuppet ophænger store lustryk af Grünewalds Isenheim-alter. I disse omgivelser med Michelangelo- og Grünewald-reproduktionerne rundt om sig er det, Canetti skriver sit første skønlitterære værk, *Die Verblendung*.¹⁷

Antropomorfisk ikonopistemologi

Når det er værd at følge Elias Canettis beskrivelser og tydninger af de malerier, som han i sine første 26 leveår enten tilfældigt møder eller selv opsøger, men under alle omstændigheder tilbagevendende dvæler ved, hænger det sammen med disse billedmødernes bemærkelsesværdigt prægnante erindringsplads. Man har fornemmelsen af, at billederne lever deres eget liv i hans sind: han beskæftiger sig vedholdende med dem i tankerne, forveksler sig lejlighedsvist med figurerne deri og lader i betydeligt mål virkeligheden brydes af billedets prisme. Billederne bliver formgivende for Canettis blik på verden, en formgivning som vedvarer tilværelsen ud: "Billeder bestemmer, hvad man oplever. De inkorporeres i en som en slags jordbund. Alt efter hvilke billeder et menneske består af, kommer det til leve et forskelligt liv."¹⁸

Derfor er det interessant at spørge mere filosofisk til, hvad det er, billederne kan. Tesen, der kredses om, består da i, at Canetti i virkeligheden udfolder, hvad man kan kalde en *antropomorfisk ikonopistemologi*; en erkendelseslære, der orienterer sig efter billeder, og hvis forudsætninger er afhængig af erindringens internalisering af afgørende antropomorfe figurer. For Canetti består billedets værdi hverken i at pege på opdigtede muligheder, forskønne eller provokere, men i deres afbildning af det, som er. De besidder potentielt en korrektiv kraft ift. omverdensforståelsen og tillige en invokativ kraft på den måde, at billedet kan fremkalde og vække det skjulte i vores erindring og vores syn på verden. Hvis ethvert kendskab forudsætter genkendelse, kan billederne netop skabe den genkendelse, som gør det henslumrede eller ubevidste erkendt og aktivt i os. Det umiddelbart perciperede må formgives udefra; og ulig den kantianske accentuering af erkendelsens transcendentale betingelser, hvorved subjektet let indtager en distanceret demiurg-rolle ift. omgivelsernes bevidsthedslige opståen, hævder Canetti modsat, at det er tingsvirkeligheden gennem stedfortrædelsesaspektet, der besidder nøglen til at synliggøre, udlægge og dermed også nyttiggøre ikke blot de uforarbejdede hændelser indhentet i omgangen med verden men tillige de endnu-ikke-gjorte erfaringer:

¹⁷ Der ligesom erindringsbøgerne er oversat til dansk af Karsten Sand Iversen under titlen *Forblindelsen*.

¹⁸ Elias Canetti: *Øjenspillet* (Viborg: Redaktion Arena/Gyldendal, 1988), s. 279.

“en viden om det følte har man endnu ikke, det må først træde frem for ens øjne, hos andre, for at man kan erkende det. *Virkeligt* bliver først det erkendte, som man forinden har oplevet. Uden at man kan benævne det, hviler det først i en, så står det der pludselig som billede, og det, der overgår andre, skabes i en selv som erindring: nu er det virkeligt.”¹⁹

For Canetti er det en given sag, at det virkelighedsbillede, mennesker færdes i, ofte er sløret og konfust i sin heraklitiske indtryksstrøm, af hvilken grund bevidstheden har brug for noget, der afmærker, sætter skel, differentierer. Vi har med andre ord brug for, at det, som er, også *vises* os; for at vinde sand virkelighed må virkeligheden artikuleres og dette kan ske gennem ord såvel som billeder. Faktisk har billeder den fordel, at de kan fremstå mere distinkte end ordbilleder, hvis successions principielle uendelighed let devaluerer deres interpretative effeciens. Implicit antydes herved muligheden for det modsatte: ikonisk forførerisme, som knytter an til billedets fastlåsthed, dets potentielle entydighed i det tilfælde mennesket tillader dem at blive til stivnede positurer for noget, der ellers er gentageligt og dermed i sin natur åbent.

Det handler derfor om at finde de rigtige billeder, der kan forløse det, som hviler ubrugt og uproduktivt i bevidsthedens indre. Og mennesket behøver netop en ydre, anskuelig skikkelse at orientere sig efter for også at fremdrage den form, som allerede men ikke synligt eller erkendt er subjektivitetens. Her er det tillige af vigtighed, at billederne ubetvivleligt *er i verden*, at de konkret forefindes, også selvom de først får ontologisk betydning, når de indfanges af vores blik og vækkes til live. For Canetti er billedet som uforanderlig, objektiv og manifest entitet af største vigtighed og netop et nødvendigt bolværk mod virkelighedens fluktative og derfor let erodative karakter:

“Det er imidlertid vigtigt, at disse billeder også består uden for mennesket, i mennesket er selv de underkastet foranderligheden. Der må findes et sted, hvor mennesket kan finde dem uberørte, ikke bare han, et sted, hvor enhver, der bliver usikker, finder dem. Når han føler afgrundssuget i sin erfaring, henvender han sig til et billede. Dér beroliges han af den kundskab om virkeligheden, som er hans egen, selv om den her er afbildet for ham. Tilsyneladende ville den også være der uden ham, dette skin bedrager dog, billedet behøver hans erfaring for at vågne til live. Det forklarer,

¹⁹ Elias Canetti: *Faklen i øret* (Viborg: Redaktion Arena/Gyldendal, 1988), s. 111.

at billeder slumrer i generationer, fordi ingen kan se på dem med den erfaring, der vækker dem.”²⁰

Samtidig kan det ikke være hvilke som helst billeder, der kan bistå med beroligelse og kundskab; det er notabelt, at Canetti netop opsætter særlige kriterier for billedbrugen og -tilegnelsen. For det første er det erfaringen,²¹ der udvælger billederne. Vi er med andre ord disponeret for visse billeder, ikke alle billeder har den samme appel; det, vi bærer med os, afgør, hvordan motiverne tiltaler os. Billedernes egnethed kan variere og viser sig i deres duelighed til at holde virkeligheden samlet og ad den vej blive det forklarende spejl, der kan gøre udsynet overskueligt og mennesket følgelig mere manøvredygtigt og handlingsstærkt. Her bliver det dog også et spørgsmål om harmoni. For ikke blot skal billedernes scenarier være de rigtige, hvilket vil sige virkningsfulde i en næsten mæjeutisk forstand, men mængden af billeder må også være passende. Der må med andre ord hverken være for få eller for mange, for mens et overtal ville fragmentere den helhedslige ramme om perspektivmulighederne, som jo ellers er billedets fornemste bidrag, ville til gengæld tilstedeværelsen af kun et enkelt billede indsnævre vidden i udsynet og dermed blokere for udvikling. Forbeholdene er således ment som sikring af billedets dynamiske virke og henpegede egenskab. Afgørende er det til alle tider, at den metamorfiske mulighed, som i et canettisk univers er menneskets fremmeste ontologiske kendetegn, ikke beslaglægges.

Hvis man sammenholdende betragter de malerier, som ifølge de tre erindringsbøger har haft en særlig dannende indflydelse, vil to karakteristika træde frem: motivets antropomorfisme og lidelseselementet deri. Når disse to betingelser er opfyldt, er der nemlig mulighed for, at billedet ikke forbliver blot overflade, men også med transformativ kraft kan indvirke på beskueren. Synsaktens bliver dermed ikke blot observerende men involveret på en måde, så det indrækker i etikens sfære. Lidelse, skal det bemærkes, forstås af Canetti i bredeste som “kamp”; en kamp der som enten indre brydning eller brydning med verden kan antage forskellige skikkelser og fremkalde varierede reaktioner og såvel bære vredens eller sagtmo-

²⁰ Ibid., s. 107.

²¹ Elias Canetti bruger øjensynligt de to begreber, som i den danske udgave er oversat til “oplevelse” og “erfaring” på anden, faktisk modsat, vis, end man i den moderne kontinentalfilosofiske tradition tiest ser. Hos Canetti er “erfaring” det ikke-reflekterede materiale, som omverdensmødet har lagret i bevidstheden i form af diffuse følelser eller uigennemtrængelige stemninger, og som derfor ikke er frugtbar; dertil kræves netop, at erfaringen gennemlyses af fænomener udefra for på den måde at blive omformet til en aktiv og talende erindring.

dighedens ansigt, være individuel eller kollektiv, åbenlys eller tilsløret.²² Afgørende er det, at der udover den objektivt påførte, præsenterisk virkende eller nærfuturisk indfindende ulykke altid også er en kæmpende subjektivitet. For i enhver *passio* er der netop altid et element af subjektiv aktivitet på færde: der handles ikke blot med mennesket, men også den lidende har mulighed for at være handlende.

I Canettis forståelse går vejen til virkeligheden således uafviseligt gennem billeder, for menneskets evne til at erindre beror på den identifikation, billederne skaber og den forsoningsmulighed, de frembyder – mellem mennesket og verden og mellem mennesket og mennesket selv. Kun ved at erindre, hvilket i sin grund vil sige at kunne se og tilkende værdien i historiens plørede vande, kan mennesket agere meningsfuldt. Kun ved at fostre interessen for medmennesket i dets evige kamp kan ægte solidaritet frembryde.



²² Her bryder Elias Canetti med tankesættet hos bl.a. en moderne filosof som Hannah Arendt, der netop afviser smertens autentiske afbilledlighed. I Arendts *The Human Condition* (London: The University of Chicago, 1988 [1958]) s. 50 f. defineres smerten som den mest intense menneskelige følelse, inkommunikabel og derfor helt privat, hvoraf den nægtes muligheden af at antage en sand, fænomenal skikkelse i verden: "Pain, in other words, truly a borderline experience between life as "being among men" (inter homines esse) and death, is so subjective and removed from the world of things and men that it cannot assume an appearance at all", s. 51.

EU og Gud (I)



Afstud.theol. THOMAS HÅRBØL

Lørdag den 20. juli 2013

Har EU en religion? Onde tunger vil sikkert sige, at EU *er* en religion, og der er da unægtelig også religiøse træk i EU's ikonografi. Eksempelvis er denne statue opstillet uden for Paul-Henri Spaak-bygningen i Bruxelles, hvor Europa-Parlamentet holder til, når det ikke er i Strasbourg:



Statuen *Europe* (1993) af belgieren May Claerhout (f. 1939) forestiller den fønikiske sagnprinsesse Europa. I den græsk-romerske mytologi bliver prinsesse Εὐρώπη bort- og forført af en tyr, der i virkeligheden er overguden Zeus i forklædning. På statuen er tyren imidlertid ikke til stede, for meningen er angiveligt snarere at symbolisere, hvordan Europa (eller EU-systemet) holdes oppe af de europæiske folk, som »hun« selv er en del af. For at denne subtile tanke ikke skal gå ubemærket hen over de europæiske folks hoveder, er prinsessen desuden blevet udstyret med et noget mindre subtilt E, der triumferende rækkes mod himlen i en strakt, højre arm. Symbolikken er ikke bare skåret ud i pap, men støbt i bronze, og hvis statuen var blevet skabt efter euroens indførelse, må man tro, at E var blevet til €, svarende til

euro-monumentet ved Den Europæiske Centralbanks hovedsæde i banksektorens hellige stad, Frankfurt am Main:



Konspirationer om verdensdom og -herredømme

Vi bliver på billedkunstens gebet, men går til de endnu højere luftlag. Kreative konspirationsteoretikere har nemlig beskyldt EU for at være en romersk-katolsk sammensværgelse, der skal lægge hele Europa under Vatikanets herredømme. Et af »argumenterne« er Europaflaget, altså det blå flag med de tolv gyldne stjerner: De tolv gyldne stjerner findes nemlig også i beskrivelsen af den fødende kvinde (formentlig Jomfru Maria) i Johannes' Åbenbaring – kapitel 12!

Og et stort tegn viste sig på himlen, en kvinde klædt i solen, med månen under sine fødder og *med en krone af tolv stjerner på sit hoved*. Hun skulle føde, og hun skreg af smerte i sine fødselsveer. [...] Og hun fødte en søn, en dreng, som skal vogte alle folkeslagene med et jernscepter. (Åb 12,1–2.5a)

Den tolvstjernede madonna, der føder en verdenshersker, skulle altså være tegn på den kristne kirkes bestræbelser på at bringe det europæiske kontinent (tilbage) ind i folden. Protestantiske EU-modstandere har tilsvarende set flaget som et symbol på romersk-katolske bestræbelser på at knægte protestantismen.¹ Her følges de apoka-

¹ Se f.eks. Matthew Tempest og Tom Happold: »Catholic church condemns Tory 'conspiracy theorist'«, *The Guardian*, 4. marts 2005.

lyptiske argumenter op med, at Europarådet, der brugte flaget længe før EU, angiveligt indførte flaget på den romersk-katolske festdag for Mariæ uplettede undfangelse og dermed knyttede an til Mariadyrkelsen, der markant adskiller den romersk-katolske kirke fra de øvrige kristne kirker.

Men konspirationen kan blive større endnu: I de bøger om Jesus, Maria Magdalene, den hellige gral osv., der inspirerede Dan Brown til *Da Vinci-mysteriet*, spindes der tråde fra Jesus selv via de franske

merovinger-konger til nutidens Europa. I et ret voldsomt anfald af konspiratorisk paranoia hævder Michael Baigent, Richard Leigh og Henry Lincoln, at den hemmelige orden »Zions priorat« arbejder for at etablere Europas Forenede Stater som et teokratisk imperium under ledelse af en merovingisk kejserpave, der er efterkommer af Jesus og kong David. (Forfatterne hævdede at bedrive seriøs, faktuel historie-forskning, lige indtil Dan Brown tjente så mange penge på sin roman, at de sag-søgte Brown for at have stjålet deres plot).²



Carlo Dolci: *Madonna* (ca. 1670)

Det nye Rom

På et noget mere jordnært og mindre apokalyptisk plan har også andre påpeget, at EU, der tog sin spæde begyndelse med Romtraktaten i 1958, kan forstås som et nyt forsøg på at samle Europa under én politisk magt. Linjen fra Romerriget via det romersk-katolske middelalderpavedømme og det katolske, tysk-romerske kejserrige til Romtraktatens Europa var således også i Søren Krarups tanker i 1992 ved overgangen fra EF til EU, da Krarup tænkte tilbage på spørgsmålet om, hvorvidt Danmark skulle vælge frihandelszonen EFTA eller fællesmarkedet EF, der blev til EU:

Tilsyneladende et politisk spørgsmål. Men jo i virkeligheden et folkeligt, kulturelt, ja teologisk spørgsmål, fordi baggrunden for Romtraktaten ubestrideligt var ideen om eet, forenet Europa, der ”uden ophør gøres stadigt snævrere”, som det hedder i Romtraktatens forord, og

² Jf. »Judge rejects claims in ‘Da Vinci’ suit«, *Today.com*, 7. april 2006.

hvis realitet derfor var en tilbagevenden til Europa før reformationen, til det hellige, katolske Europa, hvorfor det var sagligt rigtigt, når dette Europas grundlov hed Romtraktaten.³

Den konservative Krarup er imidlertid ikke ene om sådanne overvejelser. Den nationalromantiske forfatter Ebbe Kløvedal Reich (1940–2005), der i løbet af relativt få år gik fra at være tilhænger af bøddel-diktatoren Mao til discipel af Grundtvig, skildrer i sin i øvrigt udmærkede roman *Festen for Cæcilie* hele forløbet omkring mordet på kong Erik V (Erik Klipping) i Finderup Lade den 22. november 1286 som et udslag af katolske tyskeres forsøg på at underlægge sig (det ganske vist ligeledes katolske) Danmark. I et politisk efterskrift, der i nogen grad ødelægger den litterære fornøjelse ved bogen, drages der direkte paralleller imellem de tyske korsridderes aktiviteter i Østersøområdet og det første direkte valg til EF-parlamentet i 1979. Den Tyske Orden og Europa-Parlamentet er begge, må man forstå, katolske magter, der vil knække det frie Danmarks protestantiske selvstændighed. (Reich, der ikke udtales som et tysk rige, men som [rajk], nåede i sit 65 år lange og ret omskiftelige liv at være høj på både hash og salmer, og senere skiftede han i øvrigt standpunkt og blev i demokratiets navn tilhænger af en europæisk føderation).

Traktatens Gud

EU's forhold til Gud har tillige haft betydning internt i EU-systemet. Da Romtraktaten i 2004 skulle erstattes af den såkaldte forfatningstraktat, førtes heftige diskussioner om, hvorvidt Gud og kristendommen skulle nævnes som en del af Unionens grundlag. Flere af EU's katolske medlemsstater krævede at få »den kristne arv« skrevet ind i forfatningstraktaten, og der indsamledes underskrifter. Den evangeliske kirke i Tyskland krævede ligefrem at få en direkte henvisning til traktatfædrenes »ansvar foran Gud«,⁴ hvorved EU-forfatningen ville være kommet til at ligne den tyske grundlov, der indledes med det tyske folks bekendelse af bevidstheden om sit eget ansvar »foran Gud og mennesker«.⁵

I Danmark kaldte *Kristeligt Dagblads* chefredaktør, Erik Bjerager, udeladelsen af henvisningen til kristendommen for »bizar«.⁶ Nøgternt betragtet er det helt rigtigt: Hvis der bare var tale om at nævne de faktorer (»værdier«, som det altid kaldes), der har præget Europa, som vi kender det, er det historie- og meningsløst at udelade

³ Søren Krarup: »Søren Kierkegaard i dansk åndsliv«, *Tidehverv* 1992, s. 98–104.

⁴ »Kirchen erinnern an Gottesbezug in EU-Verfassung«, *Radio Vatikan*, 29. december 2006.

⁵ Fra præamblen til *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*.

⁶ »Gud og fædreland«, *Kristeligt Dagblad*, 15. april 2005.

kristendommen. Modstanden mod at gøre det skyldtes vel imidlertid, at det kunne opfattes som en positiv bekendelse til kristendommen. Sekulære medlemsstater som f.eks. Frankrig ønskede ikke at få noget, der lignede en statsreligion i EU. (Man må her erindre, at den franske revolution i 1789 også var en religiøs revolution: Den romersk-katolske kristendom erstattedes med dyrkelsen af fornuften som guddom, *Culte de la Raison*, og på statuer blev de ti bud erstattet med revolutionens menneskerettighedserklæring).

Kristendommen kom dog aldrig ind i EU-forfatningen – til stor glæde for det muslimske EU-kandidatland Tyrkiet og til stor skuffelse for pave Johannes Paul II.⁷ Lidt overraskende meldte også Søren Krarup sig som tilhænger af at henvise til kristendommen i EU-forfatningen, vel netop ikke fordi Krarup støttede forfatningstraktaten, men fordi henvisningen burde være der, hvis traktaten trods alt skulle gennemføres. I sin indledningsartikel til Tidehvervs oversættelse af pave Benedikt XVI's tale i Regensburg skriver Krarup således (efter at have advaret mod Tyrkiets optagelse i EU):

Men europæiske politikere er netop blinde og døve, for når de mere tænksomme og realistiske vil indføje i EU-traktaten, at Europa er et kristent kontinent – så afvises det med forargelse af et flertal i Bruxelles. Det var dette, vi oplevede, da traktaten blev udformet. De, der havde historisk sans, ønskede den europæiske identitet anført som et fortegn for traktaten. De fattede tydeligvis, hvad der stod på spil. De var kristenhedens talsmænd.⁸

Denne næsten økumeniske samdrægtighed imellem den romersk-katolske kirke, den tyske evangeliske kirke, Tidehverv og Kristeligt Dagblad samt mange andre førte altså ikke til noget. »Ham Gud« var alligevel ikke så svær at få smidt ud, og da selve forfatningstraktaten efterfølgende faldt pga. folkelig modstand, endte man i stedet med en præambel til Lissabontraktaten, der taler om, at Unionens fædre

HAR LADET SIG INSPIRERE af Europas kulturelle, religiøse og humanistiske arv, der er grundlaget for udviklingen af de universelle værdier: det enkelte menneskes ukrænkelige og umistelige rettigheder samt frihed, demokrati, lighed og retsstaten,⁹

⁷ Marianne With Bindslev: »EU-forfatningen skuffer Paven«, *Kristeligt Dagblad*, 21. juni 2004.

⁸ Søren Krarup: »Kristenheden«, *Tidehverv* 2006, s. 133–135.

⁹ »Konsolideret udgave af traktaten om Den Europæiske Union«, *Den Europæiske Unions Tidende* årg. 53, 30. marts 2010, C 83, s. 15.

altså et universal-humanistisk credo med et eksotisk strejf af ubestemt »religion« og »kultur«. Som kontrast kan man sammenligne med f.eks. Irlands forfatning, der indledes med en anrøbelse af den treenige Gud:

In the Name of the Most Holy Trinity, from Whom is all authority and to Whom, as our final end, all actions both of men and States must be referred,
We, the people of Éire,
Humbly acknowledging all our obligations to our Divine Lord, Jesus Christ,
Who sustained our fathers through centuries of trial, [...]
Do hereby adopt, enact, and give to ourselves this Constitution.¹⁰

Også i Frederik III's *Kongelov, Lex Regia*, fra 1665 indleder Peder Schumacher (Griffenfeld) artikel 1 med en kort og klar konstatering af, at den »beste begyndelse till alting er at begynde med Gud«.¹¹ Så langt kunne man altså ikke strække sig i EU, og i det *Charter om grundlæggende rettigheder*, der siden Lissabontraktaten er en del af EU-retten, er den »kulturelle, religiøse og humanistiske arv« udvandet endnu mere, idet

Unionen, der er sig sin åndelige og etiske arv bevidst, bygger på de udelelige og universelle værdier: menneskets værdighed, frihed, lighed og solidaritet[.]¹²

Meget sigende handler det næste punkt i charteret bl.a. om kapitalens frie bevægelighed. De politikere, der har formuleret charteret, hævder at tale på vegne af alle de mere end 700 mio. europæere: »De europæiske folk har med skabelsen af en stadig tættere sammenslutning besluttet at dele en fredelig fremtid, der bygger på fælles

¹⁰ *The Constitution of Ireland*. Præambelns gæliske version lyder:

»In Ainm na Tríonóide Ró-Naofa is tobar don uile údarás agus gur chuici, ós í is críoch dheireanach dúinn, is dírithe ní amháin gníomhartha daoine ach gníomhartha Stát,
Ar mbeith dúinne, muintir na hÉireann, ag admháil go huiriseal a mhéid atáimid faoi chomaoín ag Íosa Críost, ár dTiarna Dia, a thug comhfhurtacht dár sinsir i ngach cruatan ina rabhadar ar feadh na gcéadta bliain, [...]
Atáimid leis seo ag gabháil an Bhunreachta seo chugainn, agus á achtú agus á thíolacadh dúinn féin.«

¹¹ *Kongeloven 1665*.

¹² »Den Europæiske Unions Charter om Grundlæggende Rettigheder«, *Den Europæiske Unions Tidende* årg. 53, 30. marts 2010, C 83, s. 391.

værdier»,¹³ hedder det, og disse værdier kan altså sammenfattes til altså humanisme og kapitalisme.

Charteret garanterer desuden tanke-, samvittigheds- og religionsfrihed (art. 10) samt beskyttelse mod forskelsbehandling pga. religion (art. 21), og det lover beskyttelse af »den religiøse mangfoldighed« (art. 22). Eventuelle mistanker om, at Unions ligestillingspolitik skulle lægge hindringer i vejen for f.eks. den danske folkekirkeordning, søges dementeret i en traktatbestemmelse: »Unionen respekterer og må ikke anfægte den status, som kirker og religiøse sammenslutninger eller samfund har i medlemsstaterne i henhold til national lovgivning«;¹⁴ og der tilføjes endda en meget lidt gennemskuelig forsikring om, at »Unionen opretholder en åben, gennemsigtig og regelmæssig dialog med disse kirker og [filosofiske og konfessionsløse] organisationer i anerkendelse af deres identitet og specifikke bidrag«.¹⁵ Hvad der skal tales åbent, gennemsigtigt og regelmæssigt om, fremgår ikke.

Traktaterne og charteret siger altså en del om, hvad EU *ikke* vil, nemlig forhindre den frie religionsudøvelse; og som vi har set, er det heller ikke bare en forglemmelse, at der ikke er nogen positiv bekendelse til eksempelvis den kristne Gud. Så hvad kan man sige om EU's *egen* Gud eller religion, hvis det giver mening at bruge det begreb? Her kan Luther komme os til hjælp: I sin store katekismus skrev han de berømte ord om, at en Gud (eller gud, om man vil) er det, mennesket venter sig alt godt fra og vender sig til i al nød.¹⁶ Alle har altså i den forstand en gud

¹³ Smst.

¹⁴ »Konsolideret udgave af traktaten om Den Europæiske Unions funktionsmåde«, art. 17, *Den Europæiske Unions Tidende* årg. 53, 30. marts 2010, C 83, s. 55.

¹⁵ Smst.

¹⁶ Fra udlægningen af det første bud:

»Du må ikke have andre guder. Det vil sige, at du skal anse mig alene som din Gud. Hvad er sagt dermed, og hvordan forstår man det? Hvad vil det sige at have en Gud, eller hvad er Gud? Svar: En Gud betyder det, hvorfra man må vente sig alt godt, og til hvem man må have tilflugt i al nød – altså at dét at have en Gud ikke er andet end at have tillid til og tro på ham af hjertet, som jeg ofte har sagt: Alene hjertets tillid og tro skaber både Gud og afgud. Er troen og tilliden ret, så er også din Gud ret, og omvendt, hvor tilliden er falsk og ikke ret, dér er den rette Gud ikke. For de to hører sammen, tro og Gud. Dét (siger jeg), som dit hjerte hænger ved og forlader sig på, det er egentlig din Gud.«

WA 30,I, s. 132 f.; min oversættelse. Luthers tekst:

»DU solt nicht andere Gotter haben. Das ist, du solt mich alleine fur deinen Gott halten. Was ist das gesagt und wie verstehet mans? Was heist ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen sol alles guten und zu-

eller en religion, hvad enten de nu dyrker kristendommens treenige Gud, en pensionsordning, en ideologi, et system af mange guder eller deres egen ateistiske fornuft. »Det, dit hjerte hænger ved og forlader sig på, det er egentlig din gud«, erklærede Luther, og ud fra denne definition må vi derfor slutte, at det nærmeste, EU kommer på en religion, er humanisme og kapitalisme.

Om EU også kan siges at have en mere personlig gud, vil jeg vende tilbage til.



flucht haben ynn allen nöten. Also das ein Gott haben nichts anders ist denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich oft gesagt habe, das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott. Ist der glaube und vertrawen recht, so ist auch dein Gott recht, und widerümb wo das vertrawen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwey gehören zuhauffe, glaube und Gott. Worauff du nu (sage ich) dein hertz hengest und verlessest, das ist eygentlich dein Gott.«

Tidehverv og dets opgør med den selvgode fromhed



Afstud.theol. HANS NØRKJÆR

Mandag den 29. juli 2013

Hvad er Tidehverv? Denne bevægelse eller gruppering, som man ofte hører om – navnlig i de teologiske diskussioner – men som mange måske ikke helt har fået hånd om: Hvem er de, og hvad er det, de vil?

Denne artikel er selvsagt ikke en fyldestgørende gennemgang af arbejdsfællesskabet Tidehverv. Hvis man vil læse en mere gennemarbejdet behandling, kan man konsultere Torben Brammings bog *Tidehvervs Historie* fra 1993, som jeg også har fundet væsentlig inspiration hos til denne artikel. Jeg vil holde fokus på formationsperioden i 1920'erne og 1930'erne, hvor det teologiske og kulturelle landskab i Danmark vågnede op til en ny og mere kras udgave af evangeliet og menneskesynet, nemlig arbejdsfællesskabet *Tidehverv*. For det er dette, der om noget kendetegner Tidehverv: En ikke-idealiserende og ikke-romantiserende forståelse af, hvad det vil sige at være menneske sat under Guds bud.

