



POST SCRIPTUM 2014



Artikler og prædikener fra
Scriptorium theologiae



Redigeret af

NIELS DALSGAARD & THOMAS HÅRBØL



Indholdsfortegnelse

Rasmus Markussen: <i>Det store dyr i åbenbaringen</i>	3
Johannes Aakjær Steenbuch: <i>Kættene, stråmænd og imaginære fjender i teologisk begrebscirkus</i>	24
Thomas Hårbøl: <i>Selvordsmorderne og opgøret med Moseloven</i>	31
Johannes Aakjær Steenbuch: <i>Det erotiske gudsbevis?</i>	36
Anne Christine Benner: I give not Heav'n for lost – <i>Historien om et evigt fald i John Miltons Paradise Lost</i>	44
Johannes Aakjær Steenbuch: <i>Retfærdighed? Hvilken retfærdighed?</i>	55
Niels Dalsgaard: <i>Guds uforanderlighed i en heraklitisk tidsalder</i>	61
Lars Vangslev: <i>Synkretistisk metode</i>	64
Laura Cæcilie Jessen: <i>Opgør om forsoningslæren</i>	74
Thomas Hårbøl: <i>Hegel og den treenige kærlighed</i>	76
Johannes Aakjær Steenbuch: “Tænk globalt, handl lokalt!” – <i>Noter om Jacques Ellul, håbløshed og håb</i>	80
Niels Dalsgaard: <i>Paulus' kaldelse</i>	88
Marie Høgh: <i>Lykkeforsikring</i>	96
Niels Dalsgaard: <i>En lommebog om ligegyldighed (II)</i>	101
Lars Christian Vangslev: <i>Alfred Theodor Jørgensen. Lutherforskning og menighedspleje</i>	107
Niels Dalsgaard og Thomas Hårbøl: <i>To allehelgensprædikener</i>	149
Johannes Aakjær Steenbuch: <i>En skræk i livet (selv)</i>	156
Rasmus Markussen: <i>Kirkedrot og kirkegæst</i>	162
Marie Høgh: <i>At gi' op omsider og pludselig mærke det hele begynde</i>	168
Niels Dalsgaard: <i>En undersøgelse af eskatologien i Andet Thessalonikerbrev</i>	172
Marie Høgh: <i>I nat skyder vi ikke</i>	196

Det store dyr i åbenbaringen



Af cand.theol., ph.d.-stipendiat (KU) RASMUS MARKUSSEN

Lørdag den 4. januar 2014

En kritisk læsning af Carl Schmitts politiske teologi

Forholdet mellem kristendom og politik er et af de teologiske spørgsmål, som er mest komplicerede, og som mest effektivt har unddraget entydige og holdbare svar. Der er dog ingen tvivl om, at det også hører til blandt de absolut vigtigste teologiske spørgsmål, fordi forholdet mellem Guds og kejserens riger er konstituerende for forskellen på kristendom og kultur, ja udspringer direkte af den uendelige kvalitative forskel på Gud og menneske. Derfor er det måske heller ikke så overraskende, at problemet fortsat er aktuelt i en tilsyneladende sekulær nutid.

Det gælder ikke mindst i Danmark, hvor det stadig mere magtfulde kongedømme efter reformationen etablerede en ortodoks, luthersk fyrstekirke, der blev en overordentlig vigtig “åndelig advokat” for den senere enevælde (1660). Denne fyrstekirke blev efter overgangen til det konstitutionelle monarki (1849) med religionsfrihed garanteret af grundlovens § 67–68 omdannet til en folkekirke af evangelisk-luthersk tilsnit, som dog i henhold til grundlovens § 4 fortsat understøttes af staten. Dette sker til et stort mindretal af anderledes troende og bekendende ateisters utilfredshed; førstnævnte argumenterer for, at der ikke er tale om religionsfrihed, der hvor der ikke er tale om religionslighed, og sidstnævnte argumenterer imod enhver sammenblanding af stat og kirke.

Den nuværende folkekirkeordning betyder dog ikke, at det kun er kirken, der rækker ind i staten, det omvendte gør sig også gældende, som det nyligt er set i forbindelse med indførelsen af kønsneutrale kirkelige ægteskaber, hvor en kirke- og ligestillingsminister har benyttet sig af et folketingsflertal til at få ændret den kirkelige



Tilbedelsen af dyret (Åb 13,2)

Albrecht Dürer: *Das siebenköpfige Tier aus dem Meer und das Tier mit den Lammshörnern* (udsnit)

liturgi, i nogles øjne i uoverensstemmelse med Bibel og bekendelser (2012). En udmærket illustration af kirke-stat-forholdet af i dag er også sagen med de udviste irakere i Brorsons Kirke i København (2009), hvor en gruppe statstjenestemænds teologisk begrundede civile ulydighed blev konfronteret med statsautoriseret magt-anvendelse. Og derfor er da også efterhånden kommet et voksende pres fra flere sider både i og uden for folkekirken for at få opfyldt grundlovens § 66, den såkaldte løfteparagraf, så folkekirken, “det velordnede anarki”, kan få en forfatning og dermed få lov til at stå på egne ben vis-à-vis staten.

Også i Danmarks intelligentsia raser debatten til stadighed. For et par år siden lagde forlaget Gyldendals humanistiske tidsskrift *Kritik* spalter til en lidenskabelig polemik om forholdet imellem protestantisme og politik; nærmere bestemt hvorvidt reformationen er det grundlag, hvorpå den nordvestlige civilisation er bygget.¹ Ikke overraskende var meningerne meget delte. Rygmarvsreaktionerne på spørgsmålet grupperer sig groft sagt på to traditionelle fløje, der repræsenterer henholdsvis *pro et contra* i forhold til kristendommen.

Den ene fløj gjorde sig ud fra et klassisk oplysningsstated til fortaler for, at kirken konsekvent har modarbejdet den åndelige og personlige frihed, og redaktørerne sammenlignede endog Martin Luther med den islamiske terrorist Osama bin Laden.² Dette var en utilsløret provokation af den anden fløj, der ikke overraskende gjorde gældende, at kirken netop er garant for den selv samme åndelige og personlige frihed, som begge fløje vel og mærke er enige om er civilisationens grundlag.

Mere interessant er det imidlertid, at den sidstnævnte fortolkning synes at blive mere og mere populær på venstre- ligeså vel som på højrefløjen, hvor den traditionelt har hørt til. I dag kolporteres den ikke kun af teologer – med meget forskellige udgangspunkter kan som eksempler nævnes Søren Krarup og Svend Andersen³ – men også en historiker som Uffe Østergård er begyndt at se en direkte sammenhæng mellem nutidens demokratiske, sekulære, velhavende, universelle velfærdsstat og reformationen.⁴ Med andre ord er kristendommen i luthersk aftapning i disses øjne forudsætningen for det, der regnes for den bedst mulige og mest moderne statsform og samfundsmodel.

¹ Frederik Stjernfelt og Lasse Horne Kjældgaard (red.): *Kritik* nr. 195 marts 2010, s. 3–67 og bagsiden og *Kritik* nr. 197 oktober 2010, s. 111–136.

² *Kritik* nr. 195, bagsiden.

³ Svend Andersen: “Frihed, lighed og lutherdom?” i: *Kritik* nr. 197, s. 111 ff.

⁴ Uffe Østergård: “Martin Luther og dansk politisk kultur” i: *Kritik* nr. 195, s. 36 ff.

Hvis dette virkelig er tilfældet, så skal årsagen naturligvis ikke kun søges i den nuværende kirkeretslige og -politiske ordning af forholdet mellem stat og kirke, som det er fastlagt i grundloven. Den er ændret flere gange og kan fortsat ændres, uden at det nødvendigvis betyder Danmarks udslettelse. Hvis man vil have mulighed for at nærme sig en forklaring, så skal den søges på et langt dybere plan, nemlig i forholdet mellem kristendom og politik. Hvis disse to virkelig har så svært ved at undvære hinanden, er det naturligvis relevant at undersøge hvorfor eller hvordan.

Det er dette vi vil gøre i denne artikel⁵ gennem en kritisk læsning af den katolske, tyske jurist og politolog Carl Schmitts (1888–1985) såkaldte *politiske teologi*, som den kommer til udtryk i de nært beslægtede værker *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922/1934) og *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923),⁶ samt *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950).⁷

For bedre at kunne anskueliggøre det schmittianske anliggende, vil vi først skitsere den historiske baggrund for det indviklede forhold mellem kirke og stat. Dernæst vil vi kort opholde os ved det, man kunne kalde *det hobbesianske grundlag*, som ikke blot er nødvendig for at forstå Schmitt, men grundlæggende for stort set al moderne politisk tænkning i vesten. Dernæst vil vi vende os mod Schmitt selv. Og endelig vil vi på grundlag af blandt andet det *Nye Testamente* forsøge på at problematisere Schmitts idé.

Forhistorien

Allerede da en lille og ubetydelige jødisk bevægelse bestående af slaver og socialt marginaliserede enkeltpersoner samlede sig omkring den religiøse og politiske oprører Jesus, var spørgsmålet om forholdet mellem kristendom og politik presserende. De kristne var uglesete, og fordi de nægtede at deltage i den almindelige tilbedelse af kejserens genius med ofring til hans billede, regnedes de tilmed for en direkte trussel imod den offentlige velfærd, og de blev derfor forfulgt og forsøgt udryddet. Det ændrede sig med ét, da kirkens ledende mænd indgik en alliance med

⁵ Er det ikke allerede åbenbart, så skal det her bemærkes, at denne artikel er en – meget – let redigeret version af en valgfagsopgave indleveret i faget Etik og religionsfilosofi på det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet i juli 2012, hvilket måske i nogen grad forklarer den ret skematiske fremstilling.

⁶ Carl Schmitt: *Politisk teologi & Romersk katolicisme og politisk form*. Informations Forlag, København: 2009.

⁷ Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot, Berlin: 1974

dens tidligere forfølgere og lod sig knytte tæt til Romerrigets enevældige hersker ved den såkaldte *konstantinske vending* (313). Den nye status blev cementeret med kejser Theodosius' edikt (380), der gjorde kristendommen til Romerrigets officielle religion, og med centralmagtens forbud mod alle andre religioner (392), der blev indført til en stor del af det romerske folks store forbitrelse.

Kristendommens hastige forandring fra slavereligion til Romerrigets statsreligion er en succeshistorie uden sidestykke. At det gik sådan, skyldtes blandt andet, at den opportunistiske Konstantin den Store (ca. 280–337) havde behov for et statsligt "religionsvæsen" til at garantere den offentlige velfærd, og at kristendommen i højere grad end mange andre religioner "på markedet" havde potentiale her-til: Paulus havde påpeget kristendommens universelle karakter (Gal 3,28) og havde forlangt lydighed mod øvrigheden (Rom 13,1–7), og derfor havde apologeterne i det andet og tredje århundrede kunnet påpege, at de kristne ikke var de fjender af staten, man havde troet, men i allerhøjeste grad loyale samfundsborgere.⁸ Kirkens mænd ønskede altså selv, at der skulle bestå et harmonisk forhold mellem de tidligere forfulgte og den tidligere forfølger, mellem kirke og stat.

Denne gode vilje kom – med en skrap omgang kejserrøgtelse – helt utvetydigt til udtryk i "kirkehistoriografiens fader", arianeren Euseb af Caesareas lovtale over Konstantin ved hans 30-års regeringsjubilæum (336) og hans *Vita Constantini* ved kejserens død (337), hvori Euseb skildrede kejseren som en hellig præstekonge, hvis kejserdømme var et jordisk afbillede af gudsriget; han herskede over både verdsligt og åndeligt i sit *Imperium Romanum Christianum*.⁹ Eusebs værker var altså en slags apoteosering af den hedning, som på kirkens "grundlæggende" møde i Nikæa (325) havde brugt sin politiske magt til at afgøre, hvad der var ortodoks kristendom. Det er således ikke helt ufortjent, at kirkehistorikeren Franz Overbeck med slet skjult malice har kaldt Euseb for "Friseur an der theologischen Perücke des Kaisers."¹⁰ Konstantins kirkepolitik betød dog ikke kun, at kirkens højeste myndighed blev afhængig af staten, men også at kirkens lære blev ophøjet til rigslove, så blasfemi blev til en overtrædelse også af verdslig lov. Der var altså tale om en fuldstændig sammensmeltning af religion og politik og af det åndelige og det verdslige regimenter, og dermed var der også tale om en slags videreførelse af det romerske "teokrati", hvor kejseren også automatisk var *Pontifex maximus*, Romerrigets øverste yp-

⁸ Martin Schwarz Lausten: *Kirkehistorie. Grundtræk af vestens kirkehistorie fra begyndelsen til nutiden*. Forlaget Anis, Frederiksberg: 2005, s. 34.

⁹ Ibid. s. 61.

¹⁰ Citeret efter: Carl Schmitt: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Duncker & Humblot, Berlin: 1970, s. 17.

perstепræst – også et embede med betydelig politisk magt i det hedenske Rom. Det kunne altså virkelig godt ligne et Imperium Romanum Christianum, hvis det ikke var fordi ordningen tydeligvis manglede en klar ansvars- eller rollefordeling, hvilket også blev årsag til bitre magtkampe.

I begyndelsen var kirken bundet af staten, men efterhånden som det romerske Imperium sygnede hen, fik kirken mere og mere og skulle have sagt. Ikke mindst med henvisning til Augustins (354–430) *De Civitate Dei* (410), som blev skrevet under indtryk af visigoternes plyndring af Rom og kejserdømmets medfølgende svækkelse, og hvori opstilles to “bysamfund”, som ligger i kamp med hinanden: Et himmelsk som tilhører Gud, og et jordisk som tilhører djævelen. Augustin vægrede sig selv imod at identificere kirken som Guds rige og staten som djævelens,¹¹ men det blev alligevel udlagt sådan op igennem middelalderen, hvilket er et udtryk for, hvor hårdt fronterne stat og kirke imellem efterhånden blev trukket op. Og det blev ikke mindre af, at biskopperne af Rom fra koncilet i Konstantinopel (381) og frem fik tilkæmpet sig primatet, hvad der blev medvirkende til *det store skisma* (1054), men ikke på nogen måde kom til at svække kirkens stilling i vesten. Paverne blev – alt afhængigt af embedsindehaverens dygtighed og politiske tæft – nogle af Europas mest magtfulde politiske skikkelser.

Det gælder for eksempel pave Gregor VII (ca. 1020–1085),¹² som iværksatte *Investiturstriden*, den magtkamp med det verdslige regimente, som rasede fra slutningen af det 11. til slutningen af det 13. århundrede. Gregor havde i det lille skrift *Dictatus papæ* (ca. 1075) klart defineret pavens rolle: Kun han kan ind- og afsætte biskopper, alle fyrster skal kysse hans fødder, og det er ham tilladt at afsætte kejsere. Det førte til den berømte strid med den senere kejser Heinrich IV, der, efter som konge selv at have udnævnt en biskop, blev udstødt af kirken, mistede pavestolens støtte til sit styre og til sidst måtte gå bodsgang til Canossa. Selvom det senere lykkedes Heinrich at få afsat Gregor, var det en “åndelig” magtdemonstration af format. Et andet eksempel er pave Bonifacius VIII (ca. 1235–1303),¹³ som i åben kamp med den mere og mere magtfulde franske konge udstedte bullen *Unam Sanctam* (1302). Den fastslog ikke bare kirkens nødvendige og logiske enhed, men også apostlen Peter og hans efterfølgeres – det vil sige pavestolens – overhøjhed over enhver, der ville tilhøre denne enhed. Han bekendtgjorde ud fra *Lukasevangeliets* kapitel 22,38, at kirken har to sværd, som repræsenterer henholdsvis den åndelige og den verdslige

¹¹ Lausten 2005, s. 71 f.

¹² Ibid. s. 107 ff.

¹³ Ibid. s. 113 ff.

magt. Det åndelige sværd føres *af* kirken, mens det verdslige sværd er lånt ud til øvrigheden og skal bruges *for* kirken. Bonifacius krævede kort sagt paveembedets absolutte autoritet i åndelige såvel som verdslige forhold.

Kejsere og konger forsøgte på deres side at bevare kontrollen ved selv at udnævne biskopper, som dermed skyldte dem og ikke paven deres loyalitet. De gentagne valg af modpaver er et udtryk for denne tendens; mest tydeligt i det *store vestlige skisma* (1378–1417), hvor der var op til tre paver ad gangen, som med hver deres fyrste i ryggen krævede det legitime herredømme i kirken. Under sådanne forhold var det ofte svært at kende kirkens mænd og fyrsterne fra hinanden.

Det hobbessianske grundlag

Det er vigtigt at holde sig for øje, hvordan det intrikate forhold mellem kristendom og politik bliver til det, man kalder for politisk teologi. Den jødiske religionssociolog og filosof Jacob Taubes (1923–1987) hører med udgivelsen af trilogien *Religionstheorie und Politische Theologie* (1983–1987) til dem, der har undersøgt fænomenet grundigst med udgangspunkt i den protestantiske engelske filosof Thomas Hobbes' (1588–1679) grundlæggende politiske spørgsmål om, hvordan det enkelte menneske kommer til tåls med denne verdens fyrster. Til trods for at Hobbes – den mand, “der – wie Carl Schmitt es formuliert – so sehr den Frieden wollte, dass er dem Staat fast jedes Zugeständnis machte”¹⁴ – er blevet beskyldt for at stå fadder til totalitarismen, så er det, ifølge Taubes, imidlertid også hos ham, at svaret på, hvordan absolutisme udviklede sig til folkestyre, skal findes. Og når første bind af Taubes' trilogi, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* – som navnet antyder med visse forbehold – er dedikeret Schmitt, så skyldes det, at netop han, ifølge Taubes, som den første har ført Hobbes *up to date*.¹⁵ En kort gennemgang af Hobbes' politiske tænkning får da også lov til at stå i stedet for en indledning til hele værket,¹⁶ og det vil ligeledes være et udmærket udgangspunkt for denne artikel, da hans værk er grundlæggende og fuldstændigt uomgængeligt i moderne vestlig politisk teori.

Hobbes' udgangspunkt er hans efterreformatoriske samtids religiøst betingede borgerkrige, et kaos, som spredte død og ødelæggelse over hele Europa. For at imødegå truslen om en tilbagevenden til *naturlig tilstand* – Hobbes' betegnelse for den førcivi-

¹⁴ Jacob Taubes (red.) *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. Wilhelm Fink Verlag / Ferdinand Schöningh, Paderborn: 1983, s. 9.

¹⁵ Ibid. s. 5.

¹⁶ Ibid. s. 9 ff.

lisatoriske tilstand, hvori *homo homini lupus est* – foreslog han i sit hovedværk *Leviathan* (1651)¹⁷ en ny type stat; nemlig en *machina machinorum*, som havde voldsmonopol både indadtil og udadtil, og som til gengæld skulle beskytte sine borgere, sikre fred og overvåge gudsdyrkelsen.

Denne stat kommer i stand, ved at indbyggere har brugt deres fornuft til at indgå en *samfunds-kontrakt*, hvor *alles kamp mod alle* afsluttes, netop ved at alle deponerer deres naturlige selvopholdelsesdrift i én suveræns magt. Denne suveræn er den såkaldte *Leviathan*. På bogens forside er dette væsen symbolsk fremstillet som en konge i overstørrelse sammensat af en mængde små mennesker, der med et sværd i højre hånd og en bispestav i venstre våger over en fredelig by. Modgiften mod den religiøst motiverede borgerkrig er at lade suverænen forvalte både politik og religion på en gang.



Hobbes har hentet Leviathan ud af *Jobs Bog* (Job 40,25–41,26), men han er ikke længere et naturligt væsen, men et kunstprodukt sammensat af den højeste menneskelige fornuft og dermed at sammenligne med en dødelig gud. Taubes går videre og kalder ham et *magnus homo* og en *secundus deus*, og han konstaterer om denne guddommelige skabning, at hvis man blot bytter om på sværd og bispestav:

“so gewinnt man eine perfekte Symbolisierung der mittelalterlich-theokratischen Lehre von der *societas christiana* als einem einzigen Corpus, dessen Haupt Christus ist und dem beide Gewalten, die geistliche wie die weltliche, unterstehen.”¹⁸

¹⁷ Dansk oversættelse ved Claus Bratt Østergaard: *Leviathan eller Materie, Form & Magt i et Almenvel Civilt og Kirkeligt*. Informations Forlag, København: 2008.

¹⁸ Taubes 1983, s. 13.

Taubes identificerer altså hos Hobbes en tilslutning til middelalderens samfundsideal, hvor de to regimenter var forenede; ikke ulig det ovenfor omtalte *Imperium Romanum Christianum*, som Euseb hilste velkommen med alliancen mellem kirken og Romerriget.

Dermed bliver det helt centrale i Hobbes' tænkning, ifølge Taubes, også *teokratiet*. Det kalder han for et latent utopikum i åbenbaringsreligionerne,¹⁹ som blandt andet på grund af Hobbes fortsat er grundlaget for den politiske tænkning i det meste af verden. Det er derved, at det politiske får karakter af teologi, og det grundlæggende politiske spørgsmål, ifølge Taubes, netop bliver grænsedragningen mellem det åndelige og det verdslige regimente. Det er bestemt tilfældet hos Hobbes, men skal man følge hans tankegang, så ligger der – selv om det strider imod Taubes' Jesus Kristus-analogi – også en vigtig pointe i, at Leviathan har sværdet i højre hånd; hos Hobbes er og skal religionen være underordnet det politiske. Det kan dermed synes som det modsatte af teokrati, når Hobbes i sin idealstat giver det verdslige regimente forrang på det åndelige regiments bekostning, men en sådan ordning, hvor det derfor må være så som så med den religiøse tolerance, er altså udgangspunktet for *A Common Wealth*. Og ifølge Taubes er det væsentlige, at de to regimenter trods alt forbliver forskellige og aldrig er sammenfaldende: "ohne diese Grenzziehung [überfällt uns] heidnischer Caesarismus."²⁰

På den ene side står altså drømmen om teokratiet og på den anden side grænsedragningen mellem de to regimenter, der "zur Signatur abendländischen Selbstverständischen Selbstverständnis geworden [ist]."²¹ Og det er historiens ironi, at det synes at være netop den katolske kirke, der under Investiturstriden "opfandt" denne adskillelse, der efterhånden fik den helt utilsigtede konsekvens, at den gjorde det verdslige regimente uafhængigt af det åndelige ditto. Det var, ifølge Taubes, dog først med den statslige protestant Hobbes, at det verdslige fik forrang frem for det religiøse – hvormed det dog stadig indgår og skal indgå i et dialektisk forhold²² – og dermed blev hans Leviathan udgangspunkt for sekulariseringen, muligheden for overhovedet at bedrive politik. Og hermed dannede Hobbes' totalitarisme altså også basis for det moderne folkestyre.

¹⁹ Ibid. s. 13.

²⁰ Ibid. s. 14.

²¹ Ibid. s. 14.

²² Ibid. s. 14.

Carl Schmitts politiske teologi

Vi vil nu endelig vende os imod artiklens hovedperson. Carl Schmitt var jurist med speciale i statsret og gjorde sig derved også gældende som både politolog og filosof. Som nævnt arbejdede den katolske Schmitt i traditionen fra Hobbes, men i hans værker spores også en indflydelse fra den katolske franske jurist, politolog og dæmonolog Jean Bodin (1530–1596), der ligesom Hobbes havde måttet reformulere suverænitetslæren i det efterreformatoriske politiske og religiøse kaos. Disse tre tænkere deler i en vis forstand forudsætninger.

Schmitt er i dag naturligt nok berygtet for sit forhold til det nazistiske diktatur, som han var villig til at gøre snart sagt enhver indrømmelse. Men ikke ulig Hobbes – som han blev udlagt af Schmitt og Taubes i citatet ovenfor – var dét, der blev grundlæggende bestemmende for Schmitt, netop angsten for vold, uorden, og undergang. Og den borgerkrig, som for ham var det værst tænkelige scenarium, nemlig en regression til den hobbesianske naturtilstand, så han komme skræmmende tæt på i sin samtids Weimarrepublik, hvor totalitære bevægelser i nazistiske såvel som kommunistiske gevandter truede samfundsordenen. Det ville han undgå for enhver pris, og det er på denne baggrund, at hans tænkning bør ses. Nok er Schmitt totalitær – en slags konservativ revolutionær – men det ville være en forsimppling at vurdere ham ud fra det moderne konsensusdemokrati; i mellemkrigstiden var demokratiet på ingen måde den eneste tænkelige styreform, selv i lande, der blev betragtede som civiliserede. Og til trods for – eller netop på grund af – sine antidemokratiske tendenser er Schmitt langt mere moderne end som så, hvorom også hans omgang med den kunstneriske avantgarde vidner. Måske derfor har han i de seneste år oplevet en voldsom renæssance eller er først nu slået rigtigt igennem. Det gælder også herhjemme, hvilket kommer til udtryk i en lang række udgivelser af og om Schmitt. Juristens faglige diversitet afspejles til fulde i antologien *Den ondeste mand i live?*²³ hvori en række filosoffer, humanister og samfundsvidenskabsmænd belyser hans tænkning fra alle tænkelige vinkler. Sjovt nok virker det til gengæld ikke som om, dansk teologi endnu har fået eller har villet få øje på ham, til trods for det forsøg, Schmitt hele tiden gør på at lade politik og teologi belyse hinanden gensidigt.

Det er ikke mindst blandt radikale, venstreorienterede tænkere, at Schmitt er blevet populær, hvilket giver god mening, når man har stiftet bekendtskab med hans tankevækkende kritik af det liberale demokrati, som er funderet i et kapitalistisk økonomisk system og derfor, ifølge Schmitt, selv er offer for en tilsvarende markeds-

²³ Mikkel Thorup (Red.): *Den ondeste mand i live? Læsninger af og mod Carl Schmitt*. Museum Tusulanums Forlag, København: 2007.

gørelse. Uanset hvad, så er hans ambition om at være *nazismens kronjurist* stadig en anstødssten for mange mere politisk korrekte intellektuelle, der kvier sig ved at tage tænker og tænkning hver for sig. Helt på samme måde som mange andre måske netop tiltrækkes af det dubiose ved “dette problematiske geni”.²⁴

Billedet er da også meget uklart. For eksempel arbejdede Schmitt op til den nazistiske *Machtergreifung* i 1933 for regeringen for at inddæmme truslen mod Weimarrepublikken, men ved magtovertagelsen meldte han sig ind i NSDAP. Han faldt i unåde allerede få år senere,²⁵ men ligesom Martin Heidegger (1889–1976) tog han aldrig klar afstand fra sin gøren og laden under det nazistiske regime. Under alle omstændigheder kan hans tænkning – ligesom Heideggers – ikke reduceres til kun at forklare og kunne forklares af nazismen; Schmitt er og bliver lige så vigtig, som han er kontroversiel.

Når det gælder Schmitt, hæfter mange sig ofte ved hans definition af *Det politisk-skes begreb*,²⁶ der lader sig forklare igennem den berygtede ven-fjendrelation. Den vil vi ikke hæfte os specielt ved her, den skal blot nævnes, fordi den utvetydigt anslår et dialektisk kampmotiv, der gør sig gældende overalt i Schmitts tænkning. I stedet vil vi vende os mod de to små mesterværker *Politisk Teologi – fire kapitler om suverænitetslæren* og *Romersk katolicisme og politisk form*, to skrifter forfattet kort efter hinanden og samlet i den danske oversættelse, hvilket er oplagt, da de er meget nært beslægtede. Man kan gå så vidt som til at sige, at de udgør en “katolsk” pendant til Max Webers “reformerte” *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* (1904–1905),²⁷ dog med den vigtige forskel at Schmitt bruger sin sociologiske analyse til at tale om staten frem for civilsamfundet.

Politisk Teologi begynder med den fængende linje: “Suveræn er den, der træffer afgørelse om undtagelsestilstanden.”²⁸ Allerede med denne prædikat-sætning er meget sagt både om bogens emne og om Schmitts øvrige politiske tænkning, da netop suverænitetslæren er helt grundlæggende for Schmitts såkaldte *decisionisme*. *Undtagelsestilstanden* er et grænsetilfælde, og *suveræniteten* er et grænsebegreb, som begge ligger uden for – eller før – juraens område, men i kraft af *afgørelsen*, som binder de to til hinanden, i bogstavelig forstand er grundlæggende for samme. Den-

²⁴ Schmitt 2009, s. 8.

²⁵ Carl Schmitt: *Det politisk-skes begreb*. Hans Reitzels Forlag, København: 2002, s. 14.

²⁶ Schmitt 2002.

²⁷ Ibid. s. 13.

²⁸ Ibid. s. 25.

ne afgørelse – i en anden sammenhæng også kendt som *the Machiavellian Moment*²⁹ – er selve øjeblikket, hvor den herskende orden ophæves, men der samtidig og derved sættes en ny. Det er altså, ifølge Schmitt, netop denne afgørelse, enhver stat og enhver juridisk og politisk orden hviler på. En lov – som er det, der ophæver undtagelsestilstanden og ophæves i undtagelsestilstanden – har med andre ord ikke nogen gyldighed i kraft af sit indhold, men kun fordi suverænen har afgjort, at den er gyldig. Dermed kommer staten altså før loven, og er den instans, der overhovedet muliggør og virkeliggør denne. Ligheden mellem Schmitts suveræn og den florentinske renæssancefilosof Niccolò Machiavellis (1469–1527) berygtede fyrste³⁰ er altså ingen tilfældighed; i suverænen – det være sig rigspræsident Paul von Hindenburg (1847–1934) eller rigskansler Adolf Hitler (1889–1945), den, der kan herske over undtagelsestilstanden – ser Schmitt legemliggørelsen af Hobbes' Leviathan.

Det, der får Schmitt til at betegne denne udlægning af suverænitetslæren som politisk teologi, er den grundlæggende og helt centrale betragtning, at der er og bliver en strukturel lighed mellem teologi og politik:

“Alle prægnante begreber i den moderne statslære er sekulariserede teologiske begreber [...] Undtagelsestilstandens betydning for juraen er analog med miraklets betydning for teologien.”³¹

Og ligeledes kan man sige, at som det politiske konstitueres af ven-fjendere relationen, så konstitueres teologien af en *godt-ondt-relation*. Det er igennem sådanne analogier, at Schmitt opretholder en intim forbindelse mellem teologi og politik, samtidig med at han kan være konsekvent i sin afvisning af en sammenblanding af teologi og jura.³² Han henfalder aldrig til en dyrkelse af teokratiet, tværtimod, som vi snart skal se. Men det betyder, at han idéhistorisk anskuer teologi og politik som sammenhængende i den forstand, at den til enhver tid herskende gudsforestilling modsvarer og modsvares af den til enhver tid herskende forestilling om suveræniteten; og her har gudsforestillingen trods alt primat. Det vil med andre ord sige, at når Schmitt mener, at suverænitetslæren er det grundlæggende for det politiske, så er det fordi gudsbegrebet er det grundlæggende for teologien.

I den forbindelse er det i øvrigt ikke uvæsentligt, at katolikken Schmitt var fortaler for diktaturet, den hobbessianske stat i sin yderste totalitære konsekvens. For selvom

²⁹ Se: J.G.A. Pocock: *The Machiavellian Moment*. Princeton University Press, Princeton: 1975.

³⁰ Se: Niccolò Machiavelli: *Fyrsten*. Forlaget Helikon, Århus: 2006.

³¹ Schmitt 2009, s. 53.

³² Schmitt 2002, s. 45 f. og Schmitt 2009, s. 18.

Leviathan på forsiden af Hobbes' bog er én *magnus homo* sammensat af mange *homini minores*, så vil suveræniteten være ineffektiv, hvis det skulle betyde indførelsen af demokratiet. Det ses af Schmitts blik for de øvrige elementer i udsmykningen af forsiden. Under Leviathans bispestav er der anført en række billeder fra det verdslige henholdsvis åndelige regimente: Borg svarer til kirke, krone til bispehue, kanon til bandstråle, våben til distinktioner, og endelig svarer borgerkrig til koncilium.³³ Pointen er ikke til at tage fejl af: Suveræniteten er Guds kongeherredømme – vide-reført med andre midler.

Derfor er det da heller ikke underligt, at Taubes, som ovenfor nævnt, hævder, at der latent i den politiske teologi ligger en drøm om teokratiet. Det forstærkes ved læsning af *Romersk katolicisme og politisk form*, et apologetisk værk, der angriber markedsførelsen af samfundet og besynger den romerske moderkirke. I Schmitts øjne er tiden ikke løbet fra den stærkt centraliserede og hierarkiske pavekirke. I mellemkrigstidens krise står den stadig for ham som en "*complexio oppositorum*,"³⁴ en fantastisk enhed, der kan rumme snart sagt alle modsætninger i sig, og som gennem tiden har demonstreret sin levedygtighed ved at kunne tilpasse sig alle nationale og politiske forhold og imødegå ethvert problem med sin egen særlige og, ifølge Schmitt, sunde rationalitet.³⁵ Og derfor er den stadig i dag at se som et vigtigt holdepunkt i en verden præget af den politiske kamp mellem ven og fjende. I modsætning til staten grunder romerkirken sig ikke på økonomisk eller militær magt:

"I stedet ejer den autoritetens patos i absolut renhed [...] Kirken er [...] en konkret personlig repræsentation af en konkret person [...] den har kraften til repræsentation [...] Den repræsenterer *civitas humana*, den fremstiller uophørligt den historiske sammenhæng med Kristi inkarnation og korsfæstelse, den repræsenterer selve Kristi person; guden, der blev menneske i den historiske virkelighed. I det repræsentative ligger dens overlegenhed i forhold til den økonomiske tænkningstidsalder."³⁶

Romerkirken sejrer, ifølge Schmitt, altså fortsat, fordi den til stadighed repræsenterer det guddommelige i jordisk skikkelse. Heri ligger "autoritetens patos", som dog kan klinge en lille smule hult i den sekulariserede verden. Schmitt har selv blik for, at skeptikere, som kun ser kirken som form uden reelt indhold, kan

³³ Taubes 1983, s. 12.

³⁴ Schmitt 2009, s. 87 ff.

³⁵ Ibid. s. 94.

³⁶ Ibid. s. 99.

indvende, at kirken “ikke repræsenterer andet end ideen om repræsentation,”³⁷ men han fastholder dog, at uden kirken er der intet “*civitas humana*”, fordi det netop skabes i samspillet mellem repræsenteret, repræsentant og adressat;³⁸ gennem sin helt særegne struktur er kirken altså, ifølge Schmitt, en slags garant for humaniteten i samfundet.

I kraft af sin form kommer kirken selv til at optræde som en politisk entitet og kan “forhandle med staten som en ligeberettiget partner og dermed skabe en ny ret[.]”³⁹ Altså indgå i det dialektiske forhold, der består mellem to selvstændige, suveræne entiteter. Det kræver dog, at staten selv besidder et mindstemål af politisk form, og da den rent markedsstyrede stat, ifølge Schmitt, netop ikke gør det, bliver kirken ene om at hævde det politiske, som en stat i staten. Interessant nok ser Schmitt selv en direkte parallel i Folkeforbundets oprettelse af Den Faste Domstol for Mellemfolkeligt Retspleje (forløberen for den Internationale Domstol) året før, men udtrykker dog samtidig forståelse for, at de enkelte stater ikke ville og, som tiden skulle vise, aldrig kom til at støtte et nyt organ, der for at repræsentere universel retfærdighed selvsagt også måtte blive politisk konkret; det ville være en slags politisk selvmord, hvis staterne ville hjælpe til med at nedsætte en ny suveræn.⁴⁰ Men katolikken Schmitt accepterer og omfavner altså på de selv samme præmisser kirken som humanitetens vogter: Kirken over for staten “i det særlige fællesskab, hvor to repræsentationer står over for hinanden som partnere.”⁴¹

Vi ser altså hos Schmitt tydeligt Taubes’ ovennævnte opsplitting og fordeling af åndeligt og verdsligt regimente, hvor de to ideelt set afbalancerer og begrænser hinanden gensidigt. Det klinger dog åbenlyst en lille smule hult i munden på Det tredje riges kronjurist. Modellen var i hvert fald ikke stærk nok til at afværge, at netop “heidnischer Caesarismus” fik lov til at herske fra 1933 til 1945. Og forklaringen er faktisk allerede antydnet i *Romersk katoliscisme og politisk form*. Bogen byder nemlig ved siden af sin lovsyngelse af kirken også på et forsvar for den berygtede storinkvisitor fra F.M. Dostojevskijs *Brødrene Karamazov* (1880).⁴² Hvor mange læsere uvægerligt ser den katolske inkvisitors handlinger – fængsling og henrettelse af den genkomne frelser, fordi hans “frihedskamp” er en trussel imod den orden i kaos, som kirken har etableret – som onde, så indtager Schmitt en helt anden hold-

³⁷ Ibid. s. 99.

³⁸ Ibid. s. 102.

³⁹ Ibid. s. 110.

⁴⁰ Ibid. s. 111 f.

⁴¹ Ibid. s. 106.

⁴² Ibid. s. 112 f.

ning. Inkvisitoren er netop en helt, som, for at forhindre menneskenes ondskab, er villig til at tage magten og den medfølgende forbandelse på sig:

“Inden for rammerne af det tidslige er det ondes fristelse, der ligger i enhver magt, helt sikkert evig, og modsætningen mellem magt og godhed er kun ophævet fuldstændig i Gud; men det ville være dybt umenneskeligt, hvis man søgte at undslippe denne modsætning ved at afvise enhver jordisk magt. En dunkel, meget udbredt fornemmelse opfatter katolicismens institutionelle kulde som ond, hvorimod Dostojevskijs formløse fjernhed er sand kristendom. Dette er lige så fladt som alt andet, der er hildet i stemninger og følelser[.]”⁴³

Storinkvisitoren er altså et sandt ideal i en form-angst verden: Han opretholder på én gang retfærdighedens og magtens etos, som er romerkirkens kendetegn,⁴⁴ og nødvendige for at kunne hævde sig som en politisk entitet. Men fornemmer, at der her ikke er tale om åndeligt regimente, men – grundet den utilslørede politisering af kirken – også om en slags ny “kristelig” øvrighed, som ligner den verdslige nærmest til forveksling: Noget nær ren form og en på det nærmeste tom repræsentation gør det pavelige vikariat til ren erstatning for Jesus, og selve kirken til ren erstatning for religionen. I forsvaret for storinkvisitoren bliver det da også klart, at Schmitt alligevel ikke kan være helt så uenig med de kritikere, der har identificeret Rom “som selve Antikrist og Apokalypsens babyloniske skøge[.]”⁴⁵ men som den fromme katolik naturligvis blankt afviser. Det vender vi tilbage til i slutningen af artiklen.

Indtrykkene fra de to småskrifter synes nemlig at blive bekræftet fra omtrent ti år senere og frem i Schmitts vedholdende arbejde med *katechonen*,⁴⁶ som han påbegyndte i 1932 og udbyggede de følgende år i en række skrifter. Figuren spiller ikke mindst en afgørende rolle i det sene hovedværk *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*,⁴⁷ Schmitts historiske undersøgelse af den eurocentriske – det vil hos Schmitt sige den kontinentale – verdensorden, fordi den, ifølge

⁴³ Ibid. s. 113.

⁴⁴ Ibid. s. 112.

⁴⁵ Ibid. s. 83.

⁴⁶ Den katolske teolog Alfons Motschenbacher har i sin dissertation fra 2000 beskæftiget sig med netop Schmitts forhold til storinkvisitoren og katechonen. Se: Alfons Motschenbacher: *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. Tectum Verlag, Marburg: 2000.

⁴⁷ Schmitt 1974, s. 27.

Schmitt, er nøglen til en "kristen" forståelse af verdenshistorien. I sit mærkværdige *Glossarium* skriver Schmitt:

"Ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden [...] Die Theologen von heute wissen es nicht mehr und wollen es im Grund auch nicht wissen [...] Ich wollte eigentlich von Ihnen wissen: Wer ist heute der κατέχων? [...] Man muss für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den κατέχων nennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden. Jeder große Kaiser des christlichen Mittelalters hat sich mit vollem Glauben und Bewusstsein für den Katechon gehalten, und er war es auch. Es ist gar nicht möglich, eine Geschichte des Mittelalters zu schreiben, ohne dieses zentrale Faktum zu sehen und zu verstehen."⁴⁸

Katechonen stammer fra Paulus' *Thessalonikerbreve*, hvori han må udlægge eskatologien for en menighed, hvis nærføventning er blevet skuffet (1 Thess), men som også er opskræmte ved tanken om Kristi genkomst (2 Thess). For at berolige dem forklarer Paulus dem sammenhængen mellem lovløshedens menneske og Dommedag, og peger i den forbindelse på katechonen⁴⁹:

"I ved også nu, hvad det er, der holder igen, så at han først åbenbares, når hans tid er inde. For allerede nu virker lovløshedens hemmelighed; blot skal den der endnu holder igen, først fjernes." (2 Thess 2,6–7)

Paulus taler i gådefulde vendinger om den mystiske katechon som en reel magt, der holder lovløshedens menneske, Antikrist, tilbage, og før han er åbenbaret, oprinder Dommedag ikke. Samtidig taler han også om den, som om enhver af thessalonikerne udmærket er klar over, præcis hvilken magt han sigter til. Man har traditionelt forstået det som romerriget og den romerske kejser, og denne forklaring accepterer også Schmitt; og udbygger den ved at kombinere den med den eskatologiske tradition fra *Daniels Bog* kapitel 7, så der bliver tale om et *translatio imperii* fra Romerriget til det vestkirkelige Europa og fra kejseren til de kristne fyrster, i et universelt *respublica Christiana* eller *populus Christianus*. Dette er stadig basis for den vestlige civilisation, og der er altså tale om, at det kristne imperium er det, der tilbageholder Antikrist – og altså Dommedag – ved at håndhæve loven. I overensstemmelse med

⁴⁸ Carl Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Duncker & Humblot, Berlin: 1991. 19/12 1947, s. 63.

⁴⁹ Τὸ κατέχων og ὁ κατέχων, det vil sige "det" og "den, som holder igen".

den ovenfor skitserede opfattelse af kirke og stats forhold til hinanden inddeler Schmitt desuden på traditionel vis magten i *respublica Christiana* i henholdsvis *imperium* og *sacerdotium* repræsenteret af kejser og pave; altså en idealiseret udgave af opsplitningen af verdsligt og åndeligt regimente og tilhørende arbejdsfordeling fra Investitur-striden og frem. Heri ligger endnu en understregning af, at stat og kirke skal indgå i et dialektisk forhold: “når staten er blevet en Leviathan, har den forladt repræsentationens verden[.]”⁵⁰ når samfundsmaskineriet begynder at køre, står kirken altså tilbage som forsvarer af det sandt menneskelige.

At pavekirken altså er blevet en politisk entitet, en stat i staten, synes ikke at genere Schmitt, der opretholder troen på en reel kristelig øvrighed. Han begrunder naturligvis det politiske kaos, som det verdslige regimente bekæmper og det åndelige regimente tilbageholder, med synden, men han må også afvise en luthersk totalfordærvethed,⁵¹ og derfor kan hans øvrighed være kristelig og er sjældent eller aldrig dæmonisk.⁵² Denne fortolkning er i bedste fald naiv, men nok snarere kynisk, når han ikke er bleg for at forsvare hverken storinkvisitoren eller katechonen, der begge blokerer Kristi genkomst – for en god ordens skyld.

Og netop når det kommer til ordenen, begår Schmitt – ligesom også både Hobbes og Taubes – et fejltrin: De glemmer, at der ikke kan føres bevis for naturtilstandens realitet, hverken præcivilisatorisk eller som konsekvens af samfundsordenens sammenbrud. Den er med andre ord en konstruktion, der bruges til at begrunde en idealstat funderet i *imperium* og *sacerdotium*. Denne ansvars- og opgavefordeling er imidlertid ikke i overensstemmelse med virkeligheden, men kun en ideal model. Der er ydermere intet reelt kristeligt indhold i denne katolske model, der, som så meget andet, er arvegods fra det hedenske Rom. Både Schmitt og Taubes overser, at med antagelsen af den gamle ypperstepræst- og kejsertitel Pontifex Maximus – som i kirkeligt regi første gang blev brugt af Tertullian som en fornærmelse – signalerede paverne ikke kun den besungne adskillelse af de to regimente, men gjorde også krav på den politiske magt, der altid havde været titlen til del i kraft af Augustus’ reelle teokrati. Netop den første Cæsar var en enestående legemliggørelse af Leviathan. Og det burde ikke bare afkræfte den ovennævnte tro på, at han er garanten mod at “heidnischer Caesarismus uns überfällt”, men også slå fast, at en politiseret kirke er udtryk for det eksakt samme, nemlig udøvelse af magt.

⁵⁰ Schmitt 2009, s. 102.

⁵¹ Ibid. s. 17.

⁵² Ibid. s. 113.

Det er den formglade Schmitt, i modsætning til Taubes, naturligvis alt for bevidst om; det er som nævnt en central del af hans forsvar for totalitarisme i både stat og kirke. Problemet består dog fortsat, når han alligevel stadig vil hævde imperium og sacerdotium. Hvis denne model skal begrunde statsmagten teologisk, så kommer man uvægerligt tilbage til Bonifacius VIII's tanke om de to sværd: Enten yder kirken legitimitet til staten – hvad staten ret beset ikke behøver, hvis blot den er stærk nok – eller også gør den det netop ikke. I begge tilfælde bliver regimenterne dog igen blevet blandet sammen i samme øjeblik, det åndelige regimenter prøver at korrigere det verdslige regiments udøvelse af sin bestemmelse.

Det store dyr i åbenbaringen

Hvis kirken for alvor skal være statens antitese, er det rigtigt, at den skal have politisk magt. Problemet opstår, hvis man vil tage det alvorligt, at kristendommen er afmægtig i jordisk forstand – den ejer ikke de to sværd, det gør Gud – men dog hviler på en forjættelse om oprejsning. Ligesom vi ovenfor så, at paven blev en erstatning for Kristus og kirken for religionen, så er den borgerlige orden for saligprisningernes sørgende og forfulgte, fattige og sultne (Matt 5,3–12 og Luk 6,20–26) en – fattig – erstatning for gudsrigets komme. Men det er konsekvensen hos Schmitt, hvis man skal tage hans forsvar for storinkvisitoren og katechonen for pålydende.

I Schmitts politiske teologi er der afgjort et messiansk spor; suverænen ligner Messias, ligesom undtagelsestilstanden ligner miraklet, og som vi så i ovenstående citat fra hans *Glossarium*, så fortolker han selv historien eskatologisk. Men for at hans tænkning og fortolkning skal kunne hænge sammen, så må det imidlertid ikke forløses; det skal endog modarbejdes af staten: ved tilbageholdelsen af Antikrist tilbageholdes jo nemlig også Kristus. For at påvise, at Schmitts kirkelige knæfald for staten i den grad tenderer det dæmoniske, vil vi nu afslutningsvis vende os mod det Nye Testamente.

Ikke alene gør Jesus det fra et tidligt tidspunkt klart, at han ikke er nogen fredsfyrste i almindelig forstand, og at kaos er uomgængeligt i forbindelse med evangeliets forkyndelse:

“Tro ikke, at jeg er kommet for at bringe fred på jorden. Jeg er ikke kommet for at bringe fred, men sværd. Jeg er kommet for at sætte splid mellem en mand og hans far, en datter og hendes mor, en svigerdatter og hendes svigermor, og en mand får sine husfolk til fjender.” (Matt 10,34–36)

Men endnu vigtigere er de eskatologiske udsagn. *Verdens fyrste* nævnes flere steder i *Johannesevangeliet*, hvor Jesus kan sige: “Nu fældes der dom over verden, nu skal denne verdens fyrste jages ud.” (Joh 12,31) Eller mere udfoldet:

“Og når han [talsmanden] kommer, skal han overbevise verden om synd og om retfærdighed og om dom. Om synd: at de ikke tror på mig; om retfærdighed: at jeg går til Faderen, og I ser mig ikke længere; om dom: at denne verdens fyrste er dømt.” (Joh 16,8–11)

I disse skriftsteder tales der eksplicit om Satan og ikke direkte om statsmagten, men de imperiale implikationer er ikke til at tage fejl af; verdens fyrste(r) står i direkte modsætning til den guddommelige majestæt. Det er dog i Johannes’ profeti om *det store dyr i åbenbaringen* (Åb 13), at problemstillingen kommer allerklarest til udtryk.⁵³ Efter den kosmiske kamp, der afsluttes ved Messias’ fødsel, nedstyrtes Satan fra himlen til jorden (Åb 12). I sin afmagt giver han dyret fra havet sin magt og sin kraft og lader det sætte sig på sin trone (Åb 13,2), hvor mennesket tilbeder det på grund af dets mægtighed. Verdens fyrste har taget skikkelse af alle dyrene fra *Daniels Bog* kapitel 7 på én gang, og der er altså ikke megen tvivl om, at det er den til enhver tid herskende imperator, der er tale om: som Gud står over for Satan, står sønnen over for dyret, Kristus over for Antikrist, inkarneret logos over for inkarneret kaos, og imellem disse står kampen indtil Dommedag og den nye skabelse. Åbenbaringen skal i denne sammenhæng ikke læses som en forudsigelse om fremtiden, men som Johannes’ udlægning af generelle problemstillinger og ikke mindst begivenheder i sin samtid, hvis betydning vel at mærke ikke står klart for ham, før end han har slugt en bog givet til ham af en engel (Åb 10,9–10). Der er med andre ord nok tale om selve prototypen på en evangelisk tydning af det generelle forhold mellem kristendom og politik med udgangspunkt i en konkret situation. Og med denne dagsaktualitet in mente er det i dette konkrete tilfælde utvivlsomt, at det er det guddommelige romerske kejserdømme med dets totale fordring på åndeligt såvel som verdsligt regimente, der identificeres med Antikrist.

Schmitt har, som nævnt, selv været inde på, men også kategorisk afvist, enhver sammenligning af romerkirken og dyret i *Johannes’ Åbenbaring*. Det interessante er imidlertid, at dyret er alle de fire dyr fra *Daniels Bog* kapitel 7, der jo danner grundlag for den eskatologiske forestilling om translatio imperii. Og hvis kirken

⁵³ Den følgende udlægning af Åb 13 er inspireret af Geert Hallbäcks afskedsforelæsning afholdt 30. maj 2012 på det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet. Se: “Johannes’ Åbenbaring kap. 13: Dyret fra havet og dyret fra jorden. Overvejelser over tekstens aktualitet” i: *Dansk Teologisk Tidsskrift*, Årg. 75/2012 nr. 3, s. 162–169.

gøres til en politisk entitet, der springer fra samme rod, så parteciperer den også i det hedenske imperium. Med det in mente er den politiske teologis dyrkelse af suverænen – kejser såvel som pave – selvsagt uholdbar, al den stund han modtager hyldesten siddende på Satans trone. Den politiske magt er og bliver dæmonisk og antikristelig, idet den ikke bare efterligner, men endog forsøger at tilrane sig Guds magt og væsen. Det er altså en fæl *contradiction in terms* at tale om et *imperium christianum*. Og det bakkes yderligere op af det faktum, at det af Schmitts begejstring for storinkvisitor og katechon følger naturligt, at kirken, den rene form, er i opposition til evangeliet, det rene indhold.