I begyndelsen var opgøret

Det almene kulturelle opgør, der opstod i det værdimæssige tomrum, som lå i kølvandet på Første Verdenskrigs rædsler, fik et særligt dansk udtryk i form af den både forkætrede og navnkundige *tidehvervskreds*, der i 1920'erne opstod som en udbrydergruppe fra Danmarks Kristelige Studenterforbund. Den tog på sig at fremføre et felttog imod "den fromme kirkelighed" og alt, der emmede af selvgod, oplevet og følelsesladet religiøsitet, som man beskyldte for at sætte mennesket i centrum, hvor Guds plads ellers retmæssigt var.

Efter Første Verdenskrig var verden på sin vis i chok. Den optimisme, der havde hersket op til 1914, var død sammen med soldaterne i skyttegravene, og det stod klart, at den idealisme, der havde eksisteret før krigen ikke længere havde gang på jorden. Fra teologisk hold blev svaret på det værdimæssige vakuum særligt formuleret af Karl Barth, der blev frontfigur for den såkaldte dialektiske teologi, der

(blandt andet inspireret af Kierkegaard) hævdede et absolut og endegyldigt kvalitativt skel imellem Gud og mennesker – tilmed som det eneste skel, det giver mening at sætte. Verdens tilsyneladende forskelle gav ingen mening at påpege. For over for Gud er ligheden mellem mennesker større end de tilsyneladende forskelle.

Og hvis nogen var i tvivl om menneskets syndighed, kunne man bare pege på den netop overståede dødsmassakre i Første Verdenskrig, hvor en hel europæisk ungdom var faldet for hinandens kugler. Den teknologiske og samfundsmæssige udvikling kunne ikke blot anvendes til moderne bekvemmeligheder og større retfærdighed, den kunne også bruges til fremstilling af nye dødsmaskiner og opildne en hel generation til krigslyst og våbengny.

Karl Barths tanker var dels en inspiration, dels viste de sig blot parallelle med nogle af tidehvervskredsens skrivelser. Tidehvervskredsen fandt dog ikke deres væsentligste inspirator i Barth, og kælenavnet “barthianerne”, som de var kendt under i offentligheden, er mest af alt misvisende.

Formationsperioden

De fire første redaktører af bladet *Tidehverv* og tilmed bevægelsens rygrad var Niels Ivar Heje, Gustav Brøndsted, Tage Schack og Kristoffer Olesen Larsen. De var tidligere tilknyttet Studenterforbundet, en bevægelse, der skulle opvække og omvende ungdommen til kristendommen. Her havde de været en del af et stærkt oplelsespræget kristeligt fællesskab, hvor inderliggørelse og personlighedsudvikling var i højsædet. I løbet af 20'erne formulerede de en stadig skarpere kritik mod den følelsesprægede forkyndelse og den fromme moralforståelse, der herskede i de pietistiske og liberalteologiske miljøer. I begyndelsen foregik opgøret inden for Studenterforbundet, men snart smuldrede Studenterforbundet under den interne strid og de nye vinde hvirvlede et blad op fra den støvede jord, og *Tidehverv* stadfæstedes som arbejdsfællesskab hen over sommeren 1926 og udkom for første gang samme efterår. Herfra bredte dets indvirkning sig langsomt ud og satte sine fingeraftryk rundt omkring i den danske kirke- og kulturdebat.

I etableringsperiode de følgende år fokuseredes opgøret, og “Synspunktet” bliver klart. Til en begyndelse skylder man at bemærke om Tidehverv, at de gjorde en dyd ud af ikke at være programmatisk og skabe enhedsfront. Hver mand måtte svare for sig selv, men opgøret havde de tilfælles. Derfor kan man også spore visse væsentlige lighedstræk tidehvervsfolkene imellem. Således hedder det blandt andet i *Tidehvervs* “programskrift” forfattet af Gustav Brøndsted:

“vi mangler Evnen til at holde os til “Sagen”, vi forstaar ikke at drage Grænserne mellem kirkeligt og ikke-kirkeligt Stof. Men bliver Bladet i nogen Maade et kristeligt, da bliver det gennem *Synspunktet*, ikke gennem Stoffet, – gennem Sigtet mere end gennem Meninger” (i Leif Grane: *Tidehverv. En antologi*, 1967).

Selvom man i tidehvervskredsen altså ikke dannede samlet front, udarbejder parti-programmer eller handlingsplaner, er der alligevel væsentlige lighedstræk at spore. “Synspunktet” træder med andre ord frem.

Man kan i denne sammenhæng referere til det nuværende Tidehverv. I 2008 blev den nu tilbagetrådte redaktør af bladet, Søren Krarup, af en journalist fra Politiken spurgt, “hvad Tidehverv skal”, hvortil Krarup svarer: “Ikke en skid!” De bramfrie ord får efter sigende lov til at hænge i luften et par sekunder, inden Krarup selv tilføjer: “Tidehverv skal sige sandheden!” Dette kunne som sådan også være sagt af Gustav Brøndsted eller N.I. Heje.

Allerede tidligt blev Luther og Kierkegaard de store kirkefædre for Tidehverv – foruden en interesse for såvel Nietzsches anti-idealisme som forfatterne Fjodor Dostojevskij og Sigrid Undsets virkelighedsbesindelse, alt imens Bultmann og dennes eksistensteologi (og ikke Barth) blev den tyske inspirationskilde for flere af folkene i Tidehverv og stadig er det den dag i dag.

Opgøret begrænsede sig desuden ikke til at være en kritik af den fromladne kristendom i Studenterforbundet og lignende selvgode fora, men bredte sig ud til at være en kritik af enhver idealistisk præget livsholdning, der tillagde mennesket mulighed for at opbygge sig selv til Vorherre. Mennesket var helt og fuldt en synder, og der var en absolut kvalitativ forskel mellem Gud og mennesker.

“Hr. Bartholdy vil have den hele Luther; det vil Fanden ogsaa!”

En af de tidlige fronter, som Tidehverv udkæmpede deres bataljer på, er fronten vendt imod Indre Mission og denne forenings selvgode og løgnagtige forkyndelse, som ifølge tidehvervskredsen var såvel en fordrejning af evangeliet som en hån imod Luther.

Et godt eksempel på opgørets indhold og karske debatform kommer til udtryk i den lidenskabelige batalje om den rette Luther-tolkning, som tidehvervspræsten Hans Jacob Hansen og den senere formand for Indre Mission, Christian Bartholdy, udkæmpede i *Tidehvervs* spalter 1930–1931. Den giver et ganske godt indtryk af, hvilke

metoder tidehvervsfolkene gjorde brug af, og præsenterer en af opgørets væsentligste fronter, nemlig opgøret med den fromme, moraliserende pietistiske teologi.

Diskussionen eller polemikken mellem H.I. Hansen og C. Bartholdy er primært en diskussion om at stå på ret bibelsk-luthersk grund, måske især med vægtlægning på *luthersk*. Hansen skriver indledningsvist:

“Opgaven er denne, at konfrontere den indremissionske Kristendomsopfattelse og Forkyndelse med den bibelsk-reformatoriske og saa paa-visse, hvori den første afviger fra den sidste” (se 4. årg., nr. 9, s. 129).

Denne diskussion falder primært i tre afdelinger, hvor H.I. Hansen så afgjort fylder mest. Først og fremmest beskylder Hansen Indre Mission for at fylde de teologiske begreber tro, nåde og dåb med et forkert indhold: Troen bliver for Indre Mission en from følelse (og dermed en påviselig præstation), nåden bliver til en synlig forekomst, og dåben bliver ringeagtet ved ikke at være Guds ord til den enkelte, men en form for fromt hokus-pokus, som lægger et sædekorn af herlighed i barnet, som så enten kan vanrøgttes eller pusles til salighed.

Pointen er for Hansen den meget simple, at over for Gud står vi altid med tomme hænder, og frelsen kommer på ingen måde an på fromme følelser og troens sikre tegn. Salighed handler ikke om vished om et evigt liv i herlighed, men om at give Gud alt og sig selv intet. Tro handler ikke om følelser, men er “Christi tro for os”, og tegnene på troen kan man ikke fremsætte til skue – for på den måde gør man i sidste ende Gud ufri og sætter sig selv på det dommersæde, som man skal lade Vorherre forblive siddende på som enehersker.

Kort sagt forbryder Indre Mission ifølge Hansen sig mod det eneste kvalitative skel, det giver mening at sætte: Nemlig skellet mellem Gud og mennesker. Indre Mission, siger Hansen, prædiker et falsk skel imellem de hellige og de vantro, som på ingen måde er i overensstemmelse med hverken Kristus eller Luther.

Christian Bartholdy forsvare sig med at henvise til steder hos Luther – og i Skriften – hvor også Luther ser sig i stand til at kunne “dømme i Aandelig henseende”, og Bartholdy beskylder således Hansen for ikke at fremstille “den hele Luther”, så vi kan diskutere ud fra et ordentligt grundlag. Til dette replicerer Hansen med de krasse, polemiske ord: “Hr. Bartholdy vil have den hele Luther – det vil Fanden ogsaa!”

Det er dels en meget karakteristisk sprogbrug for tidehvervsfolkene, dels udtryk for et væsentligt punkt for Tidehverv. Det handler grundlæggende om ikke at tænke i abstraktioner og i systemer og frem for alt om “at være Jorden tro”.

At være Jorden tro

Nogle af de “synspunkter”, der går igen i tidehvervskredsens skrivelser, er en fokusering på “virkelighed” i modsætning til “idealitet”, “øjeblikket” og “situation” i modsætning til både subjektivismens og objektivismens abstraktion – dvs. mennesket sat i en konkret virkelighed med næsten, som det ikke skal forsøge at undsige sig ved at idealisere eller abstrahere situationen og derved krybe uden om kravet til den enkelte. Man vil ikke have “den hele Luther”, “den hele Bibel”, for en helhedstænkning ender i system, plan og abstraktion og løsriver sig dermed fra virkeligheden, hvorfor den mister mulighed for at være et Ord til den enkelte.

Det er altså det konkrete levede jordiske liv, der går igen for tidehvervsfolkene, selvom det får forskellig accentuering og er ledsaget af forskellige vendinger og understøttet af forskellige koryfæer.

Således kan virkelighedsbesindelsen for N.O. Jensen være hentet hos Luther og handle om “at være Jorden tro”. Således hedder det i en artikel i Tidehverv i 1930: “Velsigne Livet, men ikke et tænkt, et idealiseret, men dette jordbundne Liv, denne Jord, denne Tilværelse saadan, som den er, det er Luthers Anerkendelse af, at Gud er Skaberen og vi det skabte.” Hos N.I. Heje kan det handle om at leve det reale liv i almindelig pligt og ansvar erkendende sin menneskelige begrænsning. For eksempel hedder det om en undergang i tiden, en “Undergang som den Angst, der i Tidens Letsind og Tungsind, og ogsaa i den kristelige Rodløshed hemmeligt suger Marven ud af den enkelte, hindrer dem i stille at tage et Pligtarbejde op, erkendende deres Begrænsning og deres Ansvar ikke alene for sig selv, og gør dem til Nuets Børn i Jagen uden Haab, klamrende sig til ethvert videnskabeligt og religiøst Halmstraa”. Eller livet levet med “Afgørelsen” i “Øjeblikket”, som K. Olesen Larsen betoner med inspiration fra Kierkegaard. Som han skriver: “Om Øjeblikket virkelig har afgørende Betydning, maa det enkelte Individ afgøre for sit eget Vedkommende og paa eget Ansvar – ved at antage det som Forudsætning eller ved at benægte det (Olesen Larsen 1966, 21; se også DDKH 183). Det kan også handle om ikke at flygte fra virkeligheden ind i kirken, men holde sig virkelighedens opgave for øje, som Tage Schack skriver om under Anden Verdenskrig (Grane 1967, 185), eller det kan være at undsige sig almindelig indigneret moraliseringen på andre menneskers vegne, som Knud Hansen gør i forhold til Kaj Munk (Grane 1967, 220–221).

På alle måder handler det om ikke at opbygge moralske og idealistiske luftkasteller, kirkelige såvel som humanistiske, fordi de i det væsentlige holder det virkelige liv på afstand til fordel for et enten sekterisk eller abstraheret menneskeliv, hvor det ikke handler om at leve i etisk bundethed til Gud og næsten, men om at leve op til et kirkeligt eller borgerligt ideal, som er godt i sig selv – og dermed *selvgodt*.

En sidste ting, det er værd at nævne i forbindelse med Tidehverv, er den notoriske allergi over for forsamlinger og miljødannelse, som redaktørerne havde oplevet på egen krop i Studenterforbundet. Fællesskaber lukker sig om sig selv og holder det virkelige liv *fra livet*. Den selvgode forbrødring i hellige alliancer og kirkelige kaffe-klubber var ikke tidehvervskredsens kop te.

Kamikaze-teologi

Det går igen i beskrivelserne af Tidehverv, at de ikke var hverken populære eller store i antal, men deres indflydelse og indvirkning på det kirkelige miljø i Danmark var til at tage at føle på. Bramming har den karakteristiske beskrivelse i begyndelsen af sin bog om Tidehvervs historie: “Få [...] sværger til det; ingen kirkelige retninger og ingen kulturdebat er upåvirket af det. Det var og er et kirkeligt og kulturelt notabene” – en formulering, han har fra en artikel, der blev skrevet i Berlingske Tidende i anledning af 10-års-jubilæet i 1936.

Om den indvirkning, de så fik på det kirkelige landskab, var for stor eller for lille, er der selvsagt delte meninger om. Leif Grane, der selv var lidt af en tidehvervsmand, skriver i indledningen til *Tidehverv. En antologi*, som han udgav i 1967, at den angrebne kirkelighed enten ikke forstod dybden af kritikken eller ikke gad tage kården op og kæmpe. Derfor vandt Tidehvervs opgør ikke ordentlig udbredelse. I det store hele fortsatte den fromladne kristendom ufortrødent.

Forfatteren bag bogen *Dansk Teologi siden 1900*, N.H. Søe, mener så afgjort, at tidehvervskredsen gjorde mest skade, for de forblev stærkest, når de nedbrød. Opbygge kunne de ikke finde ud af, så de endte med en afstumpet forståelse af evangeliet.

P.G. Lindhardt og Jakob Ballings vurdering i *Den Nordiske Kirkes Historie* er den, at det var en skuffelse for tidehvervskredsen, at de ikke formåede at få en større folkelig udbredelse, men Lindhardt og Balling mener desuden, at tidehvervskredsen var med til at skabe en teologisk fornyelse og satte grænsepælene for den kirkelige debat. Videre forklarer Lindhardt i *Danmarks Kirkes Historie* bd. VIII, at den folkelige frigørelse, som tidehvervsfolkene havde troet, at “folket” ville være ellevilde for (hvorfor tidehvervsfolkene til tider sammenlignede deres opgør med Luthers opgør med pavekirken), ikke havde gang på jord, eftersom folkets religiøsitet var præget af

en almindelig halvfrom, halvrationalistisk, moralsk kristendomsforståelse, som de ikke følte behov for at ændre på.

Det med skuffelsen kan dog nok diskuteres, al den stund tidehvervskredsen havde en karakter af kamikaze-piloter over sig – de ville kritisere og gøre oprør, og alle tiltag til religiøs kult eller helgendyrkelse omkring deres personer eller arbejdsfællesskabet Tidehverv blev afskyet og skudt ned med det samme. De fik ikke en stor disciplinkreds, og det ønskede de heller ikke. Hvis man med “folkelig udbredelse” mener, at folket ville forstå opgøret og selv blive lige så kritiske, så er det nok rigtigt at tale om en skuffelse. Men hvorvidt de havde forventet en bred opbakning, er nu nok tvivlsomt.

Til slut

Man kan mene meget om den tidehvervske stil, men sandt er det, at tidehvervskredsen fra sin begyndelse aldrig afstod fra at tale en følelsesivrig og idealistisk religiøsitet midt imod, hvilket der var mulighed for i kølvandet på Første Verdenskrig, der havde lagt såvel Europa som den kulturelle idealisme øde. Dette var situationen og øjeblikkets kald for tidehvervsfolkene: At føre de tænkere, der besindede sig på virkeligheden og det jordiske liv, i marken til forsvar for evangeliet uden at tage hensyn til fine følelser, sarte sjæle og ømskindet kirkelighed.

Også i dag er det kendetegnende for fremtrædende tidehvervsfolk, at den selvgode idealisme skal have med hammeren, også når det drejer sig om formynderiske angreb på familien, en naiv og lalleglad udlændingepolitik, en politisering af kirken eller en idealistisk ligestillingstænkning. Mange taler om, at Tidehverv er blevet politisk, men 1) giver det ikke mening at tale om, at “Tidehverv” er blevet noget som helst, al den stund hver mand svarer for sig selv, og at der ikke er noget (erklæret) partiprogram at skrive under på, og 2) skyldes den blandt fremtrædende tidehvervsfolk stigende deltagelse i den offentlige og politiske debat, at fronten har flyttet sig: Opgøret har siden efterkrigstiden været imod en idealiseret humanisme og en formynderisk velfærdsmodel, som man beskylder for at ville fremture en idealistisk og umyndiggørende “godhedsindustri”, som i sidste ende tager ansvaret fra den enkelte og abstraherer forholdene til næsten til at være et spørgsmål om den rette indkøbsliste og størrelsen af BNP, der bruges på tredjeverdenslande.

Således kan Jesper Langballe i biografien om ham, som udkom i 2010, sige imod det kulturradikale og humanistiske parnas, at det er udtryk for “en forrygende tro på det gode i mennesket. Og hvis verden ikke vil lade sig forbedre, fordi menneskene ikke er så ideelle, som de kulturradikale forestiller sig, ja så er det, de bliver sure på

verden. Det ender med, at man vil skabe et lighedssamfund ved at bekæmpe alle forskelle.” Og om diskussionen om revselsesretten hedder det for eksempel: “Vores kamp dengang drejede sig ikke om retten til at revse, men om modstand mod statens ret til at lave en opdragelseslov. Det er sådan noget, staten gør i totalitære samfund.” Eller om statens moraliseren på sundhedsområdet: “Man skal stort set aldrig gøre, som staten beder én om, men man skal overholde landets love. Moralske anbefalinger fra statens side skal man blæse højt og flot på. Det er en sundhedskult, der er fuldstændig sjælløs. Det er, som om det eneste, der tæller her i verden, er det elendige kadaver, vi slæber rundt på. Altså, en tom sjæl i et sundt legeme.”

Eksempler som disse viser for mig at se meget godt, at der er bevaret en lige linje fra Tidehvervs etableringsperiode og til tankegangen bag betydelige personer, der tilslutter sig “Synspunktet” i dag. Men det afslutter nok ikke diskussionen om, hvorvidt *Tidehverv* har ændret kurs siden etableringstiden i 20’erne og 30’erne.

Anvendt litteratur:

Dansk teologi siden 1900 (1965) af N.H. Søe.

Den danske kirkes Historie, bd. VIII. (1966) af P.G. Lindhardt.

Den nordiske kirkes historie (1967) af Jakob Balling og P.G. Lindhardt.

“Kirkens Skat. Svar til Biskop Ammundsen”, i: *Historie og Evangelium. Afhandlinger, Foredrag og Udkast* (1966) af Gustav Brøndsted.

Langballe. En biografi (2010) af Mads Jensen og Mads Bregenov-Pedersen.

Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen (1966) udgivet af Vibeke Olesen Larsen og Tage Wilhjelm.

Tidehverv. En Antologi (1967) redigeret af Leif Grane.

Tidehvervs Historie (1993) af Torben Bramming.



Affectus noster in deum augendus est



Af cand.theol., ph.d. LARS CHRISTIAN VANGSLEV

Mandag den 19. august 2013

*Om affekternes betydning i Luthers anden salmeforelæsning, Operationes in Psalmos 1519–1521.*¹

Indledning.

I forbindelse med Muhammedtegningerne i Jyllands-Posten er de religiøse følelser rykket ind i centrum af debatten om religion. Til nogle protestantiske teologers udelte glæde. Det har nemlig været en kærkommen lejlighed for dem til at påpege og understrege, at religion og følelser går hånd i hånd, mens kristendom og følelser ikke har noget med hinanden at gøre. Ved at fremsætte en sådan påstand viser de deres discipelskab til den schweiziske teolog Karl Barth og hele den barthianske teologiske tradition. Men de viser samtidig, at de indtager en afvisende position over for den del af den protestantiske teologiske tradition, som blandt andet tæller Friedrich Schleiermacher og Rudolf Otto, som netop sætter følelserne i centrum af religion og kristendom. Det interessante er, at også Luther sætter følelserne i centrum. Enhver opmærksom læser af hans større latinsksprogede værker fra den tidlige del af hans virke studser over den hyppighed, hvormed det latinske ord for følelse, *affectus*, dukker op i teksterne og gør det på centrale steder. Det synes derfor også mere nærliggende at kæde Luther og Schleiermacher sammen end at kæde Luther og Barth sammen.²

Mit foredrag i dag, som bygger på min publicerede ph.d.-afhandling, *Res ipsa theologiae. Om salmerne og affekterne i Martin Luthers anden salmeforelæsning*, som blev

¹ Foredrag ved Mariae Bebudelses Konvent i Tårnborg i Ribe i marts måned 2010. Første udkast holdt som oplæg ved Nordiske Reformationshistorikeres møde på Menighedsfakultetet i Oslo i september måned 2009. Om titlen jf. WA 5, 128, 9–13: »Non quod in deo aliud sit audire, intelligere, intendere, quemadmodum apud homines, sed quod affectus noster in deum hoc modo augendus est, ut primum desideremus audiri, deinde audita intelligi et intellecta intendi seu non negligi.«

² Gerhard Ebeling: »Luther und Schleiermacher«, i: Gerhard Ebeling: *Lutherstudien. Band III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen 1985, side 405–427 påpeger et teologisk fællesskab mellem Luther og Schleiermacher.

forsvaret med lykkeligt udfald den 5. marts i år,³ har som emne affekternes betydning i Luthers anden forelæsning over Salmernes Bog. Både emnet og forelæsningen har nydt stor opmærksomhed de seneste år i den Lutherfortolkning, som sker uden for Danmarks grænser. Hvis vi holder os til den tysksprogede Lutherfortolkning, så har Günter Bader i bogen fra 1996 *Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters* sat fokus på affekterne og gjort det i forbindelse med netop den anden salmeforelæsning. Den første del af bogens overskrift er således hentet fra forelæsningens udlægning af salme 1, vers 6, som tildeles programmatisk karakter af Bader. Baders bog har øvet meget stor indflydelse på et andet, nyere tysk værk, som også behandler affekternes betydning i reformatorens teologi under inddragelse af blandt andet den anden salmeforelæsning, nemlig Johannes Blocks hymnologiske doktorafhandling fra 2002 *Verstehen durch Musik: Das gesungene Wort in der Theologie. Ein hermeneutischer Beitrag zur Hymnologie am Beispiel Martin Luthers*. Både Bader og Block står i gæld til et ældre fortolkningsarbejde fra 1964, som er skrevet af Ebelingdisciplen Günther Metzger, som holder sig til den første salmeforelæsning alene og belyser affekternes problematik ud fra den forelæsning. Arbejdets titel er *Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts*.⁴

En lignende interesse for affekterne og den anden salmeforelæsning findes ikke i dansk Lutherfortolkning. Der er i virkeligheden kun en enkelt dansk Lutherfortolker, som har beskæftiget sig indgående med affekternes problematik, nemlig Jan Lindhardt. Det gør han i sin omstridte doktordisputats fra 1983 om erkendelse og formidling i renæssancen.⁵ Disputatsens hovedtese er, at reformationen er et barn af renæssancen, og at renæssancens begejstring for klassisk retorik har sat sit

³ Lars Christian Vangslev: *Res ipsa theologiae* – om salmerne og affekterne i Luthers anden salmeforelæsning. Ph.d.-afhandling. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet nr. 14. København: Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet 2010.

⁴ Affekterne som emne er naturligvis blevet behandlet af en lang række tyske Lutherfortolkere. Der kan nævnes følgende: Karl Holl: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band 1. Luther*, Tübingen 1923, side 1–110 og 414–450; Gerhard Ebeling: *Lutherstudien. Band 1*. Tübingen 1971, side 1–68, *Lutherstudien. Band 11. Disputatio de homine. Erster Teil: Text und Traditionshintergrund*, Tübingen 1977, side 136–183 og *Lutherstudien. Band 111*, Tübingen 1985, side 405–427; Reinhard Schwarz: *Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin 1962; Karl-Heinz zur Mühlen: art. »affectus« i TRE 1, New York/Berlin 1977, side 599–612 og *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, Göttingen 1995, side 93–114; Martin Nicol: *Meditation bei Luther*, Göttingen 1984; Oswald Bayer: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2004, side VIII og 2.

⁵ Jan Lindhardt: *Martin Luther – Erkendelse og formidling i renæssancen*, København 1983. Disputatsens påstande går igen i hans Lutherbiografi: *Mellem Djævel og Gud. En bog om Martin Luther*, København 1991.

præg på flere af de reformatoriske hovedpersoner, blandt andre Martin Luther. Luthers affektbegreb, som bestemmer hele hans menneskesyn og gudsopfattelse, er således hentet fra klassisk retorik.⁶ Lindhardt mødte megen kritik fra flere danske Lutherfortolkere, da han offentligt forsvarede disputatsen for doktorgraden, men meget af kritikken forefindes ikke i tilgængelig, skriftlig form hverken i bøger eller artikler.⁷ Leif Granes kritik af Lindhardt findes i et foredrag fra 1983, som handler om Luther og den tyske humanisme.⁸ Emnet for foredraget er et andet end affekter, som derfor også kun bliver omtalt i forbifarten. På en halv side til sidst i foredraget bliver skytset rettet mod påstanden om affekternes proveniens i klassisk retorik hos den wittenbergske augustinereremittermunk: Luther er ikke inspireret af klassisk retorik, men af monastisk fromhed, som fremhæver betydningen af affekterne, en fromhedstradition som reformatoren ikke var helt ubekendt med, som Grane skriver ikke uden humoristisk underdrivelse.⁹

⁶ Listen af Lutherfortolkere, som sætter Luther ind i en renæssancehumanistisk retorikkontekst, er lang. Der kan nævnes følgende: Ulrich Nembach: *Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor*, Neukirchen-Vluyn 1972; Klaus Dockhorn: »Luthers Glaubensbegriff und die Rhetorik. Zu Gerhard Ebelings Buch "Einführung in theologische Sprachlehre"«, i: *Lingua Biblica* 1973, side 19–44; Helmar Junghans: »Die Worte Christi geben das Leben«, i: *Wartburg-Jahrbuch, Sonderband 1996*, side 154–175 og *Martin Luther und die Rhetorik*, Wartburg 1998; Birgit Stolt: *Martin Luther und die Rhetorik des Herzens*, Tübingen 2000 og *Luther Själv: Hjärtats och Glädjans Teolog*, Stockholm 2004; Anna Vind: *Latomus og Luther. Striden om, hvorvidt enhver god gerning er synd. En teologihistorisk afhandling*, København 2001/2007 og »"Christus est factus peccatum metaphoric." Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians«, i: Oswald Bayer (Hrsg.): *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, Berlin 2007, side 94–130.

⁷ Jørgen Fafners officielle opposition er trykt i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1985/48/1, side 1–24. Jørgen Kjærgaards opposition ex auditorio er trykt i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1986/49/1, side 1–19. Der udspillede sig efterfølgende en diskussion mellem Jan Lindhardt og Henrik True om disputatsens tese i tidsskriftet *Fønix*, se Henrik True: »Luthertekst og Luthertolkning. En kommentar i anledning af Jan Lindhardt: *Martin Luther. Erkendelse og formidling i renæssancen*, København 1983«, i: *Fønix* 1983/7/3, side 196–201, Jan Lindhardt: »Luther een gang til«, i: *Fønix* 1983/7/4, side 278–280 og Henrik Trues svar i samme tidsskriftsnummer: »Svar til Jan Lindhardt«, side 281–282.

⁸ Leif Grane: »Luther og den tyske humanisme«, i: *Den uberegnelige Luther. Essays om en arv og dens forvaltning*, København 1992, side 74–87. Noten side 177 anfører året 1983 som tilblivelsesår for essayet, som oprindeligt har været et foredrag holdt først i Tyskland og dernæst i Sverige.

⁹ I note 8 nævnte foredrag, side 82: »Når Luther f. eks. stærkt betoner *affectus*-begrebet, svarer det ganske vist til, hvad man finder i retorikken, ligesom det er en kendsgerning, at det netop betonedes af humanisterne i modsætning til den skolastiske intellektualisme. Men selv hvis Luther skulle være tilskyndet af retorikken – den samme tendens findes jo i den monastiske tradition, som han jo heller ikke var ubekendt med – beviser det endnu ikke noget, der går ud over, hvad jeg hidtil har sagt om retorikkens betydning for ham.« Den monastiske fromhedstradition indflydelse på reformatoren påstås også af flere tyske kirkehistorikere. Der kan nævnes følgende: Ulrich Köpf: »Martin Luthers Lebensgang als Mönch«, i: Gerhard Ruhbach und Karl Schmidt-Clausen (Hrsg.): *Kloster Amelungsborn 1135–1985*, Hannover 1985, side 187–208 og »Monastische Traditionen bei Martin

Dermed står diskussionen i dansk Lutherfortolkning om affekterne i reformatorens skrifter: Lindhardt og klassisk retorik over for Grane og monastisk fromhed. Der er tale om et underbelyst emne i dansk Lutherfortolkning, hvor der er delte meninger, og hvor de delte meninger følger de to danske hoveduniversiteter: Århus med Lindhardt og København med Grane. Det er derfor også oplagt for en dansk teolog at beskæftige sig med det underbelyste emne og således bidrage til dansk Lutherfortolkning.¹⁰

Den anden salmeforelæsning fremtræder som en selvfølgelig hovedtekst for en belysning af affekternes problematik: Dels har forelæsningen nydt stor interesse de seneste år blandt Lutherfortolkere med undtagelse af Danmark,¹¹ hvor forelæsningen har haft en noget anonym tilværelse, dels tematiseres affekterne af Luther

Luther«, i: Christoph Marksches und Michael Trowitzsch (Hrsg.): *Luther – zwischen den Zeiten. Ein Jenaer Ringvorlesung*, Tübingen 1999, side 17–35; Reinhard Schwarz: »Luthers unveräusserte Erbschaft an der monastischen Theologie«, i: ovennævnte værk udgivet Tübingen 1999, side 209–231; Bernd Moeller: »Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum«, i: Bernd Moeller: *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*. Herausgegeben von Johannes Schilling, Göttingen 2001, side 141–155. Påstanden går naturligvis igen hos dem, der postulerer en tæt sammenhæng mellem Luther og Bernhard af Clairvaux. Der kan nævnes følgende: Theo Bell: *Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, Mainz 1993, samt artiklerne: »... Quia insignis est psalmus iste de insigni materia ...' Martin Luther über Psalm 16 in den 'Operationes in Psalmos'«, i: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 1980/41, side 419–435 og »Bernhard von Clairvaux als Quelle Martin Luthers«, i: ovennævnte tidsskrift 1995/56, side 2–18 (sidstnævnte artikel findes også i en engelsksproget, omarbejdet og udvidet udgave: »Luther's Reception of Bernard of Clairvaux«, i: *Concordia Theological Quarterly*, årgang 59, side 245–277); Franz Posset: *Pater Bernhardus. Martin Luther and Bernard of Clairvaux*, Kalamazoo 1999. Bells og Possets påstande om Luthers afhængighed af Bernhard af Clairvaux er blevet modsagt af blandt andre Bernhard Lohse i artiklen: »Luther und Bernhard von Clairvaux«, i: *Wolfenbütteler Mittelalter-Studien Band 6*, herausgegeben von der Herzog August Bibliothek, Wiesbaden 1994, side 271–301. På dansk grund har Else Marie Wiberg Pedersen behandlet temaet *Luther og Bernhard* og nærmet sig Bell og Posset, se Else Marie Wiberg Pedersen: »Justification and Grace. Did Luther Discover a New Theology or Did He Discover Anew the Theology of Justification and Grace?«, i: *Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology*, 2003/57, side 143–161 og Bernhard af Clairvaux. *Teolog eller mystiker?*, København 2008.

¹⁰ Om det korrekte i at kontekstualisere Lutherfortolkningen, se Dietrich Korsch: *Martin Luther. Eine Einführung*. 2., überarbeitete Auflage, side 150–159, især side 154: »Damit ist noch einmal die Kontextabhängigkeit der hier vorliegenden Einführung betont. Es zeigt sich aber in der Geschichte der Lutherinterpretation, dass eine Inanspruchnahme Luthers aus aktuellem Interesse in aller Regel der Fall war.«

¹¹ Der er kommet en del doktordisputatser siden begyndelsen af 1990'erne. Startskuddet til disputatserne har været Gerhard Hammer: *D. Martin Luther. Operationes in Psalmos. 1519–1521. Teil 1. Historisch-theologische Einleitung*. Mit der Neuedition des Vatikanischen Fragments Psalm 4 und 5 1516(/17?) bearbeitet von Horst J. Eduard Beintker, Köln/Wien 1991. Der kan nævnes følgende: Hubertus Blaumeiser: *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos 1519–1521*, Paderborn 1995; Christian Bogislav Burandt: *Der eine Glaube zu allen Zeiten. Luthers Sicht der Geschichte aufgrund der*

selv allerede i udlægningen af den første salme i forelæsningen, nemlig i udlægningen af salme 1, vers 6, hvor han anfører den rette måde at læse salmerne på. En opmærksom læsning af forelæsningen viser, at affekterne ikke er et randfænomen i reformatorens teologi. De befinder sig derimod i hjertet af hans teologi. Den kan derfor også med rette kaldes en affekternes teologi. Det bør naturligvis ikke undre nogen: Den, der holder forelæsningerne over salmerne i auditoriet i Wittenberg i perioden 1519–1521, har været munk i mange år og er det stadig under forelæsningerne, og den teologi, der kommer til orde i forelæsningerne, er derfor også præget af den monastiske fromhed, som har udgjort hans åndelige næring og været den åndelige atmosfære i klostrene i Erfurt og Wittenberg, og som netop betoner affekternes betydning i forholdet til Gud.¹²

Operationes in Psalmos 1519–1521, Hamburg 1997; Johannes Kunze: *Erasmus und Luther. Der Einfluss des Erasmus auf die Kommentierung des Galaterbriefs und der Psalmen durch Luther 1519–1521*, Münster 2000; Florian Schneider: *Christus praedicatus et creditus. Die reformatorische Christologie Luthers in den Operationes in Psalmos 1519–1521, dargestellt mit beständigem Bezug zu seiner Frühzeitschristologie*, Neukirchen-Vluyn 2005 og Jens Wolf: *Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild*, Tübingen 2005. Den anden forelæsning over salmerne har en lang fortolkningshistorie i tysk Lutherfortolkning. Der kan nævnes følgende: Johannes Hilburg: *Luther und das Wort Gottes in seiner Exegese und Theologie dargestellt auf Grund seiner Operationes in Psalmos 1519–1521 in Verbindung mit seiner frühen Vorlesungen*, Marburg-Lahn 1948; Wilhelm Maurer: *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520–21*, Göttingen 1949; Horst J. Eduard Beintker: *Die Überwindung der Anfechtung bei Martin Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519–1521*, Berlin 1954 og Siegfried Raeder: *Grammatica Theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos*, Tübingen 1971. I skandinavisk sammenhæng har især Carl Axel Aurelius beskæftiget sig med forelæsningen. Der kan nævnes følgende arbejder af ham: Carl Axel Aurelius: *Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis in Streitschriften und Exegese 1519–1521*, Hannover 1983; samme: »Lebensdeutung im Lichte der Psalmen. Einige Gesichtspunkte besonders zu dem Umgang Luthers mit dem Psalter«, i: Joachim Heubach (Hrsg.): *Welthandeln und Heilshandeln Gottes. Deus absconditus – Deus revelatus*. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg Band 29, Erlangen 1999, side 61–73 og »Gottes Lächeln: Gottesdienst als Quelle des christlichen Lebens«, i: *Main Adresses*. Luther Congress 2007. July 22.–27. Porto Allegro 2007, side 72–80.

¹² Den fremmeste repræsentant for monastisk fromhed med betoning af affekternes betydning i gudsforholdet er naturligvis cistercienserabbeden Bernhard af Clairvaux. Han står samtidig som den fremmeste repræsentant for monastisk teologi, en terminologi skabt af Jean Leclercq og derefter brugt almindeligt af kirkehistorikere til at beskrive forskellen mellem den teologi, som blev drevet i klostrene, *monastisk teologi*, og den teologi, som blev drevet i skolerne, *skolastisk teologi*, se Ulrich Köpf: »Monastische und scholastische Theologie«, i: Dieter R. Bauer und Gotthard Fuchs (Hrsg.): *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck/Wien 1996, side 96–135 og samme: »Bernhard von Clairvaux. Monastische Theologie«, i: Ulrich Köpf: *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, side 79–95. I den sidstnævnte artikel defineres ganske kort monastisk teologi side 79: »Monastische Theologie ist Theologie von Mönchen für Mönche; sie schliesst eine Theologie des monastischen Lebens ein, dringt aber darüber hinaus in die Tiefe christlicher Glaubens- und Lebensfragen vor.« I den førstnævnte artikel er definitionen mere indholdsrig. Der er tre overordnede karakteristika for den monastiske teologi. Helt grundlæggende er monastisk teologi

Lad mig i foredraget i dag ganske kort og derfor ufuldstændigt vise, hvilken betydning affekterne har i den anden salmeforelæsning. Jeg vil gå frem på følgende måde: 1. en begrebsafklaring, som angiver hvilket indhold det latinske ord *affectus* har ifølge Luther; 2. hans beskrivelse af den rette måde at læse salmerne på: at tilpasse affekterne til salmernes affekter og at træne sig selv i denne tilpasning; 3. hans beskrivelse af synden som det fordærvede hjertes ufromme affekt: at søge sig selv i stedet for at søge Gud; 4. hans beskrivelse af retfærdiggørelsen som Helligåndens indgydelse i hjertet af de tre guddommelige affekter: troen, håbet og kærligheden, og 5. hans beskrivelse af det kristne liv som en stadig vekslen mellem de to affektpar bedrøvelse og glæde og frygt og håb, som karakteriserer den kristne på hans jordiske pilgrimsvandring mod saligheden i himlen, hvor han skal skue Gud ansigt til ansigt og sammen med de hellige og frelseren synge *gloria* til den treenige Guds ære.

1. Indholdsbestemmelse af det latinske ord *affectus*.

Konsulterer vi Jensens og Goldschmidts *Latinsk-Dansk Ordbog* og slår op på ordet *affectus*, læser vi følgende om ordet: Det betyder 1) (klassisk latin) tilstand, især om sjælen = sindstilstand, stemning, følelse. 2) (senere latin) a) sindsbevægelse, liden-

en anden måde at drive teologi på end skolastisk teologi, som står i opposition til den skolastiske teologi. Köpf beskriver de tre karakteristika på side 124–135:

1. karakteristikum beskrives side 124–125: Monastisk teologi er en teologi lavet af og for munke, som forudsætter munkenes levevis i klosteret, men som gør krav på at være gældende også uden for klosterets mure; vægten ligger på det inderlige.

2. karakteristikum beskrives side 125–129: Monastisk teologi gør brug af andre metoder og litterære fremstillingsformer end den skolastiske teologi; anderledesheden skyldes konteksten (klosteret) og de dermed forbundne målsætninger og konkrete opgaver. Vejen fra læsning over meditation og bøn til kontemplation sigter på det religiøse subjekts udvikling, som er en enhed af fornuft og affekt. Den vej og den dermed forbundne udvikling er indfældet i det klosterlige fællesskab og dets normer. Hertil hører accepten af skriften og de kirkelige fædre som autoriteter. Oldkirkens teologi fortsætter ind i middelalderen og frem til reformationen takket være den monastiske teologi. Der gør sig en teologisk ellipse gældende, som består af de to brændpunkter selverkendelse og gudserkendelse. De litterære former er ikke den skolastiske teologis former, men er prædikenen, brevet, den meditative tekst og traktaten.

3. karakteristikum beskrives side 129–135: Monastisk teologi fokuserer først og fremmest på monastiske livsformer: bønner, herunder frem for alt tidebønner, læsningen af skriften og de kirkelige fædre, gudstjenesten og liturgien, kontemplationen og dens forhold til det aktive liv, sådan som det forhold kommer til orde i Benedikts regel, og endelig askesen som forudsætning og ramme for det monastiske liv. Den religiøse erfaring tildeles stor betydning. Skolastisk teologi forstår erfaring aristotelisk som samling og rationel bearbejdelse af sanselige iagttagelser. Monastisk teologi forstår derimod erfaring som en indre begivenhed. Erfaringen er erkendelsens forudsætning, kilde, vished og mål. Den står ikke over skriften som autoritet. Erfaringens betydning er beskrevet af Köpf selv i hans dissertation: *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980.

skab, affekt. b) velvilje, kærlighed.¹³ Går vi til Luthers brug af ordet, er det tydeligt, at der lægges endnu mere indhold i ordet. I udlægningen af salme 4, vers 3, roser Luther den smukke rækkefølge i salmeverset. Først klager salmisten over, at tomheden elskes. Dernæst klager han over, at løgnen søges. Affekten er nemlig først af alle, skriver Luther. Hvis den er fordrejet, avler den snart ufromme, falske og løgnagtige meninger. Der føjes tre appositioner til substantivet *affectus*, nemlig substantiverne *amor*, *voluntas* og *studium*.¹⁴ Ordet affekt har således også betydningen kærlighed, vilje og studium. Ordet *studium* indholdsbestemmes i udlægningen af salme 14, vers 1, som handler om tåbernes studium, hvor Luther skriver, at studium betyder, hvad som helst de tænker, siger og gør.¹⁵ Studium er et *generale nomen*, som betyder alt det, som man kan gøre: råd, stræben, ord og gerninger.¹⁶ Skal vi sammenfatte indholdet af ordet *affectus* hos Luther, er det derfor ikke nok at gøre som Jan Lindhardt og sige, at *affectus* betyder følelse.¹⁷ Det gør ordet naturligvis også. Det gør det først og fremmest. Men dertil kommer betydningerne sindsstemning og sindsbevægelse. Men der ligger altid et grundlæggende element af målrettet vilje i ordet, som har så afgørende indflydelse på tanke, tale og handlen, at tanke, tale og handlen altid er medtænkt i ordet *affectus*.¹⁸

¹³ J.Th. Jensen og M.J. Goldschmidt: *Latinsk-Dansk Ordbog*. Anden forøgede og forbedrede Udgave ved M.J. Goldschmidt. 11. Optryk. København 1992, side 19.

¹⁴ WA 5, 106,13–16: »Pulchro ordine primum vanitatem diligi, deinde mendacium quaeri dicit. Primum est enim omnium affectus ipse, seu amor, seu voluntas, seu studium, qui si perversus et impius est, mox opiniones parit impias, falsas et mendaces.«

¹⁵ WA 5, 393,28–31: »Alterum malum, scilicet rivus, immo gurgis malorum, qui ex hoc incredulitatis fonte proruit, est, omnia eorum studia (id est quicquid cogitant, sapiunt, dicunt, faciunt, statuunt aut quovis modo agunt) esse prava et abominabilia.«

¹⁶ WA 5, 393,34–38: »Dicitio enim 'aelila', quae hic pro studiis est reddita, sicut et ps. ix. 'Annunciate inter gentes studia eius,' generale nomen est, ut omnia significet, quae quis gerere possit, consilia, conatus, verba, opera, ut omnia aut per fidem probata et grata aut per incredulitatem prava et abominata esse intelligamus, quaecunque homo potest aut facit.«

¹⁷ I note 3 nævnte værk, side 61–82.

¹⁸ Jan Lindhardt vil næppe være uenig med mig i min sammenfatning af indholdet af ordet *affectus*. Hans konsekvente oversættelse af *affectus* med følelse er formentlig af provokativ karakter. Disputatsen er skrevet i barthianismens storhedstid i dansk teologi, som han også selv flere gange gør opmærksom på. Den demonstrative brug af ordet følelse skal forstås på den baggrund: barthianismens afvisning af følelsen som syndens modsigelse af evangeliet. Følelsen ses af barthianerne som en synderens kredsen omkring sig selv. Det er denne opfattelse af følelsen, som modsiges af påpegningen af affekternes betydning i gudsforholdet hos Luther. Affekterne har netop også et element af følelse, og det betyder, at gudsforholdet ifølge reformatoren ikke udelukker, men indbefatter følelse. Følelse kan således også være gudscentreret uden at stå i modsætning til evangeliet, men være en integreret del af evangeliet. Følelsens hjemstavn i gudsforholdet luthersk forstået åbner op for muligheden af en luthersk rehabilitation af Friedrich Schleiermacher.

2. Den rette måde at læse salmerne på: at tilpasse affekterne til salmernes affekter.

Luther har flere steder i den anden forelæsning over salmerne nogle almene betragtninger over salmernes væsen. Lad os holde os til to centrale steder, som begge tematiserer affekterne.

1. I forordet til kurfyrsten Frederik den Vise af Sachsen sammenfattes *Salmernes Bog* som bøn til og lovprisning af Gud. Salmerne er først og fremmest tale til Gud og ikke om Gud. Luther anvender Rom 8,26 til at forklare den guddommelige hensigt bag salmerne. Da vi ikke ved, om hvad og på hvilken måde vi skal bede til Gud, har Helligånden, som er de små børns fader og de umælendes lærer, skrevet salmerne, som er en enhed af ord og affekter. Ligesom pædagogerne, skriver Luther, dikterer breve eller små bønner for børnene, som de kan skrive til deres forældre, således har Helligånden dikteret salmerne, hvormed vi kan tale til vores himmelske fader og bede om de ting, som er nødvendige for vores frelse, og hvormed vi kan lovprise Gud, når vi har fået de ting.¹⁹ I overensstemmelse med denne tankegang kan Luther kalde salme 4, vers 2: »Forbarm dig over mig og hør min bøn« for en *forma praescripta* for dem, som befinder sig i anfægtelser og henvender sig til Gud i bøn om hjælp. Helligånden har med salmeverset givet dem både ord og affekt, som de kan bruge i deres henvendelse til Gud om hjælp i anfægtelsens time.²⁰ Salmerne

¹⁹ WA 5, 23,20–35: »Est autem is liber (meo iudicio) diverso ab aliis libris argumento. In caeteris enim docemur et verbo et exemplo, quid agendum sit, hic non modo docet, sed et modum et usum tradit, quo verbum impleamus et exemplum imitemur. Non enim nostrae opis est, legem dei implere aut Christum imitari, sed orare et desiderare, ut faciamus et imitemur, ubi vero impetravimus, laudare et gratias agere. At quid aliud psalterium est quam oratio et laus dei, hoc est liber hymnorum? Itaque optimus spiritus dei, pupillorum pater et infantium magister, cum videat nos nescire, quid aut quomodo orare oporteat, ut apostolus dicit, adiuturus infirmitates nostras more paedagogorum, qui pueris concipiunt epistolas vel oratiunculas, quas ad parentes scribant, ita nobis et verba et affectus praeparat hoc libro, quibus patrem coelestem alloquamur et oremus de iis, quae in reliquis libris facienda et imitanda esse docuerat, ne quid homo desiderare possit, quo ei ad salutem suam opus esset. Tanta est cura et benignitas dei in nos, qui est benedictus in aeternum, in quo vivat et valeat dominatio tua clementissima hic et in perpetuum. Amen. Vuittenbergae, sexto. calen. aprilis. MDXIX.«

²⁰ WA 5, 101,33–102,11: »Miserere mei et exaudi orationem meam. Confiteor, inquit, quod me exaudisti, quoties invocavi, de quo non modo gratias ago, sed et securus sum, quod, sicut deinceps et semper abundabunt passionibus in nobis, ita semper sis nos exauditurus clamantes ad te. Qua fiducia etiam nunc tribulatus iterum invoco, ut iterum exaudias. Quando autem in hebraeo hic versus posterior pars est primi versus, voluit mea cogitatio totum hunc versum intelligi tanquam formam praescriptam infirmioribus, qua se gerent inique tribulati, et hanc particulam esse velut praemansum cibum, quo propheta eos velut pueros doceret, quibus verbis uti debeant invocaturi deum, nempe istis 'Miserere mei et exaudi orationem meam': Ut primo misericordiam dei super se et pro peccatis suis implorant, quibus forte longe peiora meruissent, ac sic interim vindictae obliti

er således guddommeligt skrevet og følgelig autoriseret tale til Gud, som de kristne kan overtage og bruge i deres henvendelse til Gud, en tale og henvendelse som er både verbal (ordlig) og affektual (følelsesmæssig).²¹

2. Salmernes autoritative status som guddommeligt skrevet har betydning for, hvorledes de skal læses. Den rette måde at læse salmerne på, som Luther selv anvender i sin salmelæsning, beskrives i slutningen af udlægningen af salme 1, vers 6. Luther henviser til de oldkirkelige teologer Athanasius og Augustin og til den middelalderlige cisterciensermunk Bernhard fra Clairvaux. Han føjer således sin salmelæsning ind i en tradition, der rækker over middelalderen tilbage til oldkirken.²² Luther skriver, at salmelæseren skal tilpasse sine affekter til salmernes affekter. Salmernes Bog er et sted, hvor affekternes trænes. Den kaldes en træningsplads for affekterne. Og

causam deo committerent, tum exaudiri peterent. Nam iustus in principio accusator est sui, proverb. xviii. Et placens deo miseretur primum animae suae, ecclesia. xxx. Ideo primum pro se gratiam implorat, tum demum a poena liberari petit. Verum haec non ausim asserere.«

²¹ Det er især her, at indflydelse fra Athanasius og Basilios den Ældre kan spores. Der er tale om Athanasius' skrift *Epistola ad Marcellinum* fra ca. 350. Johann Reuchlin havde 1515 oversat skriftet fra græsk til latin, og Georg Spalatin havde 1516 oversat oversættelsen fra latin til tysk. Skriftet har været læst i Wittenberg på salmeforelæsningsens tid. Melanchtons forord polemiserer således mellem linjerne mod Reuchlins kabbalistisk inspirerede forord til hans latinoversættelse. Basilios den Ældres prolog til Salmernes Bog er en "Pseudo-Augustin." Luther har ikke kendt den som et skrift af Basilios, men som et skrift af Augustin og henviser til den i udlægningen af salme 1, vers 6, som et skrift af Augustin. Georg Spalatin oversætter sætninger fra den anden del af prologen fra latin til tysk i sit forord til Luthers oversættelse af og kommentar til salme 110 fra 1518. Oversættelsesaktiviteterne vidner om et ønske i Wittenberg om at udbrede salmelæsningen til den læsende menigmand i Tyskland. Hvad der har været forbeholdt munken ved tidebønnerne i klosteret førhen, det skal nu også gøres af den myndige lægmand i hans dagligdag. Både Athanasius og Basilios kalder *Salmernes Bog* en sammenfatning af hele Bibelen og ser salmerne anvendt i livets forskellige situationer, en tankegang Luther overtager og giver udtryk for i forordet til den tyske oversættelse af salmerne fra 1528, se WA DB 10 I, 98–104.

²² Luther bruger naturligvis ikke udtrykkene oldkirke og middelalder. Han taler om »illustrissimi patres Athanasius og Augustinus« og »divus Bernhardus«. Han opererer med et tidsrum på 300 år mellem Bernhard og ham selv. Dette tidsrum er skolastikkens tidsalder, se WA 5, 337,34–36: »Vere et proprie sub lingua horum dolor et labor. At tales heu innumerabiles facti sunt ex iuribus et theologia ista scholastica per hos trecentos annos!« samt WA 5, 345,26–30: »Ideo quod hic versus invocatur dominum, ut exurgat et potentiam ostendat, ad diem extremi iudicii pertinere puto, quod et sequentia iuvabunt, ut non sit dubium nostro saeculo, immo iam plusquam tribus saeculis huius psalmi rem pleno cursu geri et gestam esse.« Phillip Melanchthon opererer med en periode på 400 år i sit forord til de teologistuderende, se WA 5, 24,3–9: »Gratulor vobis, theologi, immo vero universo nomini christiano, literas, easque potissimum, quae ad pietatem pertinent, mirum in modum foelici successu brevi auctas, nedum renatas, strenue interim reclamantibus ac ferro flammisque obtinentibus iis, quibus et literarum casum et adulterinam istam opinionum theologiam debemus. Atque adeo benefacium coeleste piis mentibus agnoscamus ac adoremus, quo ecclesia mihi, cum annos prope quadringentos Babiloni captive servierit, spem libertatis christianae iam tandem aliquam concipere videtur.«

træningen består i salmelæserens affekttilpasning. Den, der ikke tilpasser sine affekter til salmernes affekter, læser salmerne uden frugt.²³ Det store forbillede for den rette salmelæsning er i virkeligheden David selv: han behandler troen og håbet og kærligheden i en overflod af de mest trænede affekter og ikke i en gold ørken af spekulation. Athanasius, Augustin og Bernhard går i Davids fodspor. Så længe vi læser salmerne uden affekter, ligner vi æsler, som skryder til lyrespil.²⁴ Luther opfordrer derfor også salmelæseren til at gå i gang med den rette læsemåde, så han ikke behøver salmekommentarer. Salmekommentarerne sigter således på at gøre salmelæseren i stand til at læse salmerne selv på den rette måde. Derfor kommer Luther også med en opfordring til salmelæseren. Han skal først træne med en salme eller et enkelt lille salmevers, og han har gjort tilstrækkeligt fremskridt, hvis han i løbet af en dag eller en uge har gjort et lille salmevers levende og åndende med affekter. Og når først begyndelsen er gjort, vil han få en skat af forståelse og affekter. Luther skriver, at dette er at synge salmer i sandhed. Det er nemlig at gøre, hvad David selv gør. Ligesom harpen kun giver lyd, når strengene røres, således synges salmerne kun, når affekterne trænes.²⁵ Der er i virkeligheden tale om den opfattelse hos Luther i forelæsningen, at salmerne er affekter, som kommer til orde; en salme er en enhed af affekt og ord, som Helligånden har frembragt med salmisten som sit redskab.