Det er naturligvis angsten for verdsligt og åndeligt kaos, hvori falske profeter driver deres spil, som Schmitt forsøger at imødegå. Men han glemmer, at de sidste tider, ifølge evangeliet, netop ikke er præget af borgerlig orden, men er en voldsom kamp mellem godt og ondt. Og at den eneste falske profet, der nævnes ved navn i *Johannes' Åbenbaring*, netop er dyret fra jorden, der får menneskene til at tilbede det store dyr; det vil sige fortalerne for "guddommeligførelsen" af den politiske magt. Selvom Schmitt må antages at mene det godt, så er og bliver han politiske teologi altså i sin grund dæmonisk.

Afrunding

Imod *Johannes' Åbenbarings* udlægning af den kristne virkelighed kan og skal naturligvis indvendes, at Paulus – som Schmitt i vidt omfang er på linje med – virkelig forlanger, at den kristne skal lyde øvrigheden, fordi den er af Gud (Rom 13,1–7). Der er imidlertid ikke nødvendigvis tale om en modsigelse de to skrifter imellem, fordi lydlighed for en kristen ikke kan være at forstå som tilbedelse. Det bliver det dog let, hvis man blander dem sammen i et såkaldt Imperium Christianum. Og det var blandt andet netop denne sammenblanding, Luthers opgør med den middelalderlige pavekirke handlede om. Med P.G. Lindhardts (1910–1988) ord brød han netop med begrebet om:

“den éne kristenhed, styret af de to “sværd”; thi kirken har intet sværd og er ingen “kristenhed”, men kun de troendes forsamling, selv usynlig, men kendelig på ordets og sakramenternes virkende “tegn”, aldrig et “bestående” som kan sikres ved Bibel, bekendelse, præsteskab eller liturgi, men altid et “vordende” som kun bliver til i kraft af evangeliet.”⁵⁴

⁵⁴ P.G. Lindhardt: *Stat og kirke*. Hans Reitzel, København: 1967, s. 65.

Det er så at sige reformatisk “børnelærdom”, at man kun kommer ud over problemet ved at skærpe modsætningen imellem åndeligt og verdsligt regimente til det yderste og glemme den antikke arv. Det betyder dybest set, at øvrigheden i enhver form skal forblive og anskues som hedensk og dæmonisk, selvom den er nødvendig for et fredeligt menneskeligt samliv og tilmed er indstiftet af Gud – også det oprindelige havdyr Leviathan og selv Satan er Guds skabninger – og det betyder, at de kristne dengang som nu skal vogte sig meget for at deltage i den almindelige tilbedelse af den, hvorved den hurtigt antager skikkelse af Antikrist. Hvis man glemmer dette, så bliver demokratiet ligeså vel som tyranniet en potentiel trussel imod evangeliet.

Litteratur

Geert Hallbäck: “Johannes’ Åbenbaring kap. 13: Dyret fra havet og dyret fra jorden. Overvejelser over tekstens aktualitet”, i: *Dansk Teologisk Tidsskrift*, Årg. 75/2012 nr. 3, s. 162–169.

Martin Schwarz Lausten: Kirkehistorie. Grundtræk af vestens kirkehistorie fra begyndelsen til nutiden. Forlaget Anis, Frederiksberg: 2005.

P.G. Lindhardt: *Stat og kirke*. Hans Reitzel, København, 1967.

Niccolò Machiavelli: *Fyrsten*. Forlaget Helikon, Århus: 2006.

Alfons Motschenbacher: Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts. Tectum Verlag, Marburg: 2000.

J.G.A. Pocock: *The Machiavellian Moment*. Princeton University Press, Princeton: 1975.

Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot, Berlin: 1974.

Carl Schmitt: *Det politisk begreb*. Hans Reitzels Forlag, København: 2002.

Carl Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Duncker & Humblot, Berlin: 1991.

Carl Schmitt: Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie. Duncker & Humblot, Berlin: 1970.

Carl Schmitt: Politisk teologi & Romersk katolicisme og politisk form. Informations Forlag, København: 2009.

Frederik Stjernfelt og Lasse Horne Kjøeldgaard: *Kritik* nr. 195 marts 2010 og *Kritik* nr. 197 oktober 2010.

Jacob Taubes (red.) *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. Wilhelm Fink Verlag / Ferdinand Schöningh, Paderborn: 1983.

Mikkel Thorup (Red.): *Den ondeste mand i live? Læsninger af og mod Carl Schmitt*. Museum Tusculanums Forlag, København: 2007.



Kættere, stråmænd og imaginære fjender i teologisk begrebscirkus



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

Tirsdag den 28. januar 2014

Præster elsker ordkløveri. For tiden er det begrebet ‘teisme’, der er i vælten. For og imod.

Det kommer sig af, at en bispekandidat, Elof Westergaard, står som medforfatter på en bønnebog med et efterskrift, der har skabt en del debat. I efterskriftet efterlyses et opgør med “den form for teisme, der placerer Gud som en overnaturlig magt uden for verden”. I stedet vil man “i højere grad [...] fokusere på nærværet mellem Gud og menneske”. Kritikerne påpeger, at en teologi, der ikke “opererer med afstand og adskillelse mellem skaber og skabning”, ikke har meget tilfælles med det gudsbegreb, som trosbekendelserne bygger på. Elof Westergaard er derfor blevet udnævnt til kætter af præst Claus Thomas Nielsen. Det skulle vistnok være satire, men beskyldningen er alvorlig nok.



Pedro Berruguete (ca. 1450–1504):
Skt. Dominicus præsiderer over en katterbrænding
(1475)

Det har så efterfølgende resulteret i en debat for og imod “teisme” som sådan (hvad dette betyder, skal vi se på nedenfor). Man kan i debatten finde alle de klassiske retoriske tricks: Generalisering ud i det absurde, tvivlsomme etymologiske analyser, som forskubber betydningen af den angivelige modstanders begreber, og *guilty-by-association*. Fx fik en præst på Facebook således anklaget en af sine teistiske mod-

standere for at være i ledtog med oplysningstænkningen, da man jo også der havde en teistisk filosofi (her mentes, må man antage, deisme, hvor Gud opfattes som en urmager, der sætter uret, skaberværket, i gang og ellers ikke blander sig).

Er der brug for et opgør? Med hvad?

Men den problematiske såkaldte 'teisme' synes mest af alt at være en stråmand: Det er jo ikke, fordi gaderne er fulde af skolastiske prædikanter, som gør livet surt for os at andre ved at bilde os ind, at Gud er uforanderlig og den slags (selvom jeg dog selv jævnligt har sammenstød med folk, der forsvarede rigide moralske normer ud fra den idé).

Når såkaldt "almindelige" kristne trøstes ved tanken om, at Gud er og forbliver den samme, er det jo ikke, fordi man derved tillægger ham en masse problematiske metafysiske egenskaber. Det kan udmærket gå hånd i hånd med en levende bønsspraksis og den slags, og gør det for mange, skulle jeg mene.

Medforfatter til *Himlen i mine fodsåler*, Jesper Hyldahl, forsvarede bogen og forklarer, at opgøret handler om at fokusere på, hvad Gud er i gudstjenesten, nadveren, på korset og så videre, hvor han viser sig for os:

"Hvad Gud derimod er i sin fjerne himmel, hvor vi ikke kan nå ham, må vi være mere forsigtige med at udtale os kategorisk om. For rækker vores sprog og tanke så langt, at vi kan fremsige endegyldige og absolute sandheder om Guds almægtige natur? Der er i bønnebøgerne henvist til dette som en vending hen imod et gudsbillede bestemt af inkarnation og kors, en vending, som derfor også rummer et slags opgør over for et statisk, majestætisk og verdensfjernt gudsbegreb."

For så vidt er det såkaldte opgør udtryk for sund teologi. Men der er altså ikke noget nyt i at påstå, at vi ikke kan tale om, hvad Gud er i sin fjerne himmel, hvor vi ikke kan nå ham. Dette er netop grundpræmissen i klassisk kristen teisme, den teologi, som lå til grund for formulering af de første trosbekendelser (klarest formuleret af de kappadokiske fædre). Ifølge denne er Gud ubegribelig i sit væsen, men begribelig for så vidt han viser sig for os. Hyldahl vil blandt andet gøre op med idéen om, at Gud har forudbestemt alting, men forudbestemmelse er netop ikke et træk ved klassisk kristen teisme, men ved den senere augustinske og protestantiske tradition. De første kristne tænkere var blandt de hårdeste kritikere af fatalisme og skæbnetro.

Da opgøret langt hen ad vejen er et pseudo-opgør, bliver også kritikken af opgøret hurtigt til en pseudo-kritik.

Men nuvel, trolden er ude af æsken, og må derfor manes ned igen. Manetræet er også i denne omgang begrebsudredning. For det første: Teisme er ikke det samme som deisme. Teisme betyder troen på mindst én gud. Ganske enkelt.¹ Det, efterskriftets forfattere har riven ude efter, er vel, hvad vi normalt ville omtale som 'klassisk teisme', der var almindelig, før Heidegger, Derrida, Vattimo og den slags hev luften ud af den metafysiske badering, som har holdt vestlig filosofi og teologi sejlene, indtil vi vist blev moderne. Men dermed har man stadig fat i et begreb, som er så generelt, at det er nærmest uanvendeligt. Klassisk teisme findes i tusindvis af varianter. Det ved forfatterne af efterskriftet vel egentlig godt, for de taler om en bestemt teisme: "Den form for teisme der [...]".

At forstå eller ikke at forstå: Filosofi eller anti-filosofi?

Men hvad er det så for en "form for teisme", der bør gøres op med? Den teisme, efterskriftet vil gøre op med, er "den form for teisme, der placerer Gud som en overnaturlig magt uden for verden". Pointen er noget med, at Gud i stedet skal tænkes som nærværende. En inkarneret Gud.

Men hvem er det, der hævder, at Gud ikke er inkarneret, og derfor ikke nærværende? Det er svært at se. Det bliver jo også af 'teismens' forsvarer jævnlige påpeget, at Gud ikke mister sin transcendens i inkarnationen. Men altså, indvender anti-teisten, hvad betyder det så overhovedet, at noget er transcendent? Dette spørgsmål, som er blevet stillet flere gange, er selvfølgelig afgørende.

At transcendere noget betyder ordret at gå over, at overskride eller overgå. Det påpeges således af anti-teismens forsvarer, at er det transcendens, man vil have, er der masser af transcendens – altså overskridelse – når efterskriftet taler om nærværet mellem Gud og mennesker, fordi der er tale om en overskridelse. Og det er jo ikke forkert. Men at Gud er transcendent, betyder i første omgang, at han overgår vores forstand (på græsk taler man om Guds ὑπεροχή, hans overhøjhed, om man vil).

Den jødiske filosof Filon (c. 20 f.Kr.–50 e.Kr.) kaldte derfor (nok som den første) Gud udsigelig (ὑποληπτός).² Justin Martyr påpegede, at selv ordet 'Gud' er noget, vi bruger til at beskrive noget, vi knap nok forstår (Justin, *Apologia Secunda* 6). Alle vores tilsyneladende metafysiske begreber, som vi påhæfter Gud, når vi kalder ham uendelig, ubevægelig, uforanderlig og så videre, er ikke abstrakte egenskaber ved

¹ Wikipedia: "Theism".

² Mortley, Raoul: *From Word to Silence II – the way of negation, Christian and Greek*. Hanstein, Bonn: 1986.

Gud. De er ord, vi opfinder i et forsøg på at kunne tale om det, vi ikke forstår, men som vi dog ved, er forskelligt fra, hvad vi forstår: Det endelige, bevægelige, foranderlige.

Men kun det jødisk-kristne gudsbegreb (og deraf afledte islamiske) har at gøre med en gud, som er transcendent i radikal forstand. I den græske filosofi er der kun et kvantitativt skel mellem mennesker og gud, uanset hvor stort dette skel måtte være. At det forholder sig anderledes i kristendommen, at Gud er kvalitativt forskellig fra mennesket, hænger sammen med, at han er skaber. Der er afgørende forskel på at generere noget ud af sit eget væsen og så at kalde noget til eksistens *ex nihilo*: Skabelse (i forstanden κτίσις).

Skabelse er ikke en aristotelisk førstebevægelse, en nyplatonsk emanation eller en demiurgi, der former allerede eksisterende råmateriale. Det er derfor besynderligt, at man vil neddykke talen om Gud som skaber og i samme åndedrag afviser fx tanken om Gud som ubevæget førstebevæger (jf. Aristoteles og Thomas). Det er jo netop to forskellige ting.

Det er skabelsen, der ligger til grund for den “afstand og adskillelse mellem skaber og skabning”, som efterskriftet vil gøre op med. Dette er et grundelement i klassisk kristen teologi, som netop derved har adskilt sig fra hedenske filosofier ved at hævde et skel mellem Gud og mennesker, som kun Gud selv kan overkomme.³ Enhver teologi, der vil kalde sig kristen, må tage hensyn til, hvad Sokolowski kalder ‘den kristne distinktion’ mellem Gud og alt andet.⁴ Ryger denne distinktion, står vi tilbage med en panteisme eller pan-enteisme.⁵

Det er den baggrund, inkarnationen udspiller sig på: At vi ikke kender Gud. Men at vi kommer til det, når han kommer til os. Skellet mellem Gud og mennesker var for såkaldt ‘teistiske’ kristne tænkere (de såkaldte ‘kirkefædre’) ikke uforeneligt med, at Gud er uforanderlig, uendelig, ubevægelig – med, at Kristus blev menneske. Som Gregor af Nyssa (c. 335–395) skriver i sin katekismus, er det ikke noget problem at tro, at den uendelige Gud har inkarneret sig i et endeligt menneske. Vi lader simpelthen være med at spekulere over de filosofiske problemer, dette synes at afkaste, og stoler i stedet på, at det faktisk er en realitet:

³ Wolfson, Harry A.: “Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides” i *Harvard Theological Review* 50, vol. 2, pp. 145–156: 1957, p. 145.

⁴ Sokolowski, Robert: *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*. Catholic University of America: 1995.

⁵ *Wikipedia*: “Panentheism”.

“På grund af de undere, der berettes om, tvivler vi ikke på, at Gud blev født i et menneskes natur, men vi opgiver at spørge om hvordan, da det ligger ud over den menneskelige evne til at tænke og argumentere. Vi tror jo også, at al den legemlige og fornuftige skabning er den ulegemlige og uskabte naturs værk, uden at vor tro er knyttet til spørgsmålet om, hvorfor og hvordan det skete. Vi antager simpelthen, at der fandt en skabelse sted, og bekymrer os ikke om, hvordan universet blev samlet, fordi det her drejer sig om noget udsigeligt og uforklarligt.”⁶

At den filosofisk-sindede ikke kan få hoved og hale i kristendommens påstand om, at Gud på én gang er transcendent, uendelig, ubevægelig og inkarneret i et menneske, beviser blot det mirakuløse i frelseshistorien.

“Du tror ikke på dette under? Jeg glæder mig over din vantrol! For når du mener, at det, der bliver sagt, overhovedet ikke står til troende, indrømmer du, at underne ligger ud over naturen. Selve dette, at vor forkyndelse ikke svarer til naturens sædvanlige forløb, skal for dig være et bevis på det guddommelige hos ham, der har åbenbaret sig.”

At Gud er uendelig betyder for Gregor, at han er fri, altså at der ingen grænser er for Gud, og at han ikke kan sættes på bestemt metafysisk formel. At Gud er uforanderlig, betyder, at han vedbliver at være fri. Gud er fri til at blive menneske. Det er altså afgørende at forstå, at alle disse tilsyneladende abstrakte, metafysiske prædikater, ikke er forsøg på at udforme en spekulativ filosofi om Guds væsen.

Korset: Et teaterstykke?

Det er i debatten også blevet indvendt mod ‘teismen’, at korsdøden reduceres til et teaterstykke, som Gud ikke lader sig bevæge af. Hvis Gud er uforanderlig, kan han ikke for alvor tage del i den lidelse, som Jesus udsættes for på korset, siger anti-teisterne.

Men alt dette synes netop at være afledt af et skolastisk gudsbegreb, hvor frelse er at blive frelst fra Guds vrede, idet Kristus beskytter os mod Gud. Således begrundede Anselm sin forsoningslære med, at djævelen ligesom alt andet er underlagt Gud, da Gud jo er almægtig. Det kan derfor ikke i sidste ende være djævelen, men Gud, som mennesket frelses fra. Gud er vred og skal forsones, for at mennesket kan slippe fra hans vrede. Den ordner Kristus. Op på korset, så far kan få afløb fra sin vrede.

⁶ Gregor af Nyssa, Jørgen Ledet Christiansen, s. 186.

I en postmoderne teologi, som ikke bryder sig om dette gudsbillede, bliver det til, at korsdøden må indebære en forandring i Gud selv. Retfærdighed er ikke noget absolut, og Gud erkender i korsdøden, at det dér med at være vred vist ikke holder. Frelsehistorien er et kosmisk guddommeligt terapiforløb, hvor Gud går fra at være en gammeldags hård mellemøstlig patriark til at blive en moderne blød svensk mand. Men hvad angår synet på frelse og forsoning, er denne idé ikke væsensforskellig fra den skolastiske teologi. I begge tilfælde må Gud lide for at kunne elske, enten for at få retfærdighed og kærlighed til at gå op i en højere enhed, eller for at Gud kan lære noget om sig selv, og hvad det vil sige at være menneske.

Begge relativiserer Guds kærlighed, gør den afhængig af andre forhold.

Men Gud *er* kærlighed.

I en før-skolastisk tænkning som den, vi finder hos Gregor, er der ikke samme modsætning mellem, at Gud skulle være uforanderlig, og at korsdøden skulle have en virkelig betydning. Korsdøden har nemlig intet at gøre med Guds forhold til mennesket, for Gud er hverken vred eller i forsoningsofferunderskud. Jesu død på korset er Guds betaling til Døden, ikke til sig selv. Den betaling er nødvendig, fordi mennesket har solgt sig selv til døden og nu må løskøbes. Gud blev menneske af kærlighed, forklarer Gregor. Ud af sin kærlighed kommer Gud os til undsætning. For at kunne redde os fra døden må Kristus blive menneske og dø. Men fordi han også er Gud, altså fordi han er ubevægelig og alt det der 'teistiske' halløj, kan døden ikke rumme ham. Opstandelsen er en realitet.

Jovist lider Kristus, også i Gregors udgave af en 'klassisk teisme', men det er altså ikke en lidelse, der er nødvendig for hverken at tilfredsstille eller forandre Gud. Derfor er det heller ikke så afgørende, præcis hvordan og hvor meget Kristus lider. Det afgørende er, at hans død har gjort, at vi er frelst fra døden. Gud har sejret over døden, ikke ved rå magt, men ved afmagt.

Det er helt afgørende, at vi som Gregor holder fast i, at Guds transcendens betyder, at ingen af de begreber, vi tilskriver Gud, beskriver abstrakte egenskaber ved hans væsen. Siger vi, at han er almægtig, er det en negation af den afmagt, vi kender fra os selv. Men Guds almagt er samtidig helt forskellig fra de former for 'magt', vi er bekendt med. Hvad det i positiv forstand vil sige, at Gud er almægtig, ved vi kun fra frelsehistorien, hvor det viser sig som det forhold, at han er rede til at ofre sig for at sætte mennesket fri af dødens kløer – men uden at bruge magt i den menneskelige forstand, hvor dette altid betyder at undertvinge andres vilje sin egen. Guds almagt viser sig ultimativt at virke gennem afmagt.

Johannes Aakjær Steenbuch:
Kættere, stråmænd og imaginære fjender i teologisk begrebscirkus

Alt dette glemmer både teismens forsvare og kritikere, når de tror, at det klassiske kristne gudsbegreb er abstrakt metafysisk, sådan at vi enten må have et nyt, post-moderne et af slagsen (kritikerne) eller klynge os til metafysikken (forsvarerne). Begge dele synes unødigt besværligt og unødvendigt. I hvert fald har ingen af delene meget at gøre med klassisk teologi.



Selvordsmorderne og opgøret med Moseloven



Af cand.theol. THOMAS HÅRBØL

Fredag den 14. februar 2014

Rokokoposten bragte for nylig en artikel, hvori Det Etske Råd foreslog at indføre dødsstraf for selvmord;¹ og selvom artiklen er fiktion, er tanken ikke grebet ud af den blå luft, for selvmord *har* været anset for en forbrydelse, der skulle straffes. Christian V's *Danske Lov* (1683) betragtede selvmord som strafværdigt; en selvmorders arvinger mistede selvmorderens arv, og den selvdræbte måtte ikke begraves i indviet jord:

Den, som sig selv ombringer,
have sin Hovedlod forbrut til
sit Herskab, og maa ej begravis
enten i Kirken eller paa
Kirkegaard, med mindre hand
giør det i Sygdom og Raserj.²



Rembrandt van Rijn (1606–1669):
Moses smadrer lovens tavler (1659)

Bestemmelsen var i kraft indtil straffeloven af 1866, og i den engelske retspleje lagde man en strafafgift på boet efter en selvmorder helt frem til 1961.³ Langt hårdere gik

¹ *Rokokoposten*, 18. januar 2014: »Etisk Råd kræver dødsstraf for selvmord«. I artiklen langes også sarkastisk ud efter adgangen til fri abort: »Det eneste tidspunkt, hvor man med rimelighed kan bestemme over sin egen krop, er, hvis der er meget små fostre inde i den, man gerne vil have affivet. Men at man egenhændigt skal bestemme over sit eget liv[,] er moralsk set langt mere komplekst.«

² *Christian den Femtes Danske Lov*, Siette Bog (»Om Misgierninger«), VI. Cap. (»Om Manddrab«), Art. 21 (DL 6-6-21).

³ *Den Store Danske*: »selvmord«.

man til værks i Ludvig XIV's Frankrig, hvor Solkongen i 1670 forordnede, at selv-morderes lig skulle slæbes gennem gaderne med ansigtet nedad og efterfølgende smides på møddingen, hvorefter den dødes ejendom blev beslaglagt.⁴

Nu til dags betragtes de fleste selvmordsforsøg som bekendt som »et råb om hjælp«, og de fleste kirker er heldigvis indstillede på, at selvmordskandidater har mere brug for hjælp end for fordømmelse. Men samtidig debatteres det stadig, om selvmord kan kaldes en synd,⁵ altså en forbrydelse mod Gud; dels har et selvmord jo mange andre ofre, nemlig de efterladte og omgivelserne, og dels er der jo tale om et drab på et levende menneske og dermed en overtrædelse af det bud, der i den lutherske tradition kaldes det femte: *Du må ikke slå ihjel*. (I en scene fra *Monty Python* vendes det hele på hovedet, da en hændervridende kriminolog med tykke hornbriller forklarer, at et mord, når det kommer til stykket, jo bare er et udadvendt selvmord.)

Under alle omstændigheder er der ofte noget skamfuldt forbundet med selvmord, eftersom det også stempler omverdenen som et sted, der åbenbart ikke er værd at leve i. I Florian Henckel von Donnersmarcks mesterlige film *De andres liv* (*Das Leben der Anderen*, 2006) omtales det, hvordan myndighederne i DDR ikke ønskede diktaturstatens dystre selvmordsstatistikker offentliggjort, fordi de gav et pinligt billede af livet i det socialistiske »paradis«. Filmen viser også, hvordan der på tysk er en interessant skelnen imellem to begreber for selvmord: enten *Freitod*, altså en fri død, man selv har valgt, fordi man ikke kan holde livet ud, eller *Selbstmord*, der ligesom på dansk betoner, at der er tale om et drab, ganske vist på én selv. I filmen foretrækker de frie kunstnertyper naturligvis *Freitod*-begrebet, mens regimets officielle organer hellere taler om *Selbstmord*, fordi karakteren af forbrydelse dermed understreges – nemlig den forbrydelse at angribe den herskende samfundsorden.

Selvordsmorderne

I enevældens Danmark betragtede man som nævnt selvmord som en kriminel handling, men den voldsomme stigmatisering af selvmord og selvmordere frembragte også et særpræget problem, nemlig de såkaldte *selvordsmordere*.⁶ Selvmord var så ildeset – åbenbart værre end almindeligt mord – at nogle deprimerede personer, der ønskede at slippe af med livet, valgte at slå *andre* ihjel for derved selv at blive henrettet, eftersom der var dødsstraf for mord.

⁴ Jf. *Wikipedia*, der citerer Émile Durkheim for oplysningen.

⁵ *Kristeligt Dagblad*, 6. august 2013: »Dilemma: Er selvmord en synd?«

⁶ Til dette og det følgende se Ditlev Tamm: *Retshistorie. Danmark – Europa – globale perspektiver*. 2. udgave. København: Jurist- og Økonomforbundets forlag, 2005; særligt s. 283–289.

Baggrunden for, at mord straffedes med døden, skal findes i den lutherske reformation (1536/37), der medførte ændringer i strafferetten i Danmark. De lutherske kirkers stærke betoning af Bibelen – skriftprincippet, *sola scriptura* – og bortfaldet af den romersk-katolske »kanoniske« kirkeret betød nemlig, at strafferetten blev mere præget af mosaisk lov, altså de gammeltestamentlige lovbestemmelser, der særligt findes i Anden og Tredje Mosebog, *Exodus* og *Leviticus*. Her gengældes mord med døden: »Den, der slår en mand ihjel, skal lide døden.« (2 Mos 21,12). Systemet, der ikke kun omfatter mord, er kendt under betegnelsen »øje for øje og tand for tand«, *talionsprincippet*:

»Men støder der en ulykke til, skal du betale med liv for liv, øje for øje, tand for tand, hånd for hånd, fod for fod, brandsår for brandsår, flænge for flænge, skramme for skramme.« (2 Mos 21,23–25).

Danske Lov overtog dette princip: »Hvo som dræber anden, og det ikke skeer af Vaade, eller Nødværge, bøde Liv for Liv«, ⁷ så derfor kunne 1700-tallets selvmordsmordere altså håbe på, at de kunne opnå at blive idømt dødsstraf, hvis de selv slog nogen ihjel. Logikken var tilsyneladende, at de dermed undgik at begå den frygtelige synd, som et selvmord var, og at de måske tilmed gjorde de uskyldige ofre en tjeneste ved at gøre dem til en slags martyrer. I nyere tid har dette fænomen været til stor fornøjelse for ideologiske humanister, der her ser et eksempel på den skrækelige protestantismes ondskab; bl.a. har den (tidligere?) okkulte agitator og redaktør Rune Engelbreth Larsen frydet sig over at kunne beskrive selvmordsmordernes drab som et udslag af »den religiøse ortodoksis generelle risiko for at vikle sig ud i dramatiske absurditeter, når dogmatik erstatter almenmenneskelig medfølelse«. ⁸

Enevældens myndigheder var i første omgang magtesløse og rådvilde. Af gode grunde havde dødsstraffen ingen afskrækkende virkning på de livstrætte selvmordsmordere, der også kaldtes *de melankolske mordere*; tværtimod var det jo netop dødsstraffen, der var deres mål. Til sidst blev løsningen fundet af professor Henrik Stampe (1713–1789), der som generalprokurør fra 1753 til 1784 var kongens øverste juridiske rådgiver, og som var inspireret af oplysningstidens juridiske reformfolk, primært Montesquieu (1689–1755) og inden for strafferetten særligt Cesare Beccaria (1738–1794).

⁷ DL 6-6-1.

⁸ Rune Engelbreth Larsen: Selvmordsmordere: »Vilkårlige drab som protestantisk frelse«, *Humanisme.dk*, 15. juni 2007.

Moseloven fraviges

Trods de samtidige teologers bekymringer over at opgive det gammeltestamentlige gengældelsesprincip måtte man i selvmordsmordernes tilfælde dels opgive dødsstraffen, eftersom den virkede tillokkende på selvmordsmorderne, og dels finde en anden straffeform, der kunne virke så afskrækkende, at de melankolske morderes overfald på uskyldige kunne bringes til ophør. Den 18. december 1767 udsendtes forordningen om melankolske mordere, hvor Henrik Stampe beskriver, hvordan en selvmordsmorder »ønsker sig døden og er ked af livet«, idet han noterer, at bestemmelserne gælder »slige melankolske og tungsindige mennesker, der dog ikke kan anses at være berøvet forstandens brug«, eftersom egentligt sindssyge menneskers forbrydelser straffes efter andre bestemmelser.⁹



Generalprokurør Henrik Stampe (1713–1789)

Stampes løsning på dilemmaet med selvmordsmorderne var, at når de melankolske mordere slog ihjel for selv at opnå en befriende død, måtte man som straf give dem det, de allerhelst ville undgå: *et langt, pinefuldt liv*, også selvom man hermed måtte opgive den konsekvente efterlevelse af princippet om gengældelse, liv for liv. Den fornuftige oplysningsmand Stampe forordnede derfor, at den eftertragtede dødsstraf skulle erstattes af »en anden daglig og vedvarende straf, lidelse og forhånelse«, der skulle virke så afskrækkende, at man opnåede »straffens hensigt, nemlig undersåtternes sikkerhed og rolighed«. Selvmordsmorderne skulle derfor »ikke straks miste livet, men derimod, sig selv til velfortjent straf og andre ligesindede til skræk og afsky, straffes på følgende måde, nemlig:

1. Kagstryges¹⁰ og brændemærkes på panden, og derefter hensættes til arbejde i jern på livstid, mandfolkene i rasphuset,¹¹ såfremt og sålænge deres kræfter

⁹ Tamm 2005 bringer s. 284 f. en udgave af Stampes forordning med moderniseret retskrivning, som der her citeres fra.

¹⁰ Kag-strygning: piskning bundet til byens kag, dvs. en offentligt anbragt pæl.

¹¹ Rasp-hus: et sted, hvor der raspes (rives) farvet træ til brug for produktion af maling; stærkt sundhedsskadeligt arbejde.

det tillade, men ellers og siden i nærmeste fæstning, og kvindfolkene i tugthuset, og der, som de mest udædiske,¹² farligste og foragteligste blandt alle uærlige slaver og misdædere,¹³ ej alene for sig selv forvares, men og daglig bruges, såvel, efter deres kræfters beskaffenhed, til det allerstærkeste og hårdeste, som til det allerliderligste,¹⁴ hånlige og foragteligste arbejde.

2. Skal misdæderen engang hvert år, på den samme dag, på hvilken mordet var forøvet¹⁵ [...], fra rasp- eller tugthuset henbringes til det sted, hvor det var forøvet, eller i fald samme er for langt fraliggende, da til byens offentlige rettersted,¹⁶ og der atter kagstryges, eller piskes med 27 slag af 9 ris.
3. Fra fængslet eller tugt- og rasphuset til retterstedet eller det sted, hvor mordet var forøvet, og tilbage igen, skal misdæderen, til desto større forhåelse, føres på natmandens¹⁷ sluffe,¹⁸ i gemene¹⁹ og de i fængslet eller rasp- og tugthuset brugte daglige klæder, uden hat eller hue, med blottet hoved, strikke²⁰ om halsen og sammenbundne hænder.
4. Når de i fæstningen, rasp- eller tugthuset ved døden afgår, skal deres legeme ved natmandens folk henføres til retterstedet, og hovedet samt hånden der afhugges, og kroppen derefter lægges på stejle,²¹ men hånd og hovedet sættes på en stage.«

Sådan gik det til, at man begyndte at fravige princippet om dødsstraf for mord og i stedet – på oplyst, rationelt grundlag – indførte livsvarigt tvangsarbejde med løbende tortur, hvorefter problemet med selvordsmorderne tilsyneladende forsvandt af sig selv.



¹² U-dædisk: forbryderisk, ond.

¹³ Mis-dæder: forbryder.

¹⁴ Liderlig: skammelig, afskyelig.

¹⁵ For-øve: udføre.

¹⁶ Retter-sted: offentlig henrettelsesplads.

¹⁷ Nat-mand: én, der var ansat til at tømme lokummer og køre indholdet bort; også brugt om en rakker, dvs. en assistent for skarp-retteren (bødlen).

¹⁸ Sluffe: slæde eller trillebør.

¹⁹ Gemén: almindelig.

²⁰ Strikke: en løkke af reb.

²¹ Stejle: en pæl med et hjul øverst, oven på hvilket et lig anbringes.

Det erotiske gudsbevis?



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

Tirsdag den 18. februar 2014

Linjevogterteologiske opstød over Thomas Østergaard Aallmanns bog Længsel.¹

Sognepræst Thomas Østergaard Aallmann har skrevet en bog om længsel. Det følgende er ikke så meget en anmeldelse, som nogle kritiske bemærkninger.

Stilmæssigt er Aallmann i boldgade med den amerikanske populærteolog Rob Bell, eller noget i den dur. Korte sætninger. Punktummer. Det er ganske forståeligt, at teologer, som er vant til tør tysk tænkning, finder det forfriskende med populærteologi i denne genre. Men hvor Bell er funderet i en bibelsk teologi, kører Aallmann desværre ofte af sporet i filosofisk sniksnak.

Tilgangen i det følgende er dog hverken æstetisk, psykologisk eller (forresten) interesseret i samfundsaktuelle spørgsmål. Der er gode, fine ting i bogen, som let og elegant vil blive forbigået: Hele Aallmanns opgør med moderne nihilisme, overfladiskhed og historieløshed, forsvaret for den historiefortællende tilgang til troen. Fine ting.

Tilgangen i det følgende bygger derimod (som sædvanlig) på den kritiske præmis, at de fleste, hvis ikke alle, kætterier opstår, idet den 'kristne distinktion' mellem skaber og skabning forvitres (Sokolowski) og erstattes af filosofisk spekulation: "Gud er i Himmelen og du på Jorden" (Præd 5,1). Jeg vil dog ikke anklage Aallmann for kætteri, selvom det er oppe i tiden. Men hans bog slipper ikke for en god dosis linjevogterteologisk smålighed.

En omvej

Jeg ved ikke, hvad man skal lægge i, at bogen indledes med et Nietzsche-citat ("Og alle dem, der dansede, blev anset for at være gale af dem, der ikke kunne høre musikken"). Dog synes citatet ufrivilligt at varsle, at her har vi at gøre med et værk, som først og fremmest er filosofisk. Men først en omvej.

¹ I anledning af Meinungsgadekonventet 24. februar 2014. Bogen: Thomas Østergaard Aallmann: *Længsel* (Fredericia: C.S. Lewis Selskabet/Fokal/Lohse, 2013).

Da jeg for nylig skrev om et debatarrangement i Studenterkredsen, kom jeg for skade at omtale Aallmann som 'garderobeteolog'. Det førte til beskyldninger om usaglighed, som ikke var helt i skoven, da jeg ikke kendte Aallmanns forfatterskab på første hånd. Jeg skyndte mig at få Studenterkredsens redaktør til at rette teksten, så ordet i det mindste optrådte i anførselstegn. Så kunne man jo i hvert fald undskylde med, at det ikke var mit begreb, hvis nogen skulle spørge. Tørre den af på andre.²

Da jeg gik i gang med Aallmanns *Længsel*, fortrød jeg endnu mere, at jeg ukritisk (og uvidende) overtog begrebet 'garderobeteologi'. For der er ingen tvivl om, at Aallmann taler om virkelige ting, tager udgangspunkt i konkrete erfaringer, episoder og i fænomener, som vi alle kender til, i et eller andet omfang, men også randerfaringer fra ekstremen, som vi har godt af at høre om. Der er derfor ikke meget 'garderobe' over Aallmann.

Vi stryger ordet 'garderobe' og håber så, at ordet 'teologi' kan stå funklende klart tilbage. Men det er desværre heller ikke muligt. For særlig meget med teologi at gøre har *Længsel* ikke; jo en filosofisk, populærplatonisk en af slagsen, måske, men kristen teologi er der ikke meget af.

Populærplatonisme? Jo, som Aallmann selv skriver:

"Det er, som kunne Platon i mødet med evangeliet have sagt om sin hulelignelse: 'Nå, det var det, som jeg hele tiden prøvede at sige!'" (s. 144)

Populærplatonisme er en let fordøjelig platonisme, uden alle de problemer, der eksplicit og med vilje knyttede sig til Platons tænkning. Det er ikke et nyt fænomen. Platonismen var vel nærmest folkelig i senantikken og har farvet kristendommen fra begyndelsen – ikke mindst gennem Augustin, som Aallmann vist er ret inspireret af. Når jeg anvender begrebet 'populærplatonisme', skal der derfor forstås mere end en blot polemisk gestus.

Det erotiske gudsbevis: Kristendom som filosofisk fernis?

Hos Aallmann kommer populærplatonismen især til udtryk i det, jeg vil kalde 'det erotiske gudsbevis'. Det fungerer omtrent sådan her:

² Ordet 'garderobeteologi' blev vist opfundet af sognepræst Thomas Reinholdt Rasmussen og refererer til dyrkelsen af C.S. Lewis' (delvist) mytologiske kristendomsforståelse. Det er vist noget med, at kristendommen gøres til en myte, man kan gå ind og ud af, ligesom garderobeskabet i *Narnia*-bøgerne.

Ligesom kroppen tørster efter vand og mad, og sjælen efter viden og selverkendelse, tørster ånden efter glæde og visdom fra Gud (s. 36). Det guddommelige lys falder ind i menneskets verden igennem den skabte natur (s. 45). Det gælder derfor om at bruge denne verdens gode, sande og skønne ting, som en slags pejlemærker, der kan lede os frem til det gode, sande og skønne selv. Det “lave er en inkarnation af det høje” (s. 45). Og nej, Aallmann taler ikke om Guds inkarnation i Kristus (gør han?), men om, at alt hernede afspejler det gode, det sande og det skønne.

Denne tanke findes fx i Diotimas tale i Platons dialog *Symposium*. Eros er det bindeled, den længsel og begær, der gør, at vi efterstræber det, vi ikke har. Men ved at bruge denne verdens goder som en slags stige (*scala amoris*) kan vi nå det gode selv.

Hos Aallmann er det dog ikke blot et spørgsmål om, hvad længsel er, men om, at længslen faktisk beviser Guds eksistens. Aallmanns argument er, kort sagt, at når mennesket nu har sådan en længsel efter Gud (og det har alle mennesker “dybest set”, selvom længslen ikke er “fæstnet til sin genstand”), er Guds eksistens den enkleste og derfor mest sandsynlige forklaring på denne længsel (*qua* Ockhams ragekniv: at vi altid skal være klar til at skære overflødige forklaringer bort?).

I modsætning til antikkens ‘objektive’ platonisme er der imidlertid et klart subjektivt grundlag for Aallmanns gudsbevis. Det er med udgangspunkt i det enkelte tænkende og følende menneskes egen længsel, at det kan tale om Gud. Som hos René Descartes (1596–1650) er tænkningens udgangspunkt subjektet selv (subjektsfilosofi). Aallmanns gudsbevis minder derved om Descartes’ og Pascals såkaldt antropologiske gudsbeviser: I den tredje meditation ‘beviser’ Descartes Guds eksistens med henvisning til, at mennesket har en idé om Gud, som det ikke kan have fået, hvis Gud ikke eksisterer.

Det er ikke klart, at Aallmanns eros-baserede gudsbevis egentlig er væsensforskelligt fra Descartes’, men for overskriftens skyld kalder jeg det et ‘erotisk gudsbevis’. Problemet med den slags gudsbevis er, som med alle gudsbeviser, at den ‘gud’, man finder frem til, er et produkt af menneskets fantasi, fornuft, følelser, længsel, eller hvad man nu måtte basere sit ‘bevis’ på. Mennesket skaber en gud i sit eget billede og indsætter derved sig selv som Gud. Gudsbeviser er den ultimative selvhævdelse (for så vidt havde Nietzsche da vist forstået noget, apropos citatet ovenfor).

Kristendommens kernebegreber bliver til en tynd fernis, som skal dække over grundlæggende filosofiske idéer. Der optræder godt nok bibelcitater hist og her, som en slags krydderier. Men de virker underligt løsrevne fra sammenhængen, og

det er, som om de mest af alt skal tjene som alibi for det Platon-opkog, som fx følgende:

“Med Kristus stadfæster Gud mod og tapperhed som kristne dyder. Det mod og den tapperhed, der vokser ud af din længsel efter det gode, det sande og det skønne.” (s. 23)

Vi er faldet fra Paradis til jorden, skriver Aallmann (s. 141).

“Vi er fra Paradis og er nu ude af Paradis, men vi skal tilbage til Paradis igen.” (s. 70)

“Børn og gamle mennesker har en myndighed i blikket, der kommer fra kærlighed til det gode, det sande og det skønne – barnet har det, fordi det lige er kommet fra Gud...” (s. 21)

Kommet fra Gud? Det er igen platonisme, ikke kristendom, hvor børn kommer fra deres forældre. Som skabte af Gud til at leve på jorden har vi aldrig boet i ‘himlen’. Vi er skabninger, ligesom alt andet: “Gud har udskilt menneskene, for at de skal indse, at de ikke er andet end dyr.” (Præd 3,18). Kristendommen taler ikke, som Aallmann, om en hjem-ude-hjem-bevægelse, men om at vi har retning mod noget helt nyt, ubegribeligt, som i Bibelen kaldes Guds rige, Himmels rige, Det Ny Jerusalem, og så videre.

Et beslægtet problem: Når platonisme og kristendom rodes sammen, erstattes det kristne kærlighedsbegreb af platonismens idé om kærlighed som ‘eros’. Jeg citerer “Den Store Danske”:

“Inden for kristen teologi er eros blevet karakteriseret som en begærende, egocentrisk kærlighed til og længsel efter det guddommelige, typisk for platonisk filosofi og hellenistisk religion. Eros ses som væsensforskellig fra den ægte kristne kærlighed, agape. I modsætning til agape er eros motiveret af en genstands værdi, fordi eros indeholder en vilje til at erhverve og eje, som bunder i egen mangel.”

Fint. Mennesket skal ikke besidde Gud. At elske Gud betyder, kristeligt set, ikke at ‘begære’ Ham, men at gøre Hans vilje (1 Joh 5,3). At elske andre betyder ikke at ‘begære’ dem, men at gøre mod andre, som vi vil, at andre skal gøre mod os (Luk 6,31).

Det er dog for nemt at beskyldte Aallmann for at være rendyrket sentimentalist og total-subjektivist. Han skriver faktisk at:

“Guds ord er altafgørende. Det er vigtigt, at vi ikke dyrker hjertet, fordi det kan lede os.” (s. 92).

“Kristus kommer, hvor mennesket mindst venter det.” (s. 152).

“[i] stedet for at stige ud fra det menneskelige hjerte stiger det himmelske ned fra Gud som det ny Jerusalem” (s. 134).

“[f]ra begyndelsen fortæller Gud os, hvad *han* vil i stedet for, hvad vi vil” (s. 135).

“evangeliet er aldrig i menneskets reaktion, men altid i Guds aktion: At Kristus kommer.” (s. 151).

Gode ord! Desværre går det alligevel galt.

Menneskesynet

Som nævnt gøres kristendommen til garant for den græske filosofis begreber om dyder, det gode, sande og skønne. Disse kender mennesket inderst inde til, og det har kun mistet sansen for dem, fordi det er blevet forvirret. Som i platonismen er synd egentlig ikke andet end uvidenhed. Bogens største og helt afgørende problem er således manglen på et syndsbegreb. Det findes egentlig ikke, hverken eksplicit eller implicit.

“Der er en længsel i dit hjerte, der er god. Også selv om din længsel kan føles ulykkelig, så er den god. Den er god, fordi dit rastløse hjerte måske nok er et udtryk for, at du aldrig bliver virkeligt tilfreds i dit liv, men det er samtidigt også et tegn på, at der er håb. Dit hjerte er derfor godt, for med det bærer du på en uvurderlig vision.” (s. 67)

Længslen efter Gud er noget naturligt og godt. Fx:

“Længslens retning peger frem, ud og op. For du er skabt sådan. Det er din natur. [...] Du er født længselsfuld og har altid været sådan. Hele vores liv er i sin natur et stort behov.” (s. 30)

Fremskridt betyder derfor “at komme nærmere det sted, hvor du dybest set gerne vil være.” (s. 30–31). I god overensstemmelse med Descartes’ subjekt filosofi synes Aallmanns forsoningslære at være den subjektive, hvor Kristus lærer os, hvordan vi finder frem til Gud. Eller endnu værre, forsoning er at “blive ét med sig selv” (s. 72) – her altså også et strejf af nyplatonisme, hvor selvenhed er det afgørende.

Længslen efter Gud er, siger Aallmann, noget naturligt, noget som alle mennesker har, dybest nede. At vi tror noget andet, at Gud ikke findes, skyldes ene og alene, at vi er blevet bildt ind, at vores længsel ikke betyder noget. Det er de kulturradikales skyld. Men hvis bare ideologierne bliver skrællet af, vil det naturlige menneskes såre gode og rigtige længsel stå funkende klart tilbage – og vuptil!

Anderledes er det bibelske vidnesbyrd: “Gud skuer ned fra Himlen på Menneskenes Børn for at se, om der findes en forstandig, nogen, der søger Gud.” (Sl 53,3). Men nej, “der er ingen forstandig, der er ingen, som søger efter Gud” (Rom 3,11).

“Herren så, at Menneskenes Ondskab tog til på Jorden, og at deres Hjerters Higen og Tragten kun var ond Dagen lang.” (1 Mos 6,5)

“Hjertet er svigefuldt fremfor alt, det er sygt, hvo kender det?” (Jer 17,9)

“Menneskehjertets Higen er ond fra Ungdommen af” (1 Mos 8,21)

Sådan er det bibelske vidnesbyrd.

Kristendommen skuffer!

Aallmann skriver, at “[a]lle vores følelsesmæssige, teologiske og eksistentielle spørgsmål finder sit svar inde i hans glæde” (s. 62). Men er det ikke langt snarere sådan, at kristendommen er Guds spørgsmål til os: “Hvem siger I, at jeg er?” (Matt 16,13), spørgsmål som afkræver svar, og som gør, at vi helt selv må glemme vores egne spørgsmål?

Mennesket kan jo ikke søge efter Gud, for den evne har vi slet ikke. Det er derfor, Gud må søge efter os. Når Gud alligevel nærmer sig mennesket, er det på trods:

“Jeg havde Svar til dem, som ej spurgte, var at finde for dem, som ej søgte; jeg sagde: “Se her, her er jeg!” til et Folk, der ej påkaldte mig.” (Es 65,1)

Nok taler kristendommen om længslen efter en Messias. Mennesket ved udmærket godt, at det har brug for en frelser. Men med Jesus skuffes alle vores forventninger og ‘visioner’. Ellers er det svært at forstå, hvorfor folk blev så skuffede, at han måtte hamres op. Vi havde håbet på en sværdsvingende helt, i stil med Aallmanns idealmand, men fik det modsatte. Vi havde håbet på en dragedræber (eller en Aslan-agtig løvetype), men fik et menneske, som lod sig sælge til døden, som løsesum for os, i stedet for at give djævelen og vores fjender nogle bank. Gud snyder både menneske

og djævel, og begge står tomhændede tilbage. Men netop derfor kan vi dagligt modtage de gaver, som viser sig at være anderledes end dem, vi selv ønskede, men som ikke desto mindre – eller netop derfor – er rige gaver. Ja, de rigeste. De tomme hænder fyldes, selvom de aldrig rakte ud (Nord).

Gud viste sig at være en helt anden, end mennesket havde håbet. Og han gør det igen og igen. Det bliver i hvert nyt øjeblik af menneskets liv til dom for dets vilje, længsler og håb, for Kristus er ikke den, som mennesket “dybest set” helst vil have, og Guds rige ikke det sted, hvor mennesket “dybest set” gerne vil være. Mennesket kan ikke tage det “spring af ånd”, som Aallmann mener, det er den eneste skabning, der er i stand til (s. 28). Kun Gud kan tage et spring af ånd og gøre det julenat og hver eneste gang, han tager bolig i et menneske. Men det er ude af vores hænder. Det eneste, vi kan gøre, er vel ikke at stritte imod.

Menneskets vilje er ikke i stand til at række ud efter Gud, men Gud kan give os sin Ånd. Det ved Aallmann nok egentlig også godt, når han skriver, at “komme i Himlen er at lade sig føre af Gud. Det er at falde ind i glæde. At blive Guds er at give slip.” (s. 100). Men det viljesbegreb, der ellers bliver udfoldet i bogen, gør, at dette må forstås sådan, at det at give slip er at overgive sig til sin egen naturlige længsel.

At sprælle i kviksand

Problemet står egentlig allerede klart med bogens første ord: “Mit mål med denne lille bog er at bekræfte dig i, at du er skabt til noget større.” Bekræftelse er netop, hvad Aallmann vil give sin læser. Og det gør han altså ved at bilde os ind, at vi alle dybest nede i vores “natur” længes efter Gud.

Så kunne man jo have stoppet der og i øvrigt spørge, hvorfor man overhovedet skal interessere sig for den slags litteratur? Det er der i hvert fald én god grund til: Bogen er et interessant eksempel på, hvordan gode intentioner ikke altid er nok, men kan gøre tingene meget værre.

Aallmann angriber således den moderne subjektivisme, et selv-centreret verdensbillede og det kolde og egoistiske menneskesyn, der følger deraf. Et menneskesyn hvor det er umuligt at forestille sig at ofre sig for andre. Et udmærket projekt, som fortjener al mulig opbakning. Men i stedet for at gøre kål på subjektivismen ender Aallmann med at bekræfte den. Det er som at se nogen sprælle i kviksand.

Thomas Østergaard Aallmann burde begynde med Kristus selv, ikke med sine, mine eller nogens følelser, hvor fine og dybe de end er; ikke med “manden i spejlet”, som det hedder med en Michael Jackson-parafase (s. 116).