²³ WA 5, 46,13–16: »In fine hoc movendum, quod illustrissimi patres, praesertim Athanasius et Augustinus tradiderunt, hoc est, ut affectibus psalmodum affectus nostros accomodemus et attemperemus. Cum enim psalterium sit non nisi affectuum quaedam palaestra et exercitium, sine fructu psallit, qui non spiritu psallit« samt WA 5, 47,10–15: »Haec volui hoc primo psalmo monere semel, ut non sit necesse per singulos idem repetere. Scio autem futurum, si quis exercitatus in hac re fuerit, plura per se inventaturus sit in psalterio, quam omnes omnium commentarii tribuere possint. Video D. Bernhardum hac arte praestitisse et omnem suae eruditionis copiam hinc hausisse. Idem et in B. Augustino et aliis olferi puto.«

²⁴ WA 5, 319,19–24: »Scriptum est enim ii. Reg. ult. 'David ipse quasi tenerrimus ligni vermiculus,' scilicet quod vir fuerit totus tenerrimis, candidissimis, secretissimis affectibus plenus, unde qui psalmos eius legimus, donec affectibus inanes sumus, asini ad lyram canimus. Non enim fidem, spem et caritatem in psalterio tractat, easque non in deserto sterili speculationis, sed ubertate exercitatissimorum affectuum.«

²⁵ WA 5, 46,33–47,9: »Nec te ad impossibilia cogi existimes, fac periculum et gaudebis ac gratus eris: scio, primum uno psalmo, immo uno versiculo psalmi exercere, sat profecisti, si unum versiculum per diem vel etiam hebdomadam didiceris affectibus vivum et spirantem facere. Facto hoc initio omnia sequuntur et veniet tibi thesaurus cumulatissimus intelligentiarum et affectionum, tantum vide, ne taedio ac desperatione absterrearis inchoare. Nam hoc vere est psallere, seu ut scriptura de David dicitur, percutere manu citharam. Leves enim articuli illi cytharedorum, qui per fidiculas currunt et eas vellicant, ipsi affectus sunt in verbis psalmodum cursitantes et eadem moventes, sine quibus ut cordulae non sonant, ita nec psalmus psallitur, quia non tangitur.«

3. Synden som det fordærvede hjertes ufromme affekt: at søge sig selv i stedet for at søge Gud

Hvilke affekter tales der om, når den rette læsemåde af salmerne kræver, at salmelæseren tilpasser sine affekter til salmernes affekter? Anderledes spurgte: Hvilke er salmernes affekter? Luther skriver i forbindelse med udlægningen af salme 16, vers 9, at alle salmerne er intet andet end nogle bestemmelser af troen og håbet og kærligheden, og at salmerne viser, at troen og håbet og kærligheden er de bedste og guddommelige affekter.²⁶ De er guddommelige, fordi de forholder sig til alene Gud og har alene ham som deres genstand.²⁷ Luther opererer overordnet med to affekter, som står hinanden imod: syndens affekt, som søger sig selv, og fromhedens affekt, som søger Gud, hvilket i virkeligheden er modsætningen mellem den falske kærlighed og den sande kærlighed. Retfærdiggørelse af synderen består i at gå fra syndens affekt til fromhedens affekt, en bevægelse som gøres med synderen af Helligånden gennem salmernes ord, som er det instrument, hvormed troen, håbet og kærligheden indgydes i hjertet, som bliver vendt ret mod Gud.

Lad os først kaste et blik på syndens affekt. Hjertet – og Luther tænker dermed på det konkrete hjerte under brystet – spiller en central rolle som affekternes sted i mennesket og følgelig også for syndens affekt. Der skelnes i forelæsningsen mellem det retvendte hjerte og det fordærvede hjerte. I udlægningen af salme 5, vers 9, indholdsbestemmer Luther det retvendte hjerte og det fordærvede hjerte. Det retvendte hjerte kaldes det hjerte, som ikke søger sit eget, men som søger Guds. Det har alene Guds vilje for øje. Det overholder hans vilje gennem alle ting både i medgang og modgang. Det fordærvede hjerte derimod kaldes det hjerte, som søger sit eget. Det har alene sig selv for øje. Selvom det foregiver, at det søger Guds vilje, søger

²⁶ WA 5, 460,15–19: »Ita videmus, quam egregius dialecticus sit David, qui fidem dei tam propria definitione disserit. Et quid aliud sunt omnes psalmi quam quaedam diffinitiones fidei, spei et caritatis? Per hos enim affectus versantur universi et singuli ostenduntque, fidem, spem et caritatem esse proprie quosdam optimos et divinos affectus.«

²⁷ WA 5, 162,21–31: »Haec omnia hoc probantur firmamento, quod una omnium sententia spes sit virtus theologica, non nisi solum deum habens pro obiecto (ut vocant), deus autem bonitas est et misericordia nostra nobis promissa. Ubi si quis in aliud quam promissam misericordiam (id est deum) sperat, iam praesumit amissa spe. Idem facit, qui simul cum meritis in deum sperat. Sicut deus non potest amari cum alio (ut B. Augustinus sentit), quia tunc non super omnia amatur, ita nec in eum potest sperari cum alio quopiam, quia non super omnia speratur in eum. Sed nec credi potest in eum cum alio, quia non creditur in eum super omnia. Adeo istae tres virtutes sunt divinae tantummodo divinum obiectum, subiectum, operatorem, opus, artem, modum obtinentes.«

det i virkeligheden sig selv. Det fordærvede hjerte ligger så dybt i den syndige natur, at det er alene Gud, som kan gennemskue fordærvetheden og dens forstillelse.²⁸

Lad os se, hvorledes to tekststykker fra den anden forelæsning over Salmernes Bog beskriver syndens affekt: at søge sit eget.

1. Det første tekststed i forelæsningen, som beskriver synden som affekten at søge sit eget, findes i udlægningen af salme 1, vers 3.²⁹ Verset lyder oversat fra Versio Vulgata: »Og han vil være ligesom et træ, som er plantet ved vandenens løb, og som giver frugt til rette tid.«³⁰ Bestemmelsen af synden som affekt sker i forbindelse med udlægningen af udtrykket i den latinske tekst: »fructum suum dabit«. Versets ord om, at træet er plantet, betyder ifølge Luther, at den vilje til Guds lov, som gør salig, ikke er til stede fra naturen. Den skal plantes af den himmelske fader, som fører os fra Adam til Kristus. Det plantede træ står ved vandenens løb, det vil sige: ved den guddommelige nådes flod.³¹ Træets rod længes efter vand og glæder sig over at finde det. Viljen længes efter nåden og glædes over nåden. Hvad vil det sige, spørger Luther, at verset taler om det plantede træ ved vandenens løb, som giver frugt? Det betyder, at den salige mand tjener næsten med den kærlighed, som loven foreskriver. Træet giver ikke frugt til sig selv, men til andre. Luther hævder, at ingen skabning lever for eller tjener sig selv bortset fra mennesket og djævelen. Hele den øvrige skabning overholder kærlighedens lov. Eksemplerne er solen, som lyser for andre, vandet, som flyder for andre, menneskelegemets lemmer, som tjener andre.³² Kærligheden, som tjener andre, kendetegner imidlertid ikke synderen. Synden ligger i affekten alene. Luther skriver, at sjælens affekt alene er ufrom. Den giver ikke til andre af sit eget. Den tjener ingen. Den gør ingen godt. Den rager derimod til sig

²⁸ WA 5, 145,30–36: »Vocaturque rectum cor, quod non quaerit quae sua sunt, sed quae dei et simplici oculo directoque prospectu in voluntatem dei figitur, hanc per omnia et prospera et adversa observat solam nec aliud nosse vult aut observare. Pravum autem cor, quod quaerit quae sua sunt, ad seipsum intentum oculo duplici videns, simulans sese dei voluntatem quaerere, cum revera in hocipso quaerat suam. Quae pravitas tam alte inhaeret vitiosae naturae, ut soli deo sit perscrutabilis.«

²⁹ WA 5, 36,13–39,28.

³⁰ WA 5, 36,13–14: »Et erit tanquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo.«

³¹ WA 5, 37,25–27: »Hoc est, quod dixi, voluntatem in lege domini nulli a natura inesse, sed agricolante et plantante patre caelesti et nos ex Adam in Christum transferente, nobis e coelo conferri. Decursus aquarum rivos certe gratiae divinae intelligit.«

³² WA 5, 38,11–18: »Et dare fructum indicat hunc beatum virum caritate (quam in omni lege domini videmus praecipi) servire non sibi, sed proximis. Non est enim arbor ulla, quae sibi fructificat, sed dat fructus suos alteri, immo nulla creatura sibi vivit aut servit praeter hominem et diabolum. Sol non sibi lucet, aqua non sibi fluit etc. Ita omnis creatura servat legem caritatis, et tota substantia sua est in lege domini, sed et humani corporis membra non sibiipsis serviunt.«

og søger sit eget i alle ting. Også i Gud selv. Den er kendetegnet ved, at den søger sit eget i alt. Den ufromme affekt, som er syndens affekt, bestemmes således som affekten, som søger sit eget.³³

2. Synden sammenfattes i affekten at søge sit eget. Der ligger i ordene en opfattelse af mennesket, som har vendt sig bort fra Gud til sig selv. En sådan bortvendthed fra Gud og vendthed mod sig selv tematiseres i udlægningen af salme 5, vers 5, 6 og 7, hvor Luthers latinske tekst taler om en *aversio a deo* og en *conversio ad seipsum*.³⁴ Luther opererer i udlægningen af salme 5, vers 5, 6 og 7, som rummer et katalog over syndens dele, med det grundlæggende affektpar had og kærlighed, hvor hadet er had til det onde, og kærligheden er kærlighed til det gode.³⁵ Affektparret had og kærlighed kan være godt eller ondt. Det afhænger af hvilken af affekterne, som gør brug af hadet og kærligheden: syndens affekt eller fromhedens affekt. Er der tale om, at synden gør sig gældende, det vil sige: affekten at søge sit eget, er affektparret had og kærlighed naturligvis ondt. Synden bestemmes som bortvendthed fra Gud og vendthed mod sig selv. Den søger ikke Gud, men sig selv. Det kommer også til udtryk i handlingerne. Den søger ikke det gode for næsten, men det gode for sig selv. Luther skriver, at der er mangel på sund affekt og ret mening. Der hersker i stedet for det modsatte: fordærvet affekt og mening.³⁶ Den fordærvede affekt ytrer sig i en fordærvet mening om Gud, menneske og næsten. I afslutningen af udlægningen af versene kontrasterer Luther synderen, som er grebet af den fordærvede affekt, med den fromme, som er grebet af den rette affekt og har den rette mening om Gud, menneske og næsten. Den førstnævnte vil ikke lade sig danne og oplyse af

³³ WA 5, 38,18–20: »Solut affectus animi impius est. Hic enim non solum sua nemini dat, nemini servit, nemini benevult, sed omnium omnia sibi rapit, in omnibus, in deo ipsa quaerens, quae sua sunt.«

³⁴ WA 5, 132,20–140,7. Om *aversio a deo* og *conversio ad seipsum*, se WA 5, 139,9–14: »Nunc epilogum istorum trium versuum faciamus. Duo priores peccata describunt ea, quibus contra deum peccant, quae sunt quattuor: duo in versu primo, scilicet impietas et malignitas, quarum prior aversio a deo, id est sani affectus atque rectae opinionis inopia, posterior conversio ad seipsum, pronitas scilicet ipsa ad mala opera et rebellio ad bona, id est affectus et opinio perversa.«

³⁵ WA 5, 139,29–33: »Cum enim odium et amor sint principes omnium affectuum et operum, satis patet in his duobus, dum et odium sanguinarium est, et amor dolosus est, universam lernam vitiosae conversationis et morum comprehensam esse. Oidium enim candidum contra vitia pugnat et amor syncerus quaerit ea, quae sunt aliorum, non sua.« Den oprigtige kærlighed bestemmes som fromhedens affekt. Den søger ikke sit eget. Hverken i forhold til Gud eller til næsten. Hadet er had til synden. Modsætningen af fromhedens affekt, nemlig syndens affekt, som søger sit eget både i forhold til Gud og til næsten.

³⁶ WA 5, 139,9–14: »Nunc epilogum istorum trium versuum faciamus. Duo priores peccata describunt ea, quibus contra deum peccant, quae sunt quattuor: Duo in versu primo, scilicet impietas et malignitas, quarum prior aversio a deo, id est sani affectus atque rectae opinionis inopia, posterior conversio ad seipsum, pronitas scilicet ipsa ad mala opera et rebellio ad bona, id est affectus et opinio perversa.«

Gud. Han kommer med sine gode gerninger til Gud. Han opfatter sig selv som en sund, som ikke har brug for en læge. Den sidstnævnte lovpriser derimod Guds gode gerninger og bekender sine egne onde gerninger. Han ved, at han er syg og har brug for en læge. For den førstnævnte er Gud ikke lægen, som fjerner synden. For den sidstnævnte er det netop, hvad Gud er: den guddommelige læge, som alene kan helbrede den dødeligt syge.³⁷

4. Retfærdiggørelse af synderen som Helligåndens indgydelse i hjertet af de tre guddommelige affekter: troen, håbet og kærligheden.

Syndens affekt gør sig således gældende både i synderens forhold til Gud, forhold til sig selv og forhold til næsten. Affekten kommer til orde i meninger og gerninger. Opgaven er at drive den ud af hjertet og at lade fromhedens affekt overtage dens plads. Denne uddrivelse magter synderen ikke selv. Den er Helligåndens gerning. Den sker derved, at troen, håbet og kærligheden indgydes i hjertet. Luther kommer naturligvis flere gange ind på retfærdiggørelse af synderen i forelæsningsen, men lad os i dag holde os til et tekststykke, som vi finder i udlægningen af salme 5, vers 12.³⁸

³⁷ WA 5, 139,34–140,6: »Concludamus ergo totam sententiam: illi (inquit) mane venientes non quidam orant nec tui egent nec exaudiri curant, saturi sunt, tot vitiorum repleti sordibus (id est iustitiis suis), nec astant tibi nec offeruntur tibi, ut formentur a te, ut illuminentur, ut videant, sed contra te potius formant et idolo cordis sui (ut Isaías xlv. dicit) assimulant, de te secundum suas opiniones iudicantes, ut non videant, sed magis excaecentur et indurentur. Quod ideo fiet, quoniam tu non (ut putant) diligis impietatem, sed odis iniquitatem et abominaris eos omnino. Ego vero venio et asto et offeror, ut former a te, ut sapiam de te secundum te, ut videam et illuminer. Illi veniunt allaturi sua tibi bona et merita, ablaturi vero secum maiora sua peccata et mala, ego venio postulaturus tua bona et confessurus mea mala; quia illi sani sunt, medico non egent. Ego infirmus et male habens medicum quaero.«

³⁸ WA 5, 162,21–169,28. Tekststykket fokuserer på Helligåndens indgydelse i hjertet af de tre guddommelige affekter troen, håbet og kærligheden. Spørgsmålet, hvor indgydelsen sker, svarer Luther på i et andet tekststykke i ekskursen, nemlig WA 5, 175,11–177,27. Det sker gennem salmeordet. Det bærer de tre affekter og gør os delagtige i dem. Det ligger for så vidt allerede i udlægningen af salme 1, vers 6, hvor den rette læsemåde kræver, at vi skal tilpasse vores affekter til salmernes affekter, og salmernes affekter er troen, håbet og kærligheden, som det siges i udlægningen af salme 16, vers 8. Tekststykket, som gør brug af terminologi, som er hentet fra Højsangens bryllupsmetaforisk og den traditionelt kaldede mystiske teologi, taler om en begivenhed, hvor ordet henrykker sjælen og fører det ind i mørket, hvor Gud er, og hvor der forholdes til Gud i troen, håbet og kærligheden. Anvendelsen af ordene fra den traditionelt kaldede mystiske teologi og bryllupsmetaforikken i beskrivelsen af begivenheden tjener til at understrege, at ordet handler med sjælen. De tre teologiske dyder, som er indgydt, indgår som en del af denne handlen. Det er i kraft af dem, at ordet handler med sjælen. Deres sted i mennesket er hjertet. Der opstår således et skema: ordet, som handler med sjælen gennem de tre teologiske dyder, som er blevet indgydt gennem ordet, og som har hjertet som deres sted i mennesket. Ifølge Luther betyder dette en udelukkelse af den frie vilje. At ville tro, håbe og elske Gud er, skriver den wittenbergske ekseget, en bevægelse, en

Verset lyder oversat fra Versio Vulgata: »Og alle vil glæde sig, som håber på dig, til evig tid vil de juble, og du vil bo hos dem. Og de vil alle rose sig i dig, de som elsker dit navn«. ³⁹ Luther benytter versets tale om håb til en ekskurs om håbet. Det er karakteristisk for forelæsningen. Der er flere ekskurer i den. Det lader til, at Luther har haft den plan at behandle troen, håbet og kærligheden i tre store ekskurer, men han er ikke kommet videre end til ekskurserne om håbet og troen. Der mangler en ekskurs om kærligheden. ⁴⁰

Ekskursen om håbet opererer med et modsætningspar, som består af syndens affekt, som har mange navne (f.eks. den uforstandige og tåbelige affekt, den kødelige affekt, den formastelige affekt) ⁴¹ og de tre teologiske dyder og guddommelige affekter: troen, håbet og kærligheden. Til begge dele af modsætningsparret knytter der sig en række andre affekter. Luther bruger med forkærlighed to affekter, som er velkendte fra traditionen: Augustin og Bernhard, nemlig affekterne bedrøvelse og glæde. Både syndens affekt og de tre guddommelige affekter har de to

henrykkelse og en førelse, som har Guds ord som subjekt. Der er tale om en stadig renselse og fornyelse af sind og sans fra dag til dag i en erkendelse af Gud. Men det bestemmes som lidelse, som ikke altid er lige intens, men som altid er en lidelse. Menneskets passivitet lignes med leret i pottemagerens hånd. Luther har lignelsen fra Jer 18,6. Hvilken aktivitet har leret? Det har ingen. Det modtager derimod den skikkelse, pottemageren giver det. Det er ren lidelse. Gennem håbet, som fødes gennem trængslen, ligedannes vi med det guddommelige billede og skabes i hans billede, som har skabt os. Viljen kan ganske vist siges at samarbejde og at have aktivitet. Men denne aktivitet ligner Luther med sværdets aktivitet i hånden på ham, som fører det. Der er tale om en lidende handling. Det samarbejde, der er på færde mellem menneske og Gud, indeholder således ingen selvstændig aktivitet fra menneskets side. Det guddommelige ords førelse betones. Det samme gør derfor også viljens lidelse. Det guddommelige ord fører viljen, når den samarbejder i gerningen at bede, eller at gå eller at arbejde. Lidelsen har positiv værdi i den anden salmeforelæsning som Guds handlen med mennesket, som føres frem til tro, håb og kærlighed. Luther kan som en naturlig følge af den positive vurdering af lidelsen et par steder tale om, at den lidende tørster efter og ønsker at lide mere. Han ønsker nemlig atter at erfare Guds styrke og håbet, se WA 5, 165,1–2 og WA 5, 493,18–21, det sidstnævnte sted, vers 20, taler om en »quaedam mirabilis patiendi sitis«!

³⁹ WA 5, 156,18–20: Et laetentur omnes, qui sperant in te, inaeternum exultabunt, et habitabis in eis. Et gloriabuntur in te omnes, qui diligunt nomen tuum.

⁴⁰ Luther fortæller om sin plan om at behandle den paulinske triade i tre store ekskurer i forbindelse med udlægningen af salme 14, vers 1, hvor ekskursen om troen findes, i WA 5, 394,17–19: »Quando autem hic locus non vocat de fide et operibus loqui, paululum verbositati dandum est, sicut fecimus de spe et passionibus, ps. v., facturi idem de caritate et beneficiis, ubi locus fuerit.« Den manglende ekskurs om kærligheden skyldes næppe bevidst ændring af planerne fra Luthers side. Manglen vidner snarere om salmeforelæsnings karakter af at være en torso. Rigsdagen i Worms 1521 betød et afbræk i forelæsningen, som aldrig blev genoptaget. På den vis vidner den manglende ekskurs også om forelæsnings indfældethed i reformationens begivenhedsforløb.

⁴¹ WA 5, 159,5–6.8 (*stultus et insipiens affectus*); WA 5, 161,31 (*carnalis affectus*); WA 5, 161,37 (*praesumptionis affectus*).

affekter: syndens affekt på tåbelig vis, de tre guddommelige affekter på forstandig vis.⁴²

Luther kalder i ekskursen håbet for en teologisk dyd. Det er i overensstemmelse med den teologiske tradition. Håbets genstand er Gud, som Luther bestemmer som den godhed og barmhjertighed, som er blevet lovet os. Hvis nogen håber på noget andet end den lovede barmhjertighed, som er Gud, har han bortsendt håbet, det vil sige: det teologiske håb, som er det sande håb. Håbet har en eksklusivitet, som også gælder troen og kærligheden. Gud kan hverken tros eller håbes eller elskes sammen med noget andet, f.eks. sammen med gerningerne. De tre teologiske dyder er guddommelige, fordi de har en guddommelig genstand. Luther kan også skrive, at de er guddommelige, fordi de har et guddommeligt subjekt, som handler. Gud er således ikke kun genstand for de tre teologiske dyder. Han er også handlende i dyderne. Det fremgår af Luthers nærmere redegørelse for dyderne. Han inddrager her bryllupsmetaforikken fra *Højsangen*. Dyderne konstituerer et gudsforhold, hvor brudgommen, som er Gud, ligger ene sammen med bruden, som er den kristne. Gerningerne gøres gennem Jerusalems døtre. De får lov til at stå uden for brudekammeret. Der gælder den samme struktur for troen, håbet og kærligheden. Deres genstand er ting, som ikke viser sig, nemlig den usynlige, usanselige og ufattelige løftegiver, som giver sig til kende med ordet alene.⁴³

Ordene i *Højsangen* ønsker Luther ikke udlagt om den kønslige kærlighed mellem mennesker. Ordene betyder det stik modsatte af vellyst. Troens, håbets og kærlighedens fuldkomne gerninger er død og helvede for mennesket. Luther henviser til *Højsangen* 8,6–7, hvor der tales om, at kærligheden er stærk som døden og hård ligesom helvede, og at vældige vande ikke kan slukke kærligheden. Luther langer ud mod den mystiske teologi af Dionysios, som ifølge eksegeten er kommet fra Italien til Tyskland, hvor den nyder stor udbredelse. Han kritiserer den mystiske teologi for ikke at elske døden og helvede og derfor at bedrage læserne. Luther sammenfatter sin kritik af den mystiske teologi med ordene om, at man bliver teolog ved at leve, dø og fordømmes, men ikke ved at forstå, læse eller spekulere.⁴⁴ Ordene vækker forbavelse ved første øjekast: Salmerne læses og forstås, der er forståelse og læsning på spil også i wittenbergerens teologi! Men vægten ligger på ordet at spekulere. Tilgangen til læsningen er forkert. Der læses og forstås uden for det rette

⁴² Hele ekskursen WA 5, 156,18–180,34. Affekterne bedrøvelse (*tristitia*) og glæde (*laetitia*) især WA 5, 156,18–163,29.

⁴³ WA 5, 162,21–163,8.

⁴⁴ WA 5, 163,9–29. WA 5, 163,28–29: »Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.«

gudsforhold, som består i troens, håbets og kærlighedens eksklusive forhold til Gud. Det forhold er hårdt for kødet, skriver Luther.⁴⁵ Det betyder nemlig døden for det. Død og helvede, det vil sige: at få frataget alt sit eget og leve i det rene håb til Gud. Det er pointen i ekskursen om håbet, og hvad der gælder for håbet, det gælder også for troen og kærligheden.

Hvordan får den kristne del i troen, håbet og kærligheden? Luther svarer på spørgsmålet i overensstemmelse med den teologiske tradition: De indgydes. Svaret falder i det eksegetiske opgør med Lombarden om forståelsen af Rom 5,3–4. Luther skriver, at nåden, som er troen, håbet og kærligheden, indgydes. Når nåden indgydes, udgydes synden. Synderen retfærdiggøres ikke, hvis han ikke fordømmes. Han levendegøres ikke, hvis han ikke slås ihjel. Han stiger ikke op til himlen, hvis han ikke stiger ned til helvede. Nådens indgydelse er forbundet med trængsel og lidelse, som får det gamle menneske til at sukke, fordi det går sin undergang i møde. Den, der er tålmodig i trængslen og lidelsen og udholder Guds arbejdende hånd og den indgydende nåde, vil få troen, håbet og kærligheden. Nædesindgydelsen sker på denne måde og implicerer modarbejdelse af vores vilje. Det er sådan, den første nåde indgydes. Det er også sådan, den forøges. Det gamle menneske korsfæstes mere og mere. Synden drives mere og mere ud. Nåden vokser mere og mere indtil døden.⁴⁶

Luther kalder det kristne liv et lidende liv i modsætning til et handlende liv. Det handlende liv, hvor tilliden sættes til gerningerne, virker ikke håb, men puster op med formastelse og viden. Det lidende liv dræber og ødelægger hele det handlende liv, så der ikke forbliver nogle gerninger, som den hovmodige kan rose sig af. Håbet opstår i det menneske, der udholder ødelæggelsen af det handlende liv. Han lærer, at det kun er på Gud, at han skal håbe. Trængslen fører os frem til det rene håb på Gud. Trængslen fjerner alle ting fra os og overlader os alene Gud, som trængslen ikke kan fjerne, men som den fører frem til. Når alle gerningerne er fjernet, er der kun Gud tilbage at sætte sin lid til. Vi bliver således frelst af håbet.⁴⁷ Trængslen er

⁴⁵ WA 5, 163,7–8: »Arduissima, asperima, durissima sunt haec carni nostrae, quia mors eius in his regnat.«

⁴⁶ WA 5, 164,22–38.

⁴⁷ WA 5, 165,30–166,3. WA 165,39–166,3: »Tribulatio enim, dum a nobis omnia tollit, solum utique deum relinquit, neque enim deum potest tollere, immo deum adducit. Ablatis autem cunctis etiam operibus bonis ac meritis, si hic sustineamus, deum invenimus, in quo solo fidimus, ac sic spe salvi facti sumus.« Den skarpe skelnen mellem det lidende liv og det handlende liv er et tilbagevendende tema i ekskursen. Luther anvender den et andet sted til et opgør med en i samtiden udbredt sætning af Cicero. Den af renæssancehumanisterne ombejlede og tiljublede romerske statsmand siger, at samvittigheden om et godt levet liv er den fornøjeligste erindring. Luther siger, at samvittigheden

Guds fremmede gerning, som fører frem til Guds egen gerning: håbet, som retter sig mod hans barmhjertighed. Det, der gælder håbet, gælder også de to andre dele af den paulinske triade. Ekskursen behandler håbet på synekdochisk vis.

Hvad så med gerningerne? Ved indgydelse af troen, håbet og kærligheden sker der samtidig en dødelse og renselse. Luther henviser et sted til Joh 12,24 og 15,2 for at understrege dødsens og renselsens rolle. Mennesket afføres sine gerninger og lærer at tro på Gud alene og gøre gode gerninger. Affekten bag gerningerne er ny i forhold til affekten bag gerningerne hos det gamle menneske. Gerningerne gøres ikke, fordi gøren søger at blive belønnet for dem. Gerningerne sker, siger Luther, ud af en gratis, fri og spontan affekt efter at behage Gud. Gøren sætter ikke sin lid til gerninger, men tjener Guds herlighed gennem dem. Luther henviser til stedet i bjergprædikenen Matt 5,16. De, der gør gode gerninger ud af den affekt, gør dem ikke for sig, men for Gud og er Guds redskab. Den wittenbergske ekseget uddyber opfattelsen af den kristne som Guds redskab. Herrens veje er barmhjertighed og sandhed, som der står i salme 25, vers 10. Derfor er også gerningerne gode. Det er nemlig Gud, som ene og alene gør dem i os. Ingen del af gerningen tilhører os. Derfor gælder der en regel. Når skriften foreskriver, at der skal ske en god gerning, så skal det forstås således, at den forbyder, at *du* gør den gode gerning. Skriften kræver derimod, at du gør hviledagen hellig for Gud, det vil sige: at du er død og begravet og lader Gud handle i dig. Luther betoner, at det ikke er muligt af egen kraft at komme frem til en sådan sabbat. Den sker gennem troen, håbet og kærligheden og den dødelse af dig selv og dine gerninger, som sker samtidig med indgydelsen. Konklusionen er de modsætningsfyldte sætninger: Der er gerninger, og der er ingen gerninger i os. Der er gerninger, fordi de er Guds gaver og hans gerninger alene. Der er ingen gerninger, fordi vi ikke kan rose os af dem, som om de er vores. Luther skriver meget skarpt, at vi ikke kan rose os mere af gerningerne end den nyeste synder, i hvem Gud endnu ikke virker noget.⁴⁸

om det godt lidte liv er den fornøjeligste. Det godt lidte liv forstås som det liv, som er blevet ført til intet, så at der er alene Gud at rose sig af. Den, der er ført til intet, klynger sig til Gud i troen og håbet. Luther skriver, at mennesket er menneske, indtil det bliver Gud, som alene er sandfærdig. Ved deltagelse i Gud gennem troen og håbet bliver nemlig også mennesket selv sandfærdigt. Således kan retfærdiggørelsen af mennesket også beskrives som en guddommeliggørelse, se WA 5, 167,24–168,13.