I give not Heav'n for lost – Historien om et evigt fald i John Miltons *Paradise Lost*



Afstud.theol. ANNE CHRISTINE BENNER

Tirsdag den 25. marts 2014

En djævel der græder, beundrer og drømmer om skønhed... En usandsynlig tanke? Ikke hvis du åbner et af historiens største kristne eposser fra 1600-tallets England. Udover at John Milton i sit *Paradise Lost* lader den faldne engel indtage en så stor plads, at man flere gange må spørge, hvem dramaets egentlige protagonist er, viser værkets belletristiske skønbehandling ham tillige i et andet lys, end vi normalt ser ham i. Her er Satan på ingen måde skildret som lidenskabsløs; det er bare de forkerte lidenskaber, der brænder i hans bryst – og brænder for stærkt! I nærværende artikel fikserer vi blik-



Gustave Doré (1832–1883): *Satans fald* (1866)

ket på denne kapriciøse men ingenlunde entydige figur hos Milton og stiller de to teologiske spørgsmål, der naturligt presser sig på: Hvem er han, og hvad er hans synd? For bedre at svare på det – hvad der gør den onde ond – og dermed føje flere træk til, hvad man kunne kalde en ondskabens psykologi, passerer tillige rækken af depraverede ånder, som ved deres forskellige stemmer og ansigter danner en slags »dæmonspejl«, der i sammenhængen kan være oplysende at betragte.¹

¹ Overskriften – “I give not Heav’n for lost” – er fra Bk II, v. 14. Alle citater i artiklen er fra John Miltons *Paradise Lost*, som den findes i udgaven: *The Poetical Works of John Milton, edited after the*

Vi begynder imidlertid ved begyndelsen. Miltons Satan er vågnet i Helvede efter de oprørske ånders nederlag i den himmelske strid. Trøstesløsheden knuger ham, idet han beser de dystre omgivelser i sit nye hjem. Bedre bliver det ikke, da han genkender sin kompagnon, Beelzebub, der, som et spejl af Satan selv, fremstår sørgeligt forandret fra den engleskikkelse, han bar i Himlen:

If thou beest he; But O how fall'n! how chang'd
From him, who in the happy Realms of Light
Cloth'd with transcendent brightness [...]²

Selvom styrken er knægtet, er den trodsige vilje det ikke; forhærdelsen knejser i sit nederlag, og den eneste trøst bliver da den selvfremdragne grandeur i den fortsatte ulydighed, tilfredsstillelsen i den selvdeterminante fortabelse med kurs lukt mod et altid dybere Helvede. I den opmuntrende tale af Satan til sin kampfælle antager den kontrære attitude et næsten præmaturot udtryk:

Fall'n Cherube, to be weak is miserable
Doing or Suffering: but of this be sure,
To do ought good never will be our task,
But ever to do ill our sole delight,
As being the contrary to his high will
Whom we resist.³

Tydeligt nok demonstreres her en selvforståelse *på trods*; Satan definerer sig udelukkende i forhold til det, eller rettere til *den*, han ikke er, nemlig i forudsigelig, stejl modsætning til den almægtige Gud i Himlen. 'Visionsløst' eller 'infantilt' ligger lige på læben, men naturligvis falder det ikke den poetisk opsvingende parlør selv ind. Dertil er han en for dreven mester i positiv tænkning, der gør, at han selv i den sorteste situation formår at øjne visse lyspunkter, der straks får al fokus:

To reign is worth ambition though in Hell:
Better to reign in Hell, than serve in Heav'n.⁴

Metamorfosen, den tidligere engel er undergået, er endnu ikke fuldbyrdet. Endnu er der en falleret glans om den tidligere "Leader of those Armies bright",⁵ en remini-

Original Texts by the Rev. H.C. Beeching M.A. (Oxford: Clarendon Press, 1900). Værket findes også i en dansk oversættelse fra 1905 af unitarpræsten Uffe Birkedal (John Milton: *Det tabte Paradis*).

² Bk 1, v. 84–86.

³ Bk 1, v. 157–162.

⁴ Bk 1, v. 262–263.

⁵ Beelzebubs kaldenavn til Satan i Bk 1, v. 272.

scens af den præmartialske tids klart lysende glorie, selvom skinnet derfra nu kun begrædelsesværdigt henbleget duver om hans skikkelse.

Samme storhed, han selv engang omgav sig med, insisterer han på at omfatte sine slagne englerækker med. "Princes, Potentates, Warriors, the Flowr of Heav'n, once yours, now lost"⁶ klinger hans tiltale, da han opråber sine medskabninger fra deres letargiske døs i Helvedes lavasump, hvor de en stund har været lykkeligt befriede fra erindringen om deres første skændselsdåd og den skam, der fulgte derpå. Som vagter grebne i at slumre på deres vagt springer de fortumlede engle straks pligtskyldigt op ved deres tidligere generals stemme og begiver sig i march hen for at lytte til det, han har at sige dem, glade over "to have found themselves not lost/ In loss it self".⁷ Synet af englene, hvis navne for hans skyld er blevet udstregede i Livets Bog, bliver næsten for meget for Satan. Selvom han gør sit bedste for at mande sig op og tage til orde, svigter fattetheden ham tre gange i træk, så han må give efter for tårerne. Til sidst lykkes det ham at samle sig og bringe de demagogiske evner i spil, men selv i talens løb er han ikke uimodtagelig for tyngden af alle de øjne, der rettes mod ham. Noget rører sig noget i ham, noget der kunne ligne skyld; i den grad føler han ansvar for de engle, han én gang tidligere har opflammet til at følge sig og dermed dømt til fortabelse:

[...] cruel his eye, but cast
Signs of remorse and passion to behold
The fellows of his crime, the followers rather
(Far other once beheld in bliss) condem'd
For ever now to have their lot in pain,
Millions of Spirits for his fault amerc't
Of Heav'n, and from Eternal Splendors flung
For his revolt, yet faithfull how they stood,
Thir Glory witherd.⁸

Herefter indledes en talerække af faldne engle, der optræder under de gudenavne, som de senere tildeles af forskellige civilisationer.⁹

⁶ Bk I, v. 316.

⁷ Bk I, v. 525–526.

⁸ Bk I, v. 598–612.

⁹ John Milton opererer altså i *Paradise Lost* med en monolatrisk teologi, i og med at de afguder, som dyrkes senere hen i forskellige kulturer, ikke blot er menneskespundne fantasmer, men engang himmelsk gudelige ånder og siden faldne engle og dermed virkeligt eksisterende væsner.

Allerførst er det Molok, som træder frem, “the strongest and the fiercest Spirit/ That fought in Heav’n; now fiercer by despair”,¹⁰ som er stemt for at genoptage krigen. Opfart og stigning er englenes rette bevægelsesmønster og det, der nu er hændt dem, er derfor naturstridigt og urigtigt:

That in our proper motion we ascend
Up to our native seat: descent and fall
To us is adverse.¹¹

Selvom Molok er klar over muligheden af, at Gud anden gang vil ramme dem med en endnu hårdere straf, ja måske endda udslutte dem helt, insisterer han på, at selv denne skæbne, den rene tilintetgørelse, vil være at foretrække frem for den usalige tilstand, de befinder sig i nu, hvis ubærlighed understreges derved, at det er evige sjæle, der må udholde den.

Efter martialske Molok rejser indtagende Belial sig, “in act more graceful and humane;/ A fairer person lost not Heav’n; he seemd/ For dignity compos’d and high exploit:/ But all was false and hollow [...] for his thoughts were low”.¹² For ham er dette det værste: ikke at skulle være mere. Han elsker sit selv for dets egen skyld, og liv og væren er det sidste, han ønsker forlagt. Hans ord drypper af sværmerisk selvvigtighed og indsmigrende narcissisme:

To be no more; sad cure; for who would loose,
Though full of pain, this intellectual being,
Those thoughts that wander through Eternity,
To perish rather, swallowd up and lost
In the wide womb of uncreated night,
Devoid of sense and motion?¹³

Belials råd lyder derfor ikke overraskende på dette: intet at vove, men uden opsæt-sighed tåle de nye kår, er de end nok så nedrige. Ikke ud af ydmyghed men ud af frygtsom magelighed tilskynder han til underkastelse, af hvilken grund Milton dømmer ham som æreløs og fej.

Dernæst er det Mammons tur, som foreslår den mulighed at slå sig til tåls med forholdene og indrette sig så godt som muligt i det nye bo. Mammons råd er således

¹⁰ Bk II, v. 43–44.

¹¹ Bk II, v. 75–77.

¹² Bk II, v. 109–115.

¹³ Bk II, v. 146–151.

freden, da det ifølge ham ikke nytter at angre hos Gud; de faldne engle kan nu engang ikke på ny tilbede ham, "whom we hate."¹⁴ Hans opfordring er da denne:

[...] rather [to] seek
Our own good from our selves, and from our own
Live to our selves, though in this vast recess,
Free, and to none accountable, preferring
Hard liberty before the easie yoke
Of servile Pomp.¹⁵

Mammon ved, at arbejde forløser, og henviser derfor sine fæller til lignende kur, som senere dikteres Adam og Eva uden for Paradiset: arbejde og møje. Det er altså disciplinær flittighed, han råder til, hvis drivkraft er visionen om at frembringe "Useful of hurtful, prosperous of adverse".¹⁶

Dernæst kommer en teologisk højst interessant passage, hvor Mammon bruger beskrivelsen af en voldsom teofani, sådan som de kendes fra de gammeltestamentlige salmer, til at rejse det kildne spørgsmål, om der mon ikke kan findes en imitation og inspiration det gode og onde imellem: "As he our Darkness, cannot we his Light/ Imitate when we please?"¹⁷

Mammon forudser desuden, at de faldne engle kan vænne sig til deres nye stand, som det er svært uforbeholdent i deres sted at se en beroligelse i:

Our torments also may in length of time
Become our Elements, these piercing Fires
As soft as now severe, our temper chang'd
Into their temper; which must needs remove
The sensible of pain.¹⁸

Ondskab hos disse skabninger er altså ikke en dybdeløs, stagnerende tilstand, de én gang for alle er indtrådt i. Faldet er på en gang absolut og dog vedvarende, det kan stadig blive værre, ikke blot ved onde gerninger selv, men også ved den ufølsomhed, de onde ånder efterhånden kan erhverve sig over for egen fremfærd. Dermed forbliver lidelsen, det onde, en forskudt magt fra dem selv, men en

¹⁴ Bk II, v. 249.

¹⁵ Bk II, v. 252–257.

¹⁶ Bk II, v. 259.

¹⁷ Bk II, v. 269–270.

¹⁸ Bk II, v. 274–278.

magt de stadigt tilegner sig. I dette Helvede lutrer smerten ikke, den forhærdet. Målet er urørlighed, så at “torments” i tidens løb bliver deres ernærende livselement.

Den oldkirkelige tese om ondskab som *privatio*, som mangel på væren, finder en genklang her. Englene sukker efter den himmelske salighed, de har tabt, og hvem kan påskønne *et* gode uden at have en vis forkærlighed for *det* gode som sådan? Da Satan frivilligt vælger at tage den farefulde mission på sig at flyve til Guds nye skaberværk, Jorden, for at finde en snedig måde at generhverve det tabte terræn og “Deliverance for us all”,¹⁹ priser de besejrede engle ham med oprigtig taknemmelighed, hvilket de er i stand til, “for neither do the Spirits damn’d/ Loose all thir vertue”.²⁰ Dette faktum lader til at underbygges, hvis man ser nøjere på de faldne engles beskæftigelse i Pandæmonium,²¹ sådan som Milton skildrer dem; for sørme om de ikke adspredt sig med diverse skønne kunstner: musiceren samt filosofiske disputer om så store spørgsmål som den frie vilje og forsynets eksistens. Alligevel skal man ikke tage fejl; det er dog, advares der, alt sammen intet andet end “Vain wisdom” og “false Philosophie”.²²



John Martin (1789–1854): *Pandemonium* (1841)

Hvad er da egentlig forskellen mellem faldne engle og faldne mennesker, kunne man få lyst at spørge; er den ene skabnings brøde virkeligt større end den andens? Ja, svares der, og bejaelsen følges af en begrundelse:

¹⁹ Bk II, v. 465.

²⁰ Bk II, v. 482–483.

²¹ Den borg englene opfører i Helvede.

²² Bk II, v. 565.

The first sort by thir own suggestion fell,
Self-tempted, self-deprav'd: Man falls deceiv'd
By the other first: Man therefore shall find grace,
The other none [...] ²³

Alligevel står de i et særligt forhold til hinanden, og efter menneskets ætiologi, der oprulles i Bog III, ville man næsten kunne argumentere for, at mennesket på underlig bagvendt måde skylder de faldne engle deres egen skabelse, idet Faderen "to repair that loss/ Created this new happie Race of Men/ To serve him better". ²⁴

Satans lidelse

Herefter er det tid at vende blikket mod den faldne englefyrste. Hvordan oplever han selv sin kval, og hvilket håb nærer han om udfrielse: hvis noget håb overhovedet? Et sådant nærsyn af Satans indre er intet kønt syn.

[...] horror and doubt distract
His troubl'd thoughts, and from the bottom stirr
The Hell within him, for within him Hell
He brings, and round about him, nor from Hell
One step no more then from himself can fly
By change of place: Now conscience wakes despair
That slumberd, wakes the bitter memorie
Of what he was, what is, and what must be
Worse; of worse deeds worse sufferings must ensue. ²⁵

Helvede er ham selv; han kan ikke flygte fra det. Som "a devillish Engine" ²⁶ brænder kvalen og de onde tanker i brystet. Fanget i sin egen ondskab er han samtidig dens offer. Sorg, ærgrelse og bitterhed blandes deri, men urenheden kan kun pine, fordi han ikke er ren ondskab. Længslen og anerkendelsen af sand skønhed og godhed findes stadig hos ham, hvilket tillige ses, da han for første gang står ansigt til ansigt med hele det nyskabte Paradis' overvældende skønhed, hvorpå "his grievd look he fixes sad". ²⁷ Det får ham tillige til endnu engang at overveje det, som er gået forud: *hvis* var skylden for udsmidelsen af Himlen egentlig? Hvor meget Satan end

²³ Bk III, v. 129–132.

²⁴ Bk III, v. 678–680.

²⁵ Bk IV, v. 18–35.

²⁶ Bk IV, v. 17.

²⁷ Bk IV, v. 28.

hader sin Skaber, har han dog en god portion selverkendelse, og en særlig ærlig og klarsynet indrømmelse undslipper ham:

Forgetful what from him I still receivd,
And understood not that a grateful mind
By owing owes not, but still pays, at once
Indebted and dischargd; what burdens then?

Her viser stoltheden sig under et andet ansigt, idet Satan indrømmer, at vildfarelsen voksede derudaf, at han ikke kunne tåle at skylde nogen noget. Han ville, populært sagt, være sin egen lykkes smed og udholdt ikke taknemmelighedens byrde, selvom taknemmelighed netop ikke er en modydelse, som trælbinder.

Alligevel holder Satan sig forventeligt ikke for god til ikke samtidigt at forsøge at dele skylden for det skete. Han bebrejder Gud sin førhen så privilegerede position, for det var den, der vakte hans ærgerrighed dengang i Himlen. I nogle få øjeblikke hengiver han sig til det kontrafaktiske scenario af endnu at leve i fred i det Høje, men denne forestilling braser straks sammen, da kendskabet til ham selv protesterer; for selv hvis han ikke var faldet dengang ved egen skyld, mon ikke da blot "som other Power"²⁸ i stedet havde draget ham til sig som en underordnet engel til sin hær? Men havde han da intet valg? Måtte han blive ond? Livsbanen var på én gang fastlagt og dog fri. For han ser jo, at der er andre engle, der stadig er i Himlen, og som ikke lod sig friste til oprør dengang. Denne tankegang afføder en alvorlig selvgransken:

Hadst thou the same free Will and Power to stand?
Thou hadst: whom hast thou then or what to accuse,
But Heav'ns free Love dealt equally to all?
Be then his Love accurst, since love or hate,
To me alike, it deals eternal woe.²⁹

Er denne beskrivelse muligvis en af dem, der mest præcist indrammer følgen af det ondes selvavlede natur: at kærlighed og had i denne tilstand opleves som ens derved, at de begge vækker evig kval? Uanset hvad bliver det desto tydeligere, hvilket rent umuligt tilfælde Satan er, men han selv er måske den, der allerklarest skuer den umulighed, der gennemtrænger hele situationen.

²⁸ Bk IV, v. 61.

²⁹ Bk IV, v. 66–70.

Me miserable! Which way shall I flie
 Infinite wrauth, and infinite despaire?
 Which way I flie is Hell; my self am Hell;
 And in the lowest deep a lower deep
 Still threatning to devour me opens wide,
 To which the Hell I suffer seems a Heav'n.³⁰

En gru der altid kan blive værre, et fald der evigt kan blive dybere, et Helvede hvis bund stadigt fortaber sig, så at derouten ingen ende tager; sådan er den faldne fyrstes skæbne. Ikke uforståeligt strejfses han af lysten til at finde frelse. Den eneste vej dertil, indser han dog, består i anger og underkastelse – og kan han det? Naturligvis ikke. For selv hvis han skulle ønske det for sit eget vedkommende, ville frygten for foragten fra sine medengle afholde ham fra det. Og igen: Skulle han endelig formå at overvinde sin forfængeligheds skræk for forhånelse, ved han godt dybest nede, hvad i stedet så ville ske, nemlig at “highth [would] recal high thoughts [...] which would but lead me to a worse relapse/ And heavier fall”,³¹ som han ud-sigelsesfuldt udtrykker det på et af værkets uovertrufne episke tinder, der derfor fortjener at citeres i sin helhed:

O then at last relent: is there no place
 Left for Repentance, none for Pardon left?
 None left but by submission; and that word
Disdain forbids me, and my dread of shame
 Among the spirits beneath, whom I seduc'd
 With other promises and other vaunts
 Then to submit, boasting I could subdue
 Th' Omnipotent. Ay me, they little know
 How dearly I abide that boast so vain,
 Under what torments inwardly I groane:
 While they adore me on the Throne of Hell,
 With Diadem and Scepter high advanced
 The lower still I fall, onely Supream
 In miserie; such joy Ambition findes.
 But say I could repent and could obtaine
 By Act of Grace my former state; how soon
 Would highth recal high thoughts, how soon unsay

³⁰ Bk IV, v. 71–78.

³¹ Bk IV, v. 95 & v. 100–101.

What feign'd submission swore: ease would recant
Vows made in pain, as violent and void.
For never can true reconciliation grow
Where wounds of deadly hate have peirc'd so deep:
Which would but lead me to a worse relapse,
And heavier fall: so should I purchase deare
Short intermission bought with double smart.³²

Satans betvinger, Himlenes almægtige Gud, kender hans natur og er derfor lige så langt fra at benåde ham, som Satan er til at bede Ham om nåde. Stejlt står de over for hinanden, og ethvert håb om forsoning er dermed udelukket på forhånd. Interessant er det at konstatere, at selvom Satan også i dette værk optræder som “Artificer of fraud”,³³ kender han udmærket sandheden om sig selv. Denne sandhed er dog ikke af den slags, der sætter fri, men i stedet af den desillusionerede og ubønhørligt destruktive art. For sandhed uden håb: Er det ikke evig pinsel? Selvforskyldt trængt op i en krog tager Satan imidlertid sin skæbne på sig og udråber trodsigt sin omskrevne *amor fati*:

So farwel Hope, and with Hope farwel Fear,
Farwel Remorse: all Good to me is lost;
Evil be thou my Good [...]³⁴

Selvom der sker en ombytning af skabelsesordenen, selvom Satan vælger at holde ondt for godt, kan det gode alligevel fængsle ham, næsten ufrivilligt. Dette sker



Gustave Doré (1832–1883):
Satan stiger ned til Jorden (1866)

både, da han for første gang ser Jorden, og også første gang, han ser Eva, hvis uskyldsrene skønhed og sødme lader ham nedsynke i en beundring så dyb, at den et øjeblik lader ham glemme sig selv og sin ondskab. Det varer dog virkelig heller ikke mere end kun et øjeblik, og straffen følger fluks derpå, idet “the hot Hell that alwayes in him burnes [...] soon ended his delight/ And tortures him now more, the more he sees/ Of pleasure not for him ordain'd”.³⁵

³² Bk IV, v. 70–102.

³³ Bk IV, v. 121.

³⁴ Bk IV, v. 108–110.

³⁵ Bk IX, v. 467–470.

Hvis vi skal gøre status over figuren Satan i John Miltons *Paradise Lost* og atter stille samme spørgsmål som i begyndelsen – hvem er han, hvad er hans synd? – hvordan vil da vores vurdering lyde? På flere måder er han en uforudsigelig natur; slet ikke ufølsom og heller ikke rendyrket ond, som man kunne forvente. Det strider imidlertid ikke imod kristendommens gamle forståelse af ondskab, men underbygger snarere den augustinske omtale af det ondes snylteeksistens. For også Satan står i et afhængighedsforhold til det gode, som vedbliver at pine ham og samtidig vække hans misundelse. Han kan ikke løsrive sig fra erindringen om det, han har været, og han kan heller ikke ophøre med at beundre det skønne, som uspoleret lever og består i overensstemmelse med Skaberens intention. Selv er han afskåret fra at tage del i freden og det gode liv, kun gennem en karikeret imitation kan han komme det nær. Men hvorfor angreer han da ikke, har man lyst til at spørge. Ganske enkelt fordi han ikke kan betvinge sig selv. Den kærlighedens mildhed, som naturligt gør ydmyg, er helt fraværende hos ham. I stedet brænder den herskesyges lidenskab med fortærende kraft, den lidenskab som byder at ophøje sig over andre og gøre sig selv til Gud. “Ambition”³⁶ er med Satans egne ord den last, han falder ved og som tillige forhindrer ham i at angre, uudslukelig som den er; for “what will not Ambition and Revenge/ Descend to?”³⁷



³⁶ Bk IV, v. 91.

³⁷ Bk IX, v. 168-169.

Retfærdighed?

Hvilken retfærdighed?



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

Onsdag den 16. april 2014

Noter over prædiken over Matt 26,6–13.¹

“Da Jesus var i Betania i Simon den Spedalskes hus, kom der en kvinde hen til ham med en alabastkrukke fuld af meget kostbar olie og hældte den ud over hans hoved, mens han sad til bords. Da disciplene så det, blev de vrede og sagde: »Hvorfor ødsle sådan? Denne olie kunne jo være solgt for mange penge og givet til de fattige.« Men da Jesus mærkede det, sagde han til dem: »Hvorfor gør I det svært for kvinden? Hun har gjort en god gerning mod mig. De fattige har I jo altid hos jer, men mig har I ikke altid. Hun har hældt denne olie ud over mit legeme som en forberedelse til min begravelse. Sandelig siger jeg jer: Hvor som helst i hele verden dette evangelium prædikes, skal også det, hun har gjort, fortælles til minde om hende.«”



Peter Paul Rubens (1577–1640): *Kristus hos Simon Farisæeren/den Spedalske*

¹ Ved såkaldt “Ørkengudstjeneste”, økumenisk gudstjeneste onsdag aften i Baptistkirken på Nørrebro. Prædikenen er skrevet ned efterfølgende – længe efter, og er vist også længere end en prædiken burde være.

“Hosianna, Davids søn! Velsignet være han, som kommer, i Herrens navn! Hosian-na i det højeste!” – sådan råbte skarerne ifølge Matthæus, da Jesus red ind i Jerusa-lem på et æsel. Det var det, vi markerede palmesøndag. Jesus blev hyldet som den Messias, der skulle genoprette Israels storhed. Han var, i folkemængdens øjne, en politisk leder, som snart skulle indsættes som konge i Jerusalem. Romerne skulle smides på porten, og Jesus skulle genskabe kong Davids kongerige, med fred og retfærdighed, storhed og velstand.

Jesus får travlt efter indtoget i Jerusalem. Han når at rense templet for veksele-rere og duehandlere, han når at forbande et figentræ, fortælle en hel del lignel-ser om vingårde og kongesønner og dommens dag. Han når at diskutere skat, opstandelse og næstekærlighed med de skriftkloge. Og nu sidder han altså til bords i Simon den spedalskes hus i Betania, en lille by uden for Jerusalem. Midt i måltidet kommer en kvinde, og hælder olie ud over Jesus. Hvad skal det nu gøre godt for?

Der var ifølge Johannesevangeliet nardusolie i alabastkrukken. Det var en kostbar olie, som især blev brugt til to ting: Det ene var salvelse ved begravelse. Kvinden salver Jesus til hans begravelse, siger han selv. Det andet var salvelse ved indsættelse af en ny konge. Da kvinden salver Jesus, salver hun ham i virkeligheden til begge dele. Ikke bare til hans død, men også til hans indsættelse som konge – ikke som den verdslige konge, som folkeskarerne havde forventet, men til noget helt andet og langt større. Idet kvinden salver Jesus til hans død, salver hun ham samtidig til at regere i Guds rige.

Denne kvinde, siger Jesus, skal vi mindes overalt, hvor evangeliet forkyndes. Det er ikke, fordi hun har gjort noget i sig selv særligt. Det er ikke, fordi vi skal til at gen-tage hendes handling bevidstløst. Kvindens gerning peger ud over sig selv, fordi den skete lige netop på det tidspunkt. Hendes salvelse af Jesus pegede på påskens begi-venheder, Jesu død og begravelse. Måske er hun ikke helt selv klar over implikatio-nerne, måske det bare var en kærlighedserklæring. Men Jesus bruger kvindens ger-ning og gør den til et tegn. På den måde minder hun om Johannes døberens. Også han var jo en slags forløber for Jesus. Og også han anvendte religiøse symboler. Dåb med vand og salvelse med olie. Ikke uden grund er oliesalvelsen også et sa-kramente i andre dele af verden, for ligesom dåben symboliserer den død og op-standelse.

Men det er ikke alle, der kan se symbolikken. Disciplene er fortørnede. Kunne den kostbare olie ikke være brugt mere fornuftigt? Den havde sikkert indbragt gode summer, hvis den var blevet solgt – pengene kunne have været givet til de fattige. Arbejder vi ikke for social retfærdighed, for at realisere politiske idealer, som kræ-

ver alle de ressourcer, vi kan tilvejebringe? Gælder det ikke om at være så produktiv som muligt? Om at investere i noget, som giver afkast? Vi kender den slags bekymringer fra os selv, fra politikere og medier. Men også disciplene var bekymrede. Det har de ellers fået besked på ikke at være. Jesus har igen og igen belært dem om at vælge den gode part, først at søge Guds rige og hans retfærdighed. For så skal alt andet gives i tilgift.

Guds retfærdighed. Hvad er det egentlig for noget? Gregor af Nyssa, en teolog fra det fjerde århundrede, diskuterer et sted, hvad vi skal forstå ved 'retfærdighed'. Gregor peger på, at hvis vi med retfærdighed skal forstå det at fordele goderne på en bestemt måde, så indebærer vores retfærdighedsbegreb en selvmodsigelse. For hvis retfærdighed handler om at fordele ting, er man så ikke nødt til først at rage til sig? Forudsætter retfærdighed så ikke uretfærdighed? Men retfærdighed er ikke en idé, forklarer Gregor. Retfærdighed er en relation til Gud. Eller rettere: Guds retfærdighed er intet andet end Kristus selv. Guds rige er dér, hvor Kristus regerer. Verdslige begreber om retfærdighed har derfor intet med det kristne retfærdighedsbegreb at gøre, hvis man overhovedet kan kalde det et begreb. Retfærdighed er ikke et begreb, ikke en idé, men Kristus selv. Det giver derfor ingen mening at pege på vores almindelige retfærdighedsfølelse som udtryk for en gudgiven moral. Sådan en retfærdighedsfølelse kan måske nok være brugbar i opretholdelsen af menneskelige fællesskaber. Men den har intet at gøre med vores forhold til Gud. Og så betyder det i øvrigt ikke noget om vores retfærdighedsbegreber er såkaldt borgerlige eller venstreorienterede, eller hvad man nu kunne finde på. Så længe de er *vores* begreber, er de ikke Guds.

I følge Johannesevangeliet var det Judas, der brokkede sig. Og det uddybes, at det gjorde han egentlig ikke, fordi han bekymrede sig om de fattige, men af ren grådighed. Han ville have pengene til sig selv. Det kan lyde, som om der en modsætning mellem fremstillingerne hos Matthæus og hos Johannes. I den ene beklager disciplene sig, fordi de bekymrer sig om de fattige. I den andet er det Judas, der beklager sig af selviske grunde. Men måske er forskellen ikke så stor endda. For hvor ofte kan vi med god samvittighed påstå, at vores idéer om retfærdighed og flotte politiske idealer er udtryk for andet end egoisme og selvinteresse? Når vi dyrker vores egne retfærdighedsbegreber, er det så ikke trods de gode intentioner vores selvoptagethed, der får lov at regere, blot indirekte?

Vi må spørge os selv: Står vi 'på disciplenes side', som nogle ynder at udtrykke det, vist nok velment, når man ikke vil være alt for from og hellig? Dyrker vi, ligesom disciplene, dermed vores egne retfærdighedskriterier uden sans for Guds retfærdig-

hed? Eller kan vi ligesom kvinden, der salvede Jesus, skimte, at der på den anden side af vores snævre horisont venter os noget langt mere kostbart?

Disciplenes projekt var grundlæggende politisk. De havde endnu ikke forstået, at Jesus ikke var kommet for at indstifte et nyt verdsligt kongerige. Derfor gav det heller ikke mening for dem, at han nu begyndte at tale om sin nærtforestående død. Men kvinden havde forstået, at det handlede om noget helt andet, eller måske rettere: Hun havde ingen forståelse for disciplenes politiske projekter og kunne derfor frit gøre, hvad hun gjorde.

På samme måde som den verdslige 'kong Jesus' måtte dø, for at Jesus virkelig kunne være den konge i ånd og sandhed, som han skulle være – på samme måde må vores retfærdighedsbegreber lægges i graven. Kvinden med alabastkrukken bryder med de gældende begreber om rigtigt og forkert, retfærdigt og uretfærdigt. Men netop derved peger hun ud over menneskelige, politiske retfærdighedsbegreber, ud over vores egoisme og påståede interesse for andre menneskers ve og vel. På Guds retfærdighed og Guds rige, hvor tingene fungerer helt anderledes, end vi er vant til.

Hvor alle regeringsformer i denne verden i bund og grund fungerer ved rå magt, hersker Jesus i Guds rige med kærlighed. Det havde disciplene svært ved at forstå, og det har vi også: Kan der virkelig findes et menneskeligt fællesskab, der ikke på en eller anden måde baserer sig på magt? Hvor der ikke er nogen, der tvinger andre til at opføre sig på en bestemt måde? Er det ikke noget naivt sniksnak? Vi må da i det mindste have nogle regler og principper at gå efter, tænker vi måske, ellers fungerer det da ikke. Og nej, det er ikke sikkert, at det 'fungerer' i praksis. Det fører måske ligefrem til, at nogen kommer galt af sted. Det gjorde Jesus i hvert fald, set med disciplenes politiske briller. Men hvis det da bare havde givet et afkast, som kunne gavne de fattige. Men det gjorde det ikke engang. Jesu død og opstandelse var temmelig uproduktivt, set ud fra en økonomisk betragtning. Den slags adfærd er hverken noget, der bidrager til bruttonationalproduktet eller til social retfærdighed.

Guds retfærdighed er helt forskellig fra vores retfærdighed. For at kunne begribe så meget som en flig af Guds retfærdighed, må vi derfor gøre godt og grundigt kål på vores egne begreber om, hvad der er retfærdigt, og hvad der ikke er det. Men hvor har vi egentlig vores retfærdighedsbegreber fra? Jo, det er den viden, vi dagligt erhverver os, hver eneste gang vi spiser af træet til kundskab om godt og ondt. Det gør vi, hver gang vi selv vil være guder og bestemme, hvad der er rigtigt og forkert, når vi dømmer andre og os selv, og når vi vil bestemme og indrette verden efter vores principper. Det er dét, der må lægges i graven, for at vi kan få øje på Guds retfærdighed.

Der findes ikke noget kristent retfærdighedsbegreb, for Guds retfærdighed er Kristus selv. Kristus er en person, ikke en idé eller et princip, som man kan udlede alt muligt af. Derfor findes der ingen hurtige anvisninger på, hvordan vi skal indrette os med hinanden. Men det betyder ikke, at kristendommen er tavs om, hvordan vi skal leve vores liv. Når vores retfærdighedsbegreber korsfæstes med Kristus, når vi virkelig lader dem gå til grunde og opsluges af døden, må vi også give afkald på alle vores rettigheder og krav over vores medmennesker.

Det skal forstås helt konkret. Det betyder, at hvis jeg virkelig hører evangeliet, kan jeg ikke længere banke andre i hovedet med idéer om, hvad jeg har ret til. For eksempel ejendomsret. Giv til alle der beder jer, siger Jesus. Vi skal ikke give, fordi andre har ret til noget, heller ikke fordi vi skal opfylde et bestemt retfærdighedsideal. Vi giver simpelthen, fordi vi ikke *selv* har nogen særlig ret til de ting, vi besidder. Ved vi det, bliver det nemmere at give til dem, der beder om vores hjælp. Det gælder penge, men det gælder også vores tid og opmærksomhed, ja, i det hele taget vores kærlighed, som vi ikke længere kan reservere til bestemte udvalgte personer, om det så er familie, venner eller andre fællesskaber. Om vi så også gør det er en anden sag, men vi kan aldrig undskylde os med, at vi jo 'har ret' til at sætte grænser. Det har vi ikke.

Vores retfærdighedsbegreber må altså lægges i graven. Ikke for at blive der, men for at genopstå som kærlighed. De må gå til grunde, for at vi kan nå frem til den sande solidaritet, som Guds kærlighed kræver af os: "De fattige har I jo altid hos jer", siger Jesus. Søger vi først og fremmest Guds retfærdighed og hans rige, i stedet for vores smålige idealer, vil vi opdage, at de fattige har vi altid hos os, fordi vi selv er fattige. Det er sand solidaritet. Vi er i samme båd med tiggeren på gaden, for vi har ikke noget fortrin over andre mennesker. Når vi lader vores retfærdighedsbegreber gå til grunde, står vi derfor ikke tilbage med ingenting. Tværtimod er det netop da, vi gives alt. Ikke mindst gives vi vores medmennesker. Vores medmennesker, som vi godt nok ikke har krav på, men som tværtimod har krav på os. Men hvad det betyder, opdager vi altså først, når vi sætter vores værdier på standby for i stedet at lade Jesu død og opstandelse være definerende for, hvem vi er.

Vi har altså ingen rettigheder, men vi har én pligt: At elske vores næste som os selv. Det betyder ikke, at vi skal være ligeglade, når såkaldte menneskerettigheder krænkes. Tværtimod. For hvis de forstås evangelisk, er menneskerettigheder i virkeligheden intet andet end grænser for, hvad vi har ret til at gøre mod andre. De siger noget om, hvad vi *ikke* har ret til. Rettigheder og love kan ikke være mere end en skygge eller en kontur af Guds kærlighed, som ikke kan erstattes af paragraffer og

regler. De har ingen værdi i sig selv. De er upræcise grænser for vores selvudfoldelse, hegnspæle rundt om en tom byggeplads. Denne byggeplads er der, hvor vi møder andre mennesker, hvor sande menneskelige fællesskaber bygges op. Det er dog ikke noget, vi selv bestemmer over. Det, vi kan gøre, er at lade vores byggeplads stå tom, og bede Gud om at bygge med sin kærlighed. Vores opgave er, som kvinden, der salvede Jesus, at se ud over vores fællesskabers smålige værdier, hen til ham, som virkelig kan give vores fællesskab værdi.

Når den kærlighed til næsten, som kun findes, hvor Gud selv bygger, er virkelighed, ja så er Guds rige en levende realitet. Så er Guds rige midt iblandt os. Så ved vi, hvad det vil sige, at Jesus med sin død har sejret over døden, og med sin opstandelse nu er indsat som konge ved Guds højre hånd, hvorfra han inviterer os til fællesskab. Guds kærlighed er en virkelig, levende ting, som der bliver plads til i vores liv, så snart vores krav lægges til side. Om den faktisk besøger os, er dog ikke noget, vi bestemmer. Alt, hvad vi kan gøre, er at give plads og sige: “Gud Helligånd! *Vær du vor gæst*”.

Grundtvig skriver:

“Guds retfærdighed i nåde ser til os fra himlen ned og skønt os det er en gåde smager hjertet dog Guds fred.”

“Blomstre op da skal Guds rige midt iblandt os dag for dag bære Åndens frugt tillige, Fader vor til velbehag.”

(Grundtvig, “Midt iblandt os er Guds rige”)



Guds uforanderlighed i en heraklitisk tidsalder



Af cand.theol. NIELS DALSGAARD

Onsdag den 23. april 2014

Hele Guds herlige skaberværk er skabt med tid og underlagt timelighedens forgængelighed, således at alt i verden forandres på nær selve forandringen. Derfor forekommer det eneste uforanderlige i vores heraklitiske tidsalder at være forandringen. Var der ikke tid, ville forandringen være umulig. Floderne ville fryse til og skyerne bremse op midt på himlen. Som sagt er hele skaberværket underlagt timelighedens forgængelighed, og intet i skaberværket kan gøre sig fri af den, men Gud er ikke i tid, men i al evighed. Han transcenderer tiden i et hvert øjeblik i al evighed. Derfor må man først forsøge at forstå, hvad det vil sige at være underlagt timelighedens forgængelighed, man må altså først forsøge at trænge ind i den menneskelige erfaring af tid, og alene det, at mennesket kan siges at erfare tid, skyldes, at det er i tid.

Når mennesket umiddelbart skal bestemme tiden, forekommer det at ligge lige for at dele den op i fortid, nutid og fremtid. Dette er, hvad man kunne kalde de grundlæggende tidsdimensioner. Menneskets umiddelbare erfaring af de forskellige tidsdimensioner munder ud i en erkendelse af tidsdimensionerne som forskelligartede. Fortiden erindrer man, hvorimod man bekymrer sig for fremtiden eller har forventninger til den. Men hvad angår nutiden, så forekommer den nærmest at forsvinde og blive til en streg imellem fortid og fremtid. Nuet opleves derfor som det nærværende.¹ Når nuet er trådt forbi tiden, kan den ikke længere ændres, men er låst fast for altid. Mennesket kan ikke ændre på fortiden, men det kan forholde sig til fortiden. Det kan angre, men ikke gøre det gjorte ugjort. Det, der er sket, er derfor altid forbigangent af nuet. Anderledes forholder det sig med fremtiden. Fremtiden er endnu ikke gået forbi af nuet, hvorfor den udelukkende består af det mulige. Alt, hvad mennesket forestiller sig om fremtiden, er forestillet og derfor kun tænkt som mulighed. Ved forventningen kan mennesket på en måde foregribe fremtiden, men uanset hvor nøjagtigt det kan forsøge at gribe fremtiden forud, lader det sig ikke

¹ Augustin skriver f.eks. i *Confessiones*, nærmere bestemt bog 11, om tiden, at den forekommer at være en udstrækning af sindet: *Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi*. Se *Confessiones*, Loeb Classical Library, bd. L027, s. 268–269.

gøre fuldstændigt, da det er mennesket, der er underlagt tiden og ikke omvendt. Fremtiden er altså den tid, der kommer til mennesket, som det ikke er Herre over, men er underlagt. Der er med andre ord en usikkerhed forbundet med det tilkommende, som gør, at det på en måde unddrager sig mennesket.² Samtidigt gør det tilkommende det også muligt for mennesket at hæve sig over det forbigangne, da mennesket ikke kun er det forbigangne, men har mulighed for at ændres i det tilkommende; men ligeså glædeligt det er, at man altid kan sige til et menneske, at det ikke er bundet af det forbigangne, men kan forandres i det tilkommende, ligeså ængsteligt er det, at man i det tilkommende kan forandres – ja et spørgsmål må blive, om man overhovedet kan bevare sig selv, når alt, der er i tid, forandres?

I tilværelsens omskiftelighed bliver mennesket som en søsyg på havet. Alt, han ser, bevæger sig, og der gives ingen hvile for øjet; kun hvis han løfter blikket mod himlen, kan han finde et roligt punkt, der ikke forandrer sig. Sagt på en anden måde er der i talen om Guds uforanderlighed en ro at finde for det menneske, der ved tilværelsens omskiftelighed er blevet forstummet. Gud er ikke som mennesket foranderlig i tiden, men uforanderlig. I al evighed den samme barmhjertige Gud, der er rørt af det mindste, så end ikke en spurv kan falde til jorden, uden at Han er den nær; men det er ikke kun spurven, der omfavnes af Guds nærværelse, men hele skaberværket, for der er ikke den sorg eller synd, hvortil Guds kærlighed ikke rækker.

Gud forandrer sig ikke i timeligheden, for Han er i evigheden – og timeligheden er hos Gud i al evighed. At Gud blev menneske, vil sige, at evigheden brød ind i timeligheden, og ikke at timeligheden fik magt over evigheden. Timeligheden er altså underlagt evigheden – ja selv om skaberværket er underlagt timelighedens forgængelighed, så er timeligheden nærværende hos Gud i al evighed.

Skulle Gud være foranderlig, hvor Han før var uforanderlig, hvad skulle Han så forandre sig til? Skulle Han blive skygge, hvor Han før var lys? Timelig, hvor Han før var evig? Fjern, hvor Han før var nær? Usand, hvor Han før var sand? Nej i al evighed vil det ikke ske. Alt, der er underlagt timelighedens forgængelighed, skal forgå. Slægter hører op, floder tørrer ud, og stjerner slukkes, men Guds kærlighed vil evigt forblive den samme som fra den første begyndelse.

Hos Gud er timeligheden i al evighed. Man kan også sige, at evigheden indeholder timeligheden, men i evigheden er der ikke fortid og fremtid, men et evigt nu, der er

² Se Arne Grøn: »Beyond? Horizon, Immanence, and Transcendence«, i: Jonna Bornemark & Hans Ruin, *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, Södertörn Philosophical Studies 8, 2010; s. 228.

hvert øjeblik lige nært. Gud er nemlig al tid nærværende. Det gælder også for den tilkommende tid, som endnu ikke er.

I evigheden er fremtiden nemlig også indeholdt, hvilket selvfølgelig strider fuldstændigt med vores egen tidsforståelse, hvor fremtiden er det tilkommende og derfor endnu ikke. Ligesom det er ufatteligt, at Gud er dagen i går ligeså nærværende som dagen i dag, kan det heller ikke fattes, at Han kan være dagen i morgen ligeså nærværende, som dagen i dag. Men at Han er det tilkommende nærværende, er ikke et større problem, end at Han er det forbigangne nærværende, for i evigheden er tiden allerede udspillet. Dermed ikke sagt at alt er determineret, men vores vilje og den tid, hvor vi fik lov til at afgøre os, er i evigheden forbi. I evigheden er tiden udløbet. Man kan sammenligne det med at kigge tilbage på det liv, man har levet. Her synes alle afgørelserne at være låst fast, de kan ikke ændres, men samtidigt ville man aldrig benægte, at man havde været med i hver enkelt afgørelse. Således er det også med det tilkommende, som allerede er i evigheden. Selvom det er i evigheden, betyder det ikke, at der er noget af ens frihed, der er gået tabt. Timeligheden er nemlig ikke fastlåst, for så vidt at man ikke har nogen frihed til at vælge i forskellige situationer, men det drilske er, at ens valg – uanset hvor frit det er – kendes i evigheden, fordi Gud også er det øjeblik nærværende. Vores fornuft vil bestandigt timeliggøre Gud, så Gud får lov til at følge med tiden minut for minut, sekund for sekund, men på den måde får man Gud underlagt timelighedens forgængelighed ligesom resten af skaberværket.



Synkretistisk metode



Afstudielektor, ph.d. LARS VANGSLEV

Mandag den 28. april 2014

Nogle overvejelser over Leif Grane og den aristokratiske radikalisme.

Professor i kirkehistorie ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, Anna Vind har i en række bidrag til tidsskrifter og bøger de senere år sat fokus på forholdet mellem metode og teologi.¹ Hendes bidrag har kastet lys over vekselvirkningsforholdet mellem humaniora og teologi og er præget af ønsket om at vise dels lighederne, dels forskellene mellem de to fag. Hun har forsøgt at komme frem til det særlige for teologien, det vil sige det, hvorved faget adskiller sig fra de humanistiske fag, og i særlig grad det, hvorved kirkehistorie adskiller sig fra historie. Vind er kirkehistoriker med speciale i reformatoren Martin Luther og elev af landets største Lutherfortolker, Leif Grane. Det er også Granes overvejelser over den rette tilgang til studiet af Luther, hun gør brug af i sine egne overvejelser. Det er tilfældet i alle bidragene med fokus på forholdet mellem metode og teologi. Det er Granes påstand, at Luther skelner skarpt mellem evangeliet og teologien, og at teologiens opgave er den at fjerne forhindringer for evangeliet. Det betyder, at teologien og følgelig også reformatorens teologi er historisk bestemt og derfor kun kan forstås ud fra sin historiske kontekst. Den er opgøret med ganske konkrete forhindringer for evangeliet og dets forkyndelse. Vind dels demonstrerer, hvorledes Grane anvender denne opfattelse af forholdet mellem



Professor, dr.theol. Leif Grane
(1928–2000)

¹ Anna Vind: »Consentire de doctrina evangelii. Nogle overvejelser over kirkehistorie som teologisk disciplin«, i: Tine Reeh og Anna Vind (red.): *Reformationer. Universitet – Kirkehistorie – Luther*. Festskrift til Steffen Kjeldgaard-Pedersen 28. april 2006, København 2006, s. 93–114; Anna Vind: »The Influence of Luther in Denmark«, i: *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology*. Vol. 65. No. 2. 2011, s. 115–133; Anna Vind: »"Teologien er i bedste fald kun henvisninger – aldrig sagen selv": Leif Grane og Luther«, i: Niels Henrik Gregersen (red.): *Lutherbilleder i dansk teologi 1800–2000*, København 2012, s. 289–304. Steffen Kjeldgaard-Pedersen: »Reformationen«, i: *Fønix*. 27. nr. 2. 2003, s. 94–110 behandler også forholdet mellem metode og teologi under en ikke ukritisk inddragelse af Leif Grane på en måde, som minder om Vinds arbejder.

evangeliet og teologien på sin fortolkning af Luther, som er et klassisk kildekritisk arbejde med reformatorens tekster i deres historiske sammenhæng, dels prøver at anvende den til en almindelig metode til at fortolke begivenheder i kirkehistorien, f.eks. til en fortolkning af en af de centrale personer i den danske reformationshistorie, Hans Tausen.²

Der er ingen tvivl om, at Vinds præsentation af Granes opfattelse af den rette tilgang til studiet af Luther er meget loyal mod hans tilkendegivelser forskellige steder i hans store forfatterskab. Men det forekommer mig alligevel, at Vind overser nogle meget væsentlige aspekter, selvom de står tydeligt at læse også i de skrifter af Grane, hun selv henviser til. For Granes overvejelser over den rette tilgang til studiet af Luther og dermed også hans metodiske overvejelser har ikke alene Luther som deres ophavsmand. Der er nemlig flere ophavsmænd på færde, og hans metodiske overvejelser har derfor også et skær af synkretisme over sig. En synkretisme, som tæller både Georg Brandes og Anders Nygren blandt sine aner.

Det er således min påstand, at Granes metodiske overvejelser også rummer i sig en brandesiansk aristokratisk radikalisme med et nygrensk fortegn. Lad mig prøve at vise dette i det følgende først ved at vise en mulig inspiration fra Nygren og dernæst ved at vise en mulig inspiration fra Brandes og til sidst overveje, hvortil disse mange tanker om metode og teologi kan tjene.

I. Anders Nygren og Leif Grane: Historisk-genetisk metode.

I et foredrag, holdt på Grundtvigsk Konvent i 1998 og trykt i tidsskriftet *Fønix* samme år, taler Leif Grane om sine 50 år i teologiens verden og kommer ind på de forskellige inspirationskilder til sin egen teologiske forskning og livsfortolkning.³ Han fremhæver den betydning, K.E. Skydsgaard og Hal Koch har haft for ham, og nævner også Regin Prenters indflydelse. Af udenlandske teologer spiller Wingren og Rückert en væsentlig rolle. Han nævner også Ebeling og fremhæver to af hans afhandlinger, den ene om kirkehistorien som historien om fortolkningen af Skriften og den anden om den historisk-kritiske forskning. Både Rückert og Ebeling mødte han under sit studieophold i Tübingen i 1953. Naturligvis nævnes også den lundensiske teologis hovedskikkelse, Anders Nygren. Grane opholdt sig i Lund i 1953 og

² Anna Vind: »The Influence of Luther in Denmark«, i: *Studia Theologica*. Nordic Journal of Theology. Vol. 65. No. 2. 2011, s. 115: »The thesis is that Luther's conception of how to do theology may serve as a method to interpret occurrences and events in church history.« Hun anvender metoden til en fortolkning af Hans Tausen i samme artikel s. 122–129.

³ Leif Grane: »Et halvt århundrede med teologien. Foredrag holdt på Grundtvigsk Konvent, Ryslinge, august 1998«, i: *Fønix*. 22. årgang. Nr. 2. 1998, s. 130–144.

nød godt af den blomstrende Lutherforskning på stedet. Grane skriver, at han allerede i forbindelse med sin studietid havde læst alt, hvad Nygren havde skrevet om metodespørgsmål, men at han var blevet mere og mere skeptisk med dennes motivforskning. Han skriver, at han til sidst var færdig med lundteologien som teologisk metode.⁴ Vind følger fuldstændigt Granes redegørelse for hans teologiske inspirationskilder i sit bidrag til bogen om Lutherbilleder i dansk teologi fra 2012.⁵ Det forekommer imidlertid tvivlsomt, om Granes påstand, at han var blevet færdig med den lundensiske teologi, er fuldstændigt rigtig. Granes opgør med den såkaldte genealogiske metode i indledningskapitlet i Lutherbogen *Evangeliet for Folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv* har hentet, vil jeg mene, inspiration fra indledningskapitlet i Nygrens bog *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Första delen*. Lad os derfor vende os mod disse to kapitler for at se den metodiske lighed mellem de to.⁶

Allderførst Grane. Grane gør sig nogle metodiske overvejelser i den første del af indledningskapitlet til sin Lutherbog fra 1983. Modstanderen er marxismen, selv om den ikke nævnes med navn.⁷ Luther er, skriver han, bundet til tid og sted. Han var et menneske, der tænkte og handlede konkret uden forudlagte planer og konkrete mål. Den historiske kontekst er derfor afgørende for forståelsen af ham. Den anden halvdel af indledningskapitlet er således en redegørelse for denne historiske kontekst. For den verden, i hvilken Luther levede og virkede. Men, skriver han: »Hvor mange faktorer af betydning for Luthers virkning på samtiden vi end stykker sammen, bliver det stående tilbage, at det var dette menneske, der satte tingene i gang.«⁸ Grane hævder altså, at forståelsen af Luther ikke kan reduceres til indsigten i de forskellige faktorer i samtiden, som havde en indflydelse på ham og hans virke. Alle de politiske og sociale forhold. Alle de forskellige strømninger i samtiden, som han stiftede bekendtskab med enten i forbindelse med sin tid som studerende eller munk eller professor, af hvilke strømninger den nominalistiske

⁴ Smst., side 133: »Det gik det meste af semesteret med, fordi jeg læste næsten alt, hvad Nygren og Bring havde skrevet om metodespørgsmål. Jo mere jeg læste, des mere skeptisk blev jeg. Ganske vist var jeg stadig imponeret over, hvad der blev præsteret i Lund, hvor det vrimlede med disputatser, ikke mindst om Luther, men med Lundateologien som teologisk metode var jeg færdig.«

⁵ Anna Vind: »"Teologien er i bedste fald kun henvisninger – aldrig sagen selv": Leif Grane og Luther«, i: Niels Henrik Gregersen (red.): *Lutherbilleder i dansk teologi 1800–2000*, København 2012, s. 292–294.

⁶ Leif Grane: *Evangeliet for Folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv*, København 1983, s. 11–24. Anders Nygren: *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Första delen*. Andra Upplagan, Stockholm 1938, s. 9–22.

⁷ Leif Grane: *Evangeliet for Folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv*, København 1983, s. 11. Grane skriver mod dem, der hævder, at reformatoren går reaktionens ærinde.