⁴⁸ WA 5, 168,34–169,28. WA 5, 169,19–21: »Sunt itaque merita, et nulla merita in nobis: sunt, quia dona dei et opera ipsius solius. Nulla sunt, quia non plus de illis possumus praesumere quam ullus novissimus peccator, in quo nondum aliquid operatur deus.«

5. Det kristne liv som en stadig vekslen mellem de to affektpar bedrøvelse og glæde samt frygt og håb.

Gennemgangen af teksten fra ekskursen om håbet i udlægningen af salme 5, vers 12, viser, at Luther kan beskrive retfærdiggørelsen som en indgydelse af affekter, nemlig de guddommelige affekter: troen, håbet og kærligheden, som retter sig mod Gud. Den retfærdiggjorte med de guddommelige affekter i sit hjerte har fromhedens affekt: Han søger Gud. Den retfærdiges jordiske liv er imidlertid aldrig uden syndens affekt. Luther gør det klart i en ekskurs om *gloria*.⁴⁹ Det er fromhedens affekt, som kommer til orde i gloriaverset: »Ære være Faderen og Sønnen og Helligånden. Ligesom det var i begyndelsen og nu og altid i evighedernes evighed. Amen.«⁵⁰ Luther skriver, at versets affekt er den første og højeste af alle affekter. Vi giver Gud æren. Og vi giver os selv synden. Vi bliver retfærdiggjort ved gloriaverset. Men der er ingen from, fortsætter Luther, der kan synge gloria rent. Der skelnes mellem at synge gloria optativt og at synge gloria indikativt. Det er her på jord kun den optative sangmåde, som gør sig gældende. Der er nemlig ingen, som ikke søger sin tomme ære, og som følgelig ikke tager æren fra Gud. Det er synden, som kommer i vejen, og som forhindrer den fromme i at synge gloria rent. Den fromme er også selv synder og er det i hele sin jordiske vandring mod den himmelske salighed. Lad mig påpege tre ting, som gælder den frommes affekter ifølge Luther:

1. Bedrøvelse og glæde. At syndens affekt også gør sig gældende i den fromme viser sig i den frommes jordiske liv, hvad angår hans affekter: Han er ikke alene glad, han er også bedrøvet, han er samtidig glad og bedrøvet, og samtidigheden af de to affekter i hans hjerte skyldes synden. Var synden der ikke, ville bedrøvelsen heller ikke være der. Hele den frommes liv beskrives et sted i forelæsningen som en stadig vekslen mellem anfægtelse og bedrøvelse på grund af synden og trøst og glæde på grund af barmhjertigheden fra Gud.⁵¹ Synd og bedrøvelse og barmhjertighed og glæde kædes sammen med loven og evangeliet i udlægningen af salme 18, vers 13. Udlægningen af verset er en stor allegorisk fortolkning, hvor Luther gør rede for forholdet mellem loven og evangeliet eller mellem lovens ord og nådens ord.⁵² Gen-

⁴⁹ WA 5, 197,36–199,19.

⁵⁰ WA 5, 197,36–37: »Gloria (inquit) Patri et Filio et Spiritui sancto, Sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen.«

⁵¹ WA 5, 287,14–20: »Oportet enim tribulatos interdum consolari, ut possint sustinere, ideo et psalmos nunc laetos nunc tristes, vario ordine misceri, ut haec ipsa diversorum psalmorum mixtura et confusa ordinatio (sicuti putatur) exemplar esset vitae christianae, quae inter varias tribulationes mundi et consolationes dei exercetur.«

⁵² WA 5, 508,4–510,15. Steffen Kjeldgaard-Pedersen har i sin doktordisputats behandlet Luthers syn på loven i den anden salmeforelæsning, som spiller en rolle i striden mellem Johann Agricola fra

nem loven får synderen en viden om sig selv: at han er en synder. Denne viden gør ham bedrøvet. Gennem evangeliet får synderen en viden om Gud: at han er en barmhjertig Gud, som tilgiver synderen. Denne viden gør ham glad. Den fromme befinder sig i denne ellipse med de to brændpunkter: selverkendelse og gudserkendelse. Synderen, som har viden om sig selv som synder og viden om Gud som den nådige Gud, giver Gud æren. Det er netop, hvad den retfærdige gør: Han giver Gud æren, når han synger gloria. Det er vigtigt at iagttage, at det er loven, som gør synderen bedrøvet, og det er evangeliet, som gør ham glad. Affekterne bedrøvelse og glæde er noget, som bliver påført den, som hører lovens ord og nådens ord. Den ændring, der sker fra bedrøvelse til glæde, er derfor heller ikke en ændring, synderen selv gør. Det er en ændring, Gud er ophavsmand til. Luther siger det i udlægningen af salme 18, vers 20 og 21.⁵³ Gud står bag lovens ord, som gør hjertet bedrøvet. Gud står bag nådens ord, som gør hjertet glad. Bevægelsen går fra bedrøvelse

Eisleben og Luther, se Steffen Kjeldgaard-Pedersen: *Gesetz, Evangelium und Busse. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther*, Leiden 1983, side 226–243. Det er et åbent spørgsmål, om Luthers afvisning af den middelalderlige eksegeses skabelon *quadrigaen* i udlægningen af salme 22, vers 19, betyder en afvisning af den allegoriske læsning som sådan, se WA 5, 643,24–646,7. Udlægningen af verset er selv en allegorisk læsning. Luther anfører derimod skrappe regler for anvendelse af allegori i det eksegetiske arbejde i udlægningen af salme 19, vers 1, se WA 5, 541,18–542,24. Han giver ofte udtryk for, at allegorier bør undgås, se f. eks. WA 5, 580,29–32, men han anvender allegorien i overensstemmelse med de regler, han selv har angivet i salme 19, vers 1, se f.eks. WA 5, 585,36–40. At forkaste allegorien er heller ikke let, når man er overbevist om, at Helligånden gør brug af allegorier, se WA 5, 541,18–19: »Diximus autem in superioribus quoque, spiritum solere aliquando verbis allegoricis uti, dum res quasdam allegoricas (ut sic dixerim) tractat.« Luther har gennem hele forelæsningsen øjnene åbne for de forskellige retoriske figurer, som salmisten anvender, og allegorien er en af figurerne. Den hidtidige meget bastante afvisning i dansk Lutherfortolkning af, at Luther ville vide af allegorier, skyldes måske påvirkning fra nytestamentlig eksegesis, især fra arbejdet inden for de nytestamentlige lignelser. Siden Adolf Jülichers bog *Die Gleichnisreden Jesu* fra 1886 har allegori været henvist til en tilværelse som hellenistisk dekadence af platonisk observans, som har fordærvet Jesu rene og letfattede lignelser. Hvis Jesus intet havde at gøre med allegori, havde Luther det naturligtvis heller ikke. Jülichers position er blevet kanoniseret i dansk sammenhæng af Bertil Wiberg: *Jesu Lignelser. En gennemgang af lignelsesforskningen 1900–1950*, København 1954, en lille bog med meget stor indflydelse. Anna Vind har behandlet Luthers brug af klassisk retorik i fortolkningen af skriften i: *Latomus og Luther. Striden om hvorvidt enhver god gerning er synd. En teologihistorisk afhandling*, København 2001/2007 og »“Christus factus est peccatum metaphorice.” Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians«, i: Oswald Bayer und Benjamin Gleede (Hrsg.): *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, Berlin 2007, side 95–124.

⁵³ WA 5, 516,11–26.

til glæde, og det er Gud, skriver Luther, som ændrer vores bedrøvelse til glæde. Han ændrer affekterne i vores hjerte.⁵⁴

2. Frygt og håb. Den fromme frygter Gud. Det er en grundsætning i Luthers opfattelse af den fromme i den anden salmeforelæsning. Vi møder den formuleret f.eks. i udlægningen af salme 2, vers 11,⁵⁵ hvor vi læser sætningen: »Frygten er i hele livet«. ⁵⁶ Frygten står ikke alene. Håbet hører med. I udlægningen af salme 5, vers 8, behandler Luther affektparret frygt-håb.⁵⁷ Håb bruges på synekdochisk vis: Det indbefatter også troen og kærligheden.⁵⁸ Luther skriver, at det kristne liv trænes af frygten og håbet. Han ser det allegorisk udtrykt i Dom 1,15 om de to kilder. Frygten fremkommer ved at betragte Guds truende domme og straffe. Der er ingen, som er ren i Guds øjne. Enhver er en fordømmelig synder. Håbet fremkommer ved at betragte Guds sødeste barmhjertighed og løfte. I lyset af barmhjertigheden er alle rene og retfærdige i Guds øjne, og der er ingen, som ikke kan frelses. Luther anvender buddet om kværnen og dens to kværnsten fra Deut 24,6 på den fromme mellem frygt og håb: Frygten og håbet kværner den kristne, så han bliver den fineste mel, Kristus har.⁵⁹ Pointen er, at det kristne liv her på jord altid bør befinde sig mellem disse to kværnsten og ikke afvige til venstre (det vil sige: være uden frygt) eller til højre (det vil sige: være uden håb). Affekterne frygten og håbet samler Luther i

⁵⁴ WA 5, 517,7–10: »Diximus ps. 12, retributionem in scripturis magis sonare mutationem passionis quam dignitatem meriti. Nihil enim sunt merita nostra apud deum, sed ipse gratuita misericordia, dum reddit, mutat nostram tristitiam in gaudium, angustiam in latitudinem, sicut dicit Isaiæ 61.« Hele udlægningen af salme 18, vers 20 og 21, rejser den problematik, som Bo Kristian Holm har behandlet i adskillige tidsskriftsartikler og i sin ph.d.-afhandling, trykt i revideret skikkelse under titlen: *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*, Berlin 2006. Luther taler meget stærkt om en *mutuum felicissimum* i udlægningen af salme 18, vers 26 og 27, se WA 5, 520,12–523,41. Det er Holms fortjeneste at have gjort opmærksom på dette træk i reformatorens teologi, som er oversat i dansk Lutherfortolkning.

⁵⁵ WA 5, 70,4–71,37.

⁵⁶ WA 5, 70,32–33: »Timor itaque iste in tota vita, in omnibus operibus est magna pars crucis, immo fere tota crux.«

⁵⁷ WA 5, 140,8–143,18.

⁵⁸ Det er ikke en påstand grebet ud af den blå luft. Kombinationen ser vi f.eks. WA 5, 394,27–28: »Qua theologia excaecati non possunt intelligere verba divinae scripturae, ubi de opere dei, fide, spei, caritate, timore docent.« Kombinationen kan have *gaudium* i stedet for *timor*, se f.eks. WA 5, 197,26–30: »Atque haec verbosissime, nec tamen satis digne de his affectibus fidei, spei, caritatis, gaudii dicta sint, ad quae, cum deinceps occurrerint, remitemus, ut semel prolixitate absoluta post haec breviores simus. Sitque cum hoc quinto psalmo finito hic primi stadii modus, ut recreati parvula quiete ad sextum alacriores veniamus.«

⁵⁹ Om kværnen, hvis sten kværner den kristne, så han bliver Kristi fineste mel, se WA 5, 71,11–13: »Ita inter molam inferiorem et superiorem Deu. xxiii. Conteruntur et humiliantur, et exuta theca frumenti fiunt farina purissima Christi.«

ordet ydmyghed. Han skriver, at intet kan behage Gud, hvis ikke det udføres i ydmyghed. Ydmygheden opstår der, hvor Guds dom frygtes i enhver gerning, uanset hvor god den er, og hvor der håbes på Guds barmhjertighed alene. Denne ydmyghed sammenfattes i ordet fromhed. Ordene, der kædes sammen, er således fromhed, ydmyghed, frygt og håb. Den fromhed, Luther taler om, er ikke anderledes end den fromhed, han har talt om i de øvrige tekster: Fromheden er affekten at søge Gud i stedet for at søge sig selv.⁶⁰

3. Saligheden. Den fromme har fromhedens affekt i sit hjerte: Han søger Gud. Han har de tre guddommelige affekter: troen, håbet og kærligheden, som er blevet indgydt i hans hjerte af Helligånden. Hans liv er et liv i bøn til og lovprisning af Gud. Det er et liv, som anfægtelse og bedrøvelse på grund af synden og trøst og glæde på grund af den guddommelige barmhjertighed præger. Hans liv trænes af frygt for Guds dom og håb på Guds nåde. Den træning gør ham ydmyg i modsætning til hovmodig. Dermed er imidlertid ikke alt sagt om affekterne.

Luther opfatter i den anden salmeforelæsning den kristne som en pilgrim: Han er på vandring på jorden på vej hjem i himlen. Den himmelske salighed er endemålet for vandringen, hvor han vil synge gloria rent sammen med de hellige og frelseren og skue Gud ansigt til ansigt. Opfattelsen af den kristne som en pilgrim træder klart frem i udlægningen af salme 16, vers 11,⁶¹ hvor verbet *peregrinari* – velkendt fra monastisk fromhedslitteratur⁶² – anvendes: at vandre som en fremmed i et område,

⁶⁰ Luther kan i udlægningen af salme 2, vers 12, sige, at ydmygheden er måde og midte for kærligheden og frygten, og at denne ydmyghed er den mest fuldkomne gudsdyrkelse. At der tales om kærlighed i stedet for om håb, skyldes verset, som udlægges under inddragelse af Bernhards første prædiken over Højsangen om de tre kys. At kysse sønnen vil sige at dyrke Kristus som Gud med den største ærbødighed, at være underlagt Kristus som herre med den største ydmyghed og at knytte sig til Kristus som brudgom med den største kærlighed, se WA 5, 72,32–36: »De iis tribus osculis vide Bernhardum in principio canticorum; ut sit sensus: Osculamini filium, hoc est Christum deum colite summa reverentia, Christo domino subiecti estote summa humilitate, Christo sponso adherete summa caritate. Ecce amor et timor, utriusque modus et medium humilitas, haec perfectissima est latria.« Herfra er der ikke langt til indledningsordene i udlægningen af hvert af de 10 bud i *Den Lille Katekismus*: »Du skal frygte og elske Gud«.

⁶¹ WA 5, 464,12–465,40. At der synges gloria i himlen af de hellige og frelseren, det fremgår af ekskursen om gloria; det fremgår samtidig af ekskursen, at målet for den fromme på jord er at gå fra at synge gloria optativt til at synge gloria indikativt; det sker først i himlen, hvor syndens affekt ikke længere huserer, men hvor fromhedens affekt hersker; det rene gloria er netop fromhedens affekt, som kommer til orde; se WA 5, 197,36–199,19. Opfattelsen i gloriaekskursen af den kristne som delagtig i de helliges og frelserens gloria til den treenige Guds ære stammer fra oldkirken og findes hos blandt andet Athanasius og Basilios den Store i deres skrifter, som er nævnt i note 21. Vi møder den også hos Grundtvig.

⁶² Verbet *peregrinari* er et grundverbum i monastisk fromhed og beskriver munken som en fremmed på jord på vandring hjem i himlen. Forestillingen hentes blandt andet fra Heb 11,13–16 og Heb 13,14.

hvor man ikke hører hjemme.⁶³ I udlægningen af salme 16, vers 11, redegør Luther for, hvilke affekter der gælder for saligheden. Verset lyder oversat fra Versio Vulgata: »Du har gjort livets veje kendt for mig, du vil fylde mig med glæde foran dit ansigt. Glæder i din højre hånd helt indtil enden«. ⁶⁴

Luther skriver i begyndelsen af udlægningen, at verset beskriver opstandelsens herlighed i tre dele: det udødelige liv, den indre glæde og den evige glæde. Dermed er også allerede angivet, hvilken affekt der gælder for det evige liv: nemlig glæden. Der alluderes til 1 Kor 13,10 i hele udlægningen: skelnen mellem det delvise og det fuldkomne. Det delvise fjernes, når det fuldkomne kommer. Det jordiske livs glæde er en delvis glæde og en gådens glæde. Den himmelske glæde er den fuldkomne glæde, som ikke kender til bedrøvelse. De fromme får tildelt i deres jordiske liv, som beskrives som elendighed, enkelte dråber af og smagsprøver på den evige og fuldkomne glæde, men dråberne og smagsprøverne går hurtigt til grunde. Den evige og fuldkomne glæde knyttes sammen med skuen af Guds ansigt. Det, som begynder gennem troen, fuldendes gennem skuen. Den, der er salig med skuen af Gud, glæder sig nemlig i alle ting. Der er intet bedrøveligt skue, men alle ting er glædelige. Det kommende liv med skuen af Gud hører endetiden til. Luther skriver, at disse ting vil ske, når legemerne, himlen og jorden forandres til en ny skabning ved verdens ende, hvor alle ting skal være glædelige. I den mellemtid, som gælder indtil dommedag, sukker skabningen, indtil den befries fra forgængeligheden og får del i den frihed, som hører Guds sønner til. Guds højre hånd, som verset taler om, betyder det kommende liv, som begynder her og nu. Det betyder nemlig også det liv, som er foran Guds ansigt, som begynder nu gennem troen og fuldendes gennem skuen.⁶⁵

Saligheden hører himlen til, hvor munken skal synge det evige gloria til den treenige Gud og se Gud ansigt til ansigt. Om *peregrinatio* som grundbegreb i monastisk fromhed, se f.eks. Mette Birkedal Bruun: »Cistercienserne og den spirituelle topografi«, i: Mette Birkedal Bruun og Britt Istoft (red.): *Undervejs mod Gud. Rummet og rejsen i den middelalderlige religiøsitet*, København 2004, side 66–85 og *Parables. Bernard of Clairvaux's Mapping of Spiritual Topography*, Leiden/Boston 2007.

⁶³ WA 5, 465,4: »dum peregrinamur a domino«. Stedet kædes sammen med 1 Kor 13,9–10 om det stykkevis nu i det jordiske liv og det fuldkomne i det himmelske liv.

⁶⁴ WA 5, 464,12–14: »Notas mihi fecisti vias vitae, adimplebis me laetitia cum vultu tuo. Delectationes in dextera tua usque in finem.«

⁶⁵ WA 5, 465,38–40: »'Dextera dei' (ut diximus) futuram vitam seu eam, quae est in conspectu dei, significat, quae nunc incipit per fidem, consummanda per speciem. Amen.« En genopdagelse af Luthers tale om det evige liv er ønskelig i dansk Lutherfortolkning og teologi, hvor en bultmannsk eksistensteologis forståelse af det evige liv som en særlig kvalifikation af øjeblikket her og nu i det jordiske liv (der gives intet andet ifølge eksistensteologien) alt for længe har sat dagsordenen. Luther er ikke en bultmannsk eksistensteolog! Gerhard Ebeling har haft for stor en indflydelse på dansk Lutherfortolkning på dette område.

Saligheden er en fuldendelse. Den er entydig i henseende til affekt. Den fromme, som er kommet til vejs ende for vandrungen og skuer Gud ansigt til ansigt og synger gloria til den treenige Guds ære uden at søge sin egen ære, er glad. Salighedens affekt er glæden. Det vil sige: den fuldkomne glæde. Her er ingen frygt eller bedrøvelse. Her er heller ingen tro eller håb. Af den paulinske triades dele er det kærligheden, der bliver tilbage: den sande kærlighed, som ikke søger sig selv, men som netop søger Gud.

Afrunding.

Den opmærksomme læser af den anden salmeforelæsning lægger mærke til, at affekt spiller en stor rolle. Den, der ser bort fra affekternes betydning i den teologi, som kommer til orde i forelæsningen, forstår den ikke. Læseren lægger også mærke til, at det er de samme affekter, som går igen i udlægningerne af salmeversene: ufromhedens affekt over for fromhedens affekt, affekterne had og kærlighed, affekterne troen, håbet og kærligheden, affekterne bedrøvelse, glæde, frygt og håb. Der opereres med andre affekter – salmeversene lægger op til en forskellighed af affekter: Der tales f.eks. også om affekten jubel i salme 5, vers 12, ifølge Luther, – men det er tydeligt, at disse andre affekter forstås som variationer af de allerede nævnte affekter. Affekten jubel i salme 5, vers 12, opfattes som en variation af affekten glæde, som knyttes til affekten håb, det rene håb på Gud.

Spørgsmålet melder sig med det samme for en kirkehistoriker: Hvorfra henter Luther sin opfattelse af affekternes betydning? På dansk grund har Jan Lindhardt svaret: klassisk retorik, og Leif Grane har svaret: monastisk fromhed, og spørgsmålet er naturligvis, om de to ting udelukker hinanden. Luther bruger klassisk retorik i forelæsningen (han opfatter Helligånden som taler og salmerne som åndens taler, hvilket muliggør anvendelsen af klassisk retorisk terminologi i fortolkningen af salmerne), men det er lige så klart, at den, der forelæser, er munk og står i og gør selvstændig brug af en monastisk fromhedstradition. Det sidste skjuler han ikke: Han henviser allerede i udlægningen af salme 1, vers 6, til Bernhard og gør det flere gange gennem hele salmeforelæsningen. Hegelsk talt vil det være oplagt at foretage en syntese af tesen Lindhardt og antitesen Grane. Lader vi Hegel ligge – og det er nok det mest fornuftige, man kan gøre som kirkehistoriker og menneske – er der ingen tvivl om, at Luther trækker på en tradition, som går tilbage til Augustin og videreføres af Bernhard. Augustin reflekterer over affekternes betydning i *De civitate dei*, liber xiv caput ix et x, hvor affekterne integreres positivt i hans teologiske tænkning i et opgør med en platonisk-stoisk nedvurdering af affekterne. Denne

integration af affekterne i teologien videreføres af den augustinske teolog Bernhard i flere af hans prædikener og ikke bare prædikenerne over Højsangen.

Selvom der er klare forskelle mellem Augustin og Bernhard og Luther i deres opfattelse af affekterne, vil jeg mene, at Luther i den anden salmeforelæsning står i en tradition, som rækker tilbage til Augustin og Bernhard. Augustineremittermunkens affektteologi, sådan som den kommer til orde i den anden forelæsning over *Salmerne Bog* i årene 1519–1521, står således i en augustinsk-bernhardinsk tradition, som overtages og behandles på selvstændig vis.

At påstå, ligesom jeg gjorde i indledningen, at Luthers teologi har mere til fælles med Schleiermacher og Otto end med Barth, står naturligvis i modstrid med den indtil i dag dominerende opfattelse blandt danske Lutherfortolkere. Og ikke bare blandt Lutherfortolkere, men også blandt systematikere som sådan. N.H. Sørensen holder i 1936 i Næstved tre foredrag, som han udgiver det samme år i en lille bog, som han giver titlen: *Gudsordet og menneskesjælen*. Titlen er meget talende: Gudsordet står over og over for menneskesjælen, og vægten ligger på ordet og ikke på sjælen. Sørensen skjuler ikke sit ubehag ved Schleiermacher og hele den tradition, som lægger vægt på følelsernes betydning i kristendommen. Hans to store helte er tydeligvis Luther og Barth. Men det er næppe tilrådeligt at placere Luther i en teologisk tradition, som afviser følelsernes betydning. Hans anden salmeforelæsning viser i hvert fald, at han ikke spiller salmeordet og affekterne ud mod hinanden: Salmerne er netop bærere af de affekter, som retvender hjertet mod Gud: troen, håbet og kærligheden. Dermed betoner han også det, som adskiller kristendommen fra enhver anden religion: Den Gud, som affekterne troen, håbet og kærligheden retter sig imod, er nemlig den usynlige, usanselige og ufattelige løftegiver om barmhjertighed, som loves synderen på grund af Kristus; affekterne betyder således ikke en kredsen omkring sig selv, men en kredsen omkring Kristus. Det vil sikkert ikke skade, hvis striden om Muhammedtegningerne også blev en anledning for kristne til at kredse omkring Kristus.



En overfladisk artikel behandlet overfladisk



Af stud.theol. NIELS DALSGAARD

Mandag den 2. september 2013

Kærlighed for Kierkegaard er had til menneskelivet – således lyder overskriften til en artikel i *Politiken* forfattet af Rune Lykkeberg her den anden dag.¹ Og stopper man op og lytter til den skingre stemme, finder man den egentlige ophavsmand til balladen i skikkelse af K.E. Løgstrup, hvis bog *Opgør med Kierkegaard* genudgives på forlaget Klim, selvom det nok havde tjent ham bedst, at den samlede støv på en reol i en fugtig kælder. Bogen kan nemlig bedst betegnes som én lang eklatant fejllæsning af Kierkegaard, som, hvis man vil være Løgstrup behjælpelig, bedst lader sig forstå som et patetisk forsøg på at provokere, hvilket dog bare har den uheldige effekt at ramme ham selv i ansigtet som en dårligt kastet boomerang. Dette sjask af et stridsskrift har Rune Lykkeberg nu læst, og som en flabet cockerspaniel hugger han i sig af Løgstrups tvivlsomme forståelse af Kierkegaard. Således fornemmer man i hele Lykkebergs artikel, at Kierkegaard skal ned med nakken. Og det kommer han så. Først ridser han op, hvad de fleste kan blive enige om, nemlig at Kierkegaard er: *en enestående stilist, en eminent læser og en suveræn modernitetskritiker* – men men, der er noget, der stikker under det hele, for faktisk er meget af det, Kierkegaard står for, ganske afskyeligt! Herefter læses anklageskriftet mod Kierkegaard op punkt for punkt, hvor han anklages for: forkastelse af fællesskabet, forkastelse af videnskaben, forkastelse af rationaliteten, forkastelse af demokratiet og en forkastelse – o skræk! o ve! – af den kærlighed, der ikke er kristen. Et punkt leder man dog forgæves efter, men det burde have været det bærerende for hele anklagen, nemlig fordærvelsen af ungdommen – og ikke bare ungdommen forstået som én generation – nej det forfærdende ved ham er, at det lader til, at han har forpestet indtil flere generationer med sit misantropiske blæk og drabelige pen. Men ikke nok med det, han er ligefrem en ubehagelig karl, hvis man tager ham alvorligt. Og vil man ikke læse ham med denne ubehagelige alvor, så er forståelsen af ham bare det

¹ Rune Lykkeberg: »Kærlighed for Kierkegaard er had til menneskelivet«. *Politiken*, 31. august 2013, sektion Bøger, s. 10.

rene pjat og pjank – ja det er slet og ret vrøvl. Derfor er det vederkvægende ved at læse Løgstrups bog, ifølge Lykkeberg, at han her læses med denne alvor, hvor tankernes uhyrligheder kommer tydeligt frem fra deres indeklemte gemme. Det dragende ved Kierkegaard siges at være hans radikalitet – ja skal man tro artiklen, så er han endda en radikalitetens mester, som ser sig i stand til at hæve det enkelte menneske over fællesskabet, så den beundrende ligesom mesteren kan hæve sig op over det almene og sende et sarkastisk smil, der ligesom ler over det almenes ubehjælpssomme middelmådighed.