⁸ Smst., s. 15.

teologi, den tyske mystik eller renæssancehumanismen kan nævnes. Grane taler om historiens få virkeligt store, hvortil Luther sammen med Platon og Augustin hører. Deres åndelige format gør dem stadigt læseværdige i modsætning til f.eks. Aristoteles eller Melanchthon. Grane knytter an til Georg Brandes, som citeres for at have skrevet i sin doktordisputats om Hippolyte Taine og dennes overbevisning om at se alle kulturytringer som produkter af de vilkår, som den omgivende verden satte:

»Den gennemgående Betingethed er sikker nok. At Kunst og Litteratur er Udtryk for Samfundet er ikke mere en omtvistet Formodning, men en ved Undersøgelser stadfæstet Lov. Saa meget har det været Taines Fortjeneste med forhen useet Klarhed og Fynd at paavise. Hans Fejl har været den, at oversee det individuelle Genis ejendommelige, selvstændige Kraft.«⁹

Den historiske kontekst er således vigtig for forståelsen af Luther. Men han kan ikke reduceres til denne. Det egentlige arbejde begynder først nu, nemlig fortolkningen af hans tekster. Grane sammenligner arbejdet med Luther med arbejdet med Augustin:

»Hvis man vil læse Augustin, er et kendskab til det senantikke romerske imperium og dets sociale og kulturelle institutioner naturligvis værdifuldt, men tror man dermed at være i besiddelse af alt, hvad man behøver til forklaring af Augustin som kristen tænker, kan man bare lade det komme an på en prøve. Noget lignende gælder selvfølgelig Luther.«¹⁰

Viden om reformatorens historiske kontekst er vigtig. Men den kan ikke stå alene. Fortolkningen af hans tekster må til. Den resterende del af bogen består derfor også af læsninger og fortolkninger af de mest centrale af Luthers tekster.

Dernæst Nygren. Jeg vil nemlig hævde, at Granes modstand mod at reducere Luther til hans historiske konteksts forskellige dele, hvad enten disse dele er politiske eller sociale eller åndelige, således som denne modstand kommer klart til orde i indledningskapitlet i hans bog om Luther fra 1983, stammer fra Nygren, som, Grane selv siger, han læste med stor intensitet i sin studietid. Der er et spændende kapitel i Nygrens bog om agape og eros, som er en kritisk kommentar til det, Nygren selv kalder for den historisk-genetiske forskning.

⁹ Smst., s. 16.

¹⁰ Smst., s. 17.

Nygren har på siderne forud for kapitlet om den historisk-genetiske forskning kort redegjort for sin egen metode, som han benævner motivforskning, og som består i at søge efter den grundkonception eller det grundmotiv i en given religion, som sætter sit præg på hele denne religion. Den, der ikke har øje for denne grundkonception eller -motiv i en religion, forstår ikke denne religions mening og sammenhæng. Den kristne religions grundkonception eller -motiv er dens kærlighedstanke, kaldet *agape*, som står i et helt igennem fuldstændigt modsætningsforhold til den platoniske livsanskuelses grundkonception eller -motiv, kaldet *eros*. Nygren vil med sine to bind skildre den kristne kærlighedstanke og dens forvandling og skikkelser gennem tiderne og dermed skildre kristendommens indre historie.¹¹ Agape og eros står som hinanden modsatte livsindstillinger, en forskel mellem en teocentrisk og egocentrisk religion, som også bestemmer opfattelsen af det etiske, en forskel mellem selvhengivelse og selvhævdelse. Kristendommen er med sit agapemotiv virkelig en omvurdering af alle antikke værdier, sådan som Nietzsche allerede påpegede, og som Nygren tilslutter sig.¹²

I det korte kapitel, som beskæftiger sig med forholdet mellem motivforskningen og den historisk-genetiske forskning, falder der nogle kritiske kommentarer om den sidstnævnte, som minder om Granes kritik af samme. Nygren forsvarer sig mod kritik af sin metode, som kan beskyldes for at underbetone grundmotivets historiske sammenhæng i redegørelsen for motivets indhold. Den kan også beskyldes for at forlade det empiriske kildemateriale og gøre sig skyldig i at vurdere i stedet for at forstå dette materiale, idet et særligt motiv tillægges førsteprioritet som det grundlæggende motiv, mens andre motiver derimod får en mere perifer karakter; men videnskabens opgave er ikke at vurdere, men at forstå. Er motivforskningen så ikke uvidenskabelig?

Nygren angriber den historisk-genetiske forskning for at gøre sig skyldig i en atomisme. Den kan ganske vist påvise tilstedeværelsen af en lang række elementer i de forskellige åndelige fænomener i historien, f.eks. kristendommen. Dens indhold kan deles op i en lang række forskellige forudsætninger, som har muliggjort kristendommen. Indholdet kan kortlægges og beskrives og redegøres for. En sådan fremgangsmåde efterlader en mængde af enkeltdata. Men dermed har man ikke forstået kristendommen, hævder Nygren. For at forstå den må man kende det, der binder delene sammen og gør dem til en helhed. Denne sammenhæng er grundmotivet. I kristendommens tilfælde, agape. Det betyder ikke, at der vinkes farvel til

¹¹ Anders Nygren: *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape. Första delen*. Andra Uplagan, Stockholm 1938, s. 9–40.

¹² Smst., s. 174–191.

arbejdet med den historiske kontekst. Men arbejdet er altså ikke nok i sig selv. Motivet må findes og beskrives. Det, der er den røde tråd, som holder det hele sammen. Det minder unægteligt om Granes overvejelser i indledningskapitlet til Lutherbogen fra 1983. Det, der binder Luthers værk sammen, er det evangelium, fortællingen om Kristus, som er sagen selv, i hvis tjeneste teologien står som den, der skal rydde vejen og gøre stierne jævne. Det er med andre ord den agape, Nygren taler om som grundmotivet.¹³

II. Georg Brandes og Leif Grane:

Den store ener som historiens drivkraft.

Vind postulerer i sit bidrag til bogen om Lutherbilleder i dansk teologi 1800–2000, at Grane forandrer sin tilgang til Luther; der er således en væsentlig forskel, eller der sker en væsentlig forskydning, mellem hans Lutherbog fra 1968 og hans Lutherbog fra 1983.¹⁴ Det forekommer mig imidlertid ikke at være fuldt ud tilfældet. Også Lutherbogen fra 1968 med titlen: Protest og konsekvens. Faser i Martin Luthers tænkning indtil 1525 har et indledende kapitel med metodiske overvejelser.¹⁵ Kapitlet indeholder et opgør med den historiske tilgang til Luther, som forsøger at forstå ham ud fra hans politiske og sociale forudsætninger. Det er opgøret med en marxistisk metode. Den metode, Grane vælger at gøre brug af, forener dels redegørelsen for Luthers historiske kontekst, dels fortolkningen af reformatorens skrifter frem til 1525 ud fra den overbevisning, at Luthers skrifter er bestemt af de situationer, hvori han befandt sig, og på hvilke han reagerede, og til hvilke forholdt sig med sine skrifter. Det er konsekvensen af hans sag, at han må protestere kompromisløst

¹³ Smst., 18–19: »Först och främst är man fången i en illusion, om man tror objektiviteten och den empiriska riktigheten garanterad därigenom att man håller sig till det andliga livets enskilda data. Vad man därigenom vinner är ingenting annat än en verklighetsfrämmande andlig atomism. Man vinner en mängd enskilda element, av vilka de mest olika gestaltningar kunna uppbyggas, och om vilka man aldrig ens kan vara viss att i det enskilda fallet hava rätt uppfattat dem, då deras betydelse är beroende av det sammanhang, vari de ingå. För att uppfatta innebörden i en andlig företeelse är det uppenbarligen icke nog att känna de i den ingående elementen; man måste ock känna sammanhanget dem emellan. Och detta sammanhang är, väl att märka, icke mindre empiriskt givet än elementen själva. När nu motivforskningen riktar uppmärksamheten på detta sammanhang – med uttrycket grundmotiv åsyfta vi nämligen just det, som åstadkommer detta sammanhang – så har den alltså därmed icke i något avseende avvikit från empirien, utan endast förflyttat blickpunkten från ett empiriskt moment till ett annat«.

¹⁴ Anna Vind: »“Teologien er i bedste fald kun henvisninger – aldrig sagen selv”: Leif Grane og Luther«, i: Niels Henrik Gregersen (red.): *Lutherbilleder i dansk teologi 1800–2000*, København 2012, s. 294–303.

¹⁵ Leif Grane: *Protest og konsekvens. Faser i Martin Luthers tænkning indtil 1525*, København 1968, s. 9–17.

mod den forfalskning af evangeliet, han bliver mødt med af sine modstandere. Det er en opfattelse af forholdet mellem sag og teologi hos Luther, som vi har mødt før hos Grane, og som præger hele hans forfatterskab om reformatoren. Det gør også hans opfattelse af Luther som noget ganske særegent. Foreningen hos Luther af intellektuel kapacitet, tankens energi og personlige vilje til afklaring er, skriver Grane, ud over normalt menneskeligt mål.¹⁶ Det er en opfattelse, vi også har mødt i Lutherbogen fra 1983, hvor Grane selv henviser til Georg Brandes og hans opfattelse af det for geniet særegne, hans ejendommelige og selvstændige kraft. Hvorfor ikke tage Granes ord, sådan som de står, og fastslå, at han er inspireret af Brandes' fremhævelse af den enkelte persons betydning i historien som skabende kraft.

I bogen fra 1983 henviser Grane til Brandes' disputats om Hippolyte Taine. Fremhævelsen af enerens betydning forekommer mig at være almindelig for litteraturprofessorens forfatterskab. Vi møder den således ikke alene i hans disputats fra 1870, men også i hans bog om Søren Kierkegaard fra 1877 om geniet i købstaden og naturligvis i introduktionen til Nietzsches tankeverden fra 1889 om den aristokratiske radikalisme. En dyrkelse, der topper med bogen om Caesar, den store ener, i to bind fra 1918.¹⁷

Brandes' bog om aristokratisk radikalisme er en indføring i Nietzsches tankeverden. Den første indføring i denne på dansk. En indføring, som også nævner Søren Kierkegaard som eksempel på den store ener, Nietzsche taler om.¹⁸ Brandes nævner i bogen endnu en gang Taine og refererer dennes anskuelse, som han i en note tager tydelig afstand fra, at den store mand, som han siger, er fuldstændigt bestemt af den tidsalder, hvis barn han er, og han står derfor ikke udenfor historien, men bygger altid på dem, der er gået forud for ham. »Men,« skriver han, »skønt den

¹⁶ Smst., s. 17: »Luthers protest var ingenlunde den første protest mod middelalderens romerske kirke, men den var af en aldrig tidligere set radikalitet, som man ikke vil kunne forstå ved blot at henvise til hans religiøse genialitet eller hvad man nu måtte behage at kalde det. Havde ikke den personlige vilje til afklaring været fulgt af tankens energi og en intellektuel kapacitet ud over normale menneskelige mål, var denne radikalitet ikke blevet opnået.»

¹⁷ Udgiveren, Erling Nielsen, af Georg Brandes: *Aristokratisk Radikalisme*. Oslo 1960 skriver på bogens omslagsflapper, at Brandes i sin præsentation af Nietzsche først og fremmest interesserer sig for hans genidyrkelse og forkyndelse af overmennesket som kulturens mål, og at bogen dermed repræsenterer et brud i forhold til forfatterskabets første periode 1871–1888, hvor der ikke var en sådan interesse for den store ener, geniet. Det er næppe en rigtig påstand. Noget andet er, at hans interesse for den store ener er en følge af hans ungdoms læsning af og begejstring for Søren Kierkegaard og dennes betoning af hin enkelte.

¹⁸ Georg Brandes: *Aristokratisk Radikalisme*. Oslo 1960, side 13. Ateisten Brandes kritiserer Kierkegaard for at gå halvvejen, så at han ikke bliver en forkynner af den frie personlighed, men af den sande kristendom.

store mand selvfølgelig ikke står udenfor historiens gang og altid må bygge på forgængere, spirer en ide dog altid i en enkelt eller nogle enkelte, og disse enkelte er ikke spredte punkter i den lavtstående mængde, men højtbegavede, der drager mængden til sig og ikke drages af den. Det man kalder tidsånden, opstår fra først af i ganske få hjerner.«¹⁹ Som et eksempel på en sådan enkelt, der drager mængden til sig, nævnes Gaius Julius Caesar. Caesar er, skriver han, den store type, og fortsætter:

»Den moderne frihedspoesi fra fyrrerne vimler af lovsange til Brutus. Men ingen digter har besunget Caesar. Selv en folkevælden så ugunstig digter som Shakespeare har været rent uden blik for hans storhed, givet hans skikkelse i en bleg karikatur og har efter Plutarchs opskrift forherliget Brutus på hans bekostning. End ikke Shakespeare har forstået, at Caesar satte en ganske anden indsats ind på livets bord end hans sølle morder.«²⁰

Caesar, fortsætter han, nedstammede fra Venus, og hans form var derfor ynde. Hans ånd var præget af den simpelhed, som er særkende for den store ener. Hans væsen var adel. Han kunne alt, vidste alt, kendte alt det, som en hærfører og hersker af højeste rang må kunne og kende. Brutus, hans morder, et goldt hoved, forstod ikke denne den stærkeste, rigeste, adeligste natur. Meget få har senere hen nået hans højde af geni.²¹

Brandes gentager denne lovsang over Caesar i sit storværk, *Cajus Julius Cæsar*. De første 40 sider i det første bind benævnes ouverture. En redegørelse for det grundlæggende synspunkt på Caesar, hans liv og virke. Brandes anvender en evolutionistisk tankegang, hvor Perikles og Alexander den Store er to væsentlige trin på udviklingsstigen, på hvis øverste trin Caesar står. Han er det store geni. Antikkens højdepunkt.²² Shakespeare har med sit skuespil gjort Caesars minde stor skade. Han har ikke forstået, at Caesar er den romerske oldtids mest geniale mand. Han havde den fødte herskers stolthed og overbærenhed, koldblodighed og uforfærdethed.²³ Men Caesar er ikke alene den store romer. Det er Brandes' opfattelse, at Caesar er menneskeheden repræsentant i den antikke verden. Hans livsværk er det største fremskridt, menneskeheden har gjort. Roms porte blev slået op af ham, og byen gik

¹⁹ Smst., s. 15.

²⁰ Smst., s. 48.

²¹ Smst., s. 48–49.

²² Georg Brandes: *Cajus Julius Cæsar*. Første Bind. Anden Udgave. København 1921, s. 1–2.

²³ Smst., s. 11–24.

fra at være en bystat til at være centrum for et verdensrige. Han havde et verdensborgerligt udsyn.²⁴ Han ønskede et frit verdensrige under en hersker.²⁵ Han var uden fordomme, præget af højsind og gavmildhed. Han var forfægter for samvittighedsfrihedens ide og stod på statens ubetingede neutralitet overfor enhver cultus.²⁶ Den livsanskuelse, den epikuræiske digter, Lucretius, giver udtryk for i sit læredigt, *De rerum natura*, lægger Caesar for dagen i sin handlemåde.²⁷ På den ene side gennemsyrrer religionen alt i datidens samfund, på den anden side står Caesar højt hævet over religionen; han er den nye tids indvier og behersker,²⁸ det med andre stedsse tålmodige geni, hvis genialitet bestandig er at vide, hvad han ville, og altid at ville det samme.²⁹ Derfor får mordet på ham følgende barske beskrivelse: »Så søndersled knivene i misunderes og dumrianers hænder det store civilisatoriske geni, et af verdens få vidundere.«³⁰ Caesarbiografiens første bind beskriver denne store personligheds tilblivelse, mens det andet bind beskriver den samme personligheds udfoldelse og endeligt gennem en læsning og fortolkning af hans bøger om den galliske krig og borgerkrigen.

For Grane hedder den store personlighed ikke Caesar, men Luther.

III. Afsluttende overvejelser.

På et tidspunkt, hvor Det Teologiske Fakultet står foran at blive flyttet ud af indre by til Københavns Universitet Amager, KUA, til lokale- og dermed også dagligt arbejdsfællesskab med humanisterne, bliver Vinds overvejelser over ligheder og forskelle mellem humaniora og teologi meget relevante. Motivet bag overvejelserne, eller måske endog frykten bag dem, er naturligvis dette, at humaniora lige så langsomt eller måske meget hurtigt – sådan som det har været tilfældet i Århus, hvor Det Teologiske Fakultet blev nedlagt og gjort til en del af Det Humanistiske Fakultet, som i samme ombæring fik et nyt eller rettere et gammelt navn, Det Artistiske Fakultet – vil opsluge en teologi, som dels ikke er i stand til at definere sig selv som selvstændigt fag, dels ikke har det nødvendige mod til at stå ved sit eget værd i mødet med humaniora, for hvem marxismen i dens forskellige afskygninger stadig spiller en meget væsentlig rolle.

²⁴ Smst., s. 26–33.

²⁵ Smst., s. 349.

²⁶ Smst., s. 38–39.

²⁷ Smst., s. 206.

²⁸ Smst., s. 57–59.

²⁹ Smst., s. 15.

³⁰ Smst., s. 40.

Granes metodiske overvejelser, forekommer det mig, har i denne situation noget meget væsentligt at tilbyde. Opfattelsen af Luther som den store ener, som er grebet af den agape, som er indholdet af fortællingen om Kristus, og som tænker, taler og handler ud fra denne grebethed for med sine klare ord at jævne vejen og rydde hindringer af vejen for den og dermed griber forvandlende ind i samtiden og forandrer den, er et korrektiv til marxismen i dens forskellige afskygninger, som stadig stortrives, og som depersonaliserer og dermed også dehumaniserer historien med sin dyrkelse af overordnede strukturer som det altafgørende. Anvendelsen af mange humanistiske metoder i teologien, som følger denne tendens til depersonalisering til fordel for overordnede strukturer, hvor den enkelte reduceres til en tilfældig brik i et større spil uden nævneværdig indflydelse, og som et eksempel på dette kan nævnes den nye, men kedelige kirkehistorie fra Århus, hvor middelalderens historie for eksempel behandles som institutionshistorie med et forbavsende fravær af omtale af de enkelte teologers tanke og tale og dermed deres formende og forandrende indflydelse og indvirkning på deres samtid,³¹ møder i Granes metodiske overvejelser en klar modsætning. Ved at tage den enkelte person, den store ener, geniet, alvorligt og tildele ham en afgørende rolle i historien tildeles der også hans skrifter en væsentlig betydning, hvilket betyder, at læsningen og fortolkningen af disse bliver sat i centrum.

Måske kan Granes metodiske overvejelser og hans særegne forening af en nygrensk motivforskning med en brandesiansk aristokratisk radikalisme være med til at markere teologien som selvstændigt fag over for humaniora. Der bliver uden tvivl brug for en sådan markering. Der er vel nemlig ingen, der kan være i tvivl om, at dagligdagen for teologien på KUA kommer til at byde på daglige fejder af den slags, der opstod i kølvandet på udgivelsen af Granes Lutherbog fra 1983, hvor Grane kom under meget voldsom beskyddning fra marxisten Alex Wittendorf,³² og hvor valget er meget simpelt for teologien, det nemlig enten at optage kampen og besvare ilden ufortrødent eller opgivende at vifte med det hvide flag og råbe overgivelse, så snart den første forpostfægtning har været i gang.



³¹ Per Ingesman og Nils Arne Pedersen: *Kirkens historie*. Bind 1, København 2012, side 311–779.

³² Anna Vind: »Consentire de doctrina evangelii. Nogle overvejelser over kirkehistorie som teologisk disciplin«, i: Tine Reeh og Anna Vind (red.): *Reformationer. Universitet – Kirkehistorie – Luther*. Festskrift til Steffen Kjeldgaard-Pedersen, København 2006, s. 93–113 beskriver denne fejde meget detaljeret.

Opgør om forsoningslæren



Afstud.theol. LAURA CÆCILIE JESSEN

Onsdag den 30. april 2014

Den 15. april a.d. bragte Kristeligt Dagblad en kronik af Lau Sander Esbensen, ph.d. i historie, under overskriften "Folkekirken må gøre op med forsoningslæren". Dagen efter fulgte flere udtalelser fra bl.a. salmedigter Iben Krogsdal og sognepræst Kristine Stricker Hestbech, som ligeledes havde det svært med, hvad de kalder "folkekirkens forsoningslære". Følgende er en kommentar til polemikken:

Opgør er vigtigt. Men det er ikke altid, man ved, hvad man gør op med. Således de "kirkefolk", der i Kristeligt Dagblad forsøger at gøre op med "forsoningslæren". For anfægtelsen er god – kan Gud virkelig være en æreskrænket *rageaholic*, der bare må have nogen at straffe, selv om vi har fået at vide, at han er kærlighed? Men alternativet er forkert; det er ikke, at vi må nøjes med Jesus som moralsk forbillede.

Det er nødvendigt at gøre op med middelalderens forsoningslære, hvor vi må skærmes for Guds vrede bag Kristus. Men opgøret må være at forstå forsoningen anderledes, ikke skære hele idéen om forsoning væk. Gennem kirkehistorien løber nemlig en tråd af den klassiske forsoningslære, som kendes fra oldkirken: Mennesket er faldet bort fra Gud ved sin ulydighed, hvorfor Gud i sin kærlighed til mennesket ofrer sig for at besejre døden. Gud sender Jesus ned i dødsriget for der at løskøbe mennesket fra dødens magt – og derefter sejrrig opstå. Det er dét, vi fejrer i påsken: Kristi sejr over døden.



Den sejrende Kristus, *Christus victor* (udsnit af mosaik i Ravenna, 500-tallet)

EGO SUM VIA VERITAS ET VITA (Joh 14,6).

Flere udtaler i Kristeligt Dagblad, at noget må luges ud af kirkens bekendelsesskrifter. Lau Sander Esbensen har et problem med trosbekendelsen. Men her lyder det, at Jesus er “pint under Pontius Pilatus, korsfæstet, død og begravet, nedfaret til dødsriget, på tredje dag opstanden fra de døde.” Der bekendes altså ingen forsoningslære, men der bekendes, at Jesus døde og opstod, og det er dét, teologer fortolker på – hvad enten de hedder Paulus, Anselm eller Luther. Således skriver Luther i sin lille katekismus, at Jesus er “min Herre, som har genløst mig fortabte og fordømte menneske, erhvervet og vundet mig fra alle synder, fra døden og fra Djævelens magt, ikke med guld eller sølv, men med sit hellige og dyrebare blod og med sin uskyldige lidelse og død.” Dét er en del af Folkekirkens bekendelsesgrundlag, og heller ikke her finder vi den vrede Gud eller sonoffertanken.

Salmedigteren Iben Krogsdal bladrer i sin salmebog og finder kun den “makabre forestilling” om en vred Gud, hun ikke har lyst til at tro på. Men hvad, når det lyder: “Dig være ære / konge over dødens magt / evigt skal døden være / Kristus underlagt”? Hvad med “Stat op, min sjæl, i morgengry” eller “Påskemorgen slukker sorgen”? Krogsdal glemmer, at påsken er et narrativ, og nok er det makabert, når Jesus pines og dør langfredag, men når det udmales, er det netop for at understrege påskedags sejr.

Paulus, som ikke er hverken Gud eller Kristus, men dog alligevel må tilskrives en vis kirkelig autoritet som teolog, har to kommentarer til al denne tjuhej: “...vi prædiker Jesus som korsfæstet, en forargelse for jøder og en dårskab for hedninger.” (1 Kor 1,23) – for ja, kristendommen er et kors for tanken. Og: “...er Kristus ikke opstået, er vores prædiken tom, og jeres tro er også tom.” (1 Kor 15,14). Hvis Kristus ikke dør, opstår han heller ikke – og vi er fri for den “makabre” forsoningstanke. Men dermed er vi også fri for troen og håbet – og kærligheden.

Når teologer, præster og salmedigtere af uvidenhed omkring de forskellige former for forsoningslærer foreslår helt at skære forsoningsidéen væk, er det ikke bare en sproglig formalitet. For hvis vi skal nøjes med Jesus som moralsk forbillede, er mennesket håbløst fortabt i en tro på sin egen formåen. Kristentroens kerne er, at vejen til liv går gennem døden – og at mennesket, trods sin uformåenhed, er elsket og tilgivet og trukket op af dødsriget. Ikke ved egen kraft, men ved Guds kærlighed.

Lad derfor oprøret mod den vrede Gud rulle – men lad det ikke rulle et sted hen, hvor mennesker ikke længere påskedag får lov at høre, at døden er overvundet.



Hegel og den treenige kærlighed



Af cand.theol. THOMAS HÅRBØL

Tirsdag den 13. maj 2014

Et fragment af kærlighedens teologi.

Gud er kærlighed, siger Johannes i sit første brev (1 Joh 4,8b); men nu er hverken “Gud” eller “kærlighed” som bekendt helt entydige begreber, så der kan nok være behov for at afklare eller i hvert fald undersøge nærmere, hvad der egentlig menes med udsagnet.

Mange problemer er opstået, når tilbedelsen af den elskede forvandler *Gud er kærlighed* til *min elskede er gud*; som Jorge Luis Borges angiveligt udtalte, er (menneskelig) kærlighed det samme som at skabe en religion med en ufuldkommen gud, nemlig den elskede.

At forstå Gud som kærlighed er således ikke helt ligetil. Derfor er det godt, at Werner G. Jeanronds bog *Kærlighedens teologi* udkom på dansk i 2012. Bogen behandler kærlighedens forhold til teologien og til Gud ud fra en lang række indfaldsvinkler: Hvordan er forholdet imellem Guds kærlighed og næstekærlighed (og politik)? Kan man skelne imellem erotisk kærlighed (*eros*) og kristen kærlighed (*agape*) – og i så fald: hvordan? Og hvad med ægteskabet? For at svare på disse og andre spørgsmål undersøger Jeanrond kærlighedsteologien hos en række teologer, bl.a. Augustin, Bernhard af Clairvaux, Thomas Aquinas, Martin Luther, Søren Kierkegaard, Anders Nygren, Karl Barth, Eberhard Jüngel, Paul Tillich, Karl Rahner og Joseph Ratzinger, og det kommer der meget godt ud af, som nævnt bl.a. en kritisk diskussion af Anders Nygrens allestedsnærværende sontring imellem *eros* og *agape*.

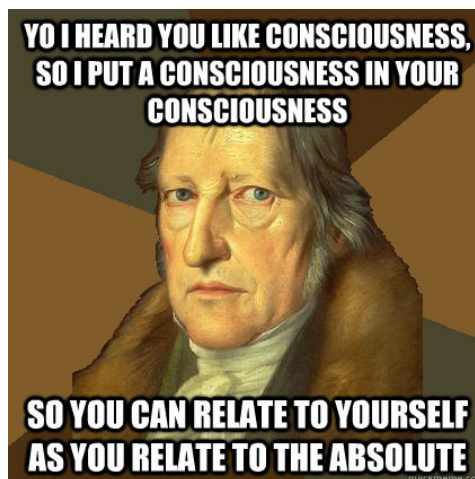
Min hensigt her er imidlertid ikke at anmelde bogen;¹ derimod vil jeg påpege en enkelt uforklarlig og afgørende mangel i den, nemlig at Jeanrond slet ikke behandler G.W.F. Hegels kærlighedsbegreb. Faktisk er Hegel fuldstændigt fraværende i bogen, hvilket ikke mindst bliver påfaldende i afsnittet »Eberhard Jüngels kærlighedskristologi« (s. 167–172). I sit hovedværk *Gott als Geheimnis der Welt* undersøger Jüngel bl.a., hvordan udsagnet *Gud er kærlighed* ikke betyder det samme som *kærlig-*

¹ For anmeldelser se f.eks. Carsten Pallesen: »Nye lektioner i kærlighedens teologi«, i *Bibliciana*, eller Sørine Gotfredsen: »Kærlighed, krop og frisættelse«, i *Kristeligt Dagblad*.

hed er Gud;² men Jeanronds læsning af Jüngel bliver mærkeligt løsrevet fra baggrunden, når Jüngels påvirkning fra Hegel ikke er med i billedet.³

Den altid bistert udseende Hegel var i sin egen levetid en stor filosofisk kanon også blandt danske intellektuelle, men siden Kierkegaards latterliggørelse af de danske hegelianere har det været sværere for den filosofiske idealismes *Meister aus Deutschland* at trænge igennem herhjemme.⁴ Selv når

Hegel dukker op, ses han ofte igennem Kierkegaards prisme, som f.eks. når Birgitte Kvist Poulsen i bogen *Hegel og treenigheden* temmelig anakronistisk skriver, at Hegels tænkning om kærlighed har »en nærmest kierkegaardsk tone«.⁵



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

Under alle omstændigheder er det værd at lægge mærke til, at Hegel i sin religionsfilosofi beskriver kærlighedens væsen netop i et afsnit, der handler om Guds treenighed. Hegel trækker naturligvis her på den vestlige kristenheds tradition fra bl.a. Augustin for at opfatte den treenige Gud som et kærlighedsforhold imellem Faderen og Sønnen, idet Helligånden er kærlighedens bånd, *vinculum caritatis*, imellem dem. Hegels kærlighedsanalyse gælder selve begrebet om kærlighed som sådan, altså også imellem mennesker, men kærligheden i sin egentlige form beskrives ved analyse af de indre-trinitariske relationer imellem de tre guddommelige personer: Gud Fader er Fader, fordi han er far til Gud(s) Søn; Faderens hele identitet er altså konstitueret ved kærlighedsforholdet til Sønnen, og tilsvarende er Kristus Gud(s)

² Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. (Mohr Siebeck, 1977; 8. Auflage, 2010), § 20, »Der Gott, der Liebe ist. Zur Identität von Gott und Liebe«, s. 430–453.

³ Om Hegels betydning for Jüngel se bl.a. Peter Thyssen: *Eberhard Jüngel* (Forlaget Anis, 2002), særligt s. 4–44.

⁴ Kierkegaard udstillede bl.a. de danske hegelianere i for eksempel skuespil-fragmentet med den kostelige titel *Den altomfattende Debat af Alt imod Alt / ell. / Jo galere jo bedre. / [...] Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder. Heroisk-patriotisk-cosmopolitisk-philantropisk-fatalistisk Drama* (*Journalen* DD, nr. 208 (SKS 17, s. 280 ff.)). Moderne Kierkegaard-fortolkeres Hegel-had fandt udtryk hos bl.a. Niels Thulstrup (1924–1988), der var så opsat på at påvise Kierkegaards modstand mod Hegel, at Thulstrup undertiden måtte korrigere Kierkegaard selv, når denne ikke havde udtrykt sin anti-hegelianisme klart nok (jf. bl.a. Niels Thulstrup: *Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846* (København, 1967)).

⁵ Birgitte Kvist Poulsen: *Hegel og treenigheden* (Forlaget Anis, 2009); s. 216.

Søn, fordi han er søn af Faderen. Helligånden udgår fra Faderen og Sønnen (*filio-que!*) og er den kærlighedsånd, der gør dem til én Gud.

Lad os derfor give ordet til Hegel, der her – på samme tid kryptisk og sælsomt skønt – analyserer, hvad det vil sige, at den treenige Gud er kærlighed:

Dette, at det er sådan, er nu *ånden* selv eller, udtrykt alt efter opfattelsesmåde, den evige *kærlighed*. Den hellige ånd er den evige kærlighed. Når man siger »Gud er kærlighed«, så er det meget stort og sandt sagt; men det ville være meningsløst kun at opfatte dette enkelt, som en enkel bestemmelse, uden at analysere, hvad kærligheden er. For kærligheden er at sondre imellem to, som dog for hinanden simpelthen ikke er forskellige. Følelsen af og bevidstheden om denne identitet er kærligheden, dette at være ude af mig selv.⁶ Jeg har ikke min selvbevidsthed i mig selv, men derimod i den anden, men denne anden, i hvem jeg alene er tilfredsstillet, og i hvem jeg alene har fred med mig selv – og jeg er kun, for så vidt jeg har fred i mig; har jeg ikke det, så er jeg modsætningen, der går fra sig selv –, denne anden, idet den også er ude af sig selv, har kun sin selvbevidsthed i mig, og begge er kun denne bevidsthed om deres væren-uden-for-sig-selv og om deres identitet. Denne anskuen, denne følen, denne viden om enhed – det er kærligheden.

Gud er kærligheden, dvs. denne sontring og intetheden af denne sontring, denne sontrings leg, der ikke er alvor, der på samme måde er sat som ophævet, dvs. den evige, enkle idé. Denne evige idé er da i den kristelige religion udtalt som det, der kaldes den hellige *treenighed*; det er Gud selv, den evigt treenige.⁷

⁶ Eller »at være uden for mig selv«: »außer mir zu sein«, jf. ex-sistere.

⁷ Min oversættelse af Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke* (Suhrkamp, 1969), bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 2. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Zweiter Teil. Die bestimmte Religion; s. 221 f.:

Dies, daß es so ist, ist nun der *Geist* selbst oder, nach Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige *Liebe*. Der heilige Geist ist die ewige Liebe. Wenn man sagt: »Gott ist die Liebe«, so ist es sehr groß, wahrhaft gesagt; aber es wäre sinnlos, dies nur so einfach als einfache Bestimmung aufzufassen, ohne es zu analysieren, was die Liebe ist. Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und Bewußtsein dieser Identität ist die Liebe, dieses, außer mir zu sein: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen, aber dieses Andere, in dem nur ich befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe – und ich bin nur, indem ich Frieden in mir habe; habe ich diesen nicht, so bin ich der Widerspruch, der auseinandergeht –, dieses Andere, indem es eben-



so außer sich ist, hat sein Selbstbewußtsein nur in mir, und beide sind nur dieses Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität. Dies Anschauen, dies Fühlen, dies Wissen der Einheit, – das ist die Liebe.

Gott ist die Liebe, d. i. dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, das ebenso als aufgehoben gesetzt ist, d. h. die ewige, einfache Idee. Diese ewige Idee ist denn in der christlichen Religion ausgesprochen als das, was die heilige *Dreieinigkeit* heißt; das ist Gott selbst, der ewig *dreieinige*.

“Tænk globalt, handl lokalt!” – Noter om Jacques Ellul, håbløshed og håb



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

Tirsdag den 27. maj 2014

*I anledning af foredrag i Trosforum,
21. maj 2014.¹*

“Tænk globalt, handl lokalt!”. Sådan lyder et kendt venstrefløjsaktivistisk slogan. Men ordene har faktisk rødder i den dialektiske teologi, i skikkelse af den franske jurist, filosof og teolog Jacques Ellul (1912–1994).



Ellul skrev over 50 bøger og mange hundrede artikler, deriblandt også amerikanske, i alt fra *Playboy Magazine* til *Sojourners* og *Katallegete*. Ellul har inspireret øko-aktivister, venstrefløjsanarkister, teknoantropologer og marxister, såvel som moderne mennonitter, tidehvervsfolk, nationalkonservative og evangelikale. Et eksempel på det sidstnævnte er det amerikanske konservativt-evangelikale Wheaton Colleges store Ellul-arkiv. Blandt de mere tragiske eksempler på Ellul-inspirerede er UNABomberen, Ted Kaczynski, som efter sigende havde Elluls teknikkritiske hovedværk liggende på sit natbord. Elluls tænkning stikker i mange forskellige retninger. Især hans teologiske tænkning udfolder sig ofte på en levende og på sin vis poetisk måde, som gør det svært at sætte i system. I det følgende vil jeg forsøge at finde hoved og hale i Elluls komplekse forfatterskab.

Ellul var professor i retshistorie ved universitetet i Bordeaux. I 1954 udkom Elluls teknikkritiske hovedværk ‘Det tekniske samfund’ (*La technique ou l’enjeu du siècle*). Sidenhen udkom en lang række teologiske værker, bibelkommentarer og kortere og længere analyser af aktuelle forhold. Elluls teologi drejede sig især om to hovedte-

¹ Let omskrevet og forkortet manuskript. Jeg beklager den kondenserede form.

maer, frihed og håb. Det følgende skal handle om samspillet mellem håbløshed og håb, som er en nøgle til at forstå Elluls tænkning. Vi skal se på, hvordan Elluls pessimistiske samfundsanalyse spiller sammen med hans teologi.

Hvor Marx var den primære kilde til Elluls samfundsanalyser, blev Karl Barth og Søren Kierkegaard de primære teologiske inspirationskilder. Derved kan Ellul placeres i traditionen fra den dialektiske teologi. At tænke dialektisk vil på dansk sige at tænke, hvad nogle har kaldt ‘vekselspændt’, at sammenholde modsætninger. At ‘ja’ og ‘nej’ hører sammen, at Guds dom og Guds nåde er to sider af samme sag.

“‘ja’ giver ingen mening, med mindre der også er et ‘nej’, og jeg må beklageligvis pointere, at ‘nej’ kommer først, at død kommer før opstandelse. Hvis ‘nejet’ ikke leves i sin virkelighed, er ‘jaet’ en pæn behagelighed, en komfort som man tilføjer til sin materielle komfort. [...] ‘nejet’ er indforstået i evangeliet.” (*Fausse présence au monde moderne*. Paris: Les Bergers et Les Mages, 1963)

Den paulinske vekselvirkning mellem lov og evangelium genfindes i en række andre forhold, såsom dom og nåde, fortabelse og frelse. Guds dom har frelsen til formål. Dette viser sig for eksempel i Elluls læsning af Jonas’ bog. Det er ikke uden grund, at Jonas – uden at have fået stillet nogen redning i sigte – i sin sang takker Gud fra hvalens bug, bunden af dødsriget. Det er netop i den totale håbløshed, at der findes håb.

Den dialektiske teologi udviklede sig hos Barth i spekulativ retning og hos andre i eksistensteologisk retning. Jeg mener, at Ellul (sammen med William Stringfellow) er eksempel på en tredje udvikling, som på sin vis er mere frugtbar og levedygtig end de to andre. Ellul er på sin vis, hvad man kan kalde ‘domsnaturalist’. Guds nej kan forstås uden nødvendigvis at tænkes teologisk ved simpelthen at foretage historiske og sociologiske samfundsanalyser. Et eksempel er Elluls teknikkritik.

Det tekniske samfund og de etablerede kendsgerningers religion

Elluls teknikkritik bygger på traditionen fra Aldous Huxley, Oswald Spengler og Nikolaj Berdjajev. Elluls analyse er dog mere præcist sociologisk, omend spekulativ. Vi lever i dag i, hvad Ellul beskriver som ‘det tekniske samfund’. Teknik er de etablerede kendsgerningers religion.

“Folk tror, at de ingen ret har til at dømme en kendsgerning – at det eneste, de kan gøre, er at acceptere den. Fra det øjeblik, hvor tekniken, staten eller produktionen er kendsgerninger, må vi således tilbede

dem som kendsgerninger, og vi må forsøge at tilpasse os dem. Dette er kernen i moderne religion, de etablerede kendsgerningers religion, den religion af hvilken alle de mindre religioner afhænger, dollarens religion, racens, eller proletariatets, som kun er udtryk for den store moderne guddom, kendsgerningernes Molok.” (*Présence au Monde Moderne* 1948)

Ellul skelner mellem forhistorisk, historisk og posthistorisk tid. I forhistorisk tid havde mennesket et umiddelbart, ureflekteret forhold til sit miljø. I historisk tid er mennesket reflekteret ift. sit miljø. I førmoderne, historisk tid var teknik begrænset til bestemte funktioner. Teknik var begrænset af religion, tradition, kultur. I posthistorisk tid danner teknikken nu menneskets miljø. Alting er medieret af teknik, dvs. middeltænkning og effektivitetskalkuler, står mellem os og alt andet. Mennesket er ligesom i forhistorisk tid ureflekteret.

Teknik er i dag “totaliteten af rationelt tilvejebragte metoder, som har absolut effektivitet for alle former af menneskelig aktivitet”. Teknik er en særlig tankeform, snarere end de konkrete dimser, vi omgiver os med. Det kan ikke som i marxismen reduceres til produktionsmidler eller socioøkonomiske forhold. Teknik er teknik. Teknik er ren rumlighed. Der er kun geometrisk afstand mellem midler. Teknikken tænker rent lineært, fra middel til middel til middel. Teknikken skrider frem geometrisk. Dens progression er uforudsigelig, for teknik skaber problemer, som kun selv kan løses teknisk (fx medicinske fremskridt, som fører til overbefolkning). Moderne teknik bevæger sig mod monisme og universalisme, den er autonom, selvforstærkende og relativiserer alt andet. Det tekniske samfund er pseudomorft. Man kunne tro, at ideologiernes død var et resultat af, at teknikken har sejret. Men ideologierne var hver for sig forskellige udtryk for samme tekniske tænkning. Politik er et skuespil, der giver indtryk af, at mennesket stadig bestemmer over udviklingen.

Tanken om fremskridt er i sig selv skabt af teknikken. Fremskridt kan ikke måles, for der er altid en inkommensurabel omkostning ved nye teknikker. Fx opløses familiestrukturer, efterhånden som mobilitet og individuel frihed øges. Men det giver ikke mening at værdisætte, måle og sammenligne disse ting. Hvad vi kalder fremskridt, er ikke andet end midlernes vækst. Teknik udelukker kultur og mening. Kultur er refleksion, men det tekniske samfund ser uafslutteligt fremad. I stedet for refleksion får vi tekniske analyser. Resultatet er absurditet. Kun i historisk tid har mennesket en refleksiv forståelse af tid. Historie dannes, når mennesker handler. Ordet, som udfoldes i tid, erstattes af billedet, som giver et fast overblik. Teknik udelukker menneskelig frihed, for teknik kræver forudsigelighed. Teknik giver os

velfærd og velstand, ja. Vi tror at teknik giver os frihed til at herske over naturen, men det er snarere teknikken, der determinerer vores mål.

“Så snart vi erfarer, at teknikken ikke blot er et instrument for vores vilje, et værktøj som vi kan bruge efter forgodtbefindende, undermineres vores overbevisning om, at mennesket stadig har kontrollen. Så snart nogen spørger ‘hvem bestemmer?’ bliver det klart, at selvom jeg måske kan styre min båndoptager eller mit fjernsyn, for eksempel, ved ikke at bruge dem, så kan ikke engang teknikeren selv, som uundgåeligt er en specialist, styre hele det tekniske system.” (*The Power of Technique, etc.*)

Teknik udelukker menneskeligt ansvar på grund af den uoverskuelige specialisering og arbejdsfordeling (Elluls analyse minder således i øvrigt om Hannah Arendts begreb om ondskabens banalitet).

Elluls mange konkrete eksempler virker måske, som om de hører en anden tid til – det fremmedgørende ved monotont samlebandsarbejde, halvtredsernes borgerlige orden, atomkraft og så videre, er ikke spørgsmål, der optager os i dag. Vi må finde nye eksempler, men de er vist også legio. Et af mine aktuelle hjemlige favorit-eksempler er produktivitetskommissionen, som blev nedsat for nogle år siden. I en rapport på kommissionens hjemmeside findes følgende citat:

“Den næste rolle, som man som leder skal være opmærksom på at indtage, er Præsterollen. I den forbindelse skal lederen være i stand til at give medarbejderne retning og mening i arbejdslivet, da de fleste har brug for poesien og meningen med det, vi gør. Vi vil vide, at vi gør en forskel og betyder noget både lokalt og globalt, det er for mange mennesker drivkraften i deres arbejde”

På glimrende vis eksemplificeres her, hvordan mening, retning og dette at gøre en forskel i den moderne effektivitetskalkule først og fremmest har en instrumentel værdi. Medarbejdere skal gives en oplevelse af mening for derved at blive produktive. Men produktiviteten er det egentlige mål, for sin egen skyld. Og produktivitet er en religion. Derfor må lederen indtage en præsterolle. Dette passer præcist til Elluls analyse.

Elluls analyse af det tekniske samfund er dystopisk. Men fordi analysen er sociologisk, snarere end metafysisk, er der ikke tale om en nødvendig determinisme. Analysen kan heller ikke kaldes sand, for den angår noget, som ikke selv besidder sandhed. Sandhed og mening hænger sammen. Kun det, som har med mål at gøre, har

mening og dermed sandhed. Teknik angår kun midler. Beskrivelsen af teknik er en model, ikke mere. Den moderne tekniks totalitære status er en kendsgerning, et faktum, ikke sandhed (det betyder i øvrigt ikke, at 'det sande' er et ideal, men at det sande har at gøre med det mulige, med frihed.)

Analysen af teknikken er vel egentlig religionssociologisk. Teknikken sekulariserer, men er selv religion. Sekularisering er den proces, hvor én enhedsbestræbelse erstattes af en anden.

"Sekularisering er altid et mellemtrin mellem et religiøst samfund på vej ud, og fremkomsten af en ny religiøs struktur." (*Les nouveaux possédés*. Paris: Arthème Fayard, 1973)

Sekularisering fører til nye afguder. Teknik sekulariserer og afsakraliserer. Men afsakralisering fører til resekralisering. Teknik bliver selv en guddom. Teknikken får på én gang status af ubevæget førstebevæger og dét, som altings *telos* retter sig i mod. Teknikkens totalitet udspringer af menneskets begær efter "at reducere alting til det Ene, at nedbryde undtagelser og afvigelser, at samle alt i et harmonisk system – et hovedanliggende for filosofferne." Begæret efter enhed, teknisk, teologisk, filosofisk, kirkeligt, osv. står altid i modsætning til Gud. Begæret efter enhed er menneskets begær efter selv at være gud.

"Verden, så længe den har været verden, søger at lukke sig om sig selv, at lukke sig selv inde, at udelukke Gud, at gøre sig selv hel og fuldstændig. Samfundet ønsker at være 'integreret', det vil sige, at tilvejebringe den fuldstændige integration af alle dets elementære dele og assimilationen og alle dets folks fuldstændige konformitet."

Teknikkens totalitet afspejles i teologien: Gud-er-død-teologi, ateisme og nihilisme er ikke så meget et resultat af nye filosofiske erkendelser som af teknikken.

"Gud-er-død-teologiens ultimative formål er at retfærdiggøre en bestemt adfærd for kristne i relation til samfundet – en opførsel, som er dikteret af konformisme i forhold til den moderne verden. [...] Gud-er-død-teologien forstærker denne slette tendens. Den retfærdiggør sociologisk tvang. Det er den slags teologi, det i virkeligheden er, ubevidst. Og de flotte intellektuelle øvelser, som dens fortalere fremfører med al tilsyneladende alvor, gør den ikke mindre gennemgribende falsk." (*Contre les violents*. Paris: Centurion, 1972)

Moderne anti-teistisk teologi (jf. nylig debat) er et godt eksempel på en teologi, som stræber efter enhed og sammenhæng og derfor afviser den klassiske kristendoms radikale skel mellem Gud og alt andet.

Fra et teologisk perspektiv er det tekniske samfund udtryk for gudsforladthed. Moderniteten har villet kaste Gud på porten, og den har fået sin vilje.

“Guds tavshed betyder, at den verden, som ønskede at blive ladet alene, nu virkelig er alene. Den er overladt til sit eget forfald.” (*Trahison de l’Occident*. Paris: Calmann-Lévy, 1975)

Ønsket om det fuldstændigt integrerede samfund, en altomfattende sammenhæng, er intet andet end en vilje til selvmord: “Verdens vilje er altid en vilje til død, en vilje til selvmord.” (*Présence au Monde Moderne*, 1948)

Guds dom over mennesket er ikke en aktiv indgriben i historien, men tværtimod, at Gud lader mennesket sejle i sin egen sø. Gud dømmer mennesket ved at forlade det og lade det tage konsekvenserne af sine handlinger. Gudsforladthedens tid er den apokalyptiske tid mellem tidsaldrene (et tidehverv). Ellul bygger bro mellem sekulær apokalyptisk tankegang og kristendom. Guds tavshed er en normal tilstand i GT, pointerer Ellul: “Herrens Ord var sparsomt i de Dage, et Syn var sjældent.” (1 Sam 3,1). Tanken om, at Gud også i dag vender sig væk, er kontroversiel. Men Ellul begrundet det fx i Luk 19,11–27, hvor en konge lader sine tjenere administrere sit kongerige, mens han er væk, og lignelsen om brudgommen som er væk i Matt 25,1–13. Disse skriftsteder handler vel egentlig om Israel, men Ellul hævder, at det også gælder kirken.

“[...]det kan ikke hævdes, at fordi Jesus blev forladt, så kan der aldrig igen være en forladthed, ej heller en tavshed eller et fravær af Gud. Det virker for mig rent teoretisk. Det kunne utvivlsomt være sandt for en evig teologi, en *theologia perennis*. Men i vores jordiske liv er vi stadig kaldede individuelt, og som kirke, til kollektivt at krydse åndelige ørkener, perioder i livet eller epoker i historien, i hvilke Gud overlader mennesket til sin dumhed og intethed.” (*L’espérance oubliée*. Paris: Galimard, 1972)

Tanken er kontroversiel. Ifølge ørkenmunken Antonius svarer dét at sige, at Gud vender sig væk fra synderen, til at sige, at solen vender sig væk fra den blinde. Det er en klassisk pointe. Intuitionen bag dette er korrekt, for så vidt Gud jo ikke ønsker nogen synders død. Men pointen er kun korrekt eskatologisk set. Her og nu er virkeligheden, at Gud har vendt sig væk og derved dømt mennesket. Men dommen har

frelsen til formål. Gudsforladtheden er til, for at vi skal erkende vores behov for Gud.

Håb mod håb

Håb har en central plads i Elluls tænkning og er, hvad der binder modsætninger sammen i dialektisk tænkning.

“Håb er bindeleddet mellem de to sider af, hvad jeg skriver, som kommunikerer frem og tilbage i en slags dialektisk udveksling, hvor håb er både krisen og opløsningen.”

Det er håb, der viser overgangen fra ‘nej’ til ‘ja’. Håb kan ikke forstås, uden at vi først forstår, hvad håbløshed vil sige. Dette er forudsætningen for at forstå den fulde betydning af Elluls teknikkritik. Fra et teologisk perspektiv er håbet i dag den eneste mulighed. Netop fordi Gud er tavs.

“Hvis det er sandt, at den verden, i hvilken vi nu lever, er en verden af forladthed, hvis det er sandt, at Gud er tavs, og at vi er alene [...], så er det under disse omstændigheder og på dette tidspunkt, at prædiken, proklamation, forkyndelse og udlevelsen af håb er akut. Det bør være primært og centralt.”

I en tid som vores, hvor Gud ikke taler, er håb en forudsætning for tro, ikke omvendt. Vi tror på opstandelsen, og så videre, fordi vi håber på Kristus.

“I vor tid er det håb, som kræves for at vække, tilskynde til og fremkalde tro [...] I det kristne liv i dag er vi kaldede til at tro, hvad vi håber. Vi må vække folk til håb, for kun derved kan tro slå rod.”

Ellul skelner mellem optimisme og egentligt håb (*espoir* vs. *espérance*). Når det ene hører op, bliver der plads til det andet.

“Det kristne håb, det håb, som er så grundlæggende for de bibelske tekster, har et eksistensgrundlag, en plads, udelukkende hvor der ikke er mere menneskeligt håb. Menneskeligt håb (*espoir*) er følelsen af, at i morgen bliver bedre. Måske finder man sig i økonomisk krise i dag, men man har grund til at håbe, at krisen er ovre om et år eller to. Så længe der findes menneskeligt håb af denne slags, er der ingen grund til håb (*espérance*). Så er menneskeligt håb nok. Håb har intet grundlag, med mindre der ikke findes flere grunde til menneskeligt håb. Det er håb mod håb.” (*Perspectives on Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work*. Ed. Willem H. Vanderburg. Trans. Joachim Neugroschel.

Johannes Aakjær Steenbuch:
“Tænk globalt, handl lokalt!” – Noter om Jacques Ellul, håbløshed og håb

Toronto: CBC, 1981. New York: Seabury, 1981. Concord, Ontario:
House of Anansi, 1997)

“Håb mod håb” er oversættelsen af Rom 4,18, hvor Paulus karakteriserer Abrahams håb som et “ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι”. Det kristne håb er ikke idealistisk, men realistisk. (‘vær realistisk og forlang det umulige’ synes at være endnu et venstrefløjsslogan, som passer på Elluls teologi). Håb kan aldrig sættes i system. Håb nedbryder systemer. Håb kan også tage form af protest eller anklage, som hos Job. Håb er “i en vis forstand blasfemisk”. Job venter. Han søger ikke hævn eller forsøger at genopbygge det tabte ved hårdt arbejde.

Gud er ikke fraværende eskatologisk set. Men i en tid, hvor Gud er tavs, er tro kun mulig i kraft af håb. Bøn er en måde at udfolde håbet på. Guds eskatologiske rige, på den anden side af denne tidsalder, kan realiseres i nuet, i bøn.

“Bøn sammenholder skabelsens knuste brudstykker. Det gør historie mulig.” (*L'impossible prière*. Paris: Centurion, 1971, 1977)

Bøn relativiserer verden. Bøn går forud for handling. Bøn er håb som venten. Bøn handler ikke om resultater, men om at lytte, og derfor er bøn netop effektivt, når det er ineffektivt, i den tekniske forstand, og går således imod det tekniske samfund. I bøn omvendes værdihierarkier.

Det er med alt dette *in mente*, at vi skal forstå sloganet ‘tænk globalt, handl lokalt’. At tænke globalt betyder at forstå den globale verdens gudsforladthed og indkrogethed i sine egne systemer. Det er at tænke med håbløshed som fortægn. Håbet rækker ud over alle disse ting, bryder systemerne, og har derfor at gøre med den enkelte. Det har konkrete konsekvenser. Kristendom handler godt nok om at forstå sig selv og verden i relation til Gud – at tænke globalt –, men i praksis handler den om at forholde sig til det konkrete menneske, sin næste, uafhængigt af rationelle, tekniske kalkuler. Det er at tænke lokalt.



Paulus' kaldelse



Af cand.theol. NIELS DALSGAARD

Torsdag den 12. juni 2014

Hvorfor er Paulus så fantastisk interessant at studere? Det kan man give utroligt mange forskelligartede svar på. Men et aldeles træffende svar kunne være, at Paulus giver os det absolut ældste skriftlige vidnesbyrd om kristendommen, hvorfor det kun er naturligt, at han også påkalder sig en del opmærksomhed. Vil man altså vide noget om den ældste kristendom ud fra et historisk videnskabeligt grundlag, må man begynde med Paulus. Men et andet svar på det stillede spørgsmål, som desværre ofte glemmes i eksegesens navn, er, at Paulus også har noget at fortælle



Caravaggio (1571–1610): *Paulus' omvendelse*

os i dag. I denne omgang vil jeg dog alligevel lade eksegesen træde lidt i forgrunden og beskæftige mig med en specifik begivenhed i Paulus' liv nemlig hans kaldelse, og det vil jeg gøre ud fra de skildringer af kaldelsen, som man finder i Galaterbrevet og Første Korintherbrev.

Skildringen af kaldelsen i Galaterbrevet

Den vigtigste passage for en forståelse af Paulus' kaldelse findes i Gal 1,13–17. Der er dog også andre steder i brevet, der indeholder væsentlige facetter af Paulus' egen forståelse af kaldelsen, f.eks. den allerførste sætning: Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.¹ Kender man intet til Paulus' kaldelse, vil det være vanskeligt at forstå, hvad meningen med sætningen

¹ Gal 1,1.

egentlig er; for hvad ligger der i, at Paulus er udsendt οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, men διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς? På den anden side må man også konkludere, at sætningen ikke direkte siger noget om kaldelsen som begivenhed. Det er derfor vigtigt og nødvendigt, at man sonderer mellem Paulus' forståelse af kaldelsen og så hans beskrivelse af den konkrete episode.

Det, jeg til at begynde med vil undersøge, er Paulus' beskrivelse af kaldelsen som begivenhed, og jeg vil selvfølgelig gøre det med udgangspunkt i den tekst, hvor kaldelsen er skildret mest udførligt, nemlig Gal 1,13–17. Hvis man laver en parafrase over dette tekststed, kan man sige, at 1,13–14 handler om tiden før kaldelsen, 1,15–16a om selve kaldelsen og 16b–17 om den umiddelbare tid efter. I 1,13–14 beskriver Paulus den iver, han havde for jødedommen (ὁ Ἰουδαϊσμός) og fædrenes overleveringer – ja iveren var endda så stor, at han forfulgte Guds menighed og ville udrydde den.² Man må altså antage, at Paulus har haft et kendskab til Guds menighed før kaldelsen (ellers ville han jo ikke kunne forfølge den), og kendskabet til Guds menighed må også have været så tilstrækkeligt, at han har vurderet, at den var i strid med jødedommen. Efter beskrivelsen af denne iver for jødedommen kommer så stykket angående selve kaldelsen, som er værd at citere i sin fulde længde:

Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας
μητρὸς μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ
ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ ἵνα εὐαγγελίζωμαι
αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.³

Der er indtil flere væsentlige punkter at lægge mærke til her. Som man kan se i tekstapparatet, er der lidt tvivl om, hvorvidt ὁ θεὸς er en oprindelig læsemåde, men der må næsten være tale om en senere tilføjelse, der har forsøgt at gøre forståelsen af sætningens subjekt mere gennemskueligt.⁴ I forhold til 1,13–14 er der nemlig tale om et andet subjekt; hvor det tidligere var Paulus, der handlede ved at forfølge Guds menighed, ser man her i kaldelsen, at det er Gud, der er den handlende og faktisk stopper Paulus' fremfærd. Hvis man skal uddybe forståelsen af sætningen, kan man sige, at der er tre niveauer, der er essentielle at få fat i. Det første niveau er at indse, at dette ophør i Paulus' fremfærd skete, da det behagede det underforståede

² For en uddybende forståelse af ὁ Ἰουδαϊσμός se James Dunn: *The Epistle to the Galatians* s. 56–57 og Hans Dieter Betz: *Galatians, a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia* s. 67. Se også Dunns forståelse af ζηλωτής s. 60–62.

³ Gal 1,15–16a.

⁴ Se James Dunn: *The Epistle to the Galatians* s. 62 og Bruce M. Metzger: *A textual commentary on the Greek New Testament* s. 590.

subjekt (der er Gud) at åbenbare sin søn *i* ham. Det andet niveau er, at åbenbaringen skete, for at Paulus skulle forkynde Ham (altså Guds søn) til hedninge. Dernæst kommer så det tredje niveau, der er en beskrivelse af det underforståede subjekt, hvor beskrivelsen kan siges at falde i to dele. Den første fortæller, at Gud er ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου, og den anden fortæller, at Gud er den, der kaldte Paulus gennem sin nåde.

En kaldelse, som Paulus skildrer den her, er ikke noget ualmindeligt fænomen, tværtimod er der især inden for profetlitteraturen lignende beretninger om, at Herrens ord kommer til en profet, eller et syn bliver givet profeten. Man kan så spørge, om det nu også alt sammen kan rubriceres under kaldelse? Men hvis man ved en kaldelse mener, at et menneske udvælges til noget bestemt af Gud, så bør disse beretninger i profetlitteraturen vel også tælles med i ens betragtninger af Paulus' kaldelse, for profeten er jo netop også udvalgt i den forstand, at han frem for andre modtager Guds ord eller åbenbaring.⁵ Men det er ikke kun i profetlitteraturen, at man finder beretninger om kaldelser, f.eks. støder man også i 1 Sam 3,2–18 på en historie, der kunne betegnes som en kaldelse, og man kunne endda overveje, om 2 Mos 3,1–14 ikke også bør regnes med? Ser man på Paulus' ordvalg, er det bemærkelsesværdigt, at han vælger formuleringen ἐκ κοιλίας μητρός μου, der stammer fra Septuaginta, nærmere bestemt Esajas 49,1. Derudover er kap. 49 i Esajas et yderst interessant kapitel, da det indeholder én ud af de fire poetiske tekster om Herrens tjener.⁶ Det er blandt andet interessant, fordi Herrens tjener her siges at være kaldet til at blive et lys for hedninge.⁷ Hvad Paulus må have forstået ved kapitlet, er vanskeligt at svare på, men en ting er sikkert, og det er, at han har forstået det ganske anderledes, end man gør, hvis man læser det med moderne eksegetiske briller.⁸ At han har læst kapitlet og kendt det, må man gå ud fra, når man tænker på den kolossale betydning, Esajas har haft i den allertidligste kristendom, og også når man ser på, hvor mange andre steder, der findes citater fra Esajas hos Paulus.⁹ Foruden

⁵ For kaldelsesberetninger i profetlitteraturen se: Es 1,1–11; 6,1–13; 42,1–9; 49,1–13; Jer 1,1–19; Ez 1,1; 2,1–5; Jon 1,1–3; 3,1; Zak 1,1–7. Nærmere beskrivelse af profetisme se Hans J. Lundager Jensen: *Gammel testamentlig religion* s. 227–268 og Niels Peter Lemche: *Det gamle testamente mellem teologi og historie* s. 253–280.

⁶ Betegnelsen, der bruges for tjeneren i Septuaginta, er ὁ δοῦλος; et ord, som Paulus bruger flittigt for at beskrive sit forhold til Kristus eller for at beskrive menneskets forhold til Gud. Se Rom 1,1; 6,16.17.20; Fil 1,1; Gal 1,10; 1 Kor 7,21–23; 2 Kor 4,5.

⁷ Es 49,6.

⁸ Angående Paulus' skriftsyn se Mogens Müller: *Det Gamle Testamente som kristen bog* s. 23–44.

⁹ Hvor bekendt Paulus har været med Esajas, får man et indtryk af ved bare at se, hvor ofte han alene i Rom benytter sig af skriftet: Rom 2,24; 3,15; 9,20.27.29.33; 10,11.15.16.20; 11,8.26.27.34; 14,11; 15,12.21.

dette kapitel i Esajas er det også på sin plads specifikt at henvise til Jer 1,1–19, der også kunne være en passage, Paulus har haft i tankerne.

Det første problem, der opstår, når man skal bedrive eksegesi på Paulus' skildring af kaldelsen i Gal 1,15–16a, er at forstå, hvad det vil sige, at Guds søn blev åbenbaret (ἀποκαλύπτω) i ham, eller som han selv skriver ἐν ἐμοὶ. Nu må man ikke tro, at en åbenbaring på Paulus' tid var noget fuldstændigt ekstraordinært. Han levede midt i apokalyptikken, og hans skrifter kan med rette siges at være præget af en apokalyptisk og eskatologisk tankegang.¹⁰ I anledning af menighedens sammenkomster i Korinth skriver han endda om åbenbaringer på en måde, der gør, at man må skulle forstå dem som forholdsvis almindelige i menigheden.¹¹ Paulus bruger da også selv verbet ἀποκαλύπτω hyppigt, og af den vej kan man forsøge at indkredse sig hans egen forståelse af ordet.¹² Hvis man forsøger at gøre det, kan man først og fremmest konkludere, at verbet tit bruges i forbindelse med noget eskatologisk. Det er f.eks. tilfældet i 1 Kor 3,10–15 og Rom 8,18.

Det største problem med ἀποκαλύπτω, sådan som Paulus bruger det, er dog, at det langt fra er altid, at det betegner »noget«, der bliver fysisk synligt. Blandt andet skriver han i Rom 1,16–23, at Guds retfærdighed (δικαιοσύνη θεοῦ) er blevet åbenbaret i evangeliet. Her er der ikke tale om, at Guds retfærdighed er fysisk synligt i evangeliet, men snarere, at mennesket med evangeliet har fået en ny indsigt i Guds retfærdighed.

Det betyder altså, at man i Gal 1,16a kan forstå verbet på to forskellige måder, nemlig 1) at Guds søn fysisk er blevet synlig for Paulus, og 2) at Guds søn er blevet synlig i ham; altså at der er tale om noget indre og vel nærmere en form for indsigt, der er blevet givet ham af Gud. Som sagt tidligere gives der endnu et problem i Gal 16a; og det er, hvorledes man skal forstå præpositionsforbindelsen ἐν ἐμοὶ, der enten kan betyde »i mig« eller »for mig«. ¹³ Og som man kan se, hænger problemet nøje sammen med, hvordan man vælger at forstå ἀποκαλύπτω. Mener man, at det

¹⁰ Litteraturen, der ligger til grund for min forståelse af apokalyptik og eskatologi, er: Niels Hyldahl: *Brudstykker af en biografi* s. 25–37, 89–92; Geert Hallböck: *Hvad jeg skrev* s. 85–94 samt *Det nye testamente – en lærebog* s. 26–30; Christopher Rowland: *The Open Heaven* s.1–70, 214–240, 349–392; J.J. Collins: *The Encyclopedia of Apocalypticism* s. 345–383.

¹¹ 1 Kor 14,26–40.

¹² Hvis man kigger i sin konkordans, drejer det sig om: Rom 1,17–18; 8,18; 1 Kor 2,10; 3,13; 14,30; Gal 1,16; 3,23; Fil 3,15. Man kan også se, hvor man støder på substantivet ἀποκάλυψις, hvilket man gør i Rom 2,5; 8,19; (16,25); 1 Kor 1,7; 14,6.26; 2 Kor 12,1.7; Gal 1,12; 2,2.

¹³ Se Helge Kjær Nielsen: *Sproglige kommentarer til Galaterbrevet* s. 4. Se også James D.G. Dunn: *The Epistle to the Galatians* s. 64, hvor han bemærker, at der, hvor Paulus har ønsket at bruge ἀποκαλύπτω med dativ, har han rent faktisk også gjort det! Nemlig i 1 Kor 2,10; 14,30; Fil 3,15.

drejer sig om, at Guds søn er blevet fysisk synlig, er det ganske forståeligt, at man ikke bryder sig om, at åbenbaringen finder sted i Paulus. Men løfter man i mellemtiden blikket op fra tekststedet og ser på konteksten, i hvilken historien om kaldelsen bliver bragt, så handler den jo om evangeliet. I Gal 1,12 skriver Paulus nemlig, at han ikke modtog evangeliet af et menneske, men gennem en åbenbaring af Kristus. Når Paulus derfor i Gal 1,16a skriver, at Guds søn blev åbenbaret ἐν ἐμοί, er det med henblik på, hvordan han modtog evangeliet, hvorfor det giver mest mening at holde sig til den lidt vanskeligere læsemåde, hvor der er tale om en form for indsigt.

Når spørgsmålet om ἀποκαλύπτω er nogenlunde på plads, kan man gå videre og spørge, hvorfor Paulus fik åbenbaret Guds søn? Svaret, han selv giver i Gal 1,16a, er, at det skete, så han kunne forkynde (εὐαγγελίζομαι) Ham iblandt hedninge, eller sagt på en anden måde så skete det, så han kunne bringe evangeliet om Kristus til hedninge.

Som sagt i begyndelsen er det vigtigt for Paulus, at åbenbaringen af Kristus fandt sted, da det behagede Gud. Gud er således den handlende i Gal 15–16a, og det er derfor også værd at bemærke de to verber, Paulus bruger for at beskrive Guds handling, nemlig ἀφορίζω og καλέω.¹⁴ Hvis man kigger på det første verbum, ἀφορίζω, så betyder det at udskille eller udsondre noget, hvilket er ensbetydende med at udvælge. Hvis man betragter det andet verbum, καλέω, er man over i et mere almindeligt verbum, men netop i denne sammenhæng, hvor der tales om, at det er Gud, der kalder, virker verbet næsten som et ekko af de beretninger fra Septuaginta, som allerede har været nævnt. Paulus betegner altså selv Guds handling som en kaldelse og ikke en omvendelse. Når der i forskningslitteraturen skrives om Paulus' omvendelse, kan det give en skævvridning af den egentlige forståelse; for når der tales om en omvendelse, ligger det ligesom implicit i brugen, at Paulus vender om *fra* jødedommen *til* kristendommen, hvilket fordrer et definitivt skel, der er svært at få øje på hos Paulus selv. Ikke desto mindre er der nogle forskere, der gerne vil bibeholde betegnelsen.¹⁵ Spørgsmålet er altså, om man skal forstå kaldelsen som et brud med jødedommen, eller om der snarere er tale om en ny forståelse af jødedommen? Og svaret er nok mere kompliceret end et nej til det første og et ja til det sidste, da det i høj grad afhænger af, med hvilke øjne man ser på sagen. James Dunn skriver i sin kommentar til Galaterbrevet, at man godt kan tale om en omvendelse, for så vidt omvendelsen er fra en jødisk gruppering til en anden.¹⁶ Problemet er

¹⁴ Se også Rom 1,1: (2 Kor 6,17) og Gal 2,12, hvor ἀφορίζω også optræder hos Paulus. Derudover findes det i Es 45,24; 52,11; 56,3.

¹⁵ Se Ben Witherington: *The Acts of the Apostles, a socio-rhetorical commentary* s. 304.

¹⁶ Se James D.G. Dunn: *The Acts of the Apostles* s. 120–121.

bare, at Paulus før sin kaldelse må have ment, at de kristne levede i strid med jødedommen, ellers havde han jo ikke forfulgt dem. Når den kristne gruppering derfor har været så meget i strid med jødedommen, at han har forfulgt den, er det svært at sige, at der er tale om en gruppering *inden for* jødedommen. Paulus må før sin kaldelse jo have opfattet de kristne som *uden for* jødedommen. Men derfor kan de kristnes selvforståelse selvfølgelig sagtens have været en anden. Det skal kun siges, så at man ikke glemmer, at Paulus før sin kaldelse må have betragtet de kristne som værende uden for jødedommen, – ja at det egentlig først er kaldelsen, der gør, at Paulus ændrer sit perspektiv på de kristne.

Hvad der også er interessant i forbindelse med de to verber ἀφορίζω og καλέω, er, at de findes i Rom 1,1, hvor Paulus beskriver sig selv som apostel og forkynner af evangeliet, hvilket fortæller noget om, hvordan Paulus selv opfatter sin kaldelse. Den er nemlig forbundet med apostelværdigheden og evangeliet. Som sagt falder beskrivelsen af Gud, der åbenbarer sin søn i Paulus i to dele; den første fortæller, at Gud udskilte Paulus fra moders skød, hvilket må have det sigte at fortælle, at kaldelsen er forudbestemt, og den anden del fortæller, at Gud har kaldt Paulus igennem sin nåde.

Går man videre til 16b–17, fortæller Paulus om tiden umiddelbart efter kaldelsen. Her lægger han meget vægt på, at han ikke rådførte sig med nogen og heller ikke drog op til Jerusalem, men som han selv skriver: ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.¹⁷ Det interessante ved formuleringen er ikke så meget, at han drog bort til Arabien, men at han vendte tilbage igen (πάλιν) til Damaskus. Spørgsmålet er altså, hvor kaldelsen fandt sted? Han siger det ikke udtrykkeligt, men det mest oplagte svar, hvis man fuldstændigt glemmer ApG, er egentlig, at den fandt sted i Damaskus.

¹⁷ Gal 1,17.

Paulus' skildring af kaldelsen i Første Korintherbrev

Hvis man vender blikket mod åbenbaringen af Kristus, sådan som den er skildret i 1 Kor 9,1; 15,8–11, kan man få vredet en lille smule mere ud af Paulus selv. I det første vers skriver han nemlig: Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα.¹⁸ Først er det på sin plads at slå fast, at der selvfølgelig er tale om den opstandne Kristus, og at Paulus her refererer til den samme begivenhed som i Gal 15–16a. At denne slutning er mulig, skyldes, at Paulus nøje forbinder synet af Kristus med sin apostelværdighed, hvilket jo også er tilfældet i



Caravaggio (1571–1610): *Paulus' omvendelse*

Gal. Det er altså den samme begivenhed, som Paulus henviser til, men som man kan se, er det ikke det samme ordvalg. Her skildrer Paulus udtrykkeligt et syn af den opstandne Kristus, han bruger ikke ἀποκαλύπτω, som man kunne forvente, men derimod ὅραω. Hvorfor Paulus vælger at bruge forskellige ord til at beskrive den samme begivenhed, kan godt forekomme lidt underligt. Men årsagen findes formentlig i de to forskellige kontekster, som tekststederne befinder sig i. I Gal er Paulus nødt til at sikre sig autoriteten for *sit* evangelium – et evangelium, som åbenbart er i modstrid med et »andet«. Derfor bliver evangeliet ført tilbage til åbenbaringen af Kristus, således at »synet« af Kristus også fører en indsigt – et evangelium – med sig. I 1 Kor 9,1 forholder det sig dog anderledes, da der ikke er sat spørgsmålstejn ved evangeliet. Synet af den opstandne Kristus handler derfor i 1 Kor 9,1 ikke så meget om evangeliet, som det handler om Paulus' apostelværdighed.

Et andet sted, der også bør iagttages vedrørende kaldelsen, er 1 Kor 15,8–9. Hvor Paulus i konteksten skriver om det evangelium, han har forkyndt og modtaget. Han fortæller dog ikke af hvem, han har modtaget evangeliet – og det kan der jo være en skjult pointe i. Herefter følger så i 1 Kor 15,3–8 »evangeliet«, hvor der blandt andet findes en beretning om de mennesker, der har set den opstandne Kristus, og som

¹⁸ 1 Kor 9,1.

Paulus selv skriver, så er Kristus: ἔσχατον δὲ πάντων ὥσπερ εἰ τῷ ἐκτρώματι ὥφθη κάμοι.¹⁹ Ligesom i 1 Kor 9,1 bruger han altså ὁράω til at beskrive begivenheden. Og som vi har set tidligere, er synet af den opstandne Kristus hans bemyndigelse som apostel. At kaldelsen for Paulus er tæt knyttet til hans apostelværdighed, får man også et indtryk af i 15,9, hvor det hedder: Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.²⁰ Paulus er altså ikke værdig til at blive kaldt apostel, fordi han har forfulgt Guds menighed, men han *er* apostel, for som han skriver i næste vers: χάριτι δὲ θεοῦ εἰμὶ ὃ εἰμι.²¹ Guds nåde er her ligesom i Gal en vigtig brik i Paulus' forståelse af kaldelsen, da det er igennem den, at han er kaldet.

Opsummering

Noget af det første, som blev bemærket i artiklen, var, at Paulus må have kendt til de kristne menigheder før sin kaldelse og have anset dem for at leve i strid med jødedommen. Hvad angår skildringen af kaldelsen i Galaterbrevet, blev det også antydnet, at kaldelsen tjener som et forsvar for Paulus' evangelium og apostelværdighed, hvorimod skildringen i Korintherbrevet fokuserer på Paulus' apostelværdighed. Men hvad blev Paulus egentlig kaldet til? Ja – hans eget svar er, at han blev kaldet til at forkynde Kristus for hedninge. Et sidste men meget væsentlig træk, der gerne skulle være kommet frem, er, at Paulus' skildring af kaldelsen har litterære rødder i profetlitteraturen.



¹⁹ 1 Kor 15,8.

²⁰ 1 Kor 15,9.

²¹ 1 Kor 15,10.

Lykkeforsikring



Af konst. sognepræst MARIE HØGH, Seem og Ribe Domsogn

Tirsdag den 15. juli 2014

*Prædiken i Seem kirke, 22. juni 2014
kl. 10 (1. søndag efter trinitatis, 2.
tekstrække: Præd 5,9–19; 1 Tim 6,6–
12; Luk 12, 13–21)*

“The reality is: sometimes you lose.
And you’re never too good to lose.
You’re never too big to lose. You’re
never too smart to lose. It happens.”

– Ja, så enkelt er det – og så enkelt
blev det sagt af den amerikanske san-



Rembrandt van Rijn: *Den rige bonde* (1627)

gerinde Beyoncé i et interview efter en konkurrence, hvor hun mod alle odds, anstrengelser og publikums jubel ikke vandt. Ja, sådan *er* virkeligheden: nogle gange taber man. Man er aldrig for god til at tabe. Man er aldrig for stor til at tabe. Man er aldrig for smart til at tabe. Det sker – og det kan man kun som Beyoncé selv smile skævt og trække på skulderen af. Så enkelt er det, og i al sin næsten ubekymrede lethed rummer ordene en lille visdom. For uanset hvor meget vi anstrenger os, er der ingen garanti for at vinde lykken. Du er ikke for god til at tabe, selvom du gør dit bedste. Du er ikke for stor til at tabe, selvom verden kalder dig den største. Du er ikke for smart til at tabe, selvom du synes at have regnet konkurrencens, kærlighedens eller livets spilleregler ud. Selvom du aser og maser i alle livets forhold, udstedes ingen garanti for, at al dit møje og besvær krediteres med lykken – måske går det mod alle odds alt sammen i vasken – selvom du havde de bedste kort på hånden. For i ingen af livets forhold står vi alene – og i det besværlige og uimodståelige liv med hinanden er der ingen garanti for lykke og lyse nætter, som vi sang om på Domkirkepladsen i går. Måske nogle af jer var der. – Der er altid et medmenneske, der slår dig mange meter med det ene eller det andet – eller slår dig hjem. Et medmenneske spænder ben for dig, just som det gik allerbedst, og lykken var lige om hjørnet. Et medmenneske, der ophæver forlovelsen – ophæver kærligheden med tilbagevirkende kraft; et medmenneske, der uventet skænker dig et smil – et glimt –

et øjeblik af lykke. Men hvor skønt det end er, kan du ikke dvæle ved eller fastholde et øjeblik lykke – for “tåbe, i nat kræves dit liv af dig.”

Ja, selvom du slider og slæber, forsikrer dig og søger garantier, risikerer du at miste det hele, lykken og livet, om ikke før, så når du dør. Det er evangeliet til i dag 1. søndag efter trinitatis, om den rige bonde, der vil opmagasinere livet i stedet for at leve det. Der er noget, man ikke kan spare op til eller handle med: livet i Gud; lykken her og nu varer måske kun et øjeblik og er ikke noget, vi kan stræbe efter eller i ængstelighed og selvoptagethed forsøge at holde fast. Vi kan gøre Kingos ord og spørgsmål til vore: Hvad er det egentlig, du bygger dit liv på? Hvad er det, du selv bekymrer dig for og stræber efter? “Hvad er min bekymring, mit grublende sind, / min sorrig min glæde, mit hovedes spind? / Hvad er dog mit arbejde, min møje, min sved?” Det er kun skygger og tomme bobler, tynd og usikker is – indbildning og menneskelig forgængelighed. Bekymringer om livet og lykken kan fylde så meget, at man glemmer det nærværende. Eller at bekymringen faktisk går i opfyldelse, fordi vi kun er rettet imod den. Rettet imod den og rettet bort fra livet selv, – bort fra hverdagslivet med vores næste i ansvar og kærlighed – rettet bort fra livet i Gud. For bekymringen om, hvordan man når den lykke, som vi forestiller os må være lykkeligst, er rettet mod fremtiden og fanger et menneske. Bekymringen for morgendagen kan være så stor, at man glemmer dagen i dag. Med andre ord: Bekymringerne kan fange et menneske i fremtiden. Men er det ikke rimeligt nok, for bekymringer hører jo menneskelivet til? Jo, men er vi ikke til stede i det liv, vi er sat midt i, risikerer vi at komme for sent til det – for sent til det lykkelige øjeblik – for sent til de lyse nætter, og pludselig kræves dit liv af dig. – Er vi ikke nærværende i vores liv, kommer vi også for sent, når vi taber; vi er ikke i stand til at tage livet på os, når det går galt – fordi vi regnede os selv for gode, for smarte eller for store til at tabe. – Da taber vi livet, lykken og kærligheden i forsøg på at have den i vores hånd. Men jo fastere vi holder om det, jo mere løber det ud mellem fingrene på os.

Men det er i virkeligheden, fordi man er klar over livets betingelser. Man ved, at livet ikke kan holdes fast, derfor gør man det. Vi ved, at intet menneske kan sørge for sig selv, derfor gør vi det. Den, der ved, at ethvert menneske kan miste sig selv, vil derfor beholde sig selv. Øve sig i at undvære – for at være sikker på at kunne få nok. Hvis man stillede mennesket overfor valget mellem sikkerhed og livet, ville det aldrig nogen sinde godvilligt lade sig føde. Snart vil man have så meget som muligt af livet – snart vil man slet ikke eje noget, da man jo skal miste det.

Ja, vi gør krav på livet og lykken, som om det var vores. Som bonden i evangeliet til i dag, der ser livet med dets behagligheder og muligheder som noget, der er til for hans skyld. Tilværelsen og livet skylder ham de goder, som han nu vil nyde godt af.

Men det er netop, når denne tanke slår rod i ham, at Gud tiltaler ham og kræver hans liv. For ganske vist kan vi gøre krav på en masse ting, eller vi synes i det mindste, at vi er berettiget dertil, men langsomt hober det sig op, og til sidst gør vi krav på livet selv. Vi gør krav på at beherske tilværelsen, selv være dem der sætter grænser for alting i livet. Men til forskel fra alt andet, så er det Gud, der har skænket os livet, det er ham, der opretholder livet, og det er ham, der gør os bevidste om det ansvar, vi har overfor livet, vores eget og vores næstes. – Men det ansvar betyder ikke, at det er vores opgave at stræbe efter lykken – heller ikke på vegne af andre. For et par år siden ønskede nogle sikkert velmenende politikere at indføre et “nationalt lykkekodeks”, og nogle foreslog endda at supplere BNP med mål for bæredygtighed, og for hvordan vi har det. De var nemlig nået frem til, at lykken måtte være lig en tilfredshed mellem arbejdsliv og familieliv – at social og materiel lighed er forudsætningen for, at vi kan være lykkelige. Verden i aktion for lykke – vi må kunne opstille konkrete mål for forbedring af lykke – eller gå til lykkecoach. Ja, Kristeligt Dagblad lancerede endda en lykketest. – Ind i alt det selv gode og selvforherligende sludder lyder ordet til i dag: Lykken bør hverken ophøjes til en varig tilstand eller et mål med tilværelsen – det er et rart frynsegode – men realiteten er, som også Beyoncé har opdaget, at nogle gange taber man; sådan er det bare.

For det at leve er at sætte livet til – deri består livet. Ikke i at eje det og tvinge en lykke ud af det, men i at sætte det til. Lykken bliver dig givet, som livet blev dig givet. Livet, der skal leves din næste til gavn, og en nat kræver Herren livet tilbage. “Tomhændede kom vi til verden, og tomhændet skal vi gå ud af den,” skriver Paulus. En dag tager vi det første åndedrag og begynder tilværelsen. En dag ånder vi ud. Der er ligheder mellem vores indgang og udgang fra verden. Ved vor eget eller vore kæres dødsleje tvinges vi til at indse, at vi ikke var urørlige: Lykken kan vi ikke sikre os, og døden kan vi ikke sikre os imod; men den almægtige Gud, vor Herre Jesu Kristi Fader bevarer din udgang og din indgang til evig tid, som det lød ved vores dåb, og som det om lyder ved lille Johannes dåb om lidt.

I dåben bliver vi korstegnede til et liv i Kristus, igennem ham skal vi få del i det sande menneskeliv, hvor både fryd og smerte, sorrig og glæde, lykke og tab uløseligt hænger sammen. Det er det vidunderlige, vanskelige, bøvlede og dejlige menneskeliv, som vi et langt stykke hen ad vejen nødig vil af med – men dog en nat kræves af os. Den nat eller den dag skal den lovprisning lyde, der omkranser vort liv, vor udgang og vor indgang. Den, der lyder ved vores dåb og over vores kiste, at vi er genfødt til et levende håb, ved Jesu Kristi opstandelse fra de døde. – På det ord skal vi bygge – i håbet om at der også venter os en glædelig opstandelse. Med håbet om at også vi en dag skal vandre i Guds have – i evighedens sommer, hvor natten

aldrig kommer – med det håb skal vi acceptere realiteten, at vi nogle gange taber. Sådan er det bare. Må det håb lyse op til kraft i hinandens liv, når vi taber det. Må det håb lyde, når livet kræves af os eller vore kære, og vi står midt i sorgen. Må sorgen blive til en perle – til taknemlighed over det, der blev os givet, det der var – det vi har mistet. For ikke i tabet at tabe os selv. Så er vi da på vej – til tider ad natmørkt hav. Og så alligevel vil vores øjne kunne skyde stråler af livsmod, fordi: “livets Gud mig skærmer, jeg er hans barn”. Tro på det, trods sorg og savn. Hold dig til det. – Amen.

Lov og tak og evig ære være dig, vor Gud, Fader, Søn og Helligånd, du, som var, er og bliver én sand treenig Gud, højlovet fra første begyndelse, nu og i al evighed.

Kirkebøn

Vor Fader i Himlen, vi takker dig for den kærlighed, hvormed du altid følger og forfølger os. Vi beder dig for din kirke, for os, som her og nu er din kirke, at vi ikke må samles om os selv og om, hvad vi kan og vil og tror, men frimodigt samles på din befaling og i håb til dig alene.

Vi beder dig for vort land og vort folk. Tak for vort fædreland, hvor så meget godt er beredt os. Bevar Danmark frit og bevar dets fred. Vær med vor dronning og hele det kongelige hus, med regering og folketing, med alle, som skal råde og styre, også her hvor vi bor.

Vi beder dig for hele den lidende verden og for os med den, at du vil knytte os sammen og give os at forstå, at én er vor Gud, og at vi er hinandens skyldnere. Herre, lær os at kende vor fælles skæbne og vort fælles håb til din barmhjertighed.

Vær du med de syge og sorgfulde, med alle ensomme og med dem, som ingen kan lide. Giv den hjerteløse din barmhjertig, den åndløse din ånd, den syge din trøst og den døende din fremtid.

Vi beder dig for alle vore kære. Tak for hver og én, som holder af os og holder os ud. Tak for dem, der hører med i vort liv, levende som døde.

Følg du os på alle vore veje, drag os stedse tilbage til dig, når vi farer vild. Og vær du for os – sammen med vore døde – nu og i al evighed vor fred og vort håb. Amen.

Salmer

- 754 – *Se, nu stiger solen*
- 314 – *Kom, store Gud, o Helligånd*
- 614 – *Far, verden, far vel*
-
- 672 – *Jeg ved, på hvem jeg bygger*
- 726 – *Gak ud, min sjæl, betragt med flid*



En lommebog om ligegyldighed (II)



Af cand.theol. NIELS DALSGAARD

Fredag den 22. august 2014

Nu kunne det jo forekomme, at destillationen allerede var overstået. Begrebet renses og gjort let gennemskueligt selv for det øje, der måtte være mat og uklart, men måske er det alligevel for let at destillere ligegyldigheden således, at den først fremstilles i sin mest beske aftapning for dernæst blot at vise, at alt, der giver sig ud for at være et udslag af ligegyldighed, ikke følger forskrifterne til punkt og prikke. Om tilværelsen er ligegyldig, ligger som sagt uden for den menneskelige erkendelse. Der er ikke noget i verden, der kan afsløre, om det vitterligt forholder sig således eller ej, og der er derfor heller ikke nogen måde, hvorpå man kan få vished om det. Spørgsmålet er derfor også nærmere, om mennesket kan forholde sig ligegyldigt til verden og sin tilværelse. Og som tidligere vil mit svar være, at det i strengeste forstand er umuligt for et menneske at leve på ligegyldighedens præmisser, hvis det skal bevare en snert af liv. Det er altså med andre ord en umulighed for mennesket at forholde sig absolut til ligegyldigheden, så den bliver bestemmende for tilværelsen; sådan er det jo så ofte med idealer. Men lad os afdramatisere begrebet og se lidt nærmere på de forskellige symptomer, der gives på den overfladiske ligegyldighed, der hverken helt eller halvt har fattet, hvad den selv siger. Overordnet vil jeg hævde, at der er to symptomer, der er vigtige at diagnosticere i forbindelse med ligegyldigheden nemlig kedsomhed og ironi.



Hieronymus Wierix (1553–1619): *Acedia*

»Subijce humerum tuum & porta sapientiam, & ne acedieris vinculis eius« (Siraks Bog 6,24/25: »Løft [visdommen] op på dine skuldre og bær den, føl ikke afsky for [: ked dig ikke ved] dens bånd.«

Lad os derfor begynde med kedsomhed og forsøge at indkredse den som et symptom på en overfladisk ligegyldighed. Selv om kedsomhed næppe er noget nyt begreb i menneskets historie, må man sande, at den aldrig har hersket som i moderniteten. Derfor er der også i det sidste århundrede blevet skrevet stolpe op og stolpe ned om kedsomhed, og vil man forsøge at systematisere disse betragtninger, munder de som regel ud i henholdsvis en positiv og en negativ beskrivelse. Min egen udredning vil dog hverken tage afsæt i den positive eller negative beskrivelse, men derimod i det mere spekulative. Således vil jeg begynde med at postulere, at den *egentlige* kedsomhed, såfremt den overhovedet ville kunne siges at gøre sig gældende for et menneske, ville være et udtryk af ligegyldighed – og ligesom der intet er i ligegyldigheden, der kan betragtes positivt eller negativt, fordi det positive og det negative er ophævet, lige så vel burde kedsomheden heller ikke betragtes med forholdets skær, da den egentlige kedsomhed kun kan eksistere i det menneske, der lever efter ligegyldighedens forskrifter. Den egentlige kedsomhed er derfor i sit væsen hverken positiv eller negativ, men har den samme hule klang som ligegyldigheden. Det positive og det negative er derimod uomgængeligt for mennesket, da mennesket altid står i et forhold til sig selv og sin verden. Det forhold, der derfor gør sig gældende, når et menneske keder sig, har ikke sin oprindelse i kedsomheden, men i mennesket. Den egentlige kedsomhed er derfor for mig et abstrakt begreb, der kun lader sig approksimere. Men lad os først se lidt nærmere på beskrivelserne af kedsomheden som henholdsvis værende et positivt og et negativt fænomen.

Når kedsomheden siges at være positiv, betragtes den for det meste som noget skabende. I beskrivelserne nøles der dog ofte en hel del med, hvori det skabende er, og det bliver derfor tit nogle meget løse forklaringer, hvis der da overhovedet gives nogen. Det sparsomme, der trods alt lader sig drive ud af beskrivelserne, er, at kedsomheden kan fungere som en katalysator, der presser mennesket ud i stilheden, hvor det for ikke at gå til grunde må begynde at beskæftige sig med sig selv og sine tanker; og det virker jo alt sammen meget plausibelt – for hvem har ikke nu og da kedet sig til en tanke? Et latent problem ved en sådan beskrivelse er dog, at den altid forekommer at beskrive en kedsomhed, der synes at være gået sig selv forbi; for det er vel ikke midt i tankernes strøm, at man keder sig; men i fraværet. Sagt på en anden måde så er iagttageren af den positive kedsomhed evindeligt et skridt bagud, for han beskriver bestandigt kedsomheden ved at se på det, der fulgte efter, men netop det, der fulgte efter, var ikke kedsomheden, men forløsningen.

Skulle jeg forsøge at gengive den negative forståelse af kedsomhed, som man ofte støder på, så har den i modsætning til den positive beskrivelse været i stand til meget mere nøgternt at fremstille kedsomhedens fænomenologi. En af gevinsterne ved den

negative beskrivelse er, at den er langt mere detaljeret i sin analyse. Derfor finder man også en meget større detaljerighed i beskrivelserne, hvor det blandt andet fremhæves, at kedsomheden kan være kortvarig eller vedholdende som en vinternat, i styrke rejse sig og blive rædselsfuld eller løje af og blive til en let brise. Men den negative beskrivelses største fortjeneste er dog, at den fokuserer på det gennemgående fænomen, der er på spil i kedsomheden, og gør kedsomheden til kedsomhed – nemlig splittelsen.

Har man nogensinde kedet sig, vil man også kende til splittelsen. Men lad os for en god ordens skyld tage et eksempel. Lad os forestille os en mand, der sidder på et lille kammer. Hans højeste lidenskab er græsk, og netop i dette øjeblik, hvor vi møder ham, er han som så ofte før beskæftiget med at tygge sig igennem en bog om den græske grammatik, men pludselig midt i sin lidenskab begynder han at kede sig. Ja – han begynder at kede sig så gudsjammerligt, at han endda må lægge bogen fra sig for ikke at gå helt til grunde af kedsomhed. Men efter at han har lagt bogen fra sig, forsvinder kedsomheden dog ikke, tværtimod sidder han og overvejer, hvad han skal give sig til nu, når den græske grammatik pludselig slet ikke forekommer at gøre sig fortjent til hans opmærksomhed, for et eller andet *skal* han jo lave. Og efter at have siddet og babbet lidt på sin pibe, gør han endelig en bevægelse og rejser sig resolut op fra sofaen og kaster et blik på sin reol, finder så en ny bog, men denne gang om et langt mere ophidsende emne nemlig cirkuslivet. Med velbehag sætter han sig tilrette og går i gang med at læse. De første sider er rigtignok vederkvægende, men ikke meget mere end fem sider inde melder det samme problem sig – også denne bog er kedelig. Og nu kan vi jo lade ham rejse sig og sætte sig med en ny bog en hundrede gange for at understrege den pointe, at det ikke drejer sig om denne eller hin bog, der keder ham, men derimod at han keder sig selv. Mandens problem er, at han egentlig gerne vil have den glæde ud af at læse, som det er at være optaget af noget, men ikke formår at fatte interesse for noget, og netop deri er splittelsen, for selv om han ikke formår at gide, gider han heller ikke sin egen ugidelighed.

Nu kunne man så selvfølgelig kaste sig ud i dybsindige diskussioner om, hvordan en mand kan blive så gal, at han ikke formår at fatte interesse for den græske grammatik, eller omvendt hvordan han til at begynde med overhovedet kunne fatte interesse for noget så besynderligt. Men med alle sådanne diskussioner ville man alligevel aldrig komme frem til andet end det faktum, at en interesse er ligeså subjektiv og uforklarlig, som den er åbenbar, hvilket også betyder, at der ikke er noget, der i sig selv er kedeligt, men at noget kun kan være kedeligt i forhold til et subjekt; hvilket også illustreres glimrende af den pluralitet af interesser, der præger det moderne samfund. Her finder man jo folk, der interesserer sig for de mærkelig-

ste ting: tamponreklamer, synkronsvømning og gamle frimærker. Men hvorom alting er, så er der intet i verden, der i sig selv kan siges at være kedeligt. Derfor kan årsagen til den pludselige mangel på interesse heller ikke findes i den græske grammatik, men er nødt til at forklares ud fra manden selv. Han er selv årsagen til forandringen. Her skal forandringen dog ikke følges nærmere, for jeg vil hellere fokusere på splittelsen. Det, splittelsen nemlig i bund og grund viser, er, at mennesket ikke bryder sig om at kede sig, hvilket også er grunden til, at man søger adspredelse, når kedsomheden melder sin ankomst. Men bliver roden til kedsomheden ikke gravet op i tide, vil den kun vokse sig større i takt med livet, for nok kan mennesket ved adspredelser gøre mange udflugter for at slippe af med kedsomheden, men efter adspredelserne kommer altid kedsomheden og med kedsomheden en evig trang til atter at blive adspredt – ja så dyb kan kedsomheden blive, at der til sidst i adspredelserne ikke gives nogen lindring til det forlystelsessyge menneske; for kedsomheden kommer i strengeste forstand ikke an på verden, men mennesket selv; da det ikke er verden, der er kedelig, men mennesket, der keder sig til en kedelig verden. Så længe adspredelsen derfor ikke bliver andet end et forsøg på at flygte fra kedsomheden, vil den ikke kunne forplante sig til en dyb forundring, der kan vare ved, men vil derimod altid forblive ligeså flygtig, som den er hurtigt opnået.

Det er næppe nogen hemmelighed, at der sker noget med tiden, når man keder sig. De fleste, der har kedet sig, vil sikkert være enige med mig i, at det føles, som om tiden bliver lang. Derfor er det heller ikke så mærkeligt, at tyskerne kalder kedsomhed for *Langweile*. Ja faktisk kan det ligefrem føles, som om øjeblikket i kedsomheden bliver trukket ud til en tom forbipasserende tid uden fylde. Men hvorfor føles tiden egentlig lang, når man keder sig? En af grundene er vel, at tiden ikke kan fæstne sig og derfor bliver en forfærdelig venten, uden at man rent faktisk venter på noget. Tiden er med andre ord indholdsløs og overflødig i kedsomheden, fordi man ikke formår at forundre sig.

Oprindelsen til det negative skær, kedsomheden har, fortaber sig som sagt i selvforholdet, men det pudsige ved det negative forhold til tiden er det gensidige; for ikke alene er man selv stemt imod tiden, når man keder sig, men tiden er også stemt imod én, for den byder sig evigt og altid til for at blive taget i brug, men den der ikke ser det, formår heller ikke at gøre det.

Men føles tiden lang, når man keder sig, så forholder det sig stik modsat, når man erindrer den, for i erindringen svinder den ind. Selv den dag, der føltes som en evighed, der sneglede sig så langsomt af sted, at man ville have svoret, at den nu og da stoppede helt op, fordi den glemte at bevæge sig fremad, måtte, når natlampen skulle slukkes, erindres som et kort sekund. Erindringen af kedsomheden er således

en dæmonisk spejling, der vender tiden på hovedet og viser, at øjeblikket forsvinder i kedsomheden, da det ene øjeblik glider ind i det næste og så fremdeles i det uendelige. Der er altså ikke øjeblikke i kedsomheden, men derimod tid. At der ikke er øjeblikke, skyldes, at der ikke er noget, der kan skabe en distinktion. Den eneste forståelse af tiden, der er mulig, bliver derfor at se den som værende en gentagelse, hvor øjeblikket i virkeligheden blot er et, men gentagelsen evig. Gentagelsen er således en erkendelse af ensformigheden. Men det eneste i tiden, der lader sig gentage, er ubehaget, der ligger i, at tiden ikke formår at fæstne sig. Opfattelsen af tiden som en gentagelse er således født af en uundgåelig stemthed over for verden – og det er netop den samme gentagelse, der står tilbage i erindringen.

Da man var lille og kedede sig, kunne det hænde, at man løb ind til sine forældre for at beklage sig. Og af dem kunne man så være temmelig sikker på at høre en formaning om, at det var aldeles forbudt at kede sig. Til en fuldvoksen mand ville man næppe vælge at sige det samme, men det er egentlig en skam, for det er en formaning, der på alle leder og kanter både er dybsindig og uforståelig. Det uforståelige lader sig kun høre, dersom man selv er barnet eller selv er den, der keder sig; for barnet løb jo ind til forældrene i den forhåbning, at de måtte hjælpe det ud af sin kedsomhed, men svaret syntes jo at være alt andet end en hjælp, for det var jo blot en bebrejdelse, der myndigt fortalte, at det slet ikke kunne komme på tale, at det kedede sig, men det var jo netop det, barnet gjorde og bekendte, at det gjorde, og det bekendte det jo kun for, at det måtte blive hjulpet ud af sin kedsomhed – det opsøgte jo ikke forældrene, så de kunne kede det med en belæring. Det dybsindige i formaningen lå dog i forbuddet, der indirekte fortalte, at barnet selv var roden til kedsomheden. Der er derfor også noget dybsindigt i den måde, hvorpå det hele bliver vendt på hovedet. Formaningen rummer nemlig en forståelse af, at der intet er i verden, der kan bringe barnet ud af kedsomheden foruden barnet selv. Det måtte altså som Münchhausen trække sig selv op ved håret.

Når man siger nej til noget, siger man også ja til noget og omvendt, når man siger ja til noget, siger man også nej til noget. Siger man derfor nej til kedsomheden – siger man også implicit ja til kedsomhedens modsætning. I formaningen siger man derfor indirekte, at mennesket er forpligtet til at være interesseret i den verden, det befinder sig i. Også de gamle munke vidste af, at det at kede sig var en alvorlig sag – ja så alvorlig, at det ligefrem var en dødssynd, der benævntes *acedia*.¹ Det kan måske for

¹ Et latinsk ord, der stammer fra det græske ord ἀκηδία, der betyder »ubekymring«, men det bruges også som udtryk for kedsomhed. Ofte oversættes dødssynden *acedia* til dovenskab, hvilket dog ikke er ordets oprindelige betydning, men snarere et resultat af den vanskelighed, man i middelalderen fik

udenforstående virke underligt, hvorfor at det ligefrem skulle være en dødssynd, men det skyldes, at mennesket i kedsomheden ikke alene foragter sig selv, men også Guds skaberværk, for i kedsomheden holdes skaberværket for et intet, hvorfor interessen af åbenlyse grunde har svært ved at blive vakt.



Første del af »En lommebog om ligegyldighed« kan læses på scriptoriumtheologiae.dk (21. oktober 2013) eller i Post scriptum 2013, s. 135–139.



med at beskrive symptomerne på kedsomhed. Se Siegfried Wenzel: *The sin of sloth, Acedia in medieval thought and literature*.

Alfred Theodor Jørgensen.

Lutherforskning og menighedspleje



Af studielektor, ph.d. LARS VANGSLEV

Mandag den 6. oktober 2014



Alfred Theodor Jørgensen
(1874–1953)

Reformationsjubilæet nærmer sig. Som en første forbedelse til dette jubilæum udgav Anis Forlag med Niels Henrik Gregersen som redaktør i 2012 en bog med titlen *Lutherbilleder i dansk teologi 1800–2000*, som med sine 18 kapitler beskriver forskellige, hovedsageligt danske, teologers fortolkninger af Luthers skrifter i det i titlen nævnte tidsrum.¹ Den opmærksomme læser af den meget spændende og velskrevne bog undrer sig ikke alene over tilstedeværelsen af tyske og svenske teologers Lutherfortolkninger i bogen.² Den gør ifølge titlen og forordet

krav på at beskæftige sig med danske og altså ikke tyske og svenske Lutherbilleder. Men læseren undrer sig også over den mangelfulde beskrivelse af dansk Lutherfortolkning i det nævnte tidsrum. Således nævnes hverken forfatteren til den første danske Lutherdisputats i det 20. århundrede, nemlig den også uden for landets grænser i samtiden meget anerkendte og respekterede generalsekretær for Samvirkende Menighedsplejer, Alfred Theodor Jørgensen (1874–1953), eller den i 1930'erne om Luther meget skrivende sognepræst Niels Nøjgaard (1900–1999), som også forfattede en doktordisputats om reformatoren. De begge var kendte ikke alene for deres Lutherfortolkning, men også for både deres forfatterskab om kirke, kristendom og samfund og deres kirkeligt-sociale engagement. Mands minde er meget kort.³ Jeg vil i denne korte tidsskriftsartikel drage Alfred Theodor Jørgensen frem fra glemslen og beskrive dels hans Lutherfortolkning, dels hans forfatterskab

¹ Niels Henrik Gregersen (redaktør): *Lutherbilleder i dansk teologi 1800–2000*, København 2012.

² Den ovenfor anførte bog, side 41–54 om Schleiermacher, side 55–72 om Hegel og side 319–334 om Wingren.