Efter disse anklagepunkter må vi have et signalement af den anklagede. Her må man selvfølgelig ty til efterretninger (altså hvad man ved *von Hörensagen* om den anklagede; hvem skulle også gide sætte sig nærmere ind i substansen, når man hurtigt ud fra andres beretninger kan danne sig et klart og præcist indblik i sagen og endnu hurtigere eksekvere dommen, *ergo* man springer den anklagedes forsvar over, og heldigvis kan han jo heller ikke protestere, da han for længst er død og borte, hvilket desværre også kan vise sig at skabe visse vanskeligheder for modtagelsen af en eventuel straf), og da efterretningens kilde synes at være Løgstrup, kan der gives en temmelig slående argumentation som bevisførelse for hans skyldighed. Signalementet tegnes dermed ved at lade én fremføre, hvad han mener, den anklagede mener. Ud fra dette ganske ubestridelige grundlag kan følgende nemlig siges: Kierkegaard har fundet det karakteristisk for den moderne verden, at vi betragter det som en straf at være alene og et gode at være sammen. Men alt bør vendes på hovedet, for sandheden er mellem det enkelte menneske og Gud, men hos Kierkegaard forsvinder sandheden fuldstændig i forhold mellem mennesker, *quod erat demonstrandum* af Lykkebergs sufflør (Løgstrup). Hvad videre kan udredes af Løgstrups vidnesbyrd er, at skurken Kierkegaard skaber et ideal, der gør det muligt for sig selv at forkaste alle andre som middelmådige. En anden beskrivelse i artiklen af Kierkegaards tanker er, at det slet ikke skulle være meningen med livet, at vi skal være lykkelige, men lide og være ensomme. Kierkegaard taler endda frejdigt om Kristi efterfølgelse, som om at det skulle være et gode at blive hadet af sin samtid. Man kan høre, at det er en slem skurk, vi har med at gøre – som næsten må betegnes som afsindig. En sådan fordring kan jo ingenlunde indfries; så er det den kristne fordring, så er jeg én synder! Sikke en slemrian, der på den måde ved sine listige ord støder Gud fra mig ved at mistænkeliggøre min egen dejlige selvretfærdighed over for Gud. Konsekvensen af en sådan teologi er jo, at vi ikke er gode kristne af gerninger, men af nåde, eller man kunne sige, at den ubehagelige alvor, hvormed man må læse Kierkegaard, medfører, at vi alle stilles under anklage over for Gud, hvor grimt det end lyder, men jeg siger det blot for at meddele det forfærdelige i anklagen. Et andet bidrag, suffløren overbringer Lykkeberg, er, at Kierkegaards kristen-

dom ligefrem slår om i nihilisme, man skal ikke straks standses ved det, der umiddelbart kunne forekomme at være en selvmodsigelse eller ligefrem nonsens. Grunden til denne kriminaliserende vurdering af teologen finder nemlig sin forklaring i, at det højeste ifølge Kierkegaard ifølge Løgstrup ikke kan meddeles direkte i et sprog – ja at det ligefrem unddrager sig samtale og erkendelse, den direkte og åbenlyse konklusion må jo betyde, at tavsheden har forrang over for tale og en foragt over for videnskabelig erkendelse, f.eks. den videnskabelige erkendelse af Gud eller det gode liv, hvilket bemærket i en parentes vel også kan være en af grundene til hans mange logiske fejlslutninger. Dermed har man i hvert fald et fældende bevis for, at han er en led antirationalist. Ser man sig nemlig som menneske ikke i stand til at give en fyldestgørende forklaring af Gud, der fanger ham i et begreb eller en tanke, så har man gjort ham til slet og ret ingenting – ja en nullitet – og den, der derfor fremturer med sådan en omgang øregas, må vel betegnes som proklamator for nihilismen. Nåh, men nu er signalementet ligesom givet, og man kan derfor i ro og mag fælde en dom:

Søren Aabye Kierkegaard, thi kendes for ret. Du har gjort dig skyldig i følgende anklagepunkter: forkastelse af fællesskabet, forkastelse af videnskaben, forkastelse af rationaliteten, forkastelse af demokratiet og en forkastelse af den kærlighed, der ikke er kristen, derudover kendes du også skyldig i nihilistiske tendenser. Du idømmes hermed fængsel i al evighed. Amen.

Før jeg vil runde helt af, så er det vel på sin plads at anbringe nogle bemærkninger, der tilkendegiver Løgstrups talent som sufflør, og ikke mindst Lykkebergs evner til at lytte efter, når replikkerne mangler. Desværre for Lykkeberg er Løgstrup dog ikke nogen eminent læser af Kierkegaard, da han har omtrent ligeså meget forståelse for Kierkegaards tanker som en flamingo har for livet på nordpolen.

Post scriptum

Hvis en læser måtte bemærke, at jeg på ingen måde gendriver anklagerne, så er det også en iagttagelse, jeg selv har gjort. Men det skyldes naturligvis, at jeg finder Lykkebergs artikel intellektuelt ligeså stimulerende, som når jeg hører et lille barn argumentere med: *æh bæ bussemand, sure tær i saftevand.*



Den farlige negative teologi: Spredte bemærkninger



Af cand.mag., ph.d.-stipendiat (filosofi, KU) JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Søndag den 15. september 2013

Jeg havde for nylig en besynderlig oplevelse til et seminar i Aarhus. Seminaret skulle handle om Origenes, kirkefaderen fra Alexandria. Jeg arbejder egentlig ikke med Origenes, men præsenterede mit projekt om såkaldt negativ teologi hos nogle af kirkefædrene. Det handler kort sagt om, hvordan vi kan tale om Gud på trods af, at Han er helt ubegribelig for det menneskelige sind. Det gjorde man i oldkirken ved at tale om, hvad han ikke er. Altså negativt: Gud er usynlig, uudsigelig, uendelig og så videre. Jeg spurgte til slut, om nogen kunne sige noget om et par passager, jeg havde fundet hos Origenes. Det kom der ikke meget ud af. Flere bedyrede, gerne på engelsk med tysk skurkeaccent, at de egentlig ikke "bryder sig om negativ teologi". Jeg burde skrive om noget positivt, noget håndgribeligt. En tilhører bemærkede, at Hegel vist skriver et sted, at negativ teologi gør mennesker arrogante. Det var vist noget med, at hvis Gud er fjern, så puster folk sig op. Jaså, interessant måske, men ikke særlig relevant.

Det er ikke kun universitetsteologer, som rynker på brynene. Jeg møder især ofte amerikanere, som studser, når jeg fortæller om mit projekt: "Wow, that sounds pretty controversial, dude!". Ja, det gør det måske nok. Amerikanerne er vel vant til en art pop-protestantisme, hvor alt er såre nemt at forstå. Himmels og helvedes, opførelse, det kan et barn begribe. I samme genre husker jeg en samtale på Rønshoved Højskole, hvor en flok folkekirkepræster m.fl. en sen aften havde forsamlet sig over en gang whisky. Udmærket. Jeg fik vist noget upræcist sagt, at vi jo ikke kender Guds væsen. Denne tanke lod til at være de fleste fremmede, få var enige, nogle undrede sig, andre brokkede sig højlydt: "Selvfølgelig gør vi da det!" Og jo, det gør vi i én forstand, vi ved, at Gud er kærlighed, men altså ikke på en måde, som vi kan sætte noget alment rationelt begreb på: "Derpå kender vi kærligheden: at han satte sit liv til for os" (1 Joh 3). Konkret, ikke abstrakt.

I Athen spurgte en ung græsk 'evangelical' mig: "Du er vel ikke ved at blive ortodoks?" Så meget ved de dér, at negativ teologi spiller en vis rolle i østkirkens mysticisme. Af samme grund bliver man, hvis man arbejder med den tradition, nemt sat i bås med forskellige former for navlepillende fromhed, både af denne fromheds udøvere og bekæmpere. I Studenterkredsen, hvor jeg har haft min gang, synes indtrykket af den negative teologi omvendt at være, at det er noget med at være sur og meget, meget kritisk. En slags nihilistisk teologi. Det kan bruges til at slå ned på fromhed, og går derfor godt i hånd med den frivole kultur i den grundtvigtidehverske ungdom. Samme opfattelse findes i de mere 'positive' kirkelige studentermiljøer, hvor man derfor er skeptisk overfor tanken: "Arj, nu skal det altså ikke blive for negativt!"

Men hvad er det for noget, det dér negativ teologi? Hvorfor så mange misforståelser? Det er ikke negativisme eller nihilisme, ikke arrogance, ikke obskurantisme. Det er heller ikke mysticisme, filosofisk spekulation eller sofistisk sværmeri. Negativ teologi er den eneste mulige form for kristen teologi. Det ved jeg, for jeg har selv hørt det fra en munk i Athen, som jeg mødte på det nordiske bibliotek (fin fyr). Hvad er teologi? Teologi er læren om Gud. Men kristendommen lærer, at Gud kender vi kun gennem hans åbenbaring. Gud kender vi kun gennem Ordet, Kristus, som han viser sig for os. Historisk og konkret. Ingen positiv, abstrakt teori om Guds væsen er derfor mulig.

Det kan lyde som noget, der er hentet fra Kierkegaard og Karl Barth, Jacques Ellul etc., hvad man vel ikke helt kan frasige sig. De spørger jo et sted. Men det er altså ikke Kierkegaard, der har fundet på, at der skulle være et uendeligt kvalitativt skel mellem skaber og skabning: "For vidt og uovervindeligt er det gab (διάστημα), der skiller og afgrænser uskabt fra skabt natur." (Gregor af Nyssa). Dét var en uomgængelig grundpræmis i senantikkenes jødiske og kristne tænkning, så man kan ikke uden videre identificere idéen med et misforstået modernistisk forsøg på at "destillere gudstanken" (Erik A.?).

De græske filosoffer talte overvejende om det guddommelige i positive termer. Hvis Gud ikke er begribelig, kan han jo ikke have noget tilfælles med 'det intelligible', som jo handler om det klare begreb. Gud kan derfor for græciteten heller ikke være uendelig. Uendelighed og uformelighed er kaos og mørke i den græske tankeverden. I modsætning til grækerne vidste jøderne, at Gud ikke først og fremmest, hvis overhovedet, er det rationelle, begrebslige. Gud er frihed og handling, for så vidt han overhovedet kan sættes på begreb, hvad han jo egentlig ikke kan. Den alexandriske jøde Filon (20 f.Kr.–50 e.Kr.) forklarede:

“Antag ikke, at det eksisterende, som virkelig er, begribes af noget menneske; for vi har i os intet organ, med hvilket vi kan forestille os det, hverken i sansningen, for det er usynligt for sansningen, ej heller i tænkningen.” (Mut. 7,10)

Guds navn kan slet ikke udtales, han er ‘uudsigelig’ (ἄρρητος), forklarer Filon. Skaberen er radikalt forskellig fra sin skabning. Men Filon skelner mellem Gud i sit væsen (κατὰ τὴν οὐσίαν) og Guds aktiviteter (ἐνεργεία). Sidstnævnte kan vi tale om, fordi de viser sig konkret, i skaberværket og i historien. Hvad dét angår, sker der egentlig ikke noget radikalt skift med kristendommen. Med inkarnationen åbenbarer Gud sig, endegyldigt, jo, og skaber den forbindelse mellem himmel og jord, der er nødvendig for at få frelsen i stand. Jesus er billedet af den usynlige Gud, Guds væsens udtrykte billede (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Heb 1,3). Men det betyder ikke, at vi nu kan ‘se’ Gud, i modsætning til før. Det kræver stadig tro at trænge bagom det tilsyneladende. Det var ‘kirkefædrene’ ret så enige om.

“Ingen har nogensinde set Gud, men hvis vi elsker hinanden, bliver Gud i os, og hans kærlighed er fuldendt i os.” (1 Joh 4,12)

Gud er kærlighed, men kærlighed kan ikke defineres abstrakt, positivt. Paulus bruger derfor især negative definitioner. Kærligheden bærer ikke nag, kærligheden misunder ikke, og så videre. Det afspejler det forhold, at vi ikke kan ‘vide’ noget om Gud, kun tro. Og så i øvrigt handle ud af denne tro. Vi kender Gud, som han viser og åbenbarer sig, og som han handler i historien. Men nogen ahistorisk teori kan vi ikke lave om Gud, og i øvrigt heller ikke om mennesker. For mennesket er jo skabt i Guds billede.

“Hvem der end gennemsøger hele åbenbaringen, finder deri ingen doktrin om den guddommelige natur, ej heller om noget andet, der har væsentlig eksistens, og således fører vi vores liv i uvidenhed om meget, idet vi er uvidende først og fremmest om os selv, som mennesker, og derudover alt andet. For hvem findes der, som har nået en forståelse af sin egen sjæl?” (Gregor af Nyssa: *Mod Eunomius*, GNO 106)

Gud er væsentlig set ganske ubegribelig og umulig at sætte noget abstrakt begreb på. Men vi er nødt til at tale om ham alligevel. Dét er negativ teologi. Tankegangen kan findes hos Justin Martyr, Tatian, Irenæus, Theophilus, Klemens af Alexandria, Tertullian, Kyrillos af Jerusalem og mange andre. Hos Justin Martyr sættes tankegangen på et filosofisk begreb, måske inspireret af Filon. Gud er uudsigelig, Kristus er den uudsigelige faders kraft (δύναμις) og åbenbaring (Ap. II, 10). Men selve

begrebet 'Gud' er blot et ord, som vi påhæfter noget, vi knap nok forstår, skriver Justin (Ap. 11,6).

Tertullian skriver:

“Det, der er uendeligt, er kun kendt af sig selv. Det er dette, som giver en forestilling om Gud, som dog er udenfor alle vores begreber. Det er netop vores manglende evne til fuldt ud at begribe Ham, som giver os en idé om, hvad han virkelig er. Han viser sig for vores bevidsthed i sin transcendent storhed, som på én gang kendt og ukendt.” (Apologeticus, § 17)

Med poetisk svung (måske lidt oppustet efter nogens smag) skriver Basileos af Cæsarea:

“Den guddommelige skønheds lysglimt er absolut uudsigelige og ubegribelige; tale kan ikke bære dem, øret ikke modtage dem. Morgenstjernens stråler, og månens klarhed, og solens lys, er alle uværdige til at nævnes i sammenligning med dén herlighed, og er ganske mangelfulde som analogier til det sande lys. De er fjernere fra den guddommelige skønhed, end nattens dyb og måneløse mørke er fra middagens klare lys. Denne skønhed ses ikke med kødelige øjne, men begribes alene af sjælen og ånden. Hvis det på noget tidspunkt skinnede på de hellige, efterlod det samtidig i dem en ubærlig, længselsfuld smerte.”

Erkendelsen af, at Gud væsentlig set ikke kan sættes på positivt begreb, blev et vigtigt våben i en ofte livsfarlig kamp for basale kristne sandheder. Livsfarlig, fordi kirkens efterhånden mange alliancer med magthaverne jo betød, at man nemt kunne få folk på nakken, hvis man holdt på den forkerte hest, når der opstod stridigheder om kirkens læresætninger. For eksempel var der de såkaldte 'arianere', som fik en allieret i den østromerske kejser Valens (328–378). Ud fra en rationalistisk, filosofisk teori om Guds 'substans' hævdede neo-arianeren Eunomius, at Jesus umuligt kunne være guddommelig (lidt ligesom Jehovas Vidner i dag). De kappadokiske fædre gjorde det klart, at arianernes teorier var meningsløse, for Guds 'substans' (οὐσία) kan vi ikke sætte begreb på med filosofiske teorier. Vi kan tale om, hvordan Gud har handlet historisk, i skabelsen, med sit folk og i Jesus. Og vi kan tale om de guddommelige personers relationer. Men om Guds væsen kan vi kun have en negativ teologi. Derfor blev de første trosbekendelser, med deres dogmer, heller ikke forstået som, at nu havde man endelig sat kristendommen i system. Dogmerne er ikke selv mysterierne, men et værn om mysterierne.

Hvorfor er det så forresten, at negativ teologi ofte sættes i forbindelse med mysticisme? Jo, det kommer jo an på, hvad man i øvrigt forstår ved sådanne ting som forsoning, evangelie, retfærdiggørelse, helliggørelse, guddommeliggørelse. Lægger man vægt på sidstnævnte, bliver den negative teologi til en måde, hvorpå mennesket kan lære at afspejle det guddommelige væsen ved selv at tendere mod uendelighed, så at sige, osv. Det er især med Pseudo-Dionysios, at den idé bliver sat i system, og vi får en egentlig *via negativa*. Tanken om guddommeliggørelse er nogenlunde nyplatonisk, men ikke et nødvendigt korrelat til den negative teologi. Den negative teologi kan bruges til mange ting. Afviser man den, fordi man ikke bryder sig om dens brug, hvorfor så ikke afvise kristendommen som sådan? Alligevel er tankegangen upopulær, måske fordi den sætter en effektiv stopper for spekulativ rationalisme, uengageret filosofien, sentimental æsteticisme og alt muligt andet, hvor mennesket vil bemægtige sig Gud? Den erkendelse, mennesket kan gøre sig uden evangeliet, er, at intet af det, vi kender, heller ikke os selv, er guddommeligt. Det er også negativ teologi. Det er den loverkendelse, hedningerne kan gøre sig, uden åbenbaringen. Når vi omvendt kender evangeliet, kan vi rigtignok sætte positivt begreb på Guds gerninger, men evangeliet er også samtidig en stopklods, der forhindrer os i at gå videre. Det behøver vi heldigvis heller ikke at gøre.

“Den mindste indvending stopper, hindrer, tankens gang og standser dens fremskridt. Det er som pludseligt at påføre tøjler på galoperende heste, hvad får dem til at vende rundt ved overraskelsen fra chokket. Sådan var det med Salomon, som var mere overlegen end sine forgængere og samtidige i almen uddannelse, begavet af Gud med hjertets bredde og en vidde af klarsyn mere omfangsrigt end sandet. Jo mere han gik ind i dybsindigheder, jo mere slingrede hans sind. Han gjorde det til et mål for sin visdom til at opdage, præcist hvor afsporet den var.” (Gregor Nazianzen, *De Theol.* 28.21)



En lommebog om ligegyldighed



Af stud.theol. NIELS DALSGAARD

Mandag den 21. oktober 2013

Til at begynde med vil jeg bekende, at lommebogen nødvendigvis står i et modsætningsforhold til selve begrebet ligegyldighed; for indeholdt den en forståelse af ligegyldigheden i selve udtryksformen, så var den aldrig blevet til. Så alene det, at den blev til, taler imod ligegyldigheden. Men hvad er så formålet med lommebogen, når den nu i sin udtryksform ikke kan indkapsle den? Sāmænd ikke andet end at tage ligegyldigheden på ordet, dvs. at destillere begrebet, så det ikke skal betragtes i en gennemsigtig opløsning, hvad der sædvanligvis er tilfældet. Altså vil jeg ikke stort andet end vise, hvad en eksistentiel forståelse af ligegyldigheden må medføre. Lommebogen kan vel derfor også bedst betragtes som et eksperiment – ja et forsøg udi ligegyldighedens betydning for mennesket. Og som en kemiker må have kolber, reagensglas og andre remedier, førend han kan opstille sine forsøg, må skriftet også stille spørgsmål, førend det kan besvare dem.

Hvad er ligegyldighed?

Som du måske har gennemskuet, er det egentlig et yderst simpelt spørgsmål, da den, der kender begrebet ligegyldighed, bør vide, hvad begrebet indeholder. Altså bør den, der bruger begrebet i al almindelighed, vide, hvorledes han skal svare. Men hvordan skal man egentlig kunne svare på et sådant spørgsmål? Havde spørgsmålet været angående et håndgribeligt fænomen, ville det have været lettere at komme med et svar – ja der gives sikkert nogle, der alene ved opdagelsen af spørgsmålets metafysiske karakter straks vil holde sig for munden og nægte at begive sig ud i et sådan forsøg, da det skulle være bedre slet ikke at tale, når det ikke var angående håndgribelige fænomener.

Det ville dog blive et noget kedeligt skrift, hvis vi skulle stoppe allerede nu, blot fordi man ikke kan pege på ligegyldigheden som et håndgribeligt fænomen, og hvis man skulle tie om alt det, man intet ved om, så ville man jo aldrig kunne nå til en ny erkendelse, for enten kendte man sandheden og kunne derfor tale, eller også kendte man den ikke og måtte altså afstå fra at gøre et forsøg og som en anden struds stikke sit hoved i jorden, når man mødte det ukendte, for at problemet og verden måtte

forsvinde. De stakkels tilhængere af en sådan logisk positivisme har dog ret i, at der er noget ganske beroligende ved at kunne udpege forskellige begreber, og min opgave havde da også været meget lettere, hvis jeg kunne have omdelt nogle lapper, hvorpå jeg opfordrede den Kære Læser til at møde mig ved Storkespringvandet på det og det tidspunkt, så vi sammen kunne betragte den slukørede ligegyldighed traske forbi os. Men når en sådan lap ikke er kommet dig i hænde, skyldes det, at jeg frygter, at denne beroligelse ikke er givet, når talen falder på ligegyldigheden. Min fremgangsmåde for at besvare spørgsmålet vil være den ordinære og derfor sikkert også minde om en eksercits i det gemene. Hvem ved, måske er lommebogens skæbne allerede beseglet ved en sådan pinlig uoriginalitet?

Ideen bag, at noget er ligegyldigt, er vel, at det er lige – gyldigt. Gyldigheden er altså en forudsætning for ligegyldigheden; såfremt der altså ingen gyldighed er, vil intet kunne være ligegyldigt. Men det bemærkelsesværdige ved ligegyldigheden er nivelleringen af gyldigheden ved det lille indskudte ord – lige. Der er altså indbygget en nivellering af gyldigheden. Man kan derfor mene, at det ikke burde være svært at tilbagebevise ligegyldigheden, man skal jo netop blot finde noget, der er mere gyldigt end noget andet, og så burde ligegyldigheden være forsvundet. En vittig fætter kunne med ekstase i stemmen udbryde, at *to plus to var fire*, og at ligegyldigheden derfor ikke kunne eksistere; for logikken skabte jo noget, der var mere gyldigt end noget andet. Der var altså i selve logikken en distinktion, der umuliggjorde en radikal tanke om ligegyldigheden. Og som en anden tryllekunstner kunne det vittige hoved mene at have tryllet kaninen i hatten væk, men ligesom kaninen i tryllekunstens verden meget sjældent er helt forsvundet ved et enkelt slag med en tryllestav, ville ligegyldigheden heller ikke være tryllet bort. Påstanden har dog grebet en facet af ligegyldigheden, der kan være nok så vigtig at gøre sig bevidst, og derfor vil vi også dvæle lidt ved den. For hvis man er rimelig over for naturvidenskaben og antager, at den virkelig viser, at der er noget i universet, der forholder sig til noget andet på en bestemt måde; og man fjerner de epistemologiske problemer, der kunne være i en sådan antagelse, og altså vælger at antage, at virkeligheden er, som den forekommer for mennesket, og at mennesket derfor kan forklare den ud fra sig selv; så lader det til, at der faktisk er noget, der er sandt, for det er jo netop det, man antager! Hvis denne antagelse ikke skal vige, må man altså erkende, at den absolutte ligegyldighed ikke eksisterer, for hvis der skulle være en absolut ligegyldighed, måtte intet være mere gyldigt end noget andet i noget tilfælde – ja et presserende spørgsmål kunne være, om den absolutte ligegyldighed selv på et rent spekulativt plan overhovedet er mulig; for hvis den absolutte ligegyldighed kræver, at der slet ingen gyldighed er, så nedbryder den jo selv ligegyldighedens gyldighed, uden hvilken ligegyldigheden ikke kan tænkes. Så måske er der i begrebet allerede

en indre modsigelse, der beviser umuligheden af den absolutte ligegyldighed. Om man nu nærmer sig den absolutte ligegyldighed fra naturvidenskabens side, eller om man gør det fra den mere spekulative, kommer ud på et – for sådan som verden giver sig ud, kan den absolutte ligegyldighed ikke tænkes. Og såfremt man hævder, at den antagelse, der blev fabrikeret for at fjerne den absolutte ligegyldighed, netop var en antagelse; og altså lader sig bremse af skepticismen i en videre undersøgelse af ligegyldigheden; skal man huske på, at det, man i givet fald sætter spørgsmålstegn ved, er naturvidenskabens grundlag.

Nu er den absolutte ligegyldighed altså forsvundet, den lader sig ikke tænke, hvis naturvidenskabens skal have nogen gyldighed, men er ligegyldigheden nu også forsvundet? Aldeles ikke! For selv, hvis mennesket accepterer den smule gyldighed, der lader sig skimte i naturvidenskabens, forsvinder ligegyldigheden ikke; for den smule gyldighed, der kom frem ved naturvidenskabens pragmatiske antagelse, er egentlig ligegyldig i forhold til mennesket. Nu må jeg vist være rendt ind i det rene sludder, for implikationen bliver jo, at gyldigheden er ligegyldig for mennesket. Og havde jeg ikke sagt, at når noget var mere gyldigt end noget andet, så kunne det ikke være ligegyldigt? Det skal selvfølgelig ikke fuldstændig benægtes, men hvis det ikke er derved, at mennesket har sin gyldighed i tilværelsen, forblev den dog alligevel ligegyldig – selvfølgelig ikke i en absolut forstand, men i en menneskelig forstand.

Men hvor i alle riger og lande kommer denne distinktion fra og med hvilken berettigelse? Er undersøgelsen – ja hele forsøget – ikke allerede blevet den mærkeligste galemandssnak, der længe er frembragt? Mon ikke dampene fra mit dialektiske bryggeri har gjort mig en smule svimmel? Forhåbentlig ikke; for hvis man husker tilbage på forsøgsopstillingen, blev distinktionen jo indført, da jeg antog, at der var noget, der forholdt sig til noget andet på en bestemt måde. Men herved forsvinder ligegyldigheden ikke i en menneskelig forstand; for hvad betyder det for et menneske, at nogle forskellige tal, når de bliver lagt sammen, med en nødvendighed må blive et bestemt andet tal – ja hvad betyder det egentlig for et menneske, at jorden er rund og ikke flad, eller at jorden drejer rundt om solen og ikke omvendt? Selv en *philosophus* som Erasmus Montanus kan i et moment af desperation udbryde: *Jorden er flack, som en pandekage*. Og mon ikke han netop prøver at sige, hvad jeg også forsøger? Nemlig at Jorden rigtignok er rund, men at dette intet betyder i forhold til at blive gift med Lisbed!

Men lad os forlade de mere abstrakte betragtninger for at se lidt nærmere på, hvorledes ligegyldigheden kunne tænkes i forhold til den menneskelige eksistens. Vil man forstå ligegyldigheden eksistentielt, så bør den anskues som et enten–eller med den samme gyldighed. Sagt på en anden måde så ophører betydningen af

den afgørelse, der er i valget. Den indbyggede nivellering af gyldigheden viser altså ophævelsen af afgørelsens enten–eller. Eksistentielt set fordrer ligegyldigheden altså, at der ikke findes noget, der er mere gyldigt end noget andet, for hvis noget er mere gyldigt end noget andet – ja så er ligegyldigheden jo forsvundet i gyldighedens alvor. Men hvordan er det muligt, at gyldigheden på den ene side er ligegyldighedens forudsætning og på den anden side begrænses af ligegyldighedens nivellering? Det forekommer kun at kunne tænkes at ske ved, at ligegyldigheden binder sig til gyldigheden, at ligegyldigheden altså kræver, at den eneste gyldighed, der eksisterer, er ligegyldighedens; hvorved altså det eneste gyldige er det ligegyldige.

Om der nu findes en mening med menneskets eksistens, er jo ganske vanskeligt at afgøre. Men lommebogen behøver heller ikke at vide, om tilværelsen er meningsløs eller ej, da formålet er at beskrive ligegyldighedens betydning eksistentielt, og for at gøre dette antager man blot, at tilværelsen *er* ligegyldig. Man kunne også sige, at muligheden for, at der i den menneskelige eksistens skulle være en gyldighed, forsvinder. Men hvad ville det betyde for mennesket? For det første ville det betyde, at viljen ville blive overflødig, for uanset hvor meget mennesket måtte ville noget, blev det jo ikke mere gyldigt, da dét, mennesket ville, i virkeligheden var ligegyldigt, ligesom Erasmus kunne råbe nok så meget, han ville, at Jorden var flad, uden at den dog blev det. En radikal forståelse af en sådan ligegyldighed må derfor være alt opslugende, da mennesket ikke kan foretage sig noget, der har nogen betydning, for i det øjeblik man hævder, at der er en betydning i bare et tilfælde, vil man med det samme have fjernet sig fra en forståelse af ligegyldigheden. Spørgsmålet er derfor, om mennesket overhovedet ville være i stand til at forstå en sådan meningsløshed, og hvad de eksistentielle konsekvenser for en eventuel forståelse af en sådan ligegyldighed ville blive?

Hvis intet kunne antage nogen som helst betydning, hvad skulle man så gide, og hvordan skulle man kunne begrunde, at man gad? En begrundelse ville man jo aldrig kunne finde i ligegyldigheden, hvorfor resultatet af en radikal forståelse af ligegyldigheden må være, at man slet ikke gider; thi dette – nemlig slet intet at gide – vil være den ypperste forløsning af ligegyldigheden og dens egentlige eksistentielle udtryk. Den radikale forståelse af ligegyldighed er derfor uhyre simpel, da den ganske enkelt standser enhver bevægelse i mennesket.