³ N.H. Søb: *Dansk teologi siden 1900*, København 1965, tildeler ingen af de to nævnte den store opmærksomhed i sin gennemgang af danske teologer de første halvtreds år i det 20. århundrede, selv om de var hans samtidige. P.G. Lindhardt: *Den danske kirkes historie*, bind VIII. København 1966 nævner heller ikke Alfred Theodor Jørgensen.

om sociale spørgsmål, som afspejler hans kirkeligt-sociale engagement, og forsøge at svare på spørgsmålet, om der er en forbindelse mellem hans både akademiske og folkeligt formidlende forfatterskab om reformatoren og hans forfatterskab om sociale spørgsmål og virke til fordel for de svagest stillede i samtiden.⁴ Jeg vil gøre det i

⁴ Jeg har tidligere beskæftiget mig med Alfred Theodor Jørgensen i to foredrag: a. »Det kirkeligt sociale arbejde: Hvorfor?« Tale ved Sankt Jørgensbjerg Sogns Menighedsplejes generalforsamling den 21. marts 2012, side 1–18, og b. »Aktuelle tanker om menighedspleje.« Tale ved Frederikssund Sogns Menighedsplejes Fredagsklub den 17. januar 2014, side 1–12. Oluf J. Skjerbæk: »Alfred Theodor Jørgensen«, i: *Dansk Biografisk Leksikon*, bind XII, København 1937, side 205–207, beskriver hans liv og virke med vægtlægning på hans kirkelig-sociale engagement. Jens Holger Schjørring: »Alfred Theodor Jørgensen«, i: *Dansk Biografisk Leksikon*, 3. udgave, bind 7, København 1981, side 521–522, følger Skjerbæks vægtlægning i beskrivelsen af hans levned. Schjørring omtaler også Alfred Theodor Jørgensen i Carsten Bach Nielsen og Jens Holger Schjørring: *Kirkens Historie*, bind 2, København 2012, side 503–505, 586, 593 og 610 med den samme vægtlægning. Både Skjerbæk og Schjørring beskriver Alfred Theodor Jørgensen som en i teologisk henseende konservativ, der afviser den liberale teologi. Ingen behandler hans Lutherfortolkning. Liselotte Malmgart: »Ingen skal gå sulten i seng...« *Samvirkende Menighedsplejer 1902–2002*, Valby 2002, side 15–78 følger samme spor som de to førstnævnte og beskriver først og fremmest Alfred Theodor Jørgensens virke som sekretær for Samvirkende Menighedsplejer fra organisationens oprettelse i 1902 og frem til hans pensionering i 1944. Årsagen til denne vægtlægning hos de tre i deres beskrivelse af Alfred Theodor Jørgensen ligger måske i hans selvbiografi, Alfred Theodor Jørgensen: *Filantrop og Skribent. Brogede Minder fra et begivenhedsrigt Liv i Indland og Udland*, København 1949. Han tildeler sit kirkeligt sociale engagement størstedelen af bogens 200 sider. Hans forfatterskab omtales indgående side 172–176. Ganske anderledes forholder det sig i hans første selvbiografi, Alfred Theodor Jørgensen: *Alfred Th. Jørgensen*, i serien: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1928, side 115–158, som afsluttes med en bibliografisk oversigt. Her er fordelingen mellem hans to arbejdsområder lige. Rasmus Markussen: »Wenn aber Christen nicht einmal bei unsrer Arbeit für Frieden halten können, wie können wir dann hoffen, den Frieden in der Welt zu fördern?« *Danske teologers bidrag til den internationale bevægelse for fred og økumeni i mellemkrigstiden*. Guldmedaljeafhandling, Københavns Universitet 2012, omtaler flere steder Alfred Theodor Jørgensen med den vægtlægning, som er givet med afhandlingens titel, nemlig det økumeniske arbejde; han betoner dog f.eks. side 99–101, at det var kirkens sociale arbejde, der havde Alfred Theodor Jørgensens egentlige interesse. To universitetspecialer fra nyere tid har haft Alfred Theodor Jørgensen som emne: Anita Fabricius: *Alfred Th. Jørgensen som filantrop og teolog*. Speciale i Praktisk Teologi, Københavns Universitet, Det Teologiske Fakultet 2002 og Agnes Elbæk Wraae: *Det private og offentlige i kamp og samspil om at gestalte velfærdsstaten. Alfred Theodor Jørgensen og Karl Kristian Steincke om privat velgørenhed og offentlig omsorg i Danmark ca. 1910–1935*. Speciale i historie, Københavns Universitet, Det Humanistiske Fakultet 2013. Det sidstnævnte speciale fortsætter den omtalte vægtlægning på Alfred Theodor Jørgensens kirkeligt-sociale engagement og tildeler hans teologiske udgangspunkt for samme meget lidt opmærksomhed. Det samme er ikke tilfældet med det førstnævnte, velskrevne og meget dygtige speciale, som netop påstår en klar forbindelse mellem de to områder ud over at levere en bibliografi over Alfreds Theodor Jørgensens forfatterskab. Anita Fabricius påpeger den tætte forbindelse mellem hans teologiske virksomhed og kirkeligt-sociale engagement. Hun hævder side 47, at Alfred Theodor Jørgensen har haft en stor betydning for udviklingen af det, der senere bliver til velfærds-samfundet, og side 49 at hans filantropiske engagement er præget af en teologisk gennemtænkt rød tråd, som kan føres tilbage til Paulus og Luther. Hun skriver side 70, at Alfred Theodor Jørgensen altid fører den filantropiske teori tilbage til Bibelen og den lutherske teologi. Hun påpeger side 69 skriftprincippet som det helt grundlæggende hos ham og betegner ham som en konservativ, det vil

tre korte kapitler, hvor det første kapitel beskæftiger sig med hans akademiske Lutherfortolkning, det andet kapitel omhandler hans folkelige Lutherformidling, og det tredje kapitel beskriver hans forfatterskab om det, som han selv kalder kirkelig filantropi, men som i dag almindeligvis går under betegnelsen diakoni. Men allerførst en kort anførelse af hans livs fakta.

Alfred Theodor Jørgensens liv kort fortalt.⁵

Alfred Theodor Jørgensen fødtes den 9. juni 1874 i Horsens som søn af skolelærer og kirkekantor Julius Jørgensen. Efter studentereksamen immatrikuleredes han på Københavns Universitets Teologiske Fakultet i 1892, hvis professorer han omtaler med stor respekt i sin selvbiografi. Henrik Scharling, Peder Madsen og Frederik Nielsen får i særlig grad rosende ord. Det samme bliver også Harald Høffding til del, som var den eneste universitetslærer, som lærte ham om filantropi. Han tog den teologiske embedseksamen i 1897. Det samme år modtog han undervisning på Pastorseminariet, hvor han stiftede bekendtskab og blev livsvarig ven med underviseren i faget diakoni, Diakonissestiftelsens præst, Nicolai Dalhoff. Han omtaler selv, hvor afgørende for hele hans liv mødet med diakoniens førstemand i hele Norden, som han kalder ham, var. Det bestemte hans livsretning.⁶ Dalhoff stod således bag ansættelsen af Alfred Theodor Jørgensen i 1902 som sekretær for det nyoprettede samarbejde mellem menighedsplejerne i København, De Samvirkende Menighedsplejer. En stilling, han bestred med stor dygtighed frem til sin pension i 1944. Han forstod også at sætte Alfred Theodor Jørgensen i forbindelse med de ledende skikkelser inden for diakoni i udlandet. Således med den toneangivende Friedrich von Bodelschwingh på hans første udenlandsrejse i 1898. Disse forbindelser afspejlede sig også i hans ganske mange udenlandsrejser og internationale bestyrelsesposter, f.eks. i det lutherske verdenskonvent.

Det diakonale engagement i De Samvirkende Menighedsplejer betød imidlertid ikke en tilsidesættelse af den akademiske teologi. I 1898 havde han besvaret den teologiske prisopgave for året 1897–1898, for hvilken afhandling han belønnedes med universitetets guldmedalje. I 1901 skrev han i *Teologisk Tidsskrift* artiklen »Luthers

sige: bibeltro, teolog. På trods af det konservative bibelsyn, skriver hun konkluderende side 84, lykkes det for ham at gøre teologien til en kontekstuel teologi, hvor teologien sættes i relation til praksis.

⁵ Alfred Theodor Jørgensen: *Filantrop og Skribent. Brogede Minder fra et begivenhedsrigt Liv i Indland og Udland*, København 1949 ligger til grund for den korte beskrivelse af hans liv.

⁶ Han skrev senere en meget smuk biografi over Nicolai Christian Dalhoff, som viser dennes store indflydelse på ham. Viggo Dalhoff og Alfred Theodor Jørgensen: *Nicolai Christian Dalhoff. En dansk Filantrop*, København 1943.

Opfattelse af Skriften som Dogmatikens Kilde«. Året forinden havde han stået for en udgave af Folkekirkens Bekendelsesskrifter med forklarende kommentarer. Og fra oktobermåned 1901 til februar måned 1902 opholdt han sig for Lutherstudiernes skyld i Halle hos Julius Köstlin og Carl Stange med en afstikker til Adolf Harnack i Berlin. De fortsatte akademiske studier mundede ud i den af Københavns Universitets Teologiske Fakultet antagne teologiske doktordisputats i 1908: *Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme under særligt Henblik paa hans Prædestinationslære*. Alfred Theodor Jørgensen havde siden sine studiedage manuduceret medstuderende i filosofi og teologi, og han fortsatte denne lærergering helt frem til udbruddet af 1. verdenskrig. Efter doktordisputatsen som privatdocent. En frugt af denne virksomhed er blandt andet bogen *Sakramenternes Betydning efter evangelisk-luthersk Opfattelse* fra 1909 og tidsskriftsartiklen i *Teologisk Tidsskrift* »Vor sociale Etik« fra 1913. Verdenskrigen betød et farvel til den akademiske løbebane, og han koncentrerede sin arbejdsindsats først og fremmest inden for det kirkeligt-sociale område.⁷

I ndsatsen inden for det kirkeligt-sociale område manifesterede sig i mange bøger om emnet, f.eks. de tre vigtigste bøger: *Filantropiens Førere og Former i det nittende Aarhundrede*, København 1921; *Filantropi*, København 1939, og *Apostelen Paulus som Filantrop. Den kristne Diakonis Oprindelse og Rettesnor*, København 1950. Den sidstnævnte bog er et forsøg på at argumentere gennemført bibelsk-eksegetisk for nødvendigheden af en diakoni på evangelisk-luthersk grund, en sammenfatning af et langt livs arbejde med og teologiske tanker om netop diakoni. Selv om den akademiske Lutherforskning lå brak i disse år, kom hans interesse for Luther alligevel til udtryk på skrift, nemlig i to folkeligt formidlende bøger. Den ene bog i anledning af 400-året for opslaget af afladsternes i 1517, nemlig bogen *Luther*, som udkom i serien *Folkets Førere*, og den anden bog i anledning af 400-året for Luthers død i 1546, nemlig bogen *Martin Luther. Kirkens Reformator*. De folkeligt formidlende bøger om Luther er en naturlig konsekvens af Alfred Theodor Jørgensens optagethed af at bringe kirke og samtid i øjenhøjde,⁸ en optagethed som også kom til udtryk

⁷ Alfred Theodor Jørgensen: »Alfr. Th. Jørgensen«, i: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1928, side 19–22, beskriver krigsudbruddets betydning for ham og den helt naturlige vending mod løsningen af de sociale opgaver, dette skabte. Denne vending havde permanent karakter for ham. For god ordens skyld bør det dog nævnes, at han flere gange søgte akademisk ansættelse både ved Københavns Universitet og Oslos Universitet, men uden held, se Alfred Theodor Jørgensen: *Filantrop og Skribent. Brogede Minder fra et begivenhedsrigt Liv i Indland og Udland*, København 1949, side 76–78.

⁸ Alfred Theodor Jørgensen: *Filantrop og Skribent. Brogede Minder fra et begivenhedsrigt Liv i Indland og Udland*, København 1949: »Der er maaske intet, som mere har bidraget til at gøre Arbejderne fremmede for Kirkens end dennes Passivitet paa det filantropiske Omraade.» Sætningen viser, at der

i hans virke som journalist og kirkelig redaktør på *Berlingske Tidende* i årene 1897–1934 og hans sidste samfundsengagement, nemlig hans deltagelse i den af P.G. Lindhardt begyndte fejde om det evige liv i 1953.⁹

Alfred Theodor Jørgensen døde den 12. september 1953.

I. Akademisk Lutherfortolkning.

Det fremgår af den ovenfor anførte skitse af Alfred Theodor Jørgensens liv, at han har skrevet om Luther før sin doktordisputats om reformatorens opgør med semipelagianismen i samtidens skolastiske teologi. Det gør han i en artikel i *Teologisk Tidsskrift* fra 1901. Han giver sin artikel overskriften »Luthers Opfattelse af Skriften som Dogmatikens kilde«.¹⁰

a. Skriften som dogmatikkens kilde.

Alfred Theodor Jørgensen indleder sin artikel med at fastslå, at Luther ikke er dogmatiker i betydningen systematiker. Han udarbejder ikke en systematisk troslære. Han er derimod dogmatiker i betydningen kirkelærer. Han så det som sin opgave at forkynde sandheden i kirken og derigennem bekæmpe vranglære. Men når han er dogmatiker, hvorfra øser han så sin dogmatiske viden, eller anderledes sagt: Hvilken er hans dogmatiske kilde? Det er artiklens emne.¹¹

Det fastslås indledningsvist, at Luther har to fronter. Den ene er den romersk-katolske kirke. Den anden er sværmerne. Den førstnævnte lægger vægten på de

bag den teologiske refleksion over nødvendigheden af et diakonalt arbejde også ligger den simple overbevisning, at en måde at bringe kirken i øjenhøjde med samtiden er gennem et socialt engagement.

⁹ Alfred Theodor Jørgensen: *Det evige Liv. Maalet for dette Liv*, København 1953. Og Alfred Theodor Jørgensen: *Hinsides Døden*, København 1953. Den første bog udkom på Berlingske Forlag. Den anden bog på Lohses Forlag. Bøgerne er meget forskellige. Den første fører en filosofisk-teologisk samtale med læseren, mens den anden er gennemført bibelsk-eksegetisk med fravær af filosofisk gods. De har det til fælles, at de argumenterer til fordel for det evige liv, og at de vender sig i skarp front mod den romersk-katolske kirke (den udtalte polemik mod den romersk-katolske kirke er almindelig i forfatterskabet, se f.eks. meget skarpt formuleret i Alfred Theodor Jørgensen: *Vor Kirkes Bekendelse*, København 1923). Den første bog røber en dialektisk-teologisk inspiration i formuleringerne side 30, hvor der skelnes mellem en bevægelse nedefra og op fra menneske til Gud, som kaldes religion, og en bevægelse ovenfra og ned fra Gud til menneske, som kaldes åbenbaring; alene åbenbaringen er sand tale, mens religionen er fantasiskikkelser uden realitet. En sådan dialektisk-teologisk tale findes ikke i forfatterskabet forud for 1953, som gerne inddrager religionspsykologiske overvejelser. Det sker ganske vist også i den nævnte bog om det evige liv, men de religionspsykologiske overvejelser står uformidlet over for de barthianske formuleringer side 30.

¹⁰ Alfred Theodor Jørgensen: »Luthers Opfattelse af Skriften som Dogmatikens Kilde«, i: *Teologisk Tidsskrift* 1901, side 1–32.

¹¹ Den ovenfor anførte artikel, side 1–3.

oldkirkelige fædre og kirkekoncilier. De sidstnævnte lægger vægten på det indre. Efter at have påpeget denne dobbeltfront citerer Alfred Theodor Jørgensen imidlertid en række steder, hvor Luther taler om den kristelige troserfarings og det selvoplevedes betydning. Troserfaringen fremstår som dogmatikkens kilde. Og Skriftens opgave bliver tilsyneladende den at bekræfte, hvad erfaringen har oplyst. Det ægte lutherske består åbenbart i at hente dogmerne ud fra den kristne personlighed selv. Alfred Theodor Jørgensen henviser til en række af de liberalteologiske koryfæer som autoriteter for den påstand. Først og fremmest Albrecht Ritschl.¹² Men erfaringen er upålidelig og ufuldstændig. Liberalteologien har ikke ret i sin fortolkning af Luther. Han korrigerer nemlig andre steder i sit forfatterskab sine udtalelser om troens erfaring. Artiklens forfatter skriver:

“En Dogmatiker kan muligvis nok naa til at opbygge et System ud fra sine personlige Erfaringer, og han kan muligvis nok naa saa vidt, at han i Skriften finder bevidnet, hvad han selv i Forvejen har erfaret, men – Dogmer blive hans Paastande først, naar han faar dem bevidnet ud fra Skriften.”¹³

Hvad er centrum i Skriften, som gør dogmer til dogmer? Alfred Theodor Jørgensen beskriver Luthers teologi som en Kristusteologi. Når reformatoren taler gentagne gange om Guds ord, så er indholdet af dette ord Kristus. Kristus er, skriver han, realbestemmelsen af Guds ord. Således forstået er Guds ord den øverste og eneste autoritet for Luther.¹⁴ Ordet er det objektive moment, troen det subjektive moment. Men troen, selv om den er det subjektive moment, hvormed ordet tilegnes, er virket gennem ordet. Luther lægger ifølge Alfred Theodor Jørgensen vægten på det objektive: Sandheden er blevet sandhed, fordi den er udtalt af Gud og ikke, fordi den er blevet tilegnet af et menneske.¹⁵ Det er derfor Skriften, forstået som Guds ord, hvis indhold er Kristus, som er dogmatikkens kilde.¹⁶ Denne betoning af det objektive vender Alfred Theodor Jørgensen mod dem, han kalder for sin samtids subjektivister, hvormed han tænker på liberalteologerne. Han anfører på dansk grund F.C. Krarup, som stiller personligheden i centrum. Det er den, der afgør, hvad har religiøs værdi og derfor kan være et dogme. Alfred Theodor Jørgensen skriver:

¹² Den ovenfor anførte artikel, side 3–9.

¹³ Den ovenfor anførte artikel, side 12.

¹⁴ Den ovenfor anførte artikel, side 18–21.

¹⁵ Den ovenfor anførte artikel, side 27.

¹⁶ Den ovenfor anførte artikel, side 28.

“Ligesom Ritschl spørger Krarup: Hvad har Værdi for os?, og naar han har Fundet det, mener han dermed at have fundet de dogmatiske Sandheder.”¹⁷

Det er, hævder han, præcist det samme, som sværmerne på Luthers tid mente. Liberalteologerne med F.C. Krarup i spidsen er altså en samling sværmere! Konkluderende skriver Alfred Theodor Jørgensen, at Luther ganske vist ikke selv har brugt terminologien formalprincip og realprincip, men principperne kan anvendes til at beskrive hans teologi. Og formalprincippet er Skriften. Den er dogmatikkens kilde. Men i Skriften møder den kristne den samme autoritet, som han møder i sig selv, nemlig Kristus. Han henviser til sin lærermester fra Halle, Julius Köstlin, der ser begge principper forenet i det ene princip, Kristus. Det betyder, hævder han, at Luthers teologi altid har selvoplevelsens karakter. Det vil sige: Der tales ud fra troen på Kristus, som er Skriftens indhold. Og Luther har i denne kristustro gjort erfaringer med bøgernes bogs velsignelser. Hans Skrift- og dermed også Kristusteologi er derfor ingen *theologia irrogenitorum*.¹⁸

b. Luthers kamp mod den romersk-katolske semipelagianisme og hans prædestinationslære.

Denne polemiske vending mod det subjektive dukker op igen i Alfred Theodor Jørgensens doktordisputats fra 1908: *Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme under særligt Henblik paa hans Prædestinationslære*. Han anfører i begyndelsen disputatsens emne:

“Vor Opgave i denne Afhandling skulde nu være at undersøge Luthers Prædestinationslære, nemlig hvad Luther forstod ved Prædestination, i hvilket Forhold hans Lære paa dette Punkt stod til Prædestinationslæren hos tidligere og samtidige Forfatter, og i hvilket Forhold den staar til Hovedlæredommene i hans egen Teologi.”¹⁹

Det handler altså om Luthers prædestinationslære. Hovedskriftet anføres som *De servo arbitrio*, hvori Luther ifølge forfatteren formulerer sig skarpt og logisk og giver udtryk for en teologi, som er repræsentativ for reformatoren. Hans prædestinationslære skal ses på en bestemt baggrund. Den baggrund, som samtidens skolasti-

¹⁷ Den ovenfor anførte artikel, side 26–27, note 1.

¹⁸ Den ovenfor anførte artikel, side 32. F.C. Krarup protesterer over at blive kaldt sværmer i en replik i *Teologisk Tidsskrift* 1901, side 192. Men Alfred Theodor Jørgensen fastholder sit synspunkt i en duplik i *Teologisk Tidsskrift* 1901, side 286–288.

¹⁹ Alfred Theodor Jørgensen: *Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme under særligt Henblik paa hans Prædestinationslære*, København 1908, side 5.

ske teologi var, og som i selve sit væsen var semipelagiansk. Alfred Theodor Jørgensen tilslutter sig Julius Köstlins metode i læsningen af Luthers tekster, som består i først at fremstille hans tanker i deres historiske sammenhæng og udvikling og dernæst i deres systematiske sammenhæng. Disputatsen består som en følge heraf af i alt tre hoveddele, nemlig: I. Semipelagianismen i romerkirken på Luthers tid, II. Hovedstadier i Luthers kamp mod semipelagianismen med særligt henblik på hans prædestinationslære og III. Luthers læres ejendommelighed og betydning.²⁰

Det første afsnit om semipelagianismen er først og fremmest en gennemgang af Gabriel Biels kommentar til Lombarderen. Alfred Theodor Jørgensen slår ned på Biels antropologi. Den lærer, at mennesket kan forberede sig selv til at modtage nåden. Mennesket kan nemlig i kraft af sig selv gøre en slags fortjenstfulde gerninger, som belønnes med nåden, hvorefter det i samarbejde med nåden gør rigtigt fortjenstfulde gerninger, som belønnes med frelsen. Der er, hævder han, i det antropologiske grundsyn principiel enighed mellem Pelagius og Biel. Frelsen kommer i sidste ende til at afhænge af det enkelte menneske. Det er det ene kritikpunkt af Biel. Et kritikpunkt, som også gælder mystikken, som Luther studerede på samme tid. Et andet kritikpunkt er Biels lære om Gud. Han følger den nominalistiske teologis betoning af Gud som vilje, som opfattes som en vilkårlig villen eller som en etisk neutral kraftkilde. Det er Gud som den almægtige, der står i centrum. Men det etisk-religiøse gudsforhold bliver dermed ifølge Alfred Theodor Jørgensen reduceret til et fysisk-metafysisk forhold mellem skaber og skabning. Der opstår aldrig et rigtigt gudsforhold.²¹

Disputatsens andet afsnit indledes med en påstand om, at Luther genindfører det, Alfred Theodor Jørgensen kalder for personlighedsforholdet, i religionen. Gud er for Luther ikke først og fremmest den almægtige Gud, men den etiske Gud. Mennesket er noget mere end den øvrige skabning. Det lever nemlig i etisk sfære. Etikken er det særegent menneskelige. Men det kan ikke med sine egne kræfter gøre Guds vilje. Det er baggrunden for de to evangeliske grundsandheder. På den ene side er gudsforholdet et forhold mellem to personligheder. På den anden side er Gud helt og holdent givende, mens mennesket helt og holdent er modtagende. Interessen for Luther samler sig på det antropologiske. Påstanden er, at Luthers prædestinationslære ikke er udledt af gudsbegrebet, men en konsekvens af menneskesynet. Alfred Theodor Jørgensen mener dermed, at antropologien kræver en lære om Gud, som kan skabe vished om frelse hos mennesket, som kan gøre hver-

²⁰ Den ovenfor anførte bog, side 5–20.

²¹ Den ovenfor anførte bog, side 21–47.

ken fra eller til i frelsesspørgsmålet. Luthers prædestinationslære forherliger ikke Gud, men forherliger troen, thi den trøster den ængstelige.²²

Alfred Theodor Jørgensen opererer med fire hovedstadier i Luthers opgør med semipelagianismen og hans udformning af prædestinationslæren. Han taler om lærens grundlæggelse 1511–1517, lærens videre udførelse 1518–1524, kampen med Erasmus 1524–1525 og læren i tiden efter 1525 og indtil Luthers død. Perioden, hvori læren grundlægges, er præget af en udvikling hen imod større klarhed. Luther er plaget af prædestinationsanfægtelser i klostertiden og kæmper med disse. Han tager dem med i sin forelæsningsvirksomhed som professor ved universitetet i Wittenberg, hvor han kæmper sig frem til klarhed. Den første salmeforelæsning lærer endnu ikke fuldt ud om gudsforholdet som et etisk-religiøst. Det opfattes til dels som ontologisk-filosofisk. Det er udtryk for en nyplatonisk indflydelse, som stammer fra reformatorens læsning af Augustin. Men den religiøse grundsandhed har allerede indfundet sig, nemlig at mennesket ikke kan gøre sig fortjent til nåden på grund af synden. Han lærer menneskeviljens fuldstændige bundethed i det religiøse forhold. Denne lære lægger frelsen fuldstændigt i Guds hånd. Det er som et udtryk for denne grundsandhed, at prædestinationslæren kommer ind i billedet. Luther trækker på traditionens kilder til at udtrykke denne sandhed, blandt andet Augustin og mystikken. Men han er hverken augustiner eller mystikker. Lige så lidt som han er humanist. Han gør brug af disse til at give udtryk for sin egen teologi, hvis egentlige autoritet er Skriften.²³

I den anden periode står Heidelbergteserne i centrum. Alfred Theodor Jørgensen anfører også den anden salmeforelæsning som repræsentativ for Luthers teologi i tidsrummet. Men det er Heidelbergteserne, som gør ham berømt. Og tesaerne indeholder det klareste og skarpeste udtryk for hans syn på menneskeviljen. Den udførligste redegørelse for prædestination i perioden findes imidlertid i fortolkningen af salme 5 i salmeforelæsningen. Men uanset hvilken tekst er Luthers klare synspunkt begge steder, at Gud er den stadigt givende, mens mennesket er den stedse modtagende. Prædestinationslæren er en lære fuld af trøst, for den gør den stadigt givende Gud til frelsens eneste ophavsmand for det stadigt modtagende menneske. Menneskeviljen frakendes enhver evne til at kunne gøre sig selv værdig til modtagelse af Guds nåde. Det betyder ikke, at mennesket tvinges ind i frelsen. Mennesket frelses ikke mod sin vilje. Dets vilje vil frelsen, når det bliver grebet af Guds ord og ført af Helligånden. Det er væsentligt for Alfred Theodor Jørgensen. Netop dette betyder

²² Den ovenfor anførte bog, side 48–53.

²³ Den ovenfor anførte bog, side 53–77.

ifølge ham, at Luther vil bevare mennesket som person og dermed også gudsforholdet som et personlighedsforhold. Reformatoren hævder nåden som primus motor i det hele, men hævder tillige den personlige tilslutning og tilknytning fra menneskets side.²⁴

Det, som Luther er kommet frem til i den anden periode, er alt sammen tanke-gods, som optræder også i *De servo arbitrio* og med det skrift den tredje periodes opgør med Erasmus. Alfred Theodor Jørgensens pointe er, at *De servo arbitrio* ikke er et fremmedlegeme i reformatorens forfatterskab, men det klareste udtryk for hans reformatoriske teologi. Han udnævner den endog som Luthers teologisk-videnskabelige hovedskrift. Erasmus' bog om den frie vilje, som refereres fyldigt i disputatsen, er derimod skolastisk teologi i humanistisk sprogdragt. Opgøret med Erasmus bliver derfor også en selvfølgelig fortsættelse af hele opgøret med den semipelagianske skolastik. Alfred Theodor Jørgensen fremhæver Luthers tildeling af to forskellige sfærer til menneskeviljen: En åndelig sfære, som er forholdet til Gud, og en naturlig sfære, som er forholdet til verden. Over for Gud har viljen ingen frihed. Over for verden har den en vis frihed. Denne opdeling af menneskeviljens handleområde stammer, hævder han, fra Augustin. Den skarpe skelnen mellem *superiora* og *inferiora* er af augustinsk og dermed også af nyplatonisk proveniens. Men Luther fylder et andet indhold i disse augustinske begreber. Den nyplatoniske metafysik er væk og erstattet af en opfattelse af gudsforholdet som et etisk-religiøst personlighedsforhold. Han tildeler Luthers tale om menneskeviljens *libertas in inferioribus* en detaljerig analyse ud fra den opfattelse, at den kan stå som en portal til reformatorens teologiske hovedbygning, som er bestemmelsen af forholdet mellem Guds nåde og menneskets viljeskraft. Luther vil understrege med sin tale om *libertas in inferioribus*, at mennesket kan føre et i forhold til det borgelige samfunds krav godt og dydigt liv, men ikke på nogen måde derved vinde nogen form for fortjeneste hos Gud. Prædestinationslæren siger alt dette, at det er Gud alene, der virker frelsen, hvilket betyder vished om frelse for det urolige menneskehjerte.²⁵

Alfred Theodor Jørgensen beskæftiger sig naturligvis også med problematikken om den skjulte Gud i *De servo arbitrio*. Prædestinationslæren i Luthers hovedskrift har, skriver han, ikke alene en antropologisk side (menneskeviljens uformåenhed) og en soteriologisk side (Gud alene frelser), men også en kosmologisk side. Alt det, som sker i verden, bevæges i sidste instans af Guds vilje. Gud er således den eneste virkeligt handlende i himlen og på jorden. Han har det ikke let med den kosmologiske

²⁴ Den ovenfor anførte bog, side 77–108.

²⁵ Den ovenfor anførte bog, side 108–133.

side. Han mener, at den med sin lære om nødvendigheden og bundetheden i alle livets tildragelser kommer på kollisionskurs med reformatorens ellers klare og tydelige lære om *libertas in inferioribus*. Forbundet med talen om Guds vilje som den alt alenevirkende er også Luthers skelnen mellem den åbenbarede Gud og den skjulte Gud. Luther vil ifølge forfatteren med begrebet den åbenbarede Gud fremstille Guds kærlighedsside og med begrebet den skjulte Gud fremstille Guds helligheds-side. Guds hellighed reagerer på de etiske kvaliteter, den finder i tiden. Den er Guds etiske reaktion på synden. Der er ikke tale om et lån fra den nominalistiske teologi. Dens gudsbegreb er filosofisk. Luthers begreb om Gud er begrebet om en levende Gud, som er personlig og etisk.²⁶ Med Alfred Theodor Jørgensens egne ord:

“Hvad han ønsker at fremhæve, er, at Gud ikke staar som den ligegyldige eller magtesløse Tilskuer, men at baade Frelse og Fortabelse ligger i hans Haand. Og derved komme vi i vor Undersøgelse vedrørende den skjulte Gud tilbage til de første Tanker i denne § om Prædestinationen som en trøstelig Lære og som Genstand for tro, thi naar Gud optræder, ikke som den vilkaarligt handlende, men som den etiske, hellige Gud, da kan den Fromme trygt give sig ham i Vold.”²⁷

Det, som Luther således forfægter i hovedskriftet *De servo arbitrio*, er det klarste udtryk for hans reformatoriske teologi. Der er intet nyt at tilføje i den fjerde og sidste periode frem til hans død ifølge forfatteren. Det leder frem til doktordisputatsens tredje og sidste hovedafsnit, som dels er en ordrig sammenfatning af de kirkehistorisk orienterede undersøgelsers resultat, dels er en kortfattet systematisk-teologisk applikation. Det interessante er, at Alfred Theodor Jørgensen i dette afsnit understreger det praktiske aspekt ved Luthers teologiske tænkning. Hans teologi er sprunget ud af hans sinds anfægtelser og livs kampe og ikke udtænkt i et fra livets tummel isoleret studerekammer.²⁸ Religionen, hævder forfatteren, må begynde i det praktiske liv, og han fortsætter:

“Mennesket maa under sin daglige Færden, i sine praktiske Livsforhold føle Utilfredsheden med sig selv og Længslen efter noget bedre, og naar det ad den Vej har fundet sin Gud og Frelser, kan det også naa frem til en Lære om Ham som alt det godes Skaber, men ud fra en rodløs Lære om, at Gud oprindeligt har indplantet det gode i mennesket,

²⁶ Den ovenfor anførte bog, side 133–147.

²⁷ Den ovenfor anførte bog, side 147.

²⁸ Den ovenfor anførte bog, side 159–160.

lader Religionen sig ikke fremkalde. Gud kan nemlig i saa Fald kun blive et ret problematisk ontologisk Begreb.”²⁹

Til troen på Gud som skaber kommer den enkelte altså frem til gennem loven og evangeliet. Eller anderledes sagt: Gennem troen på Kristus. Uden for denne kristustro, skriver Alfred Theodor Jørgensen, svinder Gud bort i en deistisk fjernhed. Luther er i skriftet *De servo arbitrio* praktisk-antropologisk. Hans prædestinationslære er fremgået af antropologien og sigter mod at sætte mennesket i det rette forhold til Gud. Menneskeviljen formår intet i forhold til frelsen, som er Guds gerning i Kristus. Det betyder, at Gud er den stadig givende, mens mennesket er den stedse modtagende. Læren får således først og fremmest soteriologisk betydning. Den handler netop om frelsen. I modsætning, hævder Alfred Theodor Jørgensen, til Jean Calvin, hvis prædestinationslære er metafysisk-teologisk. Luthers prædestinationslære har ganske vist en ontologisk side, som handler om Guds vilje, som virker alt i alle. Den er af augustinsk-nyplatonisk proveniens og ikke den dominerende. Dertil kommer en etisk side ved hans prædestinationslære, som forfatteren finder i læren om den skjulte Gud. Den er Guds hellighed, som reagerer i tiden på de etiske kvaliteter, den træffer. Ligesom ingen etisk personlighed kan lade være med at reagere på det onde, han træffer hos sig selv eller uden for sig selv, således heller ikke Gud. Han reagerer på synden. Af disse tre betydninger tildeles den soteriologiske betydning første rang.³⁰

c. Luthers lære om sakramenterne.

Alfred Theodor Jørgensens bog om sakramenterne fra 1908 hviler på en række af forelæsninger, som han holdt på Københavns Universitet i forårssemesteret samme år. I bogens forord dukker endnu en gang en opposition til samtidens liberale teologi op, som anklages for at ville trænge sakramenternes betydning tilbage.³¹ I tilslutning til Martensens dogmatik § 247, som understreger sakramenternes betydning, hævder forfatteren, at netop læren om sakramenterne viser tydeligt, hvad en konfession eller en teolog tænker om Gud, om mennesket og om frelsens “hvorledes”. Med andre ord: Selve opfattelsen af, hvori kristendom består, kommer til orde i læren om sakramenterne.³²

²⁹ Den ovenfor anførte bog, side 160.

³⁰ Den ovenfor anførte bog, side 160-192.

³¹ Alfred Theodor Jørgensen: *Sakramenternes Betydning efter evangelisk-luthersk Opfattelse*, København 1909, side 3.

³² Den ovenfor anførte bog, side 7.

Kilden til læren om sakramenterne er og forbliver bogen igennem for Alfred Theodor Jørgensen skriften. Der lægges et skriftprincip til grund. Det er skriften som Guds ord, det vil sige: Det er Kristus, som bestemmer sakramentsbegrebet. Men Kristus finder dogmatikeren i skriften under åndens vejledning. Det betyder, at det er skriften som Guds ord, der er autoriteten, sådan som det opfattes af den troende. Dermed hævder Alfred Theodor Jørgensen at have stillet sig selv på en gylden middevej mellem den romersk-katolske kirke på den ene side og den liberale teologi på den anden side, som på hver deres måde hævder den subjektive faktor. Den romersk-katolske kirke ved at tildele den pavelige læreautoritet afgørende betydning. Den liberale teologi ved at tildele det enkelte subjekt afgørende betydning.³³ Alfred Theodor Jørgensen skriver:

“Vor Stilling til Skriften eller altså til Kristus i Skriften svarer til Barnets Stilling over for Faderen. Barnet følger Faderen og tror på Faderen, selv hvor Faderens Ord går ud over Barnets personlige Erfaringer, thi det er kommet i et personligt Tillidsforhold til ham og vil derfor ikke andet end tro på ham.”³⁴

Der henvises udtrykkeligt til Luther som ophavsmand til denne opfattelse af skriften som lærens kilde. Dertil kommer imidlertid også et erfaringselement ind i hans skriftsyn. Det er hans klare opfattelse igennem hele bogen, at skriften indeholder ethvert menneskes religiøse erfaringer i en lutret form. En form, som også er mere fyldig. Der er altså i henseende til religiøs erfaring en ikke fuldstændigt brudt linje mellem menneske og skriften:

“Jeg kunde endelig udtrykke Forholdet over for Skriften således: den betegner Forlængelsen af vore egne personlige Erfaringer. Vore religiøse Erfaringer genfinde vi i Skriften i lutret og fyldigere Form.”³⁵

Betoning af denne linje mellem erfaringen og skriften betyder også en interesse i forelæsningerne for religionspsykologien, hvilket kommer til udtryk i særlig grad i bogens begyndelse. Bogen består af tre dele, hvoraf den første del behandler sakramentsbegrebets religiøse forudsætninger, den anden del behandler det evangelisk-lutherske sakramentsbegreb, og den tredje del behandler de enkelte sakramenter.

³³ Den ovenfor anførte bog, side 10–14.

³⁴ Den ovenfor anførte bog, side 14.

³⁵ Den ovenfor anførte bog, side 14.

Den første del af bogen behandler de religiøse forudsætninger på tre måder. Først behandles de religionspsykologiske forudsætninger. Det er den religiøse bevidsthed, som er i centrum. Dernæst de religionshistoriske forudsætninger. Det er andre religioners sakramentale handlinger, som er i fokus. Og til sidst de frelseshistoriske forudsætninger. Her beskrives sakramenternes forhold til åbenbaringens kristus-skikkelse. Lad os se ganske kort på hver enkel af de nævnte måder. Allerførst de religionspsykologiske forudsætninger.

Alfred Theodor Jørgensen definerer et sakramente som blandt andet en forening af handling og ord. Det svarer til, hævder han, hvad den moderne psykologi hævder, nemlig at legeme og sjæl ikke må holdes ude fra hinanden. De er en enhed. Det legemlige træder frem for sakramenternes vedkommende i handlingen. Legemet kan hjælpe eller hindre den åndelige tilegnelse af troens genstand, og den stærkeste religiøse påvirkning af mennesket er netop den, som griber både legeme og sjæl. Der knyttes altså an til psykologiens lære om den legemlige-sjælelige enhed. Alfred Theodor Jørgensen er ikke bange for at betone legemlighedens betydning. Det samme er tilfældet med det underbevidste. Han betoner det underbevidstes forarbejde for bevidstheden og dets vikarieren for bevidstheden. I tilknytning til blandt andre William James påpeges blandt andet, at omvendelsen sker som et resultat af det underbevidstes virksomhed. Der er større kræfter på færde i mennesket end bevidstheden. Mennesket er med andre ord, hævder han, anlagt på og trænger til en påvirkning, som rammer mere end bevidstheden. Og en af de måder, hvorpå netop det underbevidste påvirkes og påvirkes kraftigst, er gennem det legemlige. Her dukker altså sakramenternes betydning op. De er ikke alene ord. De er også handling eller legemlighed, nemlig i kraft af deres elementer.³⁶

I afsnittet om sakramentsbegrebets religionshistoriske forudsætning gøres der skarpt op med Troeltsch og den religionshistoriske skole. Anklagen lyder allerede i afsnittets begyndelse:

“Den religionshistoriske Skole vil ingenlunde forkaste Sakramenterne. Men den opfatter dem rent symbolsk. Medens vi i Sakramenterne finde en mysteriøs Forening af aandeligt og legemligt, og medens vi lægge vægt på den synlige Handling som Vehikel for Naaden, erklærer denne radikale Retning Sakramenterne for Tegn og Billeder. Kristendommen skal være af rent aandelig Art og kun benytte rent aandelige Midler.”³⁷

³⁶ Den ovenfor anførte bog, side 16–37.

³⁷ Den ovenfor anførte bog, side 39.

Vi har mødt denne kritik af den liberale teologi før, der bliver anklaget for at ville åndeliggøre kristendommen. Alfred Theodor Jørgensen lægger vægt på det synlige-legemlige, altså på det ydre. Autoriteten var også noget ydre. Nemlig skriften med Kristus som dens centrum. Den religionshistoriske skole hævder, dels at kristendommen har overtaget det sakramentale fra andre samtidige religioner, dels at det sakramentale tilhører et lavere trin i den religiøse udvikling; den hører derfor heller ikke hjemme i kristendommen. Det sidste affejes som stridende imod skriften, som taler om både dåb og nadver. Det første affejes ligeledes. Det kan være, at den sakramentale handling minder om samtidige fænomener i de hedenske religioner, men det åndelige indhold, nemlig Kristus, som lægges i sakramenterne, gør dem til noget ganske nyt i religionshistorien. Kritikken af den liberale teologi er den velkendte. Den kritiseres ud fra skriften, forstået ud fra dens midte, som er Kristus.³⁸

At det drejer sig om Kristus i læren om sakramenterne, bliver meget tydeligt i afsnittet om sakramentsbegrebets frelseshistoriske forudsætninger. Sakramenterne er forudgrebet i Det Gamle Testamente. Gennem de gammeltestamentlige ofre og renselser, hævder han, tilførtes der virkeligt det israelitiske folk åndelige kræfter. Men de er kun for skygger at regne i forhold til de kommende åndelige kræfter, som gives i Kristus. Der gives i den forberedende frelseshistorie to strømme ved siden af hinanden, som begge peger frem mod Kristus: en ordets forkyndelse og en sakramental påvirkning.³⁹

Alfred Theodor Jørgensen understreger, at sakramenterne er indstiftet af Gud selv. Det er det nytestamentlige vidnesbyrd. De hører derfor også til den fulde og hele kristendom. Det er især legemligheden, sakramenterne betoner. Og denne legemlighed svarer til den legemlighed, hvormed Jesus levede sammen med den faldne slægt. Især Johannes betoner legemlighedens betydning. Sakramenterne er en fortsættelse af denne legemlighed. Det er i kraft af dem, at Jesus fortsætter sit åndslegemlige samliv med disciplene efter sin død. Således lyder en fortolkning af nadversteksterne i 1 Kor 15 og Joh 6. Det, han ønsker at fastholde, er Jesu inkarnation. Han er en åndslegemlig frelser. Det ændrer hans opstandelse ikke på. Den er netop en legemlig opstandelse. Hans legemlighed har dermed fortsat betydning. Og den er til stede som en sakramental realitet.⁴⁰ Alfred Theodor Jørgensen skriver:

“Det er den samme Herre og Frelser der møder os i Sakramenterne, men medens det i Ordets Forkyndelse er hans Aand, der griber vor

³⁸ Den ovenfor anførte bog, side 38–46.

³⁹ Den ovenfor anførte bog, side 47–50.

⁴⁰ Den ovenfor anførte bog, side 50–56.

Bevidsthed, er det i Sakramenterne hele hans aandslegemlige Personlighed, der træder i Forbindelse med hele vor Personlighed.”⁴¹

Han spiller med andre ord ikke ordet og sakramenterne ud imod hinanden, men fastholder dem begge som kristusbærende dele i den hele og fulde kristendom.⁴²

Det tredelte afsnit om sakramenternes forudsætninger efterfølges af bogens midterste afsnit, som behandler det evangelisk-lutherske sakramentsbegreb. Det midterste afsnit er også tredelt. Først et afsnit om de objektive betingelser for sakramenternes tilvejebringelse. Dernæst et afsnit om de subjektive betingelser for sakramenternes tilegnelse. Og til sidst et afsnit om sakramenterne som nådesmidler.

Det er karakteristisk for Alfred Theodor Jørgensen, at vægten ligger på det objektive. Det, som er uden for mennesket. Sakramenterne skal være indstiftede af Kristus. De er en forening af noget jordisk og synligt, nemlig elementerne, med noget himelsk og usynligt, nemlig nåden. De består af en række af handlinger. En indre handling, som er foreningen af de to materier, elementerne og nåden. En udtalelse af indstiftelsesordene, benævnt *consecratio*. En uddeling, kaldet *dosis*. Og endelig en modtagelse, omtalt som *læpsis*. Disse handlinger foregår i kirkens rum. Sakramenterne hører kirken til. Det er kirken, forstået som det nye gudsfolk, som alene forvalter sakramenterne. De virker kun velsignelse, når de forvaltes af kirkens repræsentanter. Det sakramentsforvaltende præsteembede tildeles derfor central betydning for Alfred Theodor Jørgensen.⁴³

Det leder over til det andet afsnit, hvor den romersk-katolske kirke kritiseres for en *ex opere operato*-opfattelse af sakramenterne. Romerkirken lægger ganske vist vægt på embedet, ligesom Alfred Theodor Jørgensen gør. Men den gør sig skyldig i en overspændt objektivisme og en opfattelse af nåden som magisk virkende. Luthers kritik klinger med i baggrunden. Det er også Luther, der føres i marken som korrektiv til den romersk-katolske sakramentsforståelse. Luther taler nemlig også om de subjektive betingelser for sakramentet, hvilke er omvendelse og tro eller bare troen. Troen skaber ikke nåden, som sakramentet er middel for. Men

⁴¹ Den ovenfor anførte bog, side 56.

⁴² Når Alfred Theodor Jørgensen kritiserer den liberale teologi, så er kernen i kritikken i virkeligheden en anklage mod den liberale teologi for at være doketisk. Det er bevidstheden, som betones, mens legemligheden tilsidesættes. Men Kristus er netop enhed af sjæl og legeme, ligesom ethvert andet menneske er det. Var han ikke det, ville han ikke være blevet menneske fuldt ud. Jf. også kritikken af Albrecht Ritschl og F.C. Krarup i den ovenfor anførte bog, side 55. Det er ikke kristendom, når de ene taler om Jesu liv som et bevidsthedsliv med en ejendommelig etisk karakter. Hans liv er jo netop i høj grad legemlighed.

⁴³ Den ovenfor anførte bog, side 57–63.

troen er den subjektive betingelse for nådens modtagelse og bevarelse. Der er en vekselvirkning mellem de objektive og subjektive betingelser. Bliver troen så ikke en menneskegerning? Nej. Den er både betingelse og gave. Den gives nemlig gennem sakramentet.⁴⁴

Sakramenterne formidler den hele Kristus til den troende. Det er Alfred Theodor Jørgensens påstand i det tredje afsnit. Det vil sige, at nåden er den hele Kristus. Det har også været hans påstand i det forudgående. Det er det hele menneske, som velsignes gennem sakramenterne. Det er ikke kun bevidstheden. Den liberale teologi knytter nåden og dens virkninger til bevidstheden alene, men overser dermed betydningen af legemligheden. Både Kristi legemlighed og de kristnes legemlighed. Nåden, som meddeles gennem sakramenterne, består ganske vist i Guds nye sinde-lag. Men nåden foretager også noget med mennesket. Det er meget væsentligt ved sakramentet, at Gud handler gennem det. Han foretager noget med den troende gennem dåb og nadver. Det tildeles et nyt sind og får nye kræfter, som virker i det nye liv, som er et sjæleligt-legemligt liv. Det er, hævder Alfred Theodor Jørgensen, en opfattelse af nåden, formidlet gennem sakramenterne, som vi møder både i Det Nye Testamente og hos Luther. Det er en opfattelse, som også går igen i den danske, kirkelige tradition, hvor sakramenternes betydning betones. Det sker hos Grundtvig og grundtvigianismen, det sker hos Vilhelm Beck og indre mission, og det sker hos Martensen.⁴⁵

Den tredje og sidste del af bogen handler om de to sakramenter, dåben og nadveren. Andre gives ikke. Redegørelsen for de to sakramenter sker i nøje tilslutning til Luthers lille katekismus. Afsnittet om dåben har nogle interessante bemærkninger om trosbekendelsen ved dåben. Selv om Alfred Theodor Jørgensen tager afstand fra grundtvigianismens dyrkelse af den apostolske trosbekendelse, skjuler han ikke, at det er hans opfattelse, at det, denne trosbekendelse siger, stemmer nøje overens med Det Nye Testamente. Trosbekendelsen har, hævder han, i sidste instans sin oprindelse fra ham, som åbnede gudsriget for os, og som gav os genfødelsens dåb med Helligånden. Trosbekendelsen er således et udtryk for kirkens tro og er et prægnant udtryk for de kristne grundsandheder. Det er det ene. Det andet er, at den også er udtryk for dåbskandidatens tro. Påstanden er, at forsagelsen og trosbekendelsen må udspringe af et troende hjerte, hvis dåbshandlingen

⁴⁴ Den ovenfor anførte bog, side 63–73.

⁴⁵ Den ovenfor anførte bog, side 73–90.

skal virke til velsignelse.⁴⁶ Dåbens velsignelse består i syndsforladelsen. Den betegner, at der gøres noget ved mennesket. Alfred Theodor Jørgensen skriver, at

“Daaben giver Mennesket nye, aandelige Kræfter, ganske svarende til, at et Vandbad kan læge og styrke Legemet.”⁴⁷

Med lignelsen om vandbadet, der styrker legemet, får han endnu en gang fastslået det for ham helt centrale, at det er hele mennesket, som er genstand for den sakramentale handling. Sjæl og legeme genfødes ved dåben. Dåben kaldes for et indvielsens sakramente til et religiøst liv og en etisk kamp i et barnligt tillidsforhold til Gud. Sakramentet er begyndelsen til et liv i hellighed, hvor de nye, åndelige kræfter bliver brugt.⁴⁸ Barsedåbens problematik behandles til sidst. Når dåbens velsignelse er afhængig af, at den modtages af troen, hvad så med det lille barn? Alle teologer, skriver Alfred Theodor Jørgensen, må indrømme i dag, at det lille barn ikke kan have den voksnes bevidste tro. Men der er meget tidligt i kirkens historie blevet foretaget barsedåb, selv om der ikke udtrykkeligt tales om barsedåb i Det Nye Testamente. Der væves frem og tilbage, men slutningen på overvejelserne er, at det ikke er os, som bestemmer over indgangen til Gudsriget, men Gud selv. Det er ham, der udvælger og kalder.⁴⁹ Han skriver konkluderende:

“Staa vi famlende og uvisse med Hensyn til Spørgsmaalet om de subjektive Betingelser, saa have vi til Gengæld den Trøst, at det afgørende er Herrens kaldende Røst. Og Herren udvælger frit, hvem han vil.”⁵⁰

Vægtlægningen på det objektive, det uden for det enkelte menneske, trumfer det subjektive. Det er Gud, der frelser.

Denne vægtlægning dukker op igen i afsnittet om nadverens sakramente. Nadveren defineres som den handling, Kristus har indstiftet for at delagtiggøre sine disciple i sin hellige menneskenatur derved, at han skænker dem sit legeme og blod gennem brød og vin. Forholdet mellem dåb og nadver beskrives som forholdet mellem dåben som indvielsens sakramente og nadveren som styrkelsens sakramente. Dåben skænker det nye liv. Nadveren er næringsmåltidet til dette liv. Kristus har taget bolig i os i dåben. Kristus vinder herredømme over os i nadveren derved, at han delagtig-

⁴⁶ Den ovenfor anførte bog, side 96–101.

⁴⁷ Den ovenfor anførte bog, side 104.

⁴⁸ Den ovenfor anførte bog, side 106–107.

⁴⁹ Den ovenfor anførte bog, side 108–114.

⁵⁰ Den ovenfor anførte bog, side 114.

gør os i sit liv.⁵¹ Nadverens objektive betingelser er for det første indstiftelsen og for det andet elementerne. Dertil kommer også for det tredje konsekrationen, uddelingen og modtagelsen. Alfred Theodor Jørgensen taler også i afsnittet om nadveren om de subjektive betingelser. Skriftemål forud for nadver beskrives i den forbindelse som en smuk og naturlig ordning, som ikke bør forsvinde. Skriftemålet tilsigter nemlig to ting. For det første kommunikantens selvprøvelse. For det andet sognepræstens opmuntring og formaning af kommunikanten. Begge dele sigter mod den tro, som er den rette modtagelse af nadverens sakramente.⁵²

Nadverens velsignelse er, at den er et nærende måltid for den hele personlighed. Alfred Theodor Jørgensen sammenfatter også velsignelsen i ordet *realpræsens*. Han gør det i kritik af Valdemar Ammundsen og i tilslutning til Vilhelm Beck. Kristus er virkeligt til stede i nadverens brød og vin. Han tilslutter sig det, han kalder Luthers realistiske nadversyn. Størstedelen af afsnittet om nadveren er en gennemgang af Luthers nadversyn med *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister* fra 1526 som grundtekst. Han ser en udvikling i Luthers nadversyn. I den første reformatoriske tid er legeme og blod tegn, som peger hen på ordet som vehikel for syndsforladelsen. Men i striden med sværmernes spiritualistiske nadversyn bliver ordet et tegn, som peger hen på legeme og blod som vehikel for syndsforladelsen. Elementerne træder med andre ord i centrum. Det falder i smuk tråd med Alfred Theodor Jørgensens gennem hele bogen fremhævede understregning af det legemlige-sanseliges betydning. Som følge heraf gør han også op med dem, han benævner Nordens spiritualister, hvortil Valdemar Ammundsen hører. De står for en spiritualiserende opfattelse af nadveren, hvor realpræsensen er et fremmed legeme i Luthers nadverlære, mens det væsentlige er ordet, hvortil svarer troen hos mennesket. Sakramenternes tegn er ganske underordnede. Men en sådan opfattelse afvises altså. Den strider mod Det Nye Testamente. Den strider mod Luther.⁵³

Alfred Theodor Jørgensen afslutter sin bog om sakramenterne med at betone, at den dogmatiske belæring om sakramenterne, som er blevet fremsat i bogen, ikke sigter mod intellektet alene. Den tjener også hjertets tro. Det er altså dogmatikkens sidste mål. Troen og dens opbyggelse. Han kan endog skærpe sin påstand om dogmatikkens sidste mål ved at sige, at det ikke gælder om at have en komplet sakramentslære i sit hoved, men om at have den saliggørende tro i sit hjerte, hvis dåben

⁵¹ Den ovenfor anførte bog, side 114–115.

⁵² Den ovenfor anførte bog, side 115–124.

⁵³ Den ovenfor anførte bog, side 125–136.

og nadveren skal virke til velsignelse. Teologien er således inden for kirken, for så vidt som kirkens opgave er at forkynde Kristus til tro, og teologiens opgave er at forklare i læreform denne kristusforkyndelse og -tro.

II. Den folkeligt formidlende Lutherforskning.

Det akademiske forfatterskab om Luther har, som det er blevet vist i det første kapitel, en klart udtalt front mod den liberale teologis fortolkning af samme med en tydelig vægtlægning på det, som gennemgående beskrives som det objektive: det, som ligger uden for mennesket og bestemmer det, nemlig Gud. Selv det subjektive, forstået som menneskets modtagelse af ordet og sakramenterne, hvis indhold er Kristus, i troen, er virket af Gud. Alfred Theodor Jørgensens fortolkning af Luther er med andre ord en fortolkning, hvor Guds frelsende alenevirken understreges. Det er kernen i det akademiske Lutherforfatterskab. Men han har også skrevet to folkeligt formidlende bøger om Luther. Den ene i 1917 i anledning af 400-års jubilæet for afladstesernes opslag. Den anden i 1946 i anledning af 400-års jubilæet for Luthers død. Der er det interessante ved de to bøger, hvoraf den første har 80 sider, mens den anden har 204 sider, at den anden bog indeholder flere sætninger direkte overtaget fra den første bog.⁵⁴ Alfred Theodor Jørgensen fremhæver ellers selv bogen fra 1946 som resultatet af mange års studier i sin selvbiografi; men der er noget, der tyder på, at Lutherfortolkningen lå temmelig fast allerede i 1917.⁵⁵ Forskellen mellem de to bøger er først og fremmest at finde i indledningerne. Lad os derfor kaste et blik på disse.

a. Lutherbogen fra 1917.

Bogen fra 1917 indledes med nogle overvejelser over nødvendigheden af at skrive om Luther. Alfred Theodor Jørgensen argumenterer kulturelt. Reformatoren har haft gennemgribende betydning for Danmark. Han har præget såvel folkeliv som kirkeliv. Det gjaldt dengang, hvor opgøret med afladshandlen sattes i gang. Det gælder også i dag. Den lutherske reformation sætter sit præg vedblivende. Bogen opfattes som en sammenfatning af forfatterens hidtidige arbejde med Luther med vægtlægning på beskrivelse af reformatorens nutidsfrugter. Denne både kultur- og kirke-tilgang til Luther er for så vidt givet allerede med det forhold, at bogen udkom i en serie, som beskrev personligheder, der havde virket til fordel for folket. Luther

⁵⁴ Et eksempel på denne ordrette overtagelse af sætninger fra den første Lutherbog i den anden Lutherbog. Ordene i Lutherbogen fra 1917 side 30 midt fra: »Men Wittenberg ...« til side 30 nederst: »... ved Universitetet ...« dukker ordret op i Lutherbogen fra 1946 side 68 midt til side 69 øverst.

⁵⁵ Alfred Theodor Jørgensen: *Filantrop og Skribent. Brogede Minder fra et begivenhedsrigt Liv i Indland og Udland*, København 1946, side 176.

ses som en sådan folkets fører.⁵⁶ Bogen fra 1946 er mere udtalt kirkelig i sin tilgang til Luther. Et indledende afsnit beskriver Luther i stormvejret ved Stotternheim i 1505. Han føres fra at være en juridisk student til at være en munk, der i klosteret forgæves søger en nådig Gud, indtil han i forbindelse med sine forelæsninger på universitetet i Wittenberg finder den nådige Gud i Kristus, modtaget i tro. Hvad er det, som sker med Luther i Stotternheim, som sætter det hele i gang, spørger Alfred Theodor Jørgensen? Det er, svarer han, Guds ord, som kom til ham, ligesom det kom til profeterne i Det Gamle Testamente. Gud rørte ved Luthers hjerte. Gud gjorde ham til et redskab i sin hånd til reform af kirken. Derfor gælder det om at skrive en bog om Luther. Med andre ord: Alfred Theodor Jørgensen gør i sin anden bog Luther til en profetisk skikkelse, i hvem Gud selv handler til fornyelse af sin kirke.⁵⁷ Den forandrede tilgang til Luther er for så vidt allerede givet i bogens titel. Det er ikke Luther som kulturhistorisk personlighed, men det er Luther som kirkelig reformator, der står i centrum.⁵⁸

Den første Lutherbog begynder med at beskrive Luthers personlige baggrund. Han er af bondeæt. Det er væsentligt for forståelsen af ham. Af hans forældre spiller faren den vigtigste rolle. Han har med sin gammeldags gudsfrygt ført sønnen ind i, hvad Alfred Theodor Jørgensen kalder det første trin i den religiøse udvikling, nemlig erkendelsen af loven. Hjemmet og opvæksten har været ganske almindelig, præget af arbejdsomhed og sparsommelighed. Hjemmet og opvæksten har været præget af en patriarkalisme ligesom hele samfundet. Samtidens kristendom havde Kristus som dommer i centrum. Det var en kristendom med et hedensk tilsnit på grund af dyrkelsen af helgenerne. Overtroen spillede en væsentlig rolle. De dæmoniske magter var overalt. Mod dem kunne der søges beskyttelse og hjælp i kirkens hellige handlinger og ceremonier. Luther har til at begynde med overtaget denne kristendom og gjort den til sin egen.⁵⁹ Uddannelsesrejsen fra latinskole til universitet ændrede ikke noget ved dette; den gjorde snarere den samtidige religiø-

⁵⁶ Alfred Theodor Jørgensen: *Luther*, i serien: *Folkets Førere*. Udgivet af Fred. Nørgaard og Anders Uhrskov, København 1917, side 3–4.

⁵⁷ Alfred Theodor Jørgensen: *Martin Luther. Kirkens Reformator*, København 1946, side 7–8.

⁵⁸ Alfred Theodor Jørgensen omtaler til sidst i den første bog Luther som Helligåndens redskab, som den endnu ikke har kastet bort, hvorefter et lille appendiks på 2 sider beskriver dette Helligåndens redskabs virkningshistorie i Danmark. Men karakteristisk for den første bog omtales mere end kirken. Han skriver: "Danmarks Kirke, Danmarks Universitet, Danmarks Skolevæsen, ja dansk Aandsliv i det Hele har ikke faaet stærkere Paavirkning fra nogen Enkeltmand end fra Universitetsprofessoren Dr. *Martin Luther*." Se Alfred Theodor Jørgensen: *Luther*, i serien: *Folkets Førere*. Udgivet af Fred. Nørgaard og Anders Uhrskov, København 1917, side 79–80; citat side 80.

⁵⁹ Alfred Theodor Jørgensen: *Luther*, i serien: *Folkets Førere*. Udgivet af Fred. Nørgaard og Anders Uhrskov, København 1917, side 5–10.

sitet til en endnu mere indgroet del af Luther. Kernen i oplevelsen ved Stotternheim, som bragte ham i kloster, var frygten for den vrede Gud og søgen efter den nådige Gud. Gabriel Biel, som Luther nærlæste i studietiden i klosteret, talte om frelsen som et samarbejde mellem Gud og menneske. Menneskeviljen kan ved hjælp af sine naturlige kræfter gøre sig i stand til at modtage Guds nåde. Men Luther følte, at han ikke kunne gøre sig fortjent til denne nåde og plagedes af anfægtelser om, at han var forudbestemt til fortabelse. Heller ikke læsningen af Johann Tauler eller af *Eyn deutsch Theologia* hjalp ham, for begge disse betoner ganske vist selvopgivelsen som det centrale, men selve selvopgivelsen er en meritorisk handling fra menneskets side, og så er vi tilbage i den skolastiske teologis fremhævelse af mennesket, som skal gøre, hvad det kan og derigennem gøre sig fortjent til modtagelse af nåden.⁶⁰

Alfred Theodor Jørgensen skriver, at det er i forbindelse med forelæsningerne over de bibelske bøger i begyndelsen af hans lærervirksomhed i Wittenberg fra 1508 til 1546, og herunder også i forbindelse med forberedelse til disse forelæsninger, at Luther lige så langsomt kommer frem til den reformatoriske kristendomsforståelse. Det nøjagtige tidspunkt for gennembruddet kan ikke fastsættes; der er tale om en udvikling. Men omkring 1512 er han ved at nå frem til klarhed. I forelæsningen over Romerbrevet 1515–1516 foreligger den reformatoriske kristendom: Frelsen skyldes Guds nåde alene, og den tilegnes i tro. Den reformatoriske opdagelse omsættes i en række disputationer, som gør op med den skolastiske teologi, men ingen af dem vinder gehør i den akademiske verden.⁶¹ Det, som gør Luther berømt og sætter reformationen i gang, er afladstesterne. Alfred Theodor Jørgensen gør opmærksom på det forhold, at reformationen begyndte med et universitetsfænomen, nemlig en disputation, som aldrig blev holdt. Men da emnet for disputationstesterne, afladen, vækker genklang i samfundet, fordi det behandler et socialt-politisk spørgsmål, den romerske kirkes udsugning af Tyskland, oversættes de hurtigt og udbredes.⁶²

Heidelbergteserne omtales som helt centrale teser, som giver et fuldgældigt udtryk for Luthers reformatoriske kristendom. Luther vinder sig mange humanistiske venner med disputationen i Heidelberg, men han er ikke selv humanist. Humanisterne er ikke kirkens reformatorer, hævder forfatteren. Det er således Luther, som gør humanisten Melanchthon til en evangelisk humanist, som forener humanismens formelle evner med reformationens religiøse realiteter. Også i Leipzig tiljubles Luther af humanisterne. Konsekvensen af disputationen i Leipzig er opfat-

⁶⁰ Den ovenfor anførte bog, side 10–25.

⁶¹ Den ovenfor anførte bog, side 25–35.

⁶² Den ovenfor anførte bog, side 28 og 35–38.

telsen af skriften som eneautoritet. Herfra udvikles den reformatoriske kristendom yderligere. Årene 1519–1521 er reformationens strålende ungdomsår. Grundtankerne er skriftens eneautoritet, menneskets synd, frelsen som Guds gerning alene, som modtages af troen som en levende virkelighed og et personligt forhold til Gud. Det er, hvad der udvikles i de reformatoriske hovedskrifter i 1520, som Alfred Theodor Jørgensen gennemgår detaljeret med en fremhævelse af Frihedsskriftet som et af Luthers skønneste og dybeste opbyggelsesskrifter, i hvilken bog Luther fremsætter de evangeliske grundsandheder om troen og gerningerne.⁶³

Alfred Theodor Jørgensen kalder Luthers svar til kejseren på rigsdagen i Worms 1521 for en bekendelse, som står over portalen til et helt nyt afsnit i verdenshistorien. Reformationen er altså ikke en del af middelalderen, men et brud med middelalderen. En ny tid indledes. Bekendelsens indhold viser vejen til sandhedens erkendelse, som er studiet af skriften. Og bekendelsens indhold viser vejen til samvittighedens overbevisning, som nås gennem prøvelse af skriftens udsagn og almene, klare og tydelige grunde. Opgøret med middelalderen, som kommer til udtryk i bekendelsen, viser sig også i de skrifter, som bliver skrevet på opholdet på Wartburg 1521–1522. Munkevæsenet får et skud for boven med skriftet om munkeløfterne. Først og fremmest oversættes Det Nye Testamente til tysk, og en prædikensamling forfattes. Hele Bibelen oversættes og udkommer 1534. Med bibeloversættelsen bliver Luther en af hovedmændene bag dannelsen af det fælles tyske sprog. Det er det bibelske ord, som træder i centrum. Alfred Theodor Jørgensen deler meget skematisk Luthers forfattervirksomhed op i to dele: Op til 1522 handler de om at klargøre den evangeliske sandhed i liv og lære teoretisk; fra og med 1522 handler de om at grundlægge et samfund til praktisering af denne sandhed. Guds-tjenesteordning, prædikener, salmer spiller nu en væsentlig rolle.⁶⁴ Det gør imidlertid også skrifter, som har med samfundet at gøre. Alfred Theodor Jørgensen beskriver Luthers opfattelse af samfundsordningen som patriarkalsk. Landsfyrsten er landsfader. Han skal være gudfrygtig og bøje sig for Guds ord. Han skal gøre det nødvendige for reformationen af kirken og derfor være en nødbiskop. Reformkrav gælder også skolen. Luther kaldes for folkeskolens Johannes Døber. Med skriftet fra 1524 om oprettelsen af kristelige skoler ønsker Luther skoler, som virker for ungdommens kristelige oplæring. Han angiver selv en række fag i den reformerede skole. Blandt andet sprog, historie, katekisme. Luthers virksomhed betyder med andre ord en nyordning ikke alene af kirke, men også af samfund. Alfred Theodor Jørgensen kalder derfor også Luther en social reformator, som lægger grunden til

⁶³ Den ovenfor anførte bog, side 40–48.

⁶⁴ Den ovenfor anførte bog, side 54–64.

en ny samfundsordning, hvor stat og familie selvstændiggøres i forhold til kirke. Det, som ligger Luther på sinde, er orden i disse tre sociale områder med hver deres virkeområde og opgave. Til den sociale reformvirksomhed hører også reform af fattigvæsenet. Luther har en klar opfattelse af arbejdet som en velsignelse, og målet er, at enhver kan tage sig af sig selv og sine. Men de fattige skal plejes. Der nævnes først ordningen af fattigplejen i Leisnig fra 1523. Men Alfred Theodor Jørgensen nævner dernæst Wittenbergs egen fattigordning fra 1520/21 og omtaler denne fattigordnings regnskaber, som er blevet tilgængelige for forskerne på forfatterens egen tid. Luther går ikke uden om sociale problemer, sådan som, lyder det kritisk, lutherske kirker senere hen har gjort det. Hans mod til at give sig i kast med samtidens sociale problemer kommer til udtryk også i bondeopstanden i 1524–1525. Alfred Theodor Jørgensen forsvarede Luthers skrifter uden forbehold. Han fremhæver Luthers kritik af både fyrster og bønder. Det, som får Luther til at skrive voldsomt til sidst og opfordre fyrsterne til at slå bønderne ned som gale hunde, er truslen om opløsning af den sociale orden. Orden, forstået som Guds orden, i stat, familie og kirke skal opretholdes.⁶⁵ Luther sætter selv et eksempel med sit giftermål i 1525 med Katharina von Bora på familielivets orden. Hjemmet i Wittenberg bliver forbilledet på den evangeliske præstegård. Han bliver forbilledet på, hvorledes en sognepræst skal leve og omgås sin menighed.⁶⁶

Opgøret med bønderne efterfølges af opgøret med Erasmus samme år. Alfred Theodor Jørgensen følger sin doktordisputats, når han hævder, at skriftet mod Erasmus i en vis forstand er Luthers teologiske hovedværk. Hovedpunktet i hans reformatoriske kristendom fremsættes nemlig klart og tydeligt: Mennesket formår intet i henseende til frelse; den er og forbliver Guds gerning og gave. Det samme er tilfældet i beskrivelsen af opgøret med Zwingli. Alfred Theodor Jørgensen følger sin bog om sakramenterne. Over for den romersk-katolske kirke betones troen. Over for sværmerne betones sakramenternes karakter af at være nådeformidlende til det hele menneske. Det er Gud, der handler i sakramenterne og giver som gave nåden til den enkelte, som modtager den i tro. Barnedåben fastholdes. Betonningen af Kristi realpræsens i nadveren betyder endnu en skillelinje. Denne gang mellem Luther og den sydtyske-schweiziske reformationsbevægelse. En skillelinje, landgreve Philip af Hessen søger at udviske med religionssamtalerne i Marburg.⁶⁷

⁶⁵ Den ovenfor anførte bog, side 64–69.

⁶⁶ Den ovenfor anførte bog, side 72.

⁶⁷ Den ovenfor anførte bog, side 70–74.

Alfred Theodor Jørgensen omtaler derefter ganske kort forløbet op til rigsdagen i Augsburg 1530, selve bekendelsen og den protestantiske alliancedannelse efterfølgende. En alliancedannelse, som bliver ødelagt af Philip af Hessens dobbeltægteskab i 1540. Forfatteren har kun et ord til overs for Luthers medvirken i landgrevens bigami, nemlig en stor fejl med alvorlige følger og til moralsk og politisk skade for reformationen. Årene frem til Luthers død sammenfattes med en række samtidiges skildringer af reformatoren, som alle lovpriser ham. Lovprisningerne sammenfattes med ordene om ham som Helligåndens særlige redskab. En omtale, Alfred Theodor Jørgensen selv tilslutter sig.⁶⁸

b. Lutherbogen fra 1946.

Den anden Lutherbog fra 1946 adskiller sig stilmæssigt meget fra den første Lutherbog fra 1917. Den er mere akademisk. Det gælder dels opdelingen af bogen i kapitler, der er underinddelt i paragraffer, dels den stadige diskussion i bogen med forskningslitteraturen, hvortil især hører en stadig diskussion med den romersk-katolske Lutherforsker Joseph Lortz.⁶⁹ Men ellers er den anden Lutherbog indholdsmæssigt ikke meget forskelligt fra den første Lutherbog. Ligheden er så stor, at flere sætninger fra den første Lutherbog simpelthen går igen i den anden Lutherbog. Indholdet er det samme, men rammen en anden.

Bogen er inddelt i 11 afsnit med et forord og et efterord. Det første afsnit beskriver den religiøse og teologiske samt sociale situation ved udgangen af middelalderen. Altså baggrunden for Luthers virke. Alfred Theodor Jørgensen er klar i mælet: Reformationen er ikke en del eller en fortsættelse af middelalderen, men repræsenterer et brud med denne. Klarheden gælder også Luther. Han er en historisk person, og et forsøg på at forstå ham og hans virke må derfor tage historien alvorligt. Det betyder ikke, at han tilhører historien restløst og altså som en historisk skikkelse alene har historisk interesse. Men hans virke sker på en bestemt tid og et bestemt sted. Derfor indledes bogen med en skildring af den historiske baggrund. Den er grundlæggende præget af nedgang. Den er en kirkelig og religiøs nedgangstid. Kir-

⁶⁸ Den ovenfor anførte bog, side 74–79.

⁶⁹ Alfred Theodor Jørgensen: *Martin Luther. Kirkens Reformator*, København 1946, side 66 og mange andre steder. På side 66 inddrages i forskningsdiskussionen også Nathan Söderbloms bog fra 1919: *Humor och melankoloi och andra Lutherstudier* samt Paul J. Reiters bog fra 1941: *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose*. Reiters tese om den psykisk syge Luther kommenteres også til sidst i bogen, side 191: "Den danske katolske Nervalæge Paul J. Reiter har i et omfangsrigt Værk, men – hvad Citater paa Luthers Værker angaar – slet underbygget Værk hævdet, at der hos Luther er Spor af manisk-depressiv Psykose. Det er muligt. Men nervesvag eller sjælelig syg har han ikke været. Som den katolske Teolog Joseph Lortz siger: Beviset for, at Luther ikke var sjælelig syg, er hans ungeheure Arbeitsleistung."

ken er verdsliggjort. Religionen er med sin helgendyrkelse og dæmonfrygt småhendsk. Teologien er halvpelagiansk. Den bielske teologi bliver eksemplet over alle på denne semipelagianisme, som forvandler gudsforholdet fra at være en etisk-religiøst personlighedsforhold mellem Gud og menneske til at være at fysisk-metafysisk forhold mellem to tilværelsesformer eller kræfter. Synd er sygdom mere end skyld. Kristus mere læge end frelser. Nåden derfor medicin til den syge. Alfred Theodor Jørgensen ser i den forbindelse ikke humanismen som en åndelig kraft, der kan reformere kristendommen. Den opløser religionen i moral og bliver i virkeligheden stående på middelalderens grund. Han gør brug af et forløberbegreb: Der er forløbere for reformationen, hvortil hører John Wyclif og Jan Hus, som peger frem mod Luther.⁷⁰

Derfra går Alfred Theodor Jørgensen over til at beskrive Luther. Bogens andet kapitel omhandler hans barndom og ungdom. Luther er i denne periode præget af samtidens halvhedenske kristendom med dens semipelagianske vægtlægning på menneskets samarbejde i henseende til frelsen.⁷¹ Men der sker noget med Luther i forbindelse med overflytningen til Wittenberg og hans begyndende forelæsninger. Med forelæsningerne over Lombarderen i Erfurt er han stadig discipel af Biel, selv om der her og der er noget, der peger ud over gabrielismen. Det religiøse gennembrud, der gør ham til reformator er ikke en pludselig begivenhed, men en gradvis erkendelse. Alfred Theodor Jørgensen sætter hans definitive farvel til den skolastiske teologi til året 1513. Fra 1512 til 1519 sker der en stadig voksende klarhed over indholdet af den reformatoriske kristendom. Humanismens indflydelse på denne afvises fuldstændigt. Luther har hverken i sin studietid i Erfurt eller i den første tid i Wittenberg modtaget afgørende præg af humanismen.⁷² Selve den reformatoriske bevægelse beskrives dernæst som en konsekvens af den reformatoriske kristendom, hvor Luther i mødet med modstanderne får stadig dybere indsigt i reformatorisk kristendoms indhold. Bevægelsen er først og fremmest et opgør med den skolastiske teologi. Men det er afladsteserne, selv et universitetsfænomen, der får bevægelsen til at rulle ud over hele Tyskland og derfra videre. Årene 1519–1521 er reformationens strålende ungdomsår, hvori de reformatoriske hovedskrifter forfattes. Skrifternes indhold gennemgås detaljeret uden at adskille sig i substansen fra gennemgangen af dem i den første Lutherbog.⁷³

⁷⁰ Den ovenfor anførte bog, side 9–42.

⁷¹ Den ovenfor anførte bog, side 42–66.

⁷² Den ovenfor anførte bog, side 67–89.

⁷³ Den ovenfor anførte bog, side 90–110.

Et kort afsnit beskriver Luther i Worms og på Wartburg. Afsnittet adskiller sig ikke i indhold fra den første Lutherbog. Luthers bekendelse beskrives ligesom i den første bog som portalen til et helt nyt afsnit i verdenshistorien.⁷⁴ Drejningen mod det praktiske i Luthers virksomhed fra og med rigsdagen på Worms, det vil sige opbygningen af en ny gudstjeneste med bibel, prædiken og salmesang på folkesprog, beskrives i et efterfølgende afsnit.⁷⁵ En smule forskelligt fra den første Lutherbog er afsnittet om Luthers syn på samfundsformerne. Det er mere detaljeret. Deri består forskellen. Men grundtankerne er de samme. Luther engagerer sig i de sociale forandringer i samtiden. Han arbejder ud fra sin reformatoriske kristendom for en reform af fattigvæsenet, en reform, som udmøntes i en fattigpleje i blandt andet Wittenberg og Leisnig. Ud fra et patriarkalsk grundsyn på samfundet lægger han grunden til et socialt arbejde til fordel for de fattige. Luther beskrives med Alfred Theodor Jørgensens yndlingsord som filantrop. Han er en filantrop og social reformator, som også har indflydelse på skole og undervisning, hvis reform han søger at udvirke med skriftet fra 1524 til alle rådsherrer om oprettelsen af kristelige skoler.⁷⁶

Afsnittet om Luther som social reformator efterfølges af et afsnit om de teologiske opgør i 1520erne med Erasmus fra Rotterdam og Zwingli samt sværmerne. I redegørelsen for *De servo arbitrio*, som beskrives som et hovedskrift sammen med den lille katekisme, gentages pointer fra doktordisputatsen. Og pointer fra sakramentsbogen gentages i beskrivelsen af opgøret med Zwingli og sværmerne. Der bringes ingen nye anskuelser til torvs af Alfred Theodor Jørgensen. Det centrale i *De servo arbitrio* er, at frelsen er en gerning af Gud; mennesket kan bidrage med intet. Og Luther har en tofrontskrig i striden om sakramenterne: Mod den romersk-katolske kirke betoner han troen, mod sværmerne sakramenternes nådeformidlende gavekarakter. Også her ligger vægten på, at Gud gør noget med mennesket. Mennesket er den modtagende part.⁷⁷ Et selvstændigt kapitel vies rigsdagene i 1520'erne, som kulminerer med rigsdagen i Augsburg 1530: De reformatoriske kirkesamfund udbreder sig og tager selvstændig skikkelse over for de romersk-katolske og sværmerne. Det påpeges, at rigsdagen i Augsburg markerer et kirkehistorisk nybrud: Bekendelsen er nemlig underskrevet af lægmænd. For første gang træder lægmænd frem med en kirkelig bekendelse, hævder forfatteren, hvilket vil sige, at det almindelige præstedømme, en luthersk grundtanke, bliver virkeliggjort. Den politiske virkelighed skaber det schmalkaldiske forbund i 1530'erne, og den pavelige invitation til

⁷⁴ Den ovenfor anførte bog, side 111–124.

⁷⁵ Den ovenfor anførte bog, side 125–139.

⁷⁶ Den ovenfor anførte bog, side 140–147.

⁷⁷ Den ovenfor anførte bog, side 148–162.

et koncilium får Luther til at forfatte de schmalkaldiske artikler i 1537, som er en fremstilling af hovedtankerne i hans lære på dette tidspunkt, hvor han står på sit livs højdepunkt. Debatten om konciliet resulterer i endnu et skrift fra Luthers side, nemlig skriftet om konciliet og kirkerne fra 1539.⁷⁸ To afsluttende og korte afsnit beskriver dels Luthers universitetsgerning i 1530'erne og 1540'erne med forelæsningerne over Galaterbrevet og 1. Mosebog. Interessant nok, men naturligt nok i lyset af den overståede verdenskrig, behandles også Luthers skrifter om jøderne. Der er ingen undskyldning for den hårde tone i især de sene skrifter, men forfatteren forsøger at forklare drivkraften bag skrifterne: Den er dels religiøs, nemlig jødernes afvisning af Kristusforkyndelsen, dels social, nemlig deres ågerkarlevirksomhed. Som den store fejl i reformatorens sidste livsfase kaldes hans medvirken i Philip af Hessens dobbeltægteskab.⁷⁹

Den anden Lutherbog afsluttes med et efterord, hvori det forudgående, som har haft først og fremmest kirkehistorisk karakter, perspektiveres systematisk. Det er en fremgangsmåde, som nøje svarer til fremgangsmåden i hans doktor-disputats, og om hvilken han i disputatsen skriver, at han har den fra Köstlin. For det første betyder Luthers virke, at en præst skal være både forkynder og lærer. Religionsundervisning er vigtig. Alfred Theodor Jørgensen fremhæver betydningen af den kristelige børnelærdom. Det er i børnealderen, grunden lægges. For det andet betyder Luthers virke også noget på det sociale område. Forfatteren medgiver, at de sociale forhold er forandret siden Luthers tid. Patriarkalismen hersker ikke. Det gør heller ikke småbyer og småstater. Men han fastholder Luthers syn på samfundet som delt op i tre hierarkier, nemlig familie, kirke og stat med hver deres virkeområde. De er, siger han, guddommelige ordninger. For det tredje er de lutherske kirker gået videre med det filantropiske i Luthers fodspor. Forfatteren roser denne del af Luthers virkningshistorie. For det fjerde afviser han enhver form for kulturoptimisme. Baggrunden er naturligvis den afsluttede verdenskrig. Rigtigheden af Luthers opfattelse af syndens radikalitet i mennesket har verdenskrigen bevist til fulde. Den virkelige, åndelige, personlige kultur er den samme for alle mennesker uanset tid: Synden huserer lige meget gennem tiderne. Det er arvesyndens realitet. Det leder Alfred Theodor Jørgensen over til at tale for det femte om samtidens romersk-katolske kirke. Den har, hævder han, ikke ændret sig siden Luthers tid. Over for den romersk-katolske kirke stiller han Luther og hans lære om skriften som øverste autoritet, troen på Kristus alene og det almindelige præstedømme. Efterordet afsluttes med en kritik af samtiden, som adskiller sig væsentligt fra Luthers samtid på et

⁷⁸ Den ovenfor anførte bog, side 163–177.

⁷⁹ Den ovenfor anførte bog, side 178–199.

punkt. Det er efterordets sjette punkt. Alfred Theodor Jørgensen taler om samtidens nyhedenskab. Hedenskabet er nyt, fordi det er gudløst. Det er uden gud, hvilket er uden sidestykke. Han skriver formanende med den overståede verdenskrig in mente:

“Hvor Gud forsvinder, faar Menneskenaturen Anlæg for det Onde, det egoistiske, brutale, sadistiske uhæmmet Lejlighed til at udfolde sig. Vi har set noget af det.”⁸⁰

Over for nyhedenskab er der kun følgende at gøre ifølge forfatteren: først at forkynde loven, som ryster samvittighederne og skaber syndsbevidsthed, og dernæst at forkynde evangeliet for de rystende samvittigheder. Menneskene er de samme dengang som nu. Synden stikker dybt i dem begge. Og midlet er derfor også det samme dengang som nu. Lov og evangelium. Luthers lære har evigheds karakter i sig og er derfor ikke bundet til sin historiske kontekst, selv om hele hans liv og virke må ses på baggrund af den historiske kontekst.

Gennemgangen af de to folkeligt formidlende bøger om Luther har vist, at de står i gæld til det akademiske forfatterskab om reformatoren. Det, der bliver sagt her, siges også i de folkelige bøger ganske vist med en forskellig vægtlægning på henholdsvis Luthers betydning for kulturen og hans betydning for kirken. Det synes, som om fortolkningen af Luther ligger fast fra og med afslutningen på det akademiske forfatterskab om den samme. Der siges i hvert fald intet nyt i bogen fra 1946, som ikke allerede er sagt i bogen fra 1917, i hvilken det akademiske forfatterskabs grundlæggende tanker om Luther kommer folkeligt til orde. Tilbage bliver naturligvis spørgsmålet om en eventuel forbindelse mellem Alfred Theodor Jørgensens forfatterskab om Luther og hans forfatterskab om diakoni, som afspejler og udspringer af hans engagement i det kirkeligt-sociale arbejde til fordel for de svagest stillede i samtidens samfund. Lad os altså kaste et kort blik på denne artikel tredje og sidste afsnit, som handler om det diakonale.

III. Det diakonale.

De to forudgående afsnit har vist, at Alfred Theodor Jørgensens opfattelse af Luther på ingen måde kan karakteriseres som ahistorisk. Luther opfattes ganske vist som Helligåndens redskab, ved hjælp af hvilket kirken reformeres. Men han må ses og bliver derfor også set på sin historiske baggrund. Konteksten er med. Det gælder

⁸⁰ Den ovenfor anførte bog, side 204.

både den akademiske Lutherfortolkning og den folkeligt formidlende Lutherforskning.

a. Vor sociale etik.

Denne kontekstuelle bevidsthed præger også en spændende artikel i *Teologisk Tidsskrift* fra 1913. Titlen bærer overskriften »Vor sociale etik«.⁸¹ Den er blevet til i anledning af 10-års jubilæet for De Samvirkende Menighedsplejer og er forfatterens forsøg på at levere en menighedsplejens teori. Han gør sig til talsmand for at se menighedsplejens teori som et særligt fag inden for teologien, som adskiller sig fra både homiletik og etik. Faget benævner han enten diakonik eller kirkelig filantropi uden at hænge sig i den rette benævnelse. Han betoner den tætte sammenhæng mellem faget etik/socialetik og menighedsplejeteori og gør sig til talsmand for en vekselvirkning mellem begge. Menighedsplejeteorien har nemlig noget afgørende at bidrage med. Den etik, der tidligere blev doceret, slår ikke længere til. Samfundet har nemlig ændret sig. Der er nye sociale problemer. Det er gået fra et stændersamfund til et moderne samfund med nye sociale differentieringer. Og det er erfaringer med disse nye sociale problemer, som er grundet i den nye samfundsordning, menighedsplejen gør sig og dermed kan bidrage med. Den er med andre ord en stemme fra den robuste virkelighed.⁸²

Alfred Theodor Jørgensen indrømmer, at han ikke er den eneste teolog, der har øjnene åbne for de nye sociale problemer. Det gælder mange nyere etikere i udlandet. Størstedelen af artiklen er en detaljeret gennemgang af disse etikere. F.eks. Ernst Troeltsch og dennes *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, som Alfred Theodor Jørgensen har boganmeldt i *Teologisk Tidsskrift* dels positivt (han har set, at jordbunden for den etiske tænkning er blevet en anden), dels negativt (hans undersøgelse er rent historisk og kommer ikke ud over det rent betragtede). Det gælder også mange nyere etikere i Danmark. F.eks. Hans Lassen Martensen og Harald Høffding. Det, som karakteriserer disse etiske tænkere, er deres forståelse af det ændrede samfund: udviklingen fra et stændersamfund til et moderne samfund med en ny social differentiering. Kritikken af nyere teologers etiske refleksion møder gennemgående kritik. Hvad angår de tyske etikere, mangler de ofte det praktiske livs erfaring. Deres bøger bærer præg af at være blevet til i et studerekammer. Dertil kommer deres opfattelse af kristendommen som en religion, som er i stand til at passe sig ind i alle sociale former. Det er det tyske ord *Anpassungsfähigkeit*, Alfred Theodor Jørgensen kritiserer skarpt. Det bliver til et utåleligt kvietiv, som han

⁸¹ Alfred Theodor Jørgensen: »Vor sociale Etik«, i: *Teologisk Tidsskrift* 1913, side 1–45.

⁸² Den ovenfor anførte artikel, side 1–2.

skriver. Ved at hævde, at kristendommen kan tilpasse sig de foreliggende samfundsformer, gør teologerne sig skyldige i at handlingslamme kristendommen. Men historien har vist, at kristendommen kan ændre samfundet i kraft af evangeliets livsfornyende kræfter, og opgaven består derfor i at lade disse kræfter komme i bevægelse og påvirke samfundet. Det er, hævder han, hvad Luther gjorde. Luther gjorde det f.eks. i skriftet til den tyske adel fra 1520. Her lægger han et helt program for en evangelisk fattigforsørgelse for dagen, et program, som bliver omsat til virkelighed i fattigpleje i f.eks. Wittenberg. Det kan altså være, at Luther levede i et stændersamfund og var præget heraf, men han lod evangeliets livsfornyende kræfter omforme det foreliggende stændersamfund også i social henseende. Der, hvor Alfred Theodor Jørgensen ser evangeliets kræfter komme til orde i handling til fordel for de svagest stillede, er hverken Danmark eller Tyskland, men England.⁸³

Alfred Theodor Jørgensen betoner nødvendigheden af feltstudier i den sociale etiks tænkning, et område, hvor netop menighedsplejen har meget at tilbyde. Der skal gøres feltstudier og således skabes et empirisk materiale. Men det indsamlede stof skal helliges. Det sker ved at stille det i Guds ords lys. Guds ord er, skriver han, lygten på vores vej.⁸⁴

Artiklen sammenfattes i en række punkter. Den nye etiske tænkning er hørt op med at fokusere ensidigt på det individualistiske. Samfundets betydning er trådt i centrum. Men dette samfund har ændret sig. Det er blevet sekulært og fremmed for kirken. For at reflektere etisk over det nye samfund er empiriske og kritiske studier nødvendige. Man må gøre sig erfaringer med de virkelige sociale problemer, som præger dette samfund. Meget materiale kan hentes fra social-etisk reflekterende nationaløkonomier, hvis værker må studeres. Alfred Theodor Jørgensen mener, at et opgør med socialdemokratiet er nødvendigt. Han kan rose Martensen for at have dannet begrebet etisk socialisme, men han afviser det også. Der er noget i socialismen, som kan anerkendes kristeligt set, men der er mere, som må afvises. I stedet for at ty til socialismen må kirken gå til reformationen og lade sig inspirere af den. Forfatteren fremhæver Luther. Han er et forbillede. Dertil kommer den ægte evangeliske frihed, som også Luther fremhæver. Friheden i tro til kærlighedens gerninger. Alt dette åbner øjnene for de mange opgaver på det filantropiske område og understreger nødvendigheden af deres teoretisk-videnskabelige behandling. Men det er netop også, hævder Alfred Theodor Jørgensen, hvad menighedsplejen gør. Den sætter sig ind i de faktiske problemer og fremkalder gennem sit arbejde en for-

⁸³ Den ovenfor anførte artikel, side 2–34.

⁸⁴ Den ovenfor anførte artikel, side 29.

andring af samfundsopbygningen. Det er gennem menighedsplejens kirkeligt-sociale arbejde, at kirken ikke har mistet kontakten med arbejderbefolkningen, men har virket til fordel for positive ændringer for den. Den er en fornyelse af de lutherske grundtanker. De sociale problemer bliver set i et bibelsk lys. Studiet af skriften er værdifuld og frugtbar for den sociale etik. Det gælder måske i særlig grad i synet på, hvad samfund er. Den protestantiske prædiken har været fokuseret på den enkelte personligheds forhold til Gud og næsten, men har glemt samfundet. Men skriften handler i høj grad om samfund. Gud knytter os sammen i et samfund, nemlig i de helliges samfund, som kirken er. Den sociale etik er kirkelig. Kirken må træde ind i det foreliggende samfund og give sig i kast med de sociale problemer. Alfred Theodor Jørgensen afslutter sin artikel med at give eksempler på, hvordan kirken, forstået som menigheden, de helliges samfund, gør dette. Hans fokus er arbejderne. Det gælder blandt andet om, siger han, at interessere arbejderne dels for deres dannelse og kultur og dermed deres personligheds opdragelse, dels for fagforeningerne, arbejdsløshedskasserne og ulykkesforsikringer, alt sammen noget, som duelliggør dem til livskampen. Men det er netop, hvad menighedsplejerne gør og har gjort de seneste 10 år: den har i det nye samfund, præget af industrialisering og sekularisering, forholdt sig til de faktisk foreliggende sociale problemer og handlet i forhold til disse ud fra skriften.⁸⁵

Det er tydeligt i denne tidsskriftsartikel fra 1913, at Alfred Theodor Jørgensen er klar over, at han selv lever i et industrialiseret samfund, præget af sekularisering, som adskiller sig væsentligt fra det samfund, i hvilket Luther levede. Den historiske bevidsthed fejler altså intet. Men det betyder ikke, at han mener, at Luther er uden samtidig relevans. Han har betydning også for forfatterens samtid. Han har betydning som et forbillede, hvis ikke selve forbilledet, på at lade evangeliet komme til orde i dets samfundsforandrende karakter. Det sker med fattigordningen i Wittenberg. Det er det ene. Det andet er, at det er Luthers teologi, forfatteren trækker på i sine overvejelser over kirkens forhold til de sociale problemer i samtiden. Skriftprincippet er klart udtalt. Den evangeliske frihed ligeledes. Luther er med andre ord hele tiden med i Alfred Theodor Jørgensens social-etiske refleksioner og betragtninger.

b. Kommentar til socialreformen i 1933

og De Samvirkende Menighedsplejers grundregler.

Det sekulariserede samfunds fremmedgørelse for kirken optager altså Alfred Theodor Jørgensen, som ser det kirkeligt-sociale engagement som en måde, hvorpå den-

⁸⁵ Den ovenfor anførte artikel, side 34–45.

ne fremmedgørelse kan overvindes. Steinckes socialreform i 1933, som lægger grunden til det, der lige så langsomt hen over årene udvikler sig til velfærdssamfundet, vækker bekymring hos ham. Det sociale arbejde gøres til et offentligt anliggende, og det frivillige arbejde på området skubbes ud og mister betydning.

Alfred Theodor Jørgensen røber i tidsskriftsartiklen fra 1913 en vis forkærlighed for filantropien i England. Denne forkærlighed får også mund og mæle i en artikel i *Præsteforeningens Blad* fra 1933 om Steinckes socialreform.⁸⁶ Socialreformen bliver rost for at have centraliseret den sociale hjælp, som er blevet forøget for flere gruppers vedkommende. Disse skal nu ikke søge flere steder om hjælp. De skal tilmed ikke længere frygte for tab af borgerlige rettigheder. Hvad angår socialreformens bestemmelser om samarbejde mellem offentlige myndigheder og den frivillige filantropi, høster reformen imidlertid ikke mange roser. Steincke er gået den tyske vej, hvor centralisering af den sociale hjælp betyder, at velgørenheden er blevet underlagt den offentlige kontrol. England står som modsætningen. Her samarbejder stat og frivillige om det filantropiske arbejde. Konsekvenserne af at gå den tyske vej er mange. Ganske vist åbner lovgivningen op for samarbejde mellem det offentlige og de frivillige, men et sådant samarbejde skal godkendes af den siddende socialminister, hvilket betyder, at den øverste myndighed på det filantropiske område ikke nødvendigvis besidder den store indsigt i dette område. Det ville have været bedre med et politisk neutralt socialt råd som øverste myndighed. Dertil kommer for det første, at lovgivningens underlæggelse af det filantropiske område under det offentlige betyder, at mange indsigtsfulde fra de frivillige organisationer er blevet skubbet ud af filantropien, og for det andet, at netop dette betyder nødvendigheden af ansættelsen af nye arbejds kræfter inden for området, hvilket vil resultere i øgede udgifter.⁸⁷

Hvilke konsekvenser får socialreformens bestemmelser for Alfred Theodor Jørgensens hjertebarn, menighedsplejen? En første konsekvens har været, at Københavns Kommune vil overtage hjemmesygeplejen fra menighedsplejen. En anden konsekvens vil være en reduktion af de københavnske børneplejestationers arbejde, da den uddeling af mælk, disse hidtil har stået for, vil blive overtaget af det offentlige. Bliver menighedsplejen så overflødig? Alfred Theodor Jørgensen lægger en positiv synsvinkel for dagen: Det offentliges overtagelse af store dele af det sociale arbejde som følge af lovgivningen betyder, at menighedsplejen bliver ført til-

⁸⁶ Alfred Theodor Jørgensen: »Socialreformen og Menighedsplejen«, i: *Præsteforeningens Blad* 1933, side 537–543.

⁸⁷ Den ovenfor anførte artikel, side 536–537.

bage til det arbejde, som er det egentlige, nemlig den personlige hjælp.⁸⁸ Det er den barmhjertige samaritaners opgave:

“Opsøgelsen af de Nødlidende, den foreløbige Hjælp og derefter Vejledning og Støtte, idet vi fører den Nødlidende til Hjælpens Kilder. Særkendet for Menighedens Filantropi har altid i Modsætning til alle andre filantropiske Faktorer været at gaa ud og opsøge Nøden og ikke vente paa, at de Nødlidende selv skal komme med en Ansøgning. Nu maa vi gaa ud, og naar vi har fundet de Nødlidende, være dem behjælpelig med Vejledning, besøge dem, opmuntre dem og bane Vej for dem til de Institutioner, som yder materiel Hjælp.”⁸⁹

Med andre ord: Menighedsplejerne har stadigvæk eksistensberettigelse; opgaven består nu i at føre de nødlidende derhen, hvor de kan få den nødvendige hjælp. Sagkundskaben træder nu i centrum, hævder Alfred Theodor Jørgensen. Menighedsplejen må nemlig nu til at have en social assistent med indsigt i sognets sociale situation og i den sociale lovgivning. En sådan social assistent må arbejde ud fra den kristne tro, besidde en socialuddannelse og dels lede de frivillige dels selv tage sig af sognets vanskeligst stillede. Han ser gerne, at en sådan social assistent modtager en særlig indvielse i sit arbejde som kirkens tjener. Alfred Theodor Jørgensen advarer imod, at der opstår et konkurrenceforhold mellem det offentlige og den kirkelige filantropi. Det er ikke konkurrence, men samarbejde, som skal søges. Og en sådan social assistent vil kunne med sin uddannelse og sin indsigt i sognet og den sociale lovgivning kunne fremme et sådant samarbejde. Han afslutter sin artikel med at henvise til virkeområder for menighedsplejen, som forbliver urørt af den nye lovgivning: omsorgen for de ældre (han gør sig til talsmand for oprettelsen af et plejehjem i hvert sogn, på hvilket plejehjem hver enkelt ældre har sit eget værelse), institutioner som menighedsvuggestue- og børnehave (som nu kan få dækket halvdelen af sine udgifter), og den årlige julehjælp (som fremover først og fremmest skal gives til dem, der lever i skjult nød, som han kalder det).⁹⁰

Samarbejde, ikke konkurrence mellem menighedspleje og det offentlige er altså løsenet for Alfred Theodor Jørgensen. Det gennemsyrrer også de regler for De Samvirkende Menighedsplejer, han nedfældede på skrift i 1941.⁹¹ I reglerne slår han

⁸⁸ Den ovenfor anførte artikel, side 537–541.

⁸⁹ Den ovenfor anførte artikel, side 541–542.

⁹⁰ Den ovenfor anførte artikel, side 542–543.

⁹¹ Alfred Theodor Jørgensens grundregler (1941), i: Liselotte Malmgart: *“Ingen skal gå sulten i seng...” Samvirkende Menighedsplejer 1902–2002*, Valby 2002, side 186–187.

indledningsvist fast, at menighedsplejen er menighedens gerning over for Gud. Dens udgangspunkt er specifikt kristent. Det betyder ikke, at samarbejde er udelukket med borgerlig filantropi. Der skal derimod samarbejdes med stat og kommune og filantropiske institutioner af rent borgerlig karakter. Et sådant samarbejde betyder samtidig en kamp for opretholdelsen af den private filantropi ved siden af stat og kommune. Samarbejde, ikke konkurrence. Samarbejdet implicerer også, at menighedsplejerne til stadighed følger med i den social lovgivning og dels kritiserer den for dens mangler, dels udnytter dens muligheder. Sociale opgaver, som stat og kommune har overtaget, skal ikke varetages af menighedsplejerne. Det ville være konkurrence. Den kritiske holdning til sociallovgivningen vil kunne komme til udtryk i blandt andet henvendelse til den ansvarlige minister eller det ansvarlige folketingsudvalg. Formålet for alt dette er, betoner han, ikke at pleje menighedsplejernes interesse, men de nødlidendes ve og vel. Men det politiske engagement i det sociale område må ikke føre til, at De Samvirkende Menighedsplejer og dens sekretær optræder partipolitisk. Man skal holde sig uden for partipolitik (dette gælder også de kirkelige retninger). Men naturligvis samarbejde med de politiske partier om at lave en social lovgivning til gavn for de svagest stillede i samfundet. Det er endnu et udtryk for det samarbejde, Alfred Theodor Jørgensen sætter højest i det filantropiske arbejde med stat og kommune og andre filantropiske institutioner end de specifikt kristne. Over for kongehus og regering betones en absolut loyalitet.

Alfred Theodor Jørgensens grundregler holder således fast i menighedsplejernes karakter af at være menighedens næstekærlighedsgerning. Det er et specifikt kristent arbejde, som finder sted i et samfund, hvis lovgivning på det sociale område ikke nødvendigvis stemmer overens med dette arbejde. Over for den borgerlige øvrighed, hvad enten det er kongehus eller regering, stat eller kommune, er holdningen præget af lydighed, der søger samarbejdet til gavn for de svagest stilledes ve og vel og som følge heraf ikke går af vejen for at kritisere den sociale lovgivnings mangler og foreslå forbedringer.

c. Apostlen Paulus som filantrop.

Hen imod slutningen af sit liv skrev Alfred Theodor Jørgensen en bog om apostlen Paulus som filantrop. En bog, der kort og klart sammenfatter et langt livs teologiske refleksioner over det filantropiske arbejde eller den kristne diakoni, som undertitlen på bogen lyder. I forordet skriver han:

“Kristendommens Evangelium taler ikke blot om Kærlighed til Gud, men ogsaa om Kærlighed til Mennesker, om Filantropi. Her er Paulus

den Dag i Dag den store Vejleder. Han forkynder ikke blot, at vi Men-
nesker skal elske Gud, men ogsaa, at vi skal elske vor Næste.”⁹²

Det er det dobbelte kærlighedsbud, beskrevet som kristendommens evangelium, Alfred Theodor Jørgensen anvender til at begrunde menighedsplejens filantropiske arbejde: Du skal elske din Gud, og du skal elske din næste. Det ligger i lige linje fra artiklen i *Præsteforeningens Blad* fra 1933 og De Samvirkende Menighedsplejers grundregler fra 1941: Menighedsplejens virksomhed er næstekærlighedens gerning; den er et specifikt kristent arbejde. Det er, siger han i samme forord, det rette grundsyn på den åndelige og materielle hjælp, der skal gives til de nødstedte i samtiden. For at få det rette grundsyn på plads må man tilbage til kristendommens begyndelse, det vil sige: til dens grundlægger, Jesus Kristus, og hans største apostel, Paulus. Med andre ord: tilbage til skriften! Bogen om Paulus er en begrundelse af den kirkelige diakoni med skriften som den autoritative kilde.