Om et menneske nogensinde har holdt fast i en så radikal forståelse af ligegyldigheden, kan selvfølgelig umuligt besvares, men det behøver man egentlig heller ikke, for den ville være fuldstændig uforenelig med det at leve – ja end ikke det suicidal menneske, hvor meget det end umiddelbart kan forekomme at fornægte livet, kan siges at fornægte det så meget i et enkelt øjeblik, at det kan komme i

betragtning til at besidde en gennemført forståelse af ligegyldigheden. En eksistentiel forståelse af ligegyldigheden lader sig ganske enkelt ikke opretholde. Ligegyldigheden lader sig ikke forene med livet, da den er eksistensens ophævelse. Men det kan jo ikke have sin rigtighed, for man hører da i ny og næ andre tale om tilværelsen som ligegyldig og meningsløs, og hvad skal man i givet fald sige om en sådan munter ligegyldighed, der trasker ganske ubesværet omkring og dog bedyrer, at hele tilværelsen er ganske overflødig? Mon ikke en sådan livsanskuelse egentlig selv i sin vildfarelse er tættere på en forståelse af tilværelsen som gyldig, end det den beken-der sig til, for det er jo en uegentlig ligegyldighed, det demonstreres, når det ene ord efter det andet vælter ud af deres knaphuller uden at forbindes med tilværelsen, for de levede jo ganske ubesværet, præcis som havde ligegyldigheden ikke nogen gyldighed. De havde fortryllende forelskelser, hvor lykken boblede i deres indre. De havde sorger, der fik dem til at føle sig som bemalede prismer. De havde venner, der var uundværlige. De havde børn, i hvem de kunne generindre deres egne første erfaringer i verden osv. Alt dette havde de, og alligevel kunne de hævde, at tilværelsen var ligegyldig! Beviste en sådan disharmoni ikke netop, at de slet ikke forstod, hvad de hævdede? For de mente jo ikke, at alt dette var ligegyldigt. Men hvorfor så al denne snak om ligegyldighed? Mon ikke det skyldtes et manglende mod til at hævde, at der vitterligt var noget, der havde en betydning for tilværelsen? Eller måske forstod de end ikke, at der blev en afstand mellem deres udsagn og den gyldighed, der fyldte deres tilværelse ud. Men netop afstanden mellem det meddelte og det, de knugede sig til, var ordenes egen umyndiggørelse; for herved viste de jo, at de ikke havde tænkt over dem med den fornødne alvor. Bestræbelser på at forstå, hvilken virkelighed ordene dækkede over, var nemlig slet ikke på tale, hvorfor en sådan ligegyldighed også er uegentlig, for den vil slet ikke forstå sit eget væsen og bliver derfor ikke andet end en fernis, der dækker over det eksistentielle udgangspunkt.



Bede, banke, råbe, græde



Af cand.theol. THOMAS HÅRBØL

Mandag den 28. oktober 2013

Prædiken i Frederiksholm Kirke (Sydhavns Sogn), søndag d. 20. oktober 2013 (21. søndag efter trinitatis, 1. tekstrække: Ez 18,1–4a; Joh 4,46–53).

I dag skal vi holde barnedåb. To endda – en glædelig begivenhed! Dagens tekst er til gengæld i den noget alvorligere ende. Den handler ikke om glæde over et barns fødsel og dåb, men om angst for, at et barn skal dø.

Tekstens hovedperson er en højtstående embedsmand i statsforvaltningen, én der sikkert er vant til, at tingene går efter reglerne, og at han får sin vilje. Han er en magtfuld mand, og han er rig: Vi hører, at han har tjenere i huset, sandsynligvis slaver. Og han er ikke bare embedsmand; vi hører, at han også er far. Men det er han måske ikke så meget længere, for han er ved at miste det dyrebareste, han har, nemlig sin søn, der er dødeligt syg.

Ind på scenen træder den omvandrende Jesus. Embedsmanden, faren til den døende dreng, er desperat og klamrer sig til det eneste spinkle håb, han har tilbage: Måske kan Jesus redde hans søn fra sygdommen og dermed fra døden. Mærkeligt nok er det, som om Jesus ikke tager manden alvorligt i første omgang. I stedet for at hjælpe ham lægger Jesus op til en teologisk diskussion: Kræves der synlige, håndgribelige tegn, eller er det bedre kun at tro, måske ligefrem tro blindt, uden at have at bevise for noget?

Faren lader sig dog ikke slå ud; han er ikke kommet for at høre en forelæsning om tro og tegn, selv om det er Jesus selv, der forelæser; han har ikke tid til at afveje for og imod, så han skynder på Jesus: »Herre, kom med derned, før mit barn dør!« Ligesom der findes ekstremsport, findes der også ekstrembøn; og farens bøn er ekstrem, fordi hans situation er så desperat. Hvem ved, måske er det allerede for sent? Det er virkelig et spørgsmål om liv eller død. Bare de når det i tide!

Pludselig går det hele stærkt. Jesus følger ikke med manden, men siger kort og godt til ham, at han skal gå sin vej: »Gå hjem, din søn lever!«. Manden går, sønnen er reddet, og manden forstår, at det skete netop i det øjeblik, hvor han fik besked på at

gå hjem. Og i bare taknemmelighed og glæde bliver manden og hele husstanden Jesus-tilhængere, eller kristne, eller hvad vi nu skal kalde det. Og det var så det. Alle i fortællingen har god grund til at være tilfredse.

Men hvad med os? Hvilken af personerne kan vi se os selv i? Kan vi måske bruge nogle af dem som forbilleder? Det ser ikke rigtig sådan ud. Egentlig er det den syge søn, det hele handler om, men han er mærkeligt nok alligevel en bifigur i beretningen. Først er han syg, og så bliver han pludseligt rask. En helbredelse på afstand. Healing, ville vi kalde det i dag, og det er jo noget mærkeligt noget.

Men hvad så med faren? Er han et forbillede, vi kan bruge til noget? Det er svært at sige. Måske er han en god og loyal embedsmand; ja, eller måske er han en korrupt svindler, det ved vi ikke noget om. Vi hører ikke noget om, at han skulle have gjort sig fortjent til at få sin søn gjort rask, og hvordan skulle han dog også kunne gøre sig fortjent til at redde sin søns liv? Det er jo heller ikke farens skyld, at sønnen er syg. Det er en absurd tanke. Faren elsker tilsyneladende sin søn meget højt, men det er jo heldigvis en almindelig og meget menneskelig egenskab. Han er desperat, fortvivlet, ude af sig selv over sønnens sygdom, men det er der jo heller ikke noget usædvanligt i. Det manglede da bare.

Der er dog én ting, som dagens tekst siger noget afgørende om: Gud. Man skal ikke lade sig narre af, at Jesus ikke hjælper faren med det samme, men i stedet begynder at gøre sig teologiske overvejelser om tegn og tro – det er kun en Gud med overskud, der kan tillade sig at gøre sådan.

Det, vi skal lægge mærke til, er, at faren midt i al sin hjælpeløse desperation møder Guds søn, der vandrer omkring på jorden. Det er måske ikke nemt for os mennesker at forbinde noget med begrebet om en fjern og intetsigende »Gud«, og slet ikke hvis vi som faren i historien er i en situation, hvor vi ikke ved hverken ud eller ind. Men det lader Gud sig heldigvis ikke slå ud af. Han sendte sin søn til Jorden for at møde os. Det er jo næsten u-troligt, ikke til at tro: Den Gud, der kunne virke fjern og uvedkommende, er i virkeligheden en Gud, der er ubegribeligt nærværende – så nær, at man kan rende ham på dørene, og så tæt på, at det giver mening at bede til ham i glæde og i angst, i taknemmelighed og i vrede. »Alle menneskers liv tilhører mig«, har vi lige hørt Gud sige. Den kristne Gud er åbenbart mere end en idé eller en kraft eller energi. Den kristne Gud er blevet en person – et menneske.

Man kan nok ikke uddanne sig til at være kristen, men én ting kan man i hvert fald begynde med at lære: at bede; at lære, at det ikke er uhøfligt at hamre på Guds dør, for han har selv indbudt os til at komme ind. Så bank løs! I den sidste salme [nr. 583]

sang vi: »Bede, banke, råbe, græde / er de kristnes største kunst« – og lidt senere lød det, at hvis Gud tier stille, betyder det ikke, at han ikke lytter, men tværtimod at der er plads til, at vi kan henvende os til ham. Vi opfordres simpelthen til at løbe stormløb mod Himlens volde. Der er ingen hemmelige bagveje til Gud, og man skal ikke kunne et særligt kodeord, der får himlens porte til at åbne sig; derimod er fordøren åben, fordi Gud selv har låst den op.

Det, der i virkeligheden er det sværeste ved det hele, er at forstå, hvor enkelt det egentlig er.

Og hvad skal man så bede om? Det er måske for banalt at sige, at man skal bede om alting og ingenting. Der er heller ingen garanti for at få, hvad man har bedt om. Desværre. Eller heldigvis. Det vidunderlige er, at det ikke er afgørende, hvor begavede bønner man har sendt af sted. Bønner kan blive så lange og omfattende, at de bliver helt udmattende; sådan har jeg i hvert fald selv haft det. Så hvis man er i humør til det, kan man også nøjes med noget kortere: Den franske filosof Rousseau har vistnok sagt, at den bedste af alle bønner er »O!« – simpelthen: O! En kort og klar henvendelse til Gud.

Men man kunne for eksempel også begynde med den bøn, Kristus selv har lært os: Fadervor. Den siger det meste og det vigtigste; og ligesom Guds søn selv har lært os at bede den, kan vi bede den selv eller med vores børn og dermed minde os selv og dem om, at Gud ikke ønsker at være fjern eller uvedkommende, men at han vil være vores far – en far, man kan bede til, fordi han vil lytte. Det er derfor, vi om lidt vil bede fadervor ved dåben. Tænk at have en Gud, som det giver mening at bede til!

Salmer

- 745 – Kingo: *Vågn op og slå på dine strenge* (indgangssalme)
- 583 – Olearius/Brorson: *Falder på dig modgangs hede* (salme før prædiken)
- 588 – Johansen: *Herre, gør mit liv til bøn* (salme efter prædiken)
- 11 – Rinckart: *Nu takker alle Gud* (udgangssalme)



At komme for godt i gang



Af cand.theol. MARIE HØGH

Tirsdag den 5. november 2013

Prædiken i Rødning Frimenighedskirke, søndag d. 22. september 2013 (17. søndag efter trinitatis, 1. tekstrække: Luk 1,1-14).

“Tør du rappelle ned ad et kirketårn? Eller vil du hellere på skattejagt, ride på ponyer eller lytte til jazz over en god caffè latte?” er overskriften på et himmelråbende udendørs kirkearrangement, der fandt sted i én af Sydhavnens kirker i København her til formiddag. Hvad der ikke tilbydes ved denne kulørte septemberfest – alt fra sanse-skattejagt, familievenlig gudstjeneste og jazzkoncert til lækre kager og god grill – og ja, så selvfølgelig muligheden for og oplevelsen af at “komme tættere på himlen”, som sognepræsten forklarer er bevæggrunden for at lave rappelling på kirketårnet. At rappelle vil sige at fastgøre et tov til kirketårnets top og derfra sikkert og trygt fire sig ned med tovet spændt om sig.

Sognepræsten forklarer videre, at “tro handler jo også om at lade sig udfordre, bryde grænser og turde have tillid til, at der er noget, der bærer én.” Og tilføjer, at hun “selvfølgelig nok skal være den første, der klatrer ned ad tårnet.” Alle er velkomne, alle aktiviteterne er gratis – mad, øl, kage og kaffe sælges til en billig penge. Jae... de kan klare det hele derovre i Sydhavnen – men nu skal de heller ikke komme for godt i gang.

Det er dog heller ikke for at annoncere aktivismen, at det sikkert velmente tilbud nævnes, men alene af den grund, at den hjælper til at belyse dagens tekst, som de også i Sydhavnskirken burde prædike over i dag.

For hvad er det, den handler om? Jo, den handler som dagens event i Sydhavnen om ophøjelse og manglende ydmyghed; om stemmen, der piller os ned fra klokketårnet, ned fra vore selvfromme moralske og idealistiske luftkasteller og væk fra lovens stentavle. Den stemme, der underminerer vores håbløse forsøg på at komme tættere på himlen, men til gengæld lukker os helt ind i den og sætter os over for vor næste, som hans skyldner.

Scenariet, der i dag bliver rullet op for os, er Jesus, der på en sabbat er gæst hos en farisæer. Stemningen ved måltidet må have været spændt – for farisæeren og hans meningsfæller sidder nemlig og vogter over Jesus. De passer på, at han opfører sig korrekt, at han ikke træder ved siden af deres love og regler. Regler om hvordan man opfører sig på en helligdag. Da står der foran Jesus en mand med vand i kroppen. Jesus ved godt, hvad farisæerne tænker, og spørger dem derfor: “Er det tilladt at helbrede på en sabbat eller ej?” De undlader at svare.

“Den, der tier, samtykker”, lyder et gammelt ordsprog, og vi forstår, at de med deres tavshed giver Jesus ret i, at han måtte hjælpe manden. Stemmen fortalte dem, at de var kommet for godt i gang. For hvem ville ikke hjælpe sin søn eller okse, hvis de faldt i en brønd, også selv om det var på en helligdag?

Ved at sætte tingene på spidsen fortæller Jesus dem, at buddet om at holde hviledagen hellig er til for menneskenes skyld. For at vi kan få hvile for krop og sind. Men det, der oprindeligt var tænkt som en livgivende mulighed, var af farisæerne lagt i selvophøjelsens lænker. I forhoppelse på korrekthed efter at komme på det frelste hold lader farisæerne den gode gerning vente til dagen efter – til sabbatten er forbi. Men Jesus minder dem om, at ikke alting kan vente og udsættes: Ingen kærlighed eller kærlighedsgerning kan udsættes til det rigtige tidspunkt, til en anden dag, hvor det passer bedre. Heller ikke sorgen – der, som det klichéfylt hedder, er kærlighed, man ikke kan komme af med – kan vente til senere.

Når specielt sabbatsbuddet bliver nævnt i sammenhæng med at ophøje sig selv, skyldes det, at netop sabbatsbuddets overholdelse for farisæerne var blevet en ugentlig tilbagevendende, offentlig fremvisning af Guds vilje med menneskers liv over for en ugudelig omverden. Anklagen mod farisæerne må da også blive, at de mente, at de ved sabbattens overholdelse kunne fremvise, at de var bedre end andre, og derfor var i stand til selv at komme ind i gudsriget – eller på Sydhavnsdansk: tættere på himlen. Men Jesus viste dem, at Guds rige er der, hvor der er kærlighed og barmhjertighed, og ikke hvor der er frygt og fordømmelse.

Når Jesus fortsætter med at provokere farisæerne ved at fortælle dem, hvordan de opfører sig ved selskabet – at de tager de fornemmeste pladser – kan det tænkes at have sin grund i, at det er to sider af samme sag.

At vogte over andre og at fremhæve sig selv – begge er misforståede måder at leve sit liv på. Begge lægger livet øde. Med vores forstørrede selv billeder kan vi blive så optaget af, hvem vi er, at vi glemmer, hvad vi er. Når vi glemmer, at Gud er Skaberen, og vi er det skabte.

I stedet bør vi være ydmyge. Forstået på den måde, at vi ser vort liv i afhængighed af Gud. Ydmyghed er at opdage, at vi grundlæggende ikke magter livet alene – at vide at vi har brug for både Gud og vore medmennesker.

Det er denne grundlæggende sandhed, der aldrig rigtigt er gået op for os, og derfor har vi også svært ved at begribe, hvad sand ydmyghed er, og tilmed efterleve den. Derfor gør evangelierne også gang på gang opmærksom på, at den sande forståelse af begreberne ydmyghed, tilgivelse og kærlighed, den viser sig aldrig i nok så mange rigtige meninger, men altid kun i det direkte forhold til andre mennesker. Jesus viser os, at den rette forståelse af ydmyghed er nøje forbundet med kravet om at elske medmennesket – hverken mere eller mindre.

Derfor siger Jesus til farisæerne: “Giv ham din plads”. På samme vis får vi anvist vores plads, når vi kommer for godt i gang. Når vi har sat så meget i verden og i værk, at vi glemmer det, vi egentlig skulle, da piller stemmen os ned ad kirketårnets væg og ud af vores selvkredsen – indkrogetheden i vores egen selvretfærdighed:

Det tordned i Mørke:
Og havde du Troe
Til Bjerger at flytte,
Det kan ikke nytte,
Naar steenhaardt er Hjertet og koldt!

Sådan skriver Grundtvig i gigantdigtet *Nyaars-Morgen*, hvor alle ti sange ender højt oppe, men hver gang er der en stemme, der piller det ned. Tordenrøsten i mørket er samvittigheden. *Ordbog over det danske Sprog* forklarer samvittigheden som “Menneskets oprindelige Samviden med Gud om sit personlige Existentialforhold til ham, en umiddelbar, en følelig Samviden med Gud.” Det vil sige en viden, der udtrykker en forbundenhed med Gud. Vi er født med denne samviden – en viden, Gud har skabt til, at vi skal have den sammen med ham. Det er kærlighedens lov – “Dette bud om kærlighed / stod i Adams hjerte skrevet”, som vi skal synge om lidt. Ved Kristi mellemkomst genskabtes kærligheden i vore hjerter, der af synden var blevet stenhårdt, koldt og uden plads til vor Gud og vor næste. Loven forandres fra at skræmme samvittigheden til i troen på Jesus Kristus at få sin rette plads, som en ven så at sige, fordi man opfylder lovens krav gennem kærligheden.

Det er da denne fordring, der er sat for os, at vi skal tjene Gud gennem ydmyg tjeneste for vort medmenneske, uden tanke for vor egen fortjeneste. Og netop deri består den frihed, vi ejer som kristne. Luther udtrykker det på den måde, at “et kristenmenneske er fri herre over alle ting og ikke underlagt nogen. Men et kri-

stenmenneske er samtidig i alle forhold en træl og skyldig til at tjene og være underlagt enhver”. Det kunne lyde som en slem selvmodsigelse. Det er imidlertid ingeniørlunde tilfældet. Hvad Luther mener, er derimod, at vi gennem Kristi død og opstandelse er gjort fri af alle bekymringer om, hvorledes vi skal gøre os fortjent til Guds kærlighed. Men denne frihed er ikke en frihed til hvad som helst. Den er en frihed til at gøre den kærlighed, vi har mødt i Kristus gældende i vort liv. Friheden er en frihed til at udføre Guds vilje med os.

Derfor “ske din vilje som i himlen således også på jorden,” i den ydmyge bøn, som gælder livet ud også for den glemsomme, som i egenrådighed farer vild på vejen, der lignede at bringe ham tættere på himlen. Når vi i hovmod skatter os selv og sætter os ved bordets øverste pladser eller i falsk ydmyghed og lutter hykleri sætter os ved bordets nederste pladser med det for øje at blive ophøjet i alles påsyn, da tordner samvittighedsrøsten:

Du Jord-Klimp, du Synder!
Hvad tænker du paa?
Hvad Kjødet begynder,
Maa Aanden forstaae!
Du Gud vil undvære,
Til du er Ham lig,
Nei, giv Ham sin Ære,
Saa hjælper Han dig!

Ja, vi skal ikke selv sætte os til højbords, men lade Vorherre om at ophøje os. Giv ham i al evighed magten og æren. Det er forholdet til Gud og vore medmennesker, der skal være centrum i vort liv. Kun på den måde udviser vi den rette ydmyghed over for Gud. Og når vi forsøger på det, vil han selv være os nær med hjælp, hver gang det mislykkes.

Med rappelling går det som bekendt ned ad bakke; ligesom ved faldskærmspring sørger tyngdeloven for – som en påmindelse om vores fald – at vi lander på den jord, hvorfra vores himmelflugt begyndte.

Nej, vejen ned ad bjerget gik Gud i sin søn for at vandre med os og gennem sin død og opstandelse at skænke os syndernes nådige forladelse. Sat fri vor næste til gavn. Således er han os nær og tager os med, fra han som Kristussolen fra himlens ene ende går ud og når rundt til den anden – i en sand himmelfart...

Fra Døden til Livet
Kun Een det var givet,
Paa Vinger, at hæve sig selv!

Amen.

Salmer

- 731 – Lars Busk Sørensen: *Nu står der skum fra bølgetop*
- 392 – Grundtvig: *Himlene, Herre, fortælle din ære*
- 691 – Brorson: *Loven er et helligt bud*
- 783 – Grundtvig: *Kirkeklokke! mellem ædle malme*



Facit eller fordring?



AFLIS SAMUELSEN og RASMUS H.C. DREYER, *ph.d.-stipendiat*
(kirkehistorie, KU) og hjælpepræst i Slangerup

Tirsdag den 12. november 2013

*Prædiken til højmesse i Sorø Klosterkirke og aftensang i Slangerup Skt. Mikæls Kirke,
søndag d. 27. oktober 2013 (22. søndag efter trinitatis, 1. tekstrække: Matt 18, 21–35)*

De ti Bud, dem kender vi.

En dansk ateist [Nikolaj Cederholm] har i denne uge skrevet ti nye bud, og en anden ateist [Alain de Botton] udgav samtidig en bog, der hedder “Religion for ateister”. De sekulære, de gudløse og lidettroende skal altså have deres egne bud, deres egen tro og deres egen moral.

Men hvad så? Lad dem dog, siger jeg. Hvis man partout gerne vil kopiere religion ind i sin ikke-religion, skal det stå dem frit for. Problemet er bare, at de snyder sig selv, ja, jeg mener ligefrem, at de helt åbent stiller sig frem og udviser en slående mangel på selvindsigt, erkendelse og virkelighedssans. Hvorfor det?

Jo, lad os se på, hvad de ti nye bud ifølge den danske ateist skal rumme:

1. bud: Fordøm ikke nogen på basis af deres religion, 2. bud: Du må ikke holde slaver, 4. Du må ikke torturere eller voldtage, eller hør det 6.: Du skal leve i harmoni med naturen, for mennesket er ikke noget særligt. I øvrigt skal vi afvise enhver tro – hedder det i det nye tiende bud – der er i modstrid mod noget af dette. Hov, jeg troede lige, man ikke måtte fordømme nogen på grund af deres religion? For i kristendommen tror vi jo, at mennesket er noget helt særligt, og der er da også andre religioner, der finder det helt i orden at torturere og lemlæste, endda dræbe, mennesker, der f.eks. er konverteret fra deres tro til kristendommen. Men det må man altså ikke fordømme efter de ti nye bud!

Men lad os hæfte os ved, hvad det reelle problem er i ateistisk religion eller i de ateistiske bud: Jo, de er simpelthen en facitliste! Forfatteren til de ti nye bud opfylder dem jo alle. De fleste ateister eller såkaldt sekulære mennesker er efter egen overbevisning perfekte, fejlfrie og lydefrie mennesker. De gør sig aldrig skyldige i fejl, og de står kun til ansvar for sig selv! Vores ateistiske bud-forfatter afviser i sin egen tro

ingen på grundlag af deres religion (med mindre de er kristne jo!), han voldtager ikke, han lever økologisk og i harmoni i naturen. Ja, han ved, at mennesket ikke er noget særligt – bortset fra ham selv. Med andre ord: Han kender ikke til at fejle, han kender ikke skyld. Og hvis han gør, så er det i hvert fald de andres, samfundets eller religionernes skyld.

Og så er vi lige præcis i den store og afgørende forskel fra vores, kristendommens ti bud: Vores ti bud er klar over, at vi skylder noget, at vi har et ansvar udover os selv, og at vi står i forhold til Gud: “Du må ikke have andre guder” er første bud. Nej, du står til ansvar over for Gud i Himlen, ham som har skabt dig. Hvis de ti bud ikke viste hen til, at vi mennesker lever over for Gud, så var vi vores egen målestok. Og hvis vi skal måle og vurdere os selv, ja, så bliver resultatet altid, at vi er perfekte, at vi er os selv nok!

Men nej, det er vi ikke. Kristendommen adskiller sig nemlig fra al anden tro ved at insistere på, at vi er målt med Guds alen, og så er vi altså aldrig perfekte. Nej, mennesket kan ikke undgå at fejle *big time*, kæmpestort, med jævne mellemrum, som en anmelder af [de Bottons] bog om religion for ateister såre indsigtsfuldt medgav [i Weekendavisen] og derved påpegede kristendommens fortrin og sandhed. For just dette ved kristendommen jo, for det ved Gud. Men han siger også: Det gør ikke noget alligevel! Ja, vi gør os skyldige i fejl, vi er grundlæggende skyldige over for Gud og hinanden, men Gud tilgiver dig. Det er kristendom.

Lad os nu forestille os ateistens ideale verden. Verdenen uden skyld. Ja, en sådan verden uden skyld betyder det samme, som at vi alle var perfekte guder på jord; og uden skyld, så var og er der heller ikke brug for tilgivelse. Søren Kierkegaard siger, at kristendommen begynder med den grundlæggende skyld, synd som vi kalder dette: “Syndens Alvor er dens Virkelighed i den Enkelte, om det er Dig eller Mig”, siger han, for synden og skylden er en bestemmelse af det enkelte menneske og forudsætningen for at tilgivelse overhovedet er i verden [SKS 11, 231]. Og verden er netop fuld af skyld, og derfor har den og vi så meget desto mere brug for tilgivelsen. Og så havner vi lige midt i dagens evangelium! Behovet for retfærdighed for skyldnere eller tilgivelsens nødvendighed.

“Du onde tjener, al den gæld eftergav jeg dig, da du bad mig om det”, hed det i lignelsen. Og videre: “Burde du” – selv en gældbunden, skyldig mand – “så ikke også forbarme dig over din medtjener, ligesom jeg forbarmede mig over dig? Og hans herre blev vred og overlod ham til bødlerne, indtil han fik betalt alt, hvad han skyldte. Sådan vil også min himmelske fader gøre med hver eneste af jer, der ikke af hjertet tilgiver sin broder.”

Tilgiver du ikke, vil Gud overlade dig til straf og dom. Det lyder i første omgang som en guddommelig trussel. Men den behøver ikke kun at blive opfattet som evangelistens løftede pegefinger, nej, truslen fungerer faktisk som fortællingens konklusion. Uden dette var den ualvorlig, og spørgsmålet om skyld og tilgivelse var noget, vi selv kunne rutte med, som vi finder for godt. Men det er det ikke. Truslen understreger i stedet budskabet om tilgivelsens nødvendighed. Så nødvendigt er det, at havde jeg, Gud, været kongen, der eftergav dig, tjeneren, gælden, og du ikke havde gjort det samme mod dine skyldnere, så ville jeg have kastet dig i fængsel, forladt dig og have ladet dig bade i din egen skyld.

Og derfor beder vi: "Forlad os vor skyld, som også vi forlader vore skyldnere."

Det er Fadervors femte bøn. Fadervor står som bekendt også i Bibelen, i Matthæusevangeliet, som vi har hørt fra i dag, og i verset efter Fadervor står essensen af netop den femte bøn: "For tilgiver I mennesker deres overtrædelser, vil jeres himmelske fader tilgive jer. Men tilgiver I ikke mennesker, vil jeres fader heller ikke tilgive jeres overtrædelser." Men stands et øjeblik! Er der ikke et problem her? For er vi model for Guds handling? Kræver Gud, at vi først tilgiver, for at vi kan blive tilgivet? Nej, og hvorfra ved vi det?

Det ved vi fra dagens lignelse om den gældbundne tjener: Han blev nemlig tilgivet først! Han fik eftergivet sin gæld som det første. Og falder Guds tilgivelse bort, så falder også vores tilgivelse bort. Dét er lignelsen om den gældbundne tjener et eksempel på: Tjeneren, der fik eftergivet sin tunge gæld, gik ikke selv ud og tilgav sine skyldnere, og så faldt Guds præmis, hans tilgivelse af dig, bort.

For Guds tilgivelse af os og vores tilgivelse af hinanden er den bibelske og kristne forståelse af, at Guds liv og vores menneskeliv er uadskillelige. Vi står i bogstaveligste forstand i forhold til Gud, ja, vi lever over for den Gud, der tilgiver vores skyld – så at vi kan tilgive andres skyld. Guds rige, tilgivelsen og kærligheden midt iblandt os, forsvinder bort, hvis ikke Guds og menneskets tilgivelse møder hinanden.

Og tilgivelse kan vi ikke leve uden. "Tilgivelse er den eneste reaktion", sagde den jødiske filosof Hannah Arendt efter Anden Verdenskrig, "der ikke bare reagerer", der ikke bare 'sker', men handler nyt og uventet ... ubetinget af den handling, der fremkaldte tilgivelsen." Derfor, siger hun, befrier tilgivelsen "både den, der tilgiver, og den, der bliver tilgivet for sin oprindelige handlings konsekvenser." Tilgivelsens magt blandt mennesker er netop så stor, at den kan sætte begge parter fri. Den, der bærer skylden, og den der tilgiver skylden. Ja, det er næsten et

Gudsbevis: Fordi tilgivelsens magt er større end mennesket, større end vores skyld, så kræver det, at noget større end os har bragt den ind i verden: Og det er Gud.

Og netop, fordi tilgivelsen kan være så stor selv blandt mennesker, kan den for os blive nærmest uforståelig. Lad mig slutte med et billede fra en film, der endnu ikke har haft premiere. Et billede fra Nils Malmros' nye film, *Sorg og glæde*. Det er en film om ham selv og hans kone og den mest tragiske historie: hans kones drab på deres barn, forårsaget af en dyb depression. En skyld, man ikke forstår, at folk kan leve videre med. Men i forfilmen – ja, bare denne kan man næsten ikke se uden en klump i halsen – ser man et stærkt klip. Konen, Signe, er indlagt på et psykiatrisk sygehus, manden holder hende i hånden. Og så siger han det: "Det er ikke din skyld." Jo, det var også hendes skyld! Men han tilgiver hende. Han tilgiver hende, og de lever videre. Lever videre med, vel at mærke, skylden *og* med tilgivelsen hver dag.

—

Hvor mange gange skal jeg tilgive, spørger vi Jesus. Og han svarer: "Jeg siger dig, ikke op til syv gange, men op til syvoghalvfjerds gange." Tilgiv hver dag, som du blev tilgivet først. Amen.



En lugt af nåde – jul med Kingo



Af cand.theol. THOMAS HÅRBØL

Søndag den 22. december 2013

Kingo er måske den mest u-julede af de store danske salmedigtere, i hvert fald hvis man skal tro de almindelige fordomme om, at Kingos salmer er gravalvorlige, dystre og mørke; og det er da også sandt, at f.eks. *Far verden, far vel* ikke er det mest oplagte salmevalg ved hverken julegudstjeneste eller juletræsomvandring, selvom dens krasse karskhed måske kunne udgøre en tiltrængt afveksling.



Hvis man gider pakke fordommene ned og i stedet læse Kingos tekster, vil det imidlertid vise sig, at hans julesalmer er fyldt af glæde over det, julen i virkeligheden handler om: At Gud blev menneske. Så hvis man i juletiden trænger til en modgift til Søren Banjomus og alle hans gerninger og alt hans væsen, kan man ty til Kingo.

I salmebogens juleafsnit findes kun fire Kingo-salmer. Til juledag er der *Fryd dig i Guds behag*,¹ der bringes uforkortet i salmebogen som nr. 113. Den gamle kristne forestilling om, at Det Gamle Testamente rummer dunkle profetier, der opfyldes ved Jesu fødsel, møder vi for tiden f.eks. ved *de ni læsninger* og *Händels Messias*, der lader de gamles syner blive baggrund for budskabet om den nyfødte Guds Søn. Kingo behandler temaet i de første vers: »I skygger blev han kendt / i Gamle Testament«, hedder det, og i modsætning til forbrugerjulen, hvor kreditten strammer til, fokuserer Kingo på, at Kristus er kommet for at sætte mennesker fri: »han opbrød Lovens kæde; / o store juleglæde!«. Det centrale budskab er, at det lille barn i krybben ikke bare er et uskyldsrent englebarn, nej, han er langt mere end en engel

¹ Originaltekst: *Kingos Samlede Skrifter*, bd. 4, s. 90–92.

– han er Gud selv, der skabte himmel og jord, og som nu er kommet for at nedkæmpe døden:

Det spæde jomfru-nor²
er dog Guds arving stor,
som skabte jorderige,
i herlighed Guds lige,
han vil på døden træde;
o søde juleglæde!

På vanlig Kingo-manér rundes salmen af med en bøn om, at Kristus nu vil gøre evangeliet nærværende ved at flytte ind i Kingo eller den syngende. Tanken om »åndelig undfangelse« af Kristus var afgørende allerede i den middelalderlige kristne mystik, men også hos barokkens Kingo hedder det: »jeg kan til krybben gange, / i ånden dig undfange«.

Julemartyriet

Anden juledag skifter kirkens julefejring karakter, og den liturgiske farve forandres fra strålevid og glædesguld til blodrød, når der læses om den første kristne martyr, Stefanus, som blev stenet for sin Kristus-tro (ApG 6,8–8,4). Den voldsomme kontrast imellem første og anden juledag beskriver Kingo i salmen *Søde Jesus, julefyrste*,³ salmebogens nr. 128:

Vi i går blandt englelyd
sang din fødsel ind med fryd;
skal vi jamre nu og græde
og i dag en ligsang kvæde?

Voldsomt lyder det, og Kingo selv skrev endda ikke »jamre«, men »hyle«. I sin beskrivelse af Stefanus' martyrium rammer Kingo meget præcist forskellen mellem en klassisk martyr og en moderne selvmordsterrorist, nemlig at terroristen ofrer *andre*, fordi de ikke tror det samme som ham selv, mens martyren ofrer sig selv for ikke at opgive sin tro. Hvad der sker, når man blander de to kategorier sammen, ses i Monty Python-filmen *Life of Brian*, hvor en gruppe antikke selvmordsterrorister fra Den Jødiske Folkefront stikker sig selv ned i protest mod den romerske undertrykkelse. Alvorligere er Kingo i sin sang til »julefyrsten« Jesus:

² Et *nor* (der udtales ligesom verdenshjørnet nord) defineres i *Den Danske Ordbog* som et »menneske eller dyr som man synes er sødt, hjælpest, stakkels el.lign. – ofte et lille barn«.

³ Originaltekst: *Kingos Samlede Skrifter*, bd. 4, s. 106–108.

Efter du stod op af døde,
Stefan første martyr blev,
han frivillig ville bløde,
med sit blod sin tro beskrev;

og i salmebogens nr. 124, *Alle ting er underfulde*,⁴ udfolder Kingo, hvordan Jesu eget liv begyndte lige så dramatisk, som det sluttede, fordi verden ikke ville tage imod ham. Salmen er blevet noget forkortet i salmebogen, og man har bl.a. fjernet Kingos oprindelige, meget malende beskrivelse af, hvordan Jesusbarnet fra begyndelsen blev jaget rundt af det frådende vilddyr Djævelen:

Satan, som om Jorden løb,
Beed udi dit Barne-svøb,
Og ophidsed sine Hunde,
At de dig fordærve kunde.

Til gengæld har salmebogen bevaret verset, hvor Jesus reagerer på Satans forfølgelser ved at drive ham ud og selv får kors og død som en ussel tak:

Satan, sygdom, sorg og synd
drev og lægte du med fynd;
men din løn blev sten og avind,
svøber, torne, kors og glavind!

Avind og *glavind* er voldsomme ord, der betyder henholdsvis misundelse/had og sværd/våben.⁵ Kingo demonstrerer dermed sansen for, at julen ikke bare er en romantiseret barnefejring, men at det barn, der blev født, er den samme Jesus, der ved påske blev korsfæstet og opstod igen.

I salmebogen har man heldigvis også bevaret det sidste vers, hvor Baby Jesus – eller Hjerter Jesus, som han her kaldes – opfordres til at flytte ind i den syngendes eget hjerterum; dér har han plads, for han har selv skabt det:

Sjælen den er dog din egen,
kroppen dannede din hånd,
derfor er din ret så megen
til mit støv og til min ånd!

⁴ Originaltekst: *Kingos Samlede Skrifter*, bd. 4, s. 110–113.

⁵ Jf. *Ordbog over det danske Sprog*, »Avind« og »Glavind«.

Den stakkels Gud?

Glædesfesten og Kristus-hengivelsen fortsætter tredje juledag, som stadig var helligdag på Kingos tid.⁶ Salmen hertil tager afsæt i Salomos Højsang,⁷ *Sanges Sang*, og er dermed et eksempel på den klassiske forståelse af Højsangens kærlighedslyrik som et billede på forholdet imellem Jesus og menneskesjælen (eller Jesus og kirken, alt efter éns ekklesiologiske ståsted). Kingo hylder Jesus som *Min sol, min lyst, min glæde*,⁸ men vel at mærke uden at gå til de erotiske yderligheder, der senere mødes i pietismens fremstilling af forholdet imellem sjælebruden og Jesus-brudgommen.

I salmebogen er salmen med i en forkortet version som nr. 126, hvor to af originalens vers er syet sammen til ét. Resultatet er, at Kingos bloddryppende realisme i beskrivelsen af Kristi og den kristnes lidelser er gledet lidt i baggrunden, og vi hører således ikke mere om »Korß og Klemmer, / Sverd, Øxe, Baal og Ild!«, men bevaret er dog salmens karakter af eftertænksomhed, der passer så fint til dagene efter juleaften.

Nietzsche gjorde som bekendt nar af kristendommens dyrkelse af medlidenheden ved at påpege, at når man har medlidenhed med en anden, er der bare to, der har det skidt. 200 år inden Nietzsche tog Kingo et lignende problem op ved at spørge: »Nu siger man, hvad kan / en arm hos arme gøre?« Hvis Gud bliver til et afmægtigt barn, hvad skal det så nytte? Så bliver Gud lige så uhjælpeligt fattig som menneskene, og denne fordobling af afmægtigheden kommer der jo ikke meget ud af. Men Gud har noget andet og mere for end bare at blive svag og afmægtig; det hjælpeløse barn i krybben er også den almægtige Gud i himlen. Den grosbøllske teologis forestilling om, at den almægtige Gud »har abdiceret til fordel for sin søn«, deler Kingo ikke. Ikke overraskende, måske, men her ses det tydeligt: »Dog hviskes i mit øre, / du er af anden stand.«

⁶ Tredje juledag var festdag for Johannes (Evangelist). Tredje jule-, tredje påske- og tredje pinsedag blev afskaffet som helligdage ved Helligdagsreformen af 1770, der – modsat den almindelige opfattelse – ikke havde Struensee som bagmand, men derimod var et resultat af forhandlinger i bl.a. Generalkirkeinspektionskollegiet med henblik på forbedringer af statsbudgettet. Ved samme lejlighed afskaffedes helligtrekongersdag (6. januar), kyndelmisse (2. februar), Mariæ bebudelse (25. marts), Sankt Hans (24. juni), Mariæ besøgelse (2. juli), Mikkelsdag (29. september) og allehelgen (1. november). Store bededag var derimod indført allerede i 1686.

⁷ Højs 1,4: »Tag mig i hånden, kom, lad os løbe!«

⁸ Originaltekst: *Kingos Samlede Skrifter*, bd. 4, s. 116–118.

Lugt aff Naade – om Kingos glemte julesalme

At Gud på samme tid er den almægtige i Himlen og den hjælpeløse i krybben, er også centralt i den store juleevangeliesalme, der var beregnet til afslutning af juledagens gudstjeneste: *Op, hjerte, op med fyrig tro*, der desværre ikke er med i salmebogen. Det råder scriptoriet nu bod på ved at udsende et sangark, der kan printes og bruges ved alle givne lejligheder julen igennem!

Salmen synges på en melodi af Philipp Nicolai, der kendes som *Af højheden oprunden* (salmebogens nr. 106) eller på tysk *Wie schön leuchtet der Morgenstern*. Salmen blev senere taget op af Grundtvig, der foretog en for ham usædvanligt let bearbejdning, der samtidig forkortede den til fem vers.⁹ Grundtvigs ændringer er imidlertid ikke særligt vellykkede på dette punkt, så her følger en gennemgang af den oprindelige Kingo-salmes syv vers (fra *Arkiv for Dansk Litteratur*).¹⁰

1. OP, Hierte, op med fyrig Troe,
Op, op i Aandsens Fryd og Roe,
Bort Verdens Vee og Vaande!
Thi Himlene de ere brudt,
Aff tørren Jord en Green er skudt,
Stoort Nyt er nu for haande!
Jorden, Vorden
Er Guds Leye, Himlens Eye
Os tilhører,
Alt det os et Barn tilfører.

Der skal fyres op under troen i den syngendes hjerte, dog ikke ukontrollabelt, for Helligånden forener fryd og ro. Der er nemlig sket noget afgørende, glædeligt nyt (jf. Luk 2,10: »Se, jeg forkynder jer en stor glæde«). Samtidig med, at himlene foroven åbnes, sådan at Gud kan ligge på jorden som et barn, bruger Kingo et billede af forandring nedefra: Op af den tørre jord skyder et nyt skud. Tanken er hentet Det Gamle Testamente, hvor Esajas profeterer om den hersker fra Davids slægt, der skal fremkomme som »en kvist fra Isajs stub« (Es 11,1.10). I *Søde Jesus, jule-fyrste* omtales Jesus tilsvarende som »spiret op af Isajs stub« eller i Kingos oprindelige tekst »Spiire udaff Jesse Rood«, altså som stammende fra kong Davids far Isaj/Jesse.¹¹

⁹ Grundtvigs version kan ses i *Sang-Værk*, bd. 1, s. 372–374, hvor den har nr. 178.

¹⁰ *Kingos Samlede Skrifter*, bd. 4, s. 95–97.

¹¹ Jf. 1 Sam 16. I den hebraiske tekst hedder han יֵשׁוּעַ, Jishaj. I 1992-oversættelsen er det blevet til Isaj. Den græske Septuaginta (LXX) har Ἰεσσαί, hvilket vel har påvirket formen Jesse, der bruges på ældre dansk og stadig bruges på engelsk. Jesu slægtskab med David og dermed Isaj omtales i Mat-

Det, der var »himlens eje«, altså den frelse, der tilhørte Gud selv, gives menneskene nu andel i ved »et Barn«, Kristus.

2. O deilig Barn, O mægtig Noer,
Som Himlene med Magt beboer,
Dog hviler i en Krubbe!
Du Sarons deilig Rosen-Knop,
Du Lillie som skyder op
Blant Verdens Torned stubbe!
Breder, Spreder
Lugt aff Naade; ævig Baade,
Liv og Ære
Skal din Toorn omsider bære.

Jesusbarnet er på én gang himlenes almægtige beboer og et menneskebarn, der ligger i en krybbe; altså et mægtigt nor. Sammenligningen med en lilje eller rose fra Saron er igen en henvisning til Højsangen, der taler om »Sarons rose, dalenes lilje« i duetten imellem de to elskende (Højs 2,1).¹² »Som en lilje blandt tidsler er min kæreste blandt unge piger«, hedder det sammesteds, og også Esajas taler om en blomstrende rose og om Sarons pragt (Es 35,2). I overensstemmelse hermed omtaler Kingo Kristus som en rose eller lilje, der udspreder en duft af nåde og sætter blomster eller frugt af *både*, altså gavn eller nytte for menneskene.¹³ Motivet kendes også i andre advents- og julesalmer: I Grundtvigs Esajas-gendigtning *Blomstre som en rosengård* (salmebogens nr. 78) tales om »Sarons yndigheder«; i den gamle julesalme *En rose så jeg skyde* (nr. 117) er rose-motivet gennemført, og også Brorson taler om roser, torne og tidsler i *Den yndigste rose er funden* (nr. 122). I den afholdte adventsang *Maria gennem torne går*¹⁴ blomstrer roserne ligeledes frem omkring Maria med Jesusbarnet.

3. Vunder-Barn aff Guddoms Kraft,
Thi Barnet har sin Moder skabt,
Hun er sit Fosters Poode!

thæusevangeliets indledning, der opregner stamtavlen fra Abraham over David til Josef, Marias mand (Matt 1,2–16), der jo imidlertid ifølge Matthæus selv højst kan betegnes som Jesu adoptivfar (jf. Matt 1,18.24); bemærk, hvordan Lukas begynder sin tilsvarende Jesus-stamtavle ved at anføre, at »man mente«, at han var søn af Josef (Luk 3,23: *ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ*)

¹² שָׁרוֹן, Sharon, er en slette ved den israelske middelhavskyst syd for Karmelbjerget.

¹³ Jf. *Ordbog over det danske Sprog*: »Både«.

¹⁴ Sangen er oprindeligt en katolsk valfartssang, jf. Eckhard John: »Maria durch ein' Dornwald ging«, i: *Populäre und traditionelle Lieder. Historisch-kritisches Liederlexikon* (2002).

Jeg ham ald Guddoms Ære gjør,
Og ærer hende som jeg bør,
Der fødte Verdens Goode:
Naade, Baade,
Held og Ynde skal begynde
Os at siire,
Aff dend signed Jomfru-spiire.

Et »under-barn«, altså et barn, der er et under eller vidunder – dét er Jesusbarnet; og forklaringen er det underfulde forhold, at det er barnet, der har skabt sin mor, eftersom Jesus var med ved verdens skabelse. Med sætningen »barnet har sin moder skabt, / hun er sit fosters pøde« udtrykker Kingo hele den oldkirkelige lære om Jesu to naturer – menneskelig og guddommelig – i kort form. Derfor skal barnet i krybben æres som en gud, for det *er* Gud. Kingo vil samtidig ære Maria, fordi det var hende, der blev Guds mor, da han blev menneske. Hermed udlægger Kingo helt i overensstemmelse med den kristne tradition, ifølge hvilken Maria er mor til Jesus som menneske; men eftersom der jo ikke er tale om to forskellige personer, en guddommelig og menneskelig, men kun om én Jesus, der er fuldt Gud og menneske, er Maria i dén forstand også mor til hans guddommelige natur, men altså ikke skaber af den. Ikke uden grund har Marias titel af *Gudsføderske* (Θεοτόκος), der blev vedtaget på det tredje økumeniske koncil i Efesos i 431, været forbundet med omfattende dogmatiske stridigheder om forholdet imellem Jesu to naturer.¹⁵

4. Himmel-Søn, hvi skal jeg Dig
Dog finde nu saa uselig,
Og Klude-svøbt at være?
Du kunde dog, O stoore Helt,
Svøbt dig i Himlens Stjerne-Telt
Og ald Guds Thrones Ære!
Thronen, Kronen,
Du forsagde og nedlagde,

¹⁵ Jf. f.eks. *Athanasianum*, der er bekendelsesskrift i folkekirken: »Det er altså den rette tro, at vi tror og bekender, at vor Herre Jesus Kristus, Guds Søn, er Gud og menneske, Gud, født af Faderens væsen før tiderne, og menneske, født af moderens væsen i tiden, fuldkommen Gud, fuldkomment menneske, bestående af en fornuftig sjæl og menneskeligt kød, Faderen lig efter sin guddommelige natur, ringere end Faderen efter sin menneskelige. Endskønt han er Gud og menneske, er han dog ikke to, men een Kristus, een, ikke ved den guddommelige naturs forvandling til kød, men ved den menneskelige naturs indoptagelse i Gud, i det hele een, ikke ved væsenets sammenblanding, men ved personens enhed, for ligesom den fornuftige sjæl og kødet er eet menneske, således er Gud og menneske een Kristus«.

For du vilde

Fødes nogen, spæ og lilde.

At Jesusbarnet var svøbt i klude, refererer til fødselsberetningen i Lukasevangeliet, hvor det siges, at Jesus efter sin fødsel blev svøbt og lagt i en krybbe (Luk 2,7);¹⁶ dermed understreges, at Jesus var et virkeligt menneskebarn. »Klude« omtales også i Luthers julebørnesalme *Fra himlen højt kom budskab her* (nr. 95): »På hø og strå du ligger der / i klude svøbt, o Herre kær«¹⁷ og tilsvarende i Grundtvigs gendigtning heraf, *Det kimer nu til julefest* (nr. 94): »i krybben lagt, i klude svøbt, / et himmelsk liv du har mig købt«. Luther understregede, at inkarnationens mysterium betød, at den guddommelige verdenshersker nu er blevet menneske i en sådan grad, at han er blevet et blebarn i Betlehem.¹⁸ Kingo understreger det utrolige i Guds menneskefødsel ved at fremhæve, hvordan Kristus som verdens herre kunne have klædt sig i et stjernetelt, men i stedet blev nøgen, spæd og lille; tanken om, at Jesus kunne have iklædt sig hele himlen, blev taget op af Brorson i *Mit hjerte altid vanker* (nr. 125), hvor der tales om at svøbe Jesus i et bånd af lys, at udspænde et himmeltelt og at lade stjernefakler brænde. Erik A. Nielsen mener ligefrem, at det er *Mit hjerte altid vankers* store popularitet, der er skyld i, at *Op, hjerte, op med fyrig tro* ikke kom med i salmebogen.¹⁹

5. Saa est du da, O Jesu, fød,
Der Verden droges med sin Død,
Og ingen kunde redde,
Da Trængsel, sorg og Længsels Nød
For HERrens Folk i skaalen flød

¹⁶ Ordet, der bruges for at indikere, at Jesus blev svøbt, er ἐσπαργάνωσεν, afledt af σπαργανώω, vikler ind.

¹⁷ Luthers oprindelige tekst lød:

So mercket nu das zeichen recht,
Die krippen windelin so schlecht,
da findet jr das kind gelegt,
Das alle welt erhelt und tregt.

(Gengivet efter Anders Malling: *Dansk Salmehistorie*, bd. 1, København: J.H. Schultz Forlag, 1962; s. 407).

¹⁸ »Tanken om, at Gud skaber med ordet, og at skaberordet samtidig er det barn, der ligger i krybben som en 'Hosenscheisser', angiver ifølge Luther spændvidden i den treenige Gud« (Carsten Pallesen: »Ordet om Guds død i erfaringstopologisk perspektiv«, i: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 69, 3/2006, s. 161–183; her s. 182).

¹⁹ Erik A. Nielsen: *Thomas Kingo. Barok, enevælde, kristendom*. Billed-sprog II. København: Gyldendal, 2010; s. 425.

Fuldt op til alle bredde!
Bud kom Fra Rom
Folk at skatte og udmatte,
Da blev funden
Himlens Skat i Krubben vunden.

I femte vers forklarer Kingo, hvad Jesu fødsel bevirkede: frelse for den verden, der ikke kan redde sig selv. Den konkrete historiske begivenhed skete, da »bud kom fra Rom« om at opstille skatteudskrivningslister over hele den kendte verdens befolkning, jf. den vel kendteste af alle julens tekster, Luk 2,1: »Og det skete i de dage, at der udgik en befaling fra kejser Augustus om at holde folketælling i hele verden«. På den måde bevirkede den romerske kejsers dekret om skatteudskrivning, at »Himlens skat« skulle findes i en krybbe i Betlehem, hvor den – Han – var »vunden«, altså bundet ind i de førnævnte klude.

6. Klag nu, min Siæl, klag dig ey da
Om Verdens Middel gaar dig fra,
Din Armod daglig stiger:
Her ligger JEsus fattig ned,
Som Nøgel til ald Riigdom veed,
Hvis Armod dig beriger!
Bøyd dig, Føyd dig
Til hans Ære, Det skal være
Dig en Glæde,
Gud er riig i Armods Klæde!

I sjette og næstsidste vers foretager Kingo den typiske applikation af de forudgående vers' budskab på den syngende, idet sjælen anmodes om at holde op med at klage over sin egen fattigdom; for med Kristus har mennesket fået nøglen til al rigdom. Den korsteologiske pointe er, at Gud viser sin rigdom i fattigdom, sådan at det fattige menneske bliver rigt i åndelig forstand.²⁰ Bemærk hvordan klæde-metaforen dukker op igen: Gud, der ellers er al sand rigdoms kilde, har ved at blive til menneske bogstaveligt talt taget fattigdommen på, nemlig ved at klæde sig i den. Derfor er der ingen skam i at have et åndeligt underskud, for Gud er selv kommet for både at

²⁰ Søren Holst har redegjort for, hvordan begrebet »fattig i ånden« skal forstås (jf. Matt 5,3) – nemlig ikke som en selvpåført retardering eller som påtaget barnlighed, men som »Åndens fattige«, altså de fattige, der tilhører eller har del i Ånden. Søren Holst: »Hvis er Himmeriget?«, *PergaMent* 4. november 2007.

være solidarisk med den fattige, hvis man må tillade sig et sådant 70'er-udtryk, og for at dele ud af sin rigdom.

7. Dig derfor, Gud, i høyeste,
Ald Priis og Tak og Ære skee,
Som vilde dig forbinde
Med Jorden i en ævig Fred,
Dend JEsus, Gud aff Ævighed,
Selv skulde til mig vinde.
Tag mig, Drag mig
Ved din Naade, Mig til baade,
Og din Ære,
JEsu i min Siæl at bære.

I sidste vers kommer salmens storladne melodi virkelig til sin ret, når Kingo slutter med en taksigelse for den evige fred med Gud, som Jesu fødsel har vundet for menneskene, svarende til de himmelske hærskarers *gloria*-sang til Gud på marken julenat: »Ære være Gud i det højeste og på jorden! Fred til mennesker med Guds velbehag!« (Luk 2,14).

Glædelig jul!



Kolofon

Post scriptum 2013

Artikler og prædikener fra Scriptorium theologiae

Redigeret af Niels Dalsgaard og Thomas Hårbøl.

© 2014 forfatterne og *Scriptorium theologiae* (ISSN 2245-9200).

ISBN 978-87-997248-0-2

Sat med Fournier MT fra Monotype, GFS Artemisia fra Greek Font Society (græsk tekst) og SBL Hebrew fra Society of Biblical Litterature (hebraisk tekst).

scriptoriumtheologiae.dk

redaktion@scriptoriumtheologiae.dk



vox clamantis in deserto



Billedfortegnelse

S. 25, anonym: *Saint François de Sales en gloire* (1677).

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:François_de_Sales.jpg

S. 67, Kurvene i Skt. Lambeti-tårnet, Münster (foto: Rüdiger Wölk, 2006).

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Muenster_Lamberti_Koerbe_6428.jpg

S. 75, Michelangelo Buonarroti (1475–1564): *Esajas* (1509).

<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Isaiah-Michelangelo.jpg>

S. 77, Rembrandt van Rijn (1606–1669): *Samson blindes* (1636).

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rembrandt_Harmensz._van_Rijn_041.jpg

S. 78, Pieter Bruegel den ældre (1526/1530–1569): *De blinde* (1568).

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pieter_Bruegel_d._Ä._025.jpg

S. 79, Pieter Bruegel den ældre (1526/1530–1569): *Dødens triumf* (ca. 1562).

<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:The triumph of death.jpg>

S. 80, Matthias Grünewald (trad., ca. 1470–1528): *Isenheimer-alteret* (lukket, ca. 1506–1515).

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Grunewald_Isenheim1.jpg

S. 86, May Claerhout: *Europe* (1993; foto: Thomas Hårbøl, 2013).

<http://scriptoriumtheologiae.files.wordpress.com/2013/07/europa-statue.jpg>

S. 87, Den Europæiske Centralbanks hovedsæde, Frankfurt am Main.

<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Eurotowermitsymbol.jpg>

S. 88, Carlo Dolci (1616–1686): *Madonna* (ca. 1670).

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dolci_Madonna_p1070185.jpg

S. 152: Thomas Kingo med nissehue. Kollage af Thomas Hårbøl, 2013.

<http://scriptoriumtheologiae.files.wordpress.com/2013/12/jule-kingo.jpg>