I bogens indledning begræder Alfred Theodor Jørgensen, at den store litteratur om Paulus mangler at gå i dybden med hans filantropiske teori, som findes i hans breve. Det er den mangel, han vil rette op på med sin lille bog. Opgaven er derfor at redegøre for apostlens grundtanker om filantropiens grundlag og dens organisation. Forfatteren anvender også på Paulus bevidstheden om den historiske konteksts betydning, som han anvendte på Luther. Apostlens filantropiske tanker i brevene skal derfor ses i deres historiske sammenhæng. Det er, hvad bogens første afsnit gør: Samtidens filantropi fremdrages, og tråde trækkes til Paulus. Bogens andet afsnit er en redegørelse for Paulus’ filantropiske tanker, delt op i tre underafsnit: udspring, principper og praksis. Bogens tredje og sidste afsnit er betydningen af Paulus som filantrop i Alfred Theodor Jørgensens samtid. Applikationen af det i de to første afsnit historisk redegjorte. Som det ses, anvender forfatteren Julius Köstlins metode på Paulus: først en historisk redegørelse, dernæst en systematisk-teologisk anvendelse.⁹³

Bogens førte afsnit bærer overskriften »Paulus som lærling i filantropi« og beskriver den historiske kontekst. Paulus var romersk borger og hellenist. Apostlen har modtaget indflydelse fra en hedensk omverden, som ikke var ukendt med filantropi. Den stoiske filosofi fremdrages. Den er præget af, skriver Alfred Theodor Jørgensen, en vis humanitet og monoteistisk religiøsitet. Paulus var også jøde. Filantropien i både Pentateuken og Mischna fremdrages. Også herfra har han

⁹² Alfred Theodor Jørgensen: *Apostelen Paulus som Filantrop. Den kristne Diakonis Oprindelse og Rettesnor*, København 1950, side 7.

⁹³ Den ovenfor anførte bog, side 9–10.

modtaget indflydelse. Men først og fremmest var han Jesu discipel. Jesu filantropi fremdrages. Jesus peger på kernen i loven, som er det dobbelte kærlighedsbud. Kærligheden er ikke en følelse, men en handling. Lignelsen om den barmhjertige samaritaner er den filantropiske grundfortælling hos Jesus, som anskueliggør kærlighedens gerninger. I Joh 13 i afsnittet om fodvaskningen giver Jesus et eksempel på det tjenende sind. Dette skal også være i den kristne. Jesus er lærer og forbillede i næstekærlighed. Det er han på jord. Det er han også efter sin himmelfart. Efter himmelfarten er han det gennem den mellemmand, som Helligånden er. Paulus har med andre ord ladet sig lede af Helligånden og gjort næstekærlighedens gerninger med Jesus som lærer og forbillede.⁹⁴

Bogens andet afsnit bærer overskriften »Paulus som filantrop«.⁹⁵ Afsnittet er inddelt i tre afsnit: filantropiens udspring, filantropiens principper og filantropien i praksis. Det andet afsnit indledes med en understregning af, at det er Helligånden, som leder og vejleder apostlen som filantrop. Det er Helligåndens opgave at føre til Kristus, og det er derfor også ud fra troen på Kristus, at den kristne filantropi springer. Kristus er fortegnet. Og troen på Kristus er virksom i næstekærlighedens gerninger. Ud fra denne grundforståelse leder Paulus nogle principper. Det gælder i forhold til hedninger. Den skarpe skellen mellem jøde og græker er brudt ned af Kristus. Det gælder i forhold til Gud. Det gælder også i forholdet til næsten. Kærlighedens gerninger retter sig mod den nødstedte, uanset om denne er jøde eller græker. Principperne gælder også i forhold til øvrigheden. Den kristne skal vise lydighed. Men summen i formaningerne til lydighed mod øvrigheden er kærligheden til næsten.⁹⁶ Apostlen udleder af kristustroen også filantropiske principper for menighed og folk. Her betoner han princippet om ἰσότης, brugt i 2 Kor 8,13: lighed eller ligelighed. Alfred Theodor Jørgensen sammenfatter dette begreb hos apostlen på følgende måde:

“Det sociale Maal, Paulus stræber efter, og som i denne Forbindelse er et Hovedord, er altsaa, at der maa være Ligelighed, det vil sige, at hver maa faa og have netop, hvad han trænger til. Ikke, at alle skal være ligestillede i økonomisk Henseende.”⁹⁷

Det filantropiske mål er den sociale ligelighed, hvor alle har det nødvendige. Apostlen har også principper udledt af kristustroen for filantropi inden for familien. Han

⁹⁴ Den ovenfor anførte bog, side 11–37.

⁹⁵ Den ovenfor anførte bog, side 39–80.

⁹⁶ Den ovenfor anførte bog, side 39–48.

⁹⁷ Den ovenfor anførte bog, side 50.

tænker ikke på forholdet mellem ægtefæller eller på forholdet mellem forældre og børn. Han tænker på den fælles opgave, ægtefællerne har med deres husstand, hvortil også hører slaverne. Familien skal sørge for sine egne. Filemonbrevet træder i centrum for redegørelsen for måden, hvorpå kristne bør forholde sig til deres slaver. Interessant er Alfred Theodor Jørgensen læsning af 1 Kor 7, hvor han gør sig til talsmand for den opfattelse, at Paulus ikke mener, at kristne slaver skal gøre brug af muligheden for at blive frigjort fra deres slaveri. De skal forblive i deres slavestand og gøre kærlighedens gerninger med Kristus som det store forbillede.⁹⁸

Alfred Theodor Jørgensen konkluderer, at Paulus er af den opfattelse, at filantropien kun findes der, hvor mennesket er blevet kristustroende. Det er ud af kristustroen, at kærlighedens gerninger springer som en selvfølge. Enhver kristen er således en giver. Det er filantropi i praksis. Frivilligheden er et kardinalpunkt i denne virksomhed. Midlerne til at hjælpe frembringes gennem arbejde. Arbejdet spiller derfor også en væsentlig rolle. Det sociale grundsyn er ligelighed: enhver skal have det, der er nødvendigt. Hele denne filantropiske praksis sker med Helligånden som vejleder. Modtagerne for gaverne er principielt alle, selv om Paulus i brevene alligevel skelner mellem hjælp til medkristne og hjælp til hedninge. Den enkelte giver formanet at drage omsorg for sin egen familie. Og menigheden formanet til at drage omsorg for sine medlemmer. Dertil kommer en særlig omsorg for modermenigheden i Jerusalem.⁹⁹

Bogen munder ud i sammenfatning af redegørelserne for Paulus som filantrop og en konkret anvendelse på forfatterens samtid af apostlens filantropi.¹⁰⁰ På den ene side er han en åndens stormand og må som sådan ses på baggrund af sin samtid. Han har tilegnet sig sin samtids opfattelse af filantropi. Det er den historiske kontekst. Men han har alligevel på den anden side hævet sig op over denne. På afgørende punkter har han nemlig sat en helt ny opfattelse ind i verden. Han er Jesu Kristi discipel. Der er en overensstemmelse i den filantropiske praksis mellem Jesus og Paulus. Den er næstekærlighedens gerning. Den kommer fra hjertet. Den er frivillig. Den er personlig samt selvforglemmende og opofrende. For Paulus er den troens gerning. Den skabes gennem troen på Kristus. Ikke gennem lovens krav. Alfred Theodor Jørgensen indfører den lutherske dialektik mellem lov og evangelium og skriver:

“Loven, i første Række Moseloven, kan berede Vej for Troen, idet Mennesket gennem den lærer sin Afmagt og sin syndige Natur at kende

⁹⁸ Den ovenfor anførte bog, side 56–61.

⁹⁹ Den ovenfor anførte bog, side 61–80.

¹⁰⁰ Den ovenfor anførte bog, side 81–86.

og derfor søger Gud, men først naar Gudsforholdet er bragt i Orden, og Gud har skænket den troende aandelig Kraft, kan Næstekærligheden udfolde sig, og den er større end baade Tro og Haab.”¹⁰¹

Loven afslører synden. Evangeliet giver syndernes forladelse i Kristus, som modtages af troen, som virker kærlighedens gerninger mod næsten. Gud skænker i troen den troende åndelige kræfter til at virke disse. Når det kommer til den praktiske organisation af denne filantropi, så dukker den historiske kontekst atter op: Paulus er præget af den jødiske filantropis former.

Alfred Theodor Jørgensen skriver om den samtidige betydning af det historisk redegjorte, at apostlen spiller en rolle også nu. Den protestantiske kirke har i frygt for at prædike retfærdighed gennem gerninger underbetonet det filantropiske element i apostlens forkyndelse. Kirken trænger til at blive mindet om troens frugt, den sande næstekærligheds gerninger. Mange af apostlens praktiske anvisninger har også relevans. Forfatteren fremhæver familien. Familien skal sørge for sine egne. Han fremhæver bærerne af de kirkelige embeder, hvortil regnes diakon, præst og biskop. De har krav på respekt. Og han fremhæver også statens repræsentanter. De har krav på lydighed. Omvendt kan stat og kommune lære af Paulus og hans sociale mål, ἰσότης. De kan også lære respekt for den enkeltes personlighed, familiens omsorg og arbejdets betydning. Paulus er den, som har grundlagt både kirkens diakoni og europæisk filantropi, sådan som den sidstnævnte kommer til udtryk gennem enkeltpersoner, institutioner og staters sociale lovgivning. Han har med andre ord både en kirkelig og borgerlig virkningshistorie.¹⁰²

Det er tydeligt, at Alfred Theodor Jørgensen er præget af Luther i sin bog om Paulus som filantrop. Dialektikken mellem lov og evangelium er udtalt, og troen på Kristus står i centrum. Det er ud fra kristustroen, at kærlighedens gerninger mod næsten sker. Fremhævelsen af Luthers frigørelse af stat og familie fra kirken i de to Lutherbøger, hvorved der opstår en tredeling af samfundet i stat og kirke og familie, går igen i bogen fra 1950. Hvert område har sit filantropiske virkefelt. Desuden går holdningen til statens sociale lovgivning fra De Samvirkende Menighedsplejers grundregler igen: Lydigheden over for øvrigheden betones, men det er en lydighed, som forholder sig kritisk og gerne belærer lovgiverne om deres lovgivning på det sociale område. Belæringen sker altid med skriften som den autoritative kilde. Den taler om Kristus som både frelser og forbillede. Det er med andre ord Skriften alene, Kristus alene, Troen alene, der går igen.

¹⁰¹ Den ovenfor anførte bog, side 82.

¹⁰² Den ovenfor anførte bog, side 83–86.

Afslutning.

Jeg stillede i denne artikels indledning spørgsmålet om en eventuel forbindelse mellem Alfred Theodor Jørgensens både akademisk og folkeligt formidlende forfatterskab om Luther og hans forfatterskab om og virke inden for det kirkeligt-sociale område, som han selv foretrækker at omtale som kirkelig filantropi. Det er tydeligt efter gennemgangen af hans forfatterskabs to områder, at denne forbindelse er til stede.

Alfred Theodor Jørgensen er en teolog, som tydeligvis er blevet påvirket af personligheder, han har mødt i løbet af sit liv. Han gør selv rede for denne allé af personligheder i en lille bog fra 1952: *Kirkelige Profiler. Personlige Minder om danske og udenlandske Kirkemænd*.¹⁰³ Den mest indflydelsesrige, som han ikke omtaler i bogen fra 1952, er uden tvivl præsten Nicolai Christian Dalhoff, som han mødte på Pastorseminariet, og som gennem en ansættelse af Alfred Theodor Jørgensen som sekretær for De Samvirkende Menighedsplejer fik ham ind på den filantropiske livsbane, som strakte sig fra 1902 til 1944. De praktiske erfaringer med de sociale spørgsmål fra denne ansættelse kombinerede Alfred Theodor Jørgensen med sit akademiske og folkelige forfatterskab om Luther, som fra begyndelse til slutning er præget af Julius Köstlins metodiske tilgang. Köstlin, som han mødte under sit studieophold i Tyskland i 1901–1902. Ligesom store personligheder har præget ham, således er han i sit forfatterskab også optaget af store personligheder, nemlig først og fremmest Paulus og Luther. Det er dem, han skriver om. Det er også om store filantropiske personligheder, han skriver, når han fortæller om filantropi i f.eks. en bog fra 1921 med titlen *Filantropiens Førere og Former i det nittende Aarhundrede*.¹⁰⁴ Den store personlighed står med andre ord i centrum af hans forfatterskab.

Hans tilgang til både Paulus og Luther er præget af en bevidsthed om den historiske kontekst, som præger disse to personligheder. Deres samtid beskrives derfor også altid. Men de overskrider samtidig denne deres samtid. Og det er i deres overskridelse af deres samtid, at de har mere end historisk betydning. De har også nutidig betydning. Denne kombination af historisk kontekst og overskridelse af samme præger hans forfatterskab. Både Paulus og Luther bliver beskrevet som Helligåndens redskaber. Men de anføres i en rækkefølge, hvor Paulus, som hører skriften til, har forrang for Luther. Når Alfred Theodor Jørgensen reflekterer teologisk over

¹⁰³ Alfred Theodor Jørgensen: *Kirkelige Profiler. Personlige Minder om danske og udenlandske Kirkemænd*, København 1952.

¹⁰⁴ Alfred Theodor Jørgensen: *Filantropiens Førere og Former i det nittende Aarhundrede*, København 1921.

filantropien, sker det med et udtalt: skriften alene. Derfor har Paulus skriftens autoritet, mens Luther har forbilledets autoritet. Men der er ingen modsætning mellem Paulus og Luther. Begge peger hen på Kristus som altings centrum.

Hans fortolkning af Luthers teologi ændrer sig ikke i de bøger, han udgiver om reformatoren. Vægten lægges på det objektive: det, som er uden for mennesket. Det vil sige den treenige Gud og hans virkemiddel, skriften. Forholdet mellem Gud og menneske beskrives som et etisk-religiøst forhold, hvor Gud er den stedse givende, mens mennesket er den stedse modtagende. Frelsen er Guds gave, som bliver modtaget af mennesket i tro. Loven afslører synden, som ligger dybt i ethvert menneske. Evangeliet er syndernes forladelse. Det er den korsfæstede og opstandne Kristus, som er frelseren, som modtages og tilegnes i hjertets tro. Og i kristustroen bliver mennesket den givende, nemlig i næstekærlighedens gerninger. Dåben indleder det kristne liv, som får næring gennem nadveren. Det kristne liv har Kristus som forbillede og er et liv med det dobbelte kærlighedsbud som fortegn: kærlighed til Gud og kærlighed til næsten. Filantropien ligger i forholdet mellem menneske og menneske, hvis skikkelse er de kærlighedens gerninger, som springer ud af troen på Kristus som noget selvfølgelig og frivilligt. Den kristne er i dette arbejde under stadig vejledning af Helligånden. Det er et arbejde, som gøres på tre områder i samfundet: stat, familie og kirke, som Alfred Theodor Jørgensen opfatter som guddommelige ordninger. Den kristne er altid en del af et fællesskab, nemlig det fællesskab, kirken er. Det er det kristne fællesskab, som gør de filantropiske gerninger gennem en menighedspleje. Forholdet til staten er karakteriseret af lydighed, som forholder sig kritisk til den lovgivning, der laves på det sociale område. Den kristne er parat til med råd og dåd at påvirke øvrigheden i dens lovgivning på det sociale område og søger til gavn for de svagest stillede i samfundet det bredest mulige samarbejde på kristustroens grund med både kommune og stat og filantropiske foreninger uden specifikt kristent tilhørsforhold. Alfred Theodor Jørgensen er klar over, at det samfund, i hvilket han lever, er forskelligt fra det samfund, i hvilket Luther levede. Luther er det store forbillede på det kirkeligt-sociale engagement, hvilket kommer til orde i hans forskellige fattigplejeordninger. Men hans tid er præget af en patriarkalisme, som ikke længere gælder. Samfundet er desuden præget af at være i færd med at blive sekulariseret og således gjort fremmed for kristendom og kirke. I et sådant samfund skal den kristne i en menighedspleje gøre brug af de muligheder, lovgivningen giver på det sociale område. Det kirkeligt-sociale arbejde kan også være en måde, hvorpå sekulariseringen modvirkes, forstået således, at samfundsgruppernes fremmedgørelse for kirken forhindres.

Alfred Theodor Jørgensens livslange kirkeligt-sociale engagement har således som grundlag Luthers teologi. Forbindelse er klar og tydelig. Og den er teologisk gennemtænkt. Han er et sjældent eksempel på en teolog, der forener den akademiske teologi og det kirkeligt-sociale engagement på en sådan måde, at den akademiske teologi ikke lukker sig inde i det trygge studerekammer og bliver til teologisk intellektualisme uden interesse for virkeligheden, og det kirkeligt-sociale engagement ikke degenererer til en moraliserende humanisme uden Kristus.

Deri ligger også hans betydning i dag.



To allehelgensprædikener



Søndag den 2. november 2014

Scriptoriet præsenterer her to prædikener til allehelgenssøndag om reformation og helgener, salt og lys. Prædikenerne er begge til anden rækkes tekster fra Esajas' Bog, Johannes' Åbenbaring og Matthæusevangeliet: Es 49,8–11; Åb 21,1–7; Matt 5,13–16.



Jordens salt og verdens lys

Af cand.theol. NIELS DALSGAARD

Jesus taler egentlig til disciplene, men dermed taler han også til os, for alle kristne er jo at betegne som Kristi disciple. Vi skal derfor også høre ordene om, at disciplene er jordens salt, som en tale til os eller måske nærmere som en bøn til os – ja en bøn til os om, at vi må vedblive at være jordens salt, så vi bevares i troen på Guds kærlighed. Det er nemlig i troen på Guds kærlighed, at vi er jordens salt, og ikke i os selv – og det er derfor også med denne kærlighed, at vi må forsøge at salte verden og arbejde imod dens forråelse og kynisme, ja måske endda imod dens forrådnelse. Salt er nemlig det konserverende. Det som bevarer og beskytter. Holder vi ikke fast i Guds kærlighed, så bliver vi ligesom det usaltede kød og rives alt for let med af verdens kynisme. Vi må derfor holde hinanden fast på vores indbyrdes tro, så vi ikke mister den kraft, som vi alle har i troen på Gud; for mister vi alle den, hvad skal vi så saltes med? Hvad skal så bevare os i kærligheden til hinanden og sikre os imod, at ligegyldigheden fordærver os? Mister vi troen på den kærlighed, der er blevet os åbenbaret i Kristus, så er der ikke længere andre end Gud selv, der kan salte verden. Ændrer saltet karakter, mister det sin kraft og duer ikke længere til noget. Det ophører med at være salt. Det samme gør sig gældende for det menneske, der kalder sig kristent, men ikke længere i sit hjerte kan bekende sig til Kristus og den kærlighed, han har vist os.

Jesus vil have, at vi hver især skal være et eksempel for hinanden, så vi i fællesskab bevares i troen og dermed også i kærligheden. Derfor hedder det også i dagens tekst: »I er verdens lys«, og man sætter som bekendt ikke et lys under en skæppe, men i en stage, »så det lyser for alle i huset«. Hvor nødvendigt lys er, og hvor vigtigt

det har været, bliver ofte glemt i vores fuldt ud oplyste verden, men når vi står i mørket og skal finde vej, så mærker vi pludselig, hvor vigtigt det er. Men skulle vi virkelig være verdens lys? Skulle vi virkelig kunne lyse vejen op for andre, når vi selv sommetider mest af alt føler det, som om vi famler os frem i mørket?

Læser man prologen i Johannesevangeliet, kan der ikke være nogen tvivl om, at det er Kristus, der er vores lys – om sig selv siger han: »Jeg er verdens lys. Den, der følger mig, skal aldrig vandre i mørket, men have livets lys«. Når det derfor i dagens tekst hedder: »I er verdens lys«, må det være klart for enhver, at det er Kristus, der i kraft af vores tro giver os lyset; for der er kun et lys, hvorfra alt andet lys i verden udgår – og det er Kristus.

Det er også værd at bemærke, at lyset ikke sættes i en stage for så at stå og lyse for sig selv – nej det hedder »så det lyser for alle«. Vi bliver som kristne ikke kaldt »verdens lys« for at kaste glans over os selv, men derimod for at lyset, vi har fået fra Gud, må skinne på andre, så de priser Faderen, der er i himlen.

Læser man ikke teksten således, at det er Gud, der giver mennesket kraften som salt, så ender man alt for let i en tankegang, hvor mennesket er sig selv nok og har nok i sit eget. Men glemmer vi, hvorfor Kristus kalder os for jordens salt og verdens lys, så har vi mistet retten til at kalde os det; for så ender vi bare med at blive nogle selv-optagede og selvretfærdige farisæere. Vi må derfor aldrig glemme, at alt det gode, der strømmer igennem os, har sit ophav i Gud. Selvom kærligheden er blevet os givet og bestandigt bliver os givet, når vi åbner os for den, så ejer vi den ikke.

Hvad har allehelgensdag og teksten egentlig at gøre med hinanden? Ser man på ordet »allehelgensdag«, så giver det næsten sig selv, at det betyder en dag for alle helgener – altså for alle dem, som er hellige. Sådan var det i hvert fald i middelalderen. Ser man på kirkekalenderen dengang, så var der en lang række af dage, hvor man skulle fejre de hellige, men på et tidspunkt var der kommet så mange til, at det var en ganske umulig opgave at holde gudstjeneste for dem alle hver især, og man valgte derfor at fejre dem alle sammen på en dag. Sikkert under devisen *alle nævnt, ingen glemt*. Ironisk nok var det netop også aftenen inden denne allehelgensdag, at Martin Luther i 1517 valgte at slå sine teser imod afladshandlen op på døren ind til slotskirken i Wittenberg. Den diskussion og strid, der fulgte efter, rev kirken midt over. Op gennem middelalderen havde man fået den ide, at de hellige med deres gode gerninger skabte et overskud af nåde, som kirken frit kunne dele ud af mod betaling. Kirken blev altså betragtet lidt ligesom en nådesbank, hvor man med penge kunne købe sig hurtigere igennem skærsilden. Det grelleste eksempel på en sådan afladskræmmer er nok den berømte Johann Tetzel, der indkasserede en

masse penge med sit slogan: »Når pengene i kassen klinger, straks sjælen ud af skær-silden springer«.

Det var blandt andet denne form for usmagelig kirkekapitalisme, som Luther gjorde op med i sine teser – og det gjorde han, fordi det kun er Gud og ikke kirken, der har magt til at tilgive mennesket. Hvorfor det selvfølgelig også er at holde mennesker og sig selv for nar, når man tror, at man kan dømme i sådanne sager. I den omformning af kirken, der fandt sted i reformationen, gjorde man også op med helgener. Det var blevet tid til at få rensset ud i kirken, ligesom Kristus havde fået rensset ud i templet. Man havde forvildet sig for langt væk fra evangeliet og var endt i gernings-retfærdiggørelse, men et menneske bliver ikke retfærdiggjort ved sine gerninger, men ved troen alene – og om den kan kun Gud dømme.

Som I sikkert kan mærke, kiler Luthers kritik sig godt og grundigt ned i dagens tekst. Vi er nemlig ikke jordens salt af egen magt eller verdens lys i kraft af os selv, men ved troen på Guds kærlighed. Der, hvor vi derfor glemmer, at det er troen, der bevirker de gode gerninger, bliver vi selvhøjtidelige – og hvad værre er: måske endda skinhellige. Vi får lullet os selv ind i den tro, at vi i os selv er jordens salt og verdens lys, alt imens vi slet ikke lægger mærke til, at kraften er forsvundet og lyset falmet. For det er alene i kraft af Guds nåde, at et menneske bliver helligt, og intet andet. Det er derfor heller ikke underligt, at allehelgensdag i den evangelisk-lutherske tradition har ændret karakter, så at den i dag benyttes til at mindes alle dem, man har holdt af, men ikke længere har hos sig. Og derfor kan vi istemme med Kristus og sige:

Salige er de fattige i ånden, for Himmeriget er deres.

Salige er de, som sørger, for de skal trøstes.

Salige er de sagtmødige, for de skal arve jorden.

Salige er de, som hungrer og tørster efter retfærdigheden,
for de skal mættes.

Salige er de barmhjertige, for de skal møde barmhjertighed.

Salige er de rene af hjertet, for de skal se Gud.

Salige er de, som stifter fred, for de skal kaldes Guds børn.

Salige er de, som forfølges på grund af retfærdighed,
for Himmeriget er deres.

Salmer

- 2 – *Lover den Herre, den mægtige konge med ære*
- 364 – *Al magt på jorden og i Himlen*

- 321 – *O kristelighed*
- 354 – *Lov og pris og evig ære*



De helliges samfund

Af konst. sognepræst THOMAS HÅRBØL, Strynø og Rudkøbing-Simmerbølle

Det er begyndt at være mørketid; vi er nogenlunde halvvejs imellem efterårsjævndøgn og vintersolhverv, så det bliver mørkere endnu. Midt i dette mørke lyser de udhulede græskar, for det er allehelgen. Hvad fejrer vi eller markerer vi ved allehelgen? Man tager ikke helt fejl, hvis man svarer, at vi fejrer alle og enhver – lidt af alt, kort fortalt. Hold på hat og briller, mens vi flyver igennem de mange ting, som allehelgen rummer og betyder:

Den gamle katolske allehelgensdag var en fest for de mindre helgener og martyrer, som var døde for deres kristentro, alle dem der ikke var vigtige nok til at få deres egen festdag i løbet af kirkeåret, sådan som f.eks. Johannes Døberen havde det ved Sankt Hans og ærkeenglen Mikael på Mikkelsdag og kirkens første martyr Stefanus på anden juledag; alle de andre mindre helgener, der også havde været jordens salt og verdens lys, måtte nøjes med allehelgensdag, 1. november.

Ved den lutherske reformation blev helgendyrkelsen stort set afskaffet, men til gengæld begyndte man så at markere netop Reformationen dagen før, 31. oktober, den dag hvor Luther slog sine teser op på døren til slotskirken i Wittenberg og begyndte opgøret med den forkvaklede afladshandel, hvor man kunne købe sig til et kortere ophold i skærsilden – I kender måske slagordet »Når pengene i kassen klinger, straks sjælen ud af skærsilden springer«. Takket være Luther slap vi for den slags idiotisk humbug, og selvom vi har fundet på så meget andet pjat sidenhen, fejrer vi stadig Reformationen; og derfor bliver denne tid på året brugt til at mindes alle dem, der har betydet noget særligt for at bevare og beskytte kirken og kristendommen – alle dem, der har været salt og lys i kirken, salt ved at give smag og beskytte mod råddenskab, og lys til at fordrive mørket.

Dertil kommer så den gamle allesjælesdag, 2. november, hvor man mindedes alle de døde, også dem, der ikke havde påkaldt sig så meget opmærksomhed, at de var blevet udråbt til helgener. Det passer bedre ind i den lutherske opfattelse af, at alle medlemmer af kirken – lige fra fyrster til fattigfolk, fra konger til klodshansere – er ligestillede, stillet lige over for Gud. Alle er gjort hellige ved Kristus, selvom ingen har gjort sig fortjent til det, selvom alle er ufuldkomne og har alverdens fejl og

mangler. Derfor mindes vi stadig vores egne døde ved allehelgenstid, vel vidende at de ikke var helgener, men mennesker på godt og ondt, fulde af fejl og mangler, men *vores* mennesker, mennesker der betød noget i vores liv, og som vi nu har overgivet i Guds hænder – alle dem, der har været salt og lys i vores liv.

Som om det alt sammen ikke var nok at markere alle disse ting på samme tidspunkt, har vi også fået halloween på programmet, en slags fastelavn nummer to, naturligvis tilskyndet af græskarindustrien, der storsælger sine flotte græskar til lygter og kager. Faktisk er halloween bare allehelgen på engelsk, *all hallows eve*, allehelgensaften.

Så her står vi: reformationsfest, kirkefest, helgenfest, dødefest, halloween. Hvad har alle disse ting til fælles?

Jeg tror, at den nøgle, som vi har brug for for at forstå alle de ting, som allehelgentiden handler om, kan findes i trosbekendelsen, hvor der tales om *de helliges samfund* eller *fællesskabet af hellige*. Vi er måske tilbøjelige til at glemme, at det står der, selv om det bliver sagt søndag efter søndag, gudstjeneste efter gudstjeneste: »Vi tror på Helligånden, den hellige, almindelige kirke, de helliges samfund ...« Sådan står der. Vi kan ikke fatte det, og vi vil måske også hellere nedtone det lidt, men det er jo det, vi siger, at vi tror på.

De helliges fællesskab er et fællesskab af levende og døde, der lever hos Gud, med Gud. De døde er ikke genfærd, selvom spøgelseshistorierne også trives her omkring halloween; de døde lever som salige hos Gud. Man kan få det indtryk, at kirken engang i de såkaldt gamle dage næsten ikke talte om andet end evigheden, himlen, det evige liv. Nu er det blevet til noget, vi har svært ved at tale om, selv præster har svært ved det, for det kommer meget let til at lyde som verdensfjern spekulation, og man kan blive helt bange for sine egne ord eller måske bare blive forlegen over at tale om noget, som man ikke synes, man kan sige noget om. Men lad os alligevel prøve at holde fast i tanken om de døde, der lever hos Gud, for hvis vi ikke engang tør tænke tanken her i kirken, hvor så? Det går ikke. Hvis man ikke engang i kirken kan tale om himlen og evigheden, er der ingen steder tilbage, hvor den tanke kan få plads. Vi må bide hovedet af al ukristelig skam og for et øjeblik blæse på, hvad andre måtte tænke om os – der er trods alt vigtigere ting i verden end andres meninger om én.

Så med fare for at blive en åndelig nar, eller i hvert fald en gejstlig nar, vil jeg opfordre til, at vi løfter blikket, vover at tale med større ord end ellers, vover at svinge os op til noget, vi knap tør drømme om, vover at tænke tanken om de helliges sam-

fund, fællesskabet af helgener. En storslået tanke; den tanke, at alle kirkens medlemmer er ét universelt fællesskab, der omfatter de døde, der er hos Gud, de levende, os, der er her nu, og endda dem, der endnu ikke er født. Alle er vi blevet en del af de herskare af mennesker, kirken, der har til opgave at prise Gud, at synge lovsang for ham: Vi synger her i kirken, og selvom det bare er en efterårsdag på Strynø, får vi alligevel igennem lovsangen et glimt af himlen, hvor der synges lovsang for Gud i evigheden. Kirken bliver den by, der ligger på et bjerg, og som ikke kan skjules, fordi den lyser op i hele verden.

Allehelgen er festen, hvor vi markerer de helliges fællesskab, dét at kirken omfatter både de levende og de døde, hvis død Gud har taget på sig. Allehelgen er ikke bare en fest for den store græskarmand eller et smart kommercielt trick, der skal sætte skub i salget af hyggeligt uhyggelige kostumer. Allehelgen er kirkens, menighedens lovprisning af Gud i evigheden. Det høres for eksempel i ét af de ritualer, der kan bruges ved nadveren, men som også kan være vores lovsang til den treenige Gud her i dag:

Vi takker og lover dig, Gud Fader almægtige, ved Jesus Kristus, vor Herre. Du skabte himlen og hele dens hær, jorden og alt, som er derpå. Liv og ånde giver du os, mætter os daglig af din fylde. Derfor vil vi med hele din menighed, i himlen og på jorden, i kor med alle engle, synge din herligheds lovsang: Hellig, hellig, hellig er Herren, Gud den Almægtige. Himlen og jorden er fuld af din herlighed.

Kollektbøn af Johannes Johansen fra Tillæg til Alterbogen:

Barmhjertige Fader. Tak for menneskelivet, du gav os, med tid til at fødes og virke, tid til at hvile og dø, livet med dets glæde og sorg. Tak for de mennesker, som du gjorde til salt og lys iblandt os.

Vor Frelser, Jesus Kristus, lovpriset være du, fordi du har båret vore smerter, vor synd og død og gjort alle ting nye ved din sejr.

Gud Helligånd, hjælp os gennem kamp og tvivl, savn og pine, og bevar os alle, levende og døde, i de helliges samfund.

Al ære og lov, al tak og pris tilhører dig, som har skabt, frelst og bevaret os, nu og i evighedernes evighed. Amen.

Salmer

- 402 – *Den signede dag med fryd vi ser*
- 575 – *Din fred skal aldrig vige*
- 560 – *Det livets ord vi bygger på*
- 354 – *Lov og pris og evig ære*
- 571 – *Den store hvide flok vi se*



En skræk i livet (selv)



Af ph.d. (filosofi) JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Fredag den 14. november 2014

Udvidet polemisk prædiken over Joh 12,25–26.

“Den, der elsker sit liv, mister det, og den, der hader sit liv i denne verden, skal bevare det til evigt liv. Den, der tjener mig, skal følge mig, og hvor jeg er, dér skal også min tjener være. Den, der tjener mig, ham skal Faderen ære.” (Joh 12,25–26)

Bevæger man sig i østlig retning fra Athens Syntagma-plads, ad hovedgaden Vassilissis Sofias, finder man på højre hånd museet for byzantinsk kunst. For tiden står der i gården en gammel fiskekutter, tilplastret med gyldne og sølvskinnende plader. På pladerne står på farsi og arabisk navne på flygtninge, som er omkom-



ne på deres vej over Middelhavet i små både i stil med fiskekutteren. Pladerne er udformet som de såkaldte *tamata*, små metalplader med bønner, som anvendes i den ortodokse kirke. De omkomnes navne er blevet en bøn om frelse. På et tilhørende skilt forklares, at båden er et mindesmærke over de døde og en bøn om guddommelig indgriben. Installationen er derved en klar påmindelse om en ulykkelig situation for Grækenland og Europa i det hele taget – men også en påmindelse, såvel som et håb om, at kun Gud kan løse problemerne endeligt.

Én sætning i den ellers fine beskrivelse skurrer dog i ørerne, for der står også, at “værket fokuserer på menneskesjælens mod og den kraft, som findes i livet selv”. Det er givetvis vel ment, men hvad er det nu med dette “livet selv” (της ίδιας της ζωής), et begreb, som vi også kan støde på i prædikener og salmer fra tid til anden? Ordvalget er problematisk, for dyrkelsen af menneskets livsmod og livskraft er ikke en kristelig, men en filosofisk, humanistisk og vel i grunden hedensk størrelse – og det er netop den dyrkelse, Jesus gør op med i Joh 12,25–26, når han siger, at “den, der elsker sit liv, mister det, og den, der hader sit liv i denne verden, skal bevare

det til evigt liv”. Jesus forkynder ikke en tillid til menneskelivets grundlæggende værdi og iboende kraft. Han forkynder i stedet det mod, som kommer af erkendelsen af, at godt nok er vores liv flygtigt, men at også det er i Guds hænder – at “livet selv” ikke har nogen iboende kraft, men at Jesus, som selv er livet, har lovet evigt liv til den, som mister sit liv.

Men hvorfra kommer idéen om “livet selv”? Det er nok almindeligt at tænke på mennesket som en organisk størrelse med et iboende potentiale, der skal udfoldes: Ligesom et frø kan blive til et stort træ, hvis det får nok sol, vand og næring, blomstrer mennesket, hvis det får de rette stimuli. Denne tankegang suppleres ofte af en forestilling om, at der bag vores livs tilsyneladende flygtige og forgængelige udformninger findes noget blivende, en uudgrundelig livskraft, som nogle kalder “livet selv”, og som udgør det ubetinget værdifulde og fordrende i tilværelsen (Pahuus). Livet, siger man måske, er en slags ånd – en verdensånd eller en folkeånd, som er den egentlige drivkraft bag menneskers gøren og laden. Eller måske beskrives kærlighed og tillid som livsytringer, hvor “livet selv” udtrykker sig i vores handlinger (Løgstrup). Af og til taler man i samme åndedrag om det “egentlige” frem for det “uegentlige”, det ægte og autentiske frem for det uautentiske.

I sin moderne udformning har tankegangen rødder i romantikken og Friedrich Nietzsches livsfilosofi, eller vitalisme, som det også kaldes. Det handler ifølge Nietzsche om ikke at lytte til religiøse livsfornægteres overjordiske håb og i stedet at være “jorden tro” i loyalitet mod “livet selv” (Nietzsche). Der har i det tyvende århundrede været flere forsøg på at tænke kristendommen sammen med livsfilosofien. Kristendom handler ifølge dette projekt i virkeligheden om at pege på menneskelivets iboende værdi og om at frelse det egentlige og naturlige liv fra kolde spekulanter og menneskefjendske magter – fra moralsk idealisme og gammeldags religiøs bornert-hed.

Der er i dette to fløje. Jesus er på den ene fløj blevet til en vis lærer, der forstod det dér med “livet selv”, og som derfor bekæmpede de visne og livsforagtende farisæere, der kun havde forstand på moralisme og lovreligion – af og til kastes også Paulus i denne kasse, da han ifølge nogle af livsfilosofiens tilhængere genindførte et “jødisk”, livsfornægtende element i kristendommen (Grønbech). På den anden fløj er Jesus blevet reduceret til ren syndebuk, der tager Guds vrede på sig, så vi kan slippe for at beskæftige os med Gud. I stedet kan vi så give os i kast med vores konkrete tilværelse, “livet selv”, og derved være “jorden tro”, som det af og til udtrykkes med ord hentet fra Nietzsche. Denne læsning virker måske mere luthersk og er det måske også, for Luther talte jo også om at gøre sin pligt i kald og stand. At være

”jorden tro” lyder også lidt som gamle Grundtvigs ord: *“Ved jorden at blive det tjener os bedst.”*

Men idéen om “livet selv” har dog ikke meget med kristendom at gøre. Det afgørende skel går nemlig ikke mellem det levende, naturlige og legesyge eller, efter temperament, alvorlige mennesker, der har taget tilværelsens krav om ansvar på sig, på den ene side, og de livsfornægtende, kedelige typer, på den anden, såsom de statslige embedsmænd, for hvem *“meningen med livet er en mellemhøj indtægt”*, og for hvem *“befolkningen består af HK’ere med pc-kørekort”*, som en kronikør skrev for nylig (Romer) – heller ikke selvom de første kan være betydeligt mere interessante end de sidste. Skellet går mellem Gud og alt andet, og vi kan derfor aldrig sætte noget absolut skel mellem det middelmådige og uægte på den ene side og det vitale og autentiske på den anden. Kun Gud har liv i sig selv, men Gud er aldrig en del af vores verden, undtagen i sit ord, Jesus Kristus.

Hvis vi kan lære noget af vores liv, er det, at livet ikke bærer nogen vedvarende kraft i sig selv. Lige meget hvor meget vi plejer og dyrker det, lige meget hvor naturlige, sunde og vitale vi forsøger at være, lige meget hvordan vi spiser, og hvor meget motion vi dyrker, må vi til sidst kaste håndklædet i ringen. I Prædikerens bog står der derfor: *“Menneskenes skæbne og dyrenes skæbne er én og samme skæbne: Som den ene dør, sådan dør den anden; de har samme livsånde. Menneskene har ikke noget frem for dyrene. Alt er tomhed! Alle går samme sted hen; alle er blevet til af jord, alle bliver til jord igen.”* (Præd 3,19–20). Det strider mod populære trosforestillinger om, at mennesket besidder en udødelig sjæl, og at døden derfor i grunden er en illusion. Denne forestilling findes i mange religioner og filosofiske tankesystemer fra oldtiden til i dag. Men i modsætning til populære forestillinger, inklusive livsfilosofiens tanke om en blivende ånd eller livskraft i denne verden, er der ifølge kristendommen intet uforanderligt under solen. Dyrkelsen af livet selv i stedet for den Gud, der giver det, må derfor skuffe. Døden er uomgængelig.

Kristendommen lægger imidlertid til, at Jesus har sejret over døden. Det er den gode nyhed. Jesu sejr over døden betyder, at døden ikke har det sidste ord. Evangeliet handler om, at Guds rige er nær, at Kristus er blevet indsat som konge højt over alle magter og myndigheder, døden inklusive (Ef 2,21). Døden er ikke afskaffet, men tjener nu Kristus, som har gjort døden til vejen til liv. Netop derfor går den eneste vej til lykke – eller salighed, som det hedder i Bjergprædikenen – ikke gennem vækst og selvudfoldelse, men gennem brud og selvfornægtelse. Den, der forsøger at redde sit liv, vil miste det, mens den, der mister sit liv for Jesu skyld, vil redde det (Matt 16,25; Mark 8,35; Luk 9,24). Kristendommen er derfor virkelig

en fjende af “livet selv”, for den ved, at der findes et liv, som er langt mere værdifuldt end det, som mennesket tror, det besidder: Evtigt liv.

At hade sit liv her og nu til gengæld for at få det igen engang i fremtiden – det lyder som en let forståelig byttehandel. Men er det, hvad Jesus taler om? Egentlig ikke. At hade (μισῶν) betyder bibelsk set ofte ikke at hade aktivt i forstanden at væmmes ved eller bekæmpe. Det betyder snarere at nedprioritere, fravælge eller at sætte i anden række. Det handler derfor ikke om at erstatte livskult med døds-kult, men om at erstatte begge med troen på den Gud, som er herre over både liv og død. Det handler om ikke at dyrke skabningen og det skabte liv i stedet for skaberen som giver det (Rom 1,22–25). At hade livet betyder at vedstå sig, at vores liv ikke er en selvberørende og blivende størrelse, men ligesom alt andet skabt noget flygtigt, som hele tiden må skabes og modtages på ny. Livet er ikke noget i sig selv, for livet – dét er Jesus, som selv er sandheden, vejen og livet (Joh 14,6).

Dertil kommer, at Jesus faktisk taler om to slags liv. Når Jesus taler om at hade sit liv, bruger han ifølge Johannes ordet ψυχή, men når Jesus taler om evtigt liv, bruger han ordet ζών. Med ψυχή skal nok forstås liv i forstanden ibørende livskraft eller sjæl. Anderledes er det med ordet ζών, som ikke står alene, men kvalificeres af ordet αἰώνιον, som ofte oversættes evtig. Egentlig har ordet to betydninger, men det betyder ikke evtig i forstanden uendelig tid. Ordet αἰώνιον kommer af αἰών, som på græsk betyder noget i retning af tidsalder eller verden, altså én evighed. Men det kan også betyde det, som er uden for tiden og derfor udfylder hele tiden. I denne forstand har ordene *evighed* og *evtig* slet ikke noget med tid at gøre, men handler om det, som kommer fra Gud.

Evtigt liv er altså det liv, som ikke er selvberørende, men som gives af Gud. Det udelukker selvfølgelig ikke, at evtigt liv også handler om et liv, som varer hele den kommende tidsalder eller til tidernes ende – og at Jesus derfor taler om livet i den kommende verden. Men evtigt liv handler først og fremmest om det liv, som ikke er selvberørende, men kommer fra den evige Gud. Og når vi sætter vores eget liv i anden række til fordel for det liv, som gives af Gud, bevarer eller vogter (φυλάξει) vi det til evtigt liv, som Jesus udtrykker det ifølge Johannes. Vores liv bliver derved evtigt, fordi det ikke længere skal hvile i sig selv, hvad det jo aldrig kan, men kun i Gud.

Evtigt liv er ånd. Derfor kan Paulus også skrive, at det sjælelige (ψυχικός) menneske ikke tager imod de ting, som hører Guds ånd til (1 Kor 2,14). Med Kristus er det kødelige menneske afskaffet – det vil sige mennesket, som det er for, i, og af, sig selv. Men netop derved har det vundet evtigt liv, ikke som kød, men som ånd. Guds

ånd er ikke en naturlig del af denne verden, men må bestandig gives og derfor bestandig modtages. Guds ånd er altid forskellig fra det velkendte og kan derfor aldrig identificeres med verdensånd, folkeånd, en iboende livskraft eller livet selv. Ånd er noget, der altid gives fra den anden side af tiden, Guds dragelse fra den evige fremtid, opstandelsen på den anden side af døden. Størrelser som kærlighed og tilgivelse er ikke "livsytringer", men Guds ånd, som ytrer sig glimtvis dér, hvor mennesket dør for sig selv for i stedet at leve for Gud og andre mennesker.

Vi kan derfor heller ikke være ligeglade med Gud. Jesus ofrer sig ikke, for at vi kan slippe for at beskæftige os med Gud, eller for at vi kan beholde vores liv – heller ikke i en renskuret, syndfri eller særligt vital udgave. For Jesus er samtidig den opstandne Herre, som befaler os at følge sig. Det kristne liv handler ikke om at være jorden tro eller at dyrke nogle særlige "livsytringer", men om at være tro mod den Herre, som selv er sandheden, vejen, og livet: "*Den, der tjener mig, skal følge mig*", siger Jesus. Det handler ikke om at være jorden tro, men om at være himlen tro – ikke om denne verdens liv, men om evigt liv.

Man kunne let misforstå og tro, at der så var tale om en slags moralsk opfordring eller et etisk ideal: Altså, hvis du vil tjene Jesus, så skal du følge ham og gøre sådan og sådan. Gå på discipelskole eller til discipelkurser (de findes faktisk!). Og så gennemlæser man Bibelen for at finde ud af, hvilke regler og principper der gælder Jesu disciple, og hvad der kendetegner en god kristen livsstil – og ender med såkaldt "kristenstress", fordi man tror, at man selv skal bygge Guds rige. Og det er da også rigtigt, at Jesus ofte taler i imperativer: "*Kom og følg mig!*". Men hvor vores imperativer gerne slår fejl, slår Guds ord aldrig fejl – for ingen kan stå Guds vilje imod (Rom 9,19).

Guds ord er et skabende ord. Når Gud siger "*lad der blive lys*", ja, så bliver der lys, og når Jesus siger "*følg mig!*" – ja, så kan vi ikke andet end at følge ham. Efter sine ord om, hvad det vil sige at tjene ham, siger Jesus ifølge Johannes derfor også: "*Nu fældes der dom over denne verden, nu skal denne verdens fyrste jages ud. Og når jeg er blevet ophøjet fra jorden, vil jeg drage alle til mig*" (Joh 12,31–33). Jesus drager alle til sig, siger han. Ja, faktisk kan ingen komme til Jesus uden at blive draget, lyder det et andet sted i Johannesevangeliet (Joh 6,44). Der er ingen anden mulighed. Jesus drager, og han drager alle. Hver til sin tid, indtil Gud er alt i alle (1 Kor 15,28).

At følge Jesus er derfor ikke et moralsk valg, ikke noget, man kan beslutte sig for på samme måde, som man kan beslutte sig for at melde sig ind i et politisk parti, en velgørende forening, at leve sundt, eller gå til crossfit i stedet for at gå på værtshus. Guds dom over verden er nu (Joh 12,31), og der er ingen mulighed for at udsætte

den med arbejde eller bønner, ingen mulighed for at sikre vores liv. Det behøver vi heldigvis heller ikke, for Gud dømmer ikke, for at vi skal fordømmes, men tværtimod for at vi skal undgå fordømmelse (1 Kor 11,32). Med sin dom drager Gud os til efterfølgelse af Jesus.

Efterfølgelse er derfor noget ganske andet end et moralsk ideal. Det betyder også at livsfilosofiens dyrkelse af "livet selv" ikke skal erstattes af et andet, lige så abstrakt og luftigt, ideal, nu blot med Jesu liv og lære som tema – også selvom vi kan lære meget af at studere Bibelens beretninger. Det handler derimod om at besinde os på, at Jesus allerede har besejret døden og er godt i gang med at drage os til sig – ikke ved at vi som i *Left Behind*-filmene skal "rykkes bort" til skyerne, men ved at Guds rige åbenbares midt iblandt os, hvor der er kærlighed, fred og tilgivelse.

Evigt liv er at kende Gud (Joh 17,3), ikke et liv uden for denne verden eller i en fjern "himmel". Det evige liv er *i* denne verden, men ikke *af* denne verden, for at bruge nogle ord fra et andet sted i Johannesevangeliet. At hade sit liv i denne verden til fordel for det evige liv, som Jesus taler om, er derfor ikke eskapisme eller formørket askese. Det er tværtimod denne verdens liv med sine moralske idealer, luftige principper for rigtigt og forkert og sine metafysiske griller, der er eskapistisk. Guds ånd ophæver al den slags frugt fra kundskabens træ.

Kristendom er ikke eskapisme eller idealisme, men klarsyn og realisme. Derfor indebærer efterfølgelsen af Jesus til evigt liv ophævelsen af alle moralske idealer. Evigt liv er et liv i frihed, et liv under nåde i stedet for lov, som Paulus formulerer det. Og det er her og nu. Evigt liv findes, hvor der er håb og derfor retning og historie skabt i tiden af Guds dragelse fra den evige fremtid. Der er ikke i denne verden noget blivende bag historien, som står tilbage når de enkelte livstegn forvitrer, og som derfor sætter os fri til at byde tidens tand velkommen: Tidens tand skal nok æde os, rub og stub. Men den gode nyhed er, at tidens tand ikke har det sidste ord, at Gud i det mørkeste dyb kan og vil indgyde sin ånd og skabe liv, fred og kærlighed. Det er opstandelse. Det er evigt liv.



Kirkedrot og kirkegæst



Af cand.theol., ph.d.-stipendiat (KU) RASMUS MARKUSSEN

Mandag den 24. november 2014

I anledning af kirkestrukturereformens fald bringes her en prædiken fra den tid, da projektet blev sat i gang. Prædikenen holdtes i Stauning kirke den 25. november 2012 (sidste søndag i kirkeåret efter anden tekstrække: Mika 4, 1–3; 1 Kor 3, 10–17; Matt 11, 25–30).

I dag er det sidste søndag i kirkeåret, og det betyder, at kirkeårets ring er sluttet, og at vi i dag fejrer kirkens nytår. Ligesom ude i verden udenfor er nytår også i kirken en anledning til at se tilbage på det gamle år, der gik. Og til at se frem til det nye år, der kommer, med ønsker til dét og forsætter for os selv.

I det år, der er gået, har den danske folkekirke oplevet både godt og skidt. For eksempel har vor kirkeminister – næsten som om han var en ny Martin Luther anfægtet af den institutionaliserede vranglære – fostret så store visioner for folkekirkens fremtid, at han i årets løb har iværksat reformer med et – næppe særligt fromt – ønske om igen at bringe kirken i overensstemmelse med dens grundlag. Kirkeministeren ved det næppe selv, men det vil i al enkelthed sige Jesus Kristus. Mange forventer sig store ting – og mange andre forventer sig ikke så store ting. Lad mig nøjes med den uærbødige – og dybt subjektive – konstatering, at Manu Sareen ikke er en reformator af Luthers, endsige luthersk støbning.

Også i det nye år vil folkekirken opleve både godt og skidt, og hvem ved? Måske vil der ved kirkeårets udgang ikke længere være nogen folkekirke, som vi kender den i dag, eller slet ingen folkekirke overhovedet. Men det er heldigvis også uendeligt ligegyldigt. For det, det handler om i dag, er ikke de store og små begivenheder, som kalenderårets dage har bragt og vil bringe, men de begivenheder, som kirkeåret har bragt og vil bringe. Derfor indledte vi også som så mange gange før på sidste søndag i kirkeåret gudstjenesten med at synge:

Tak, fordi du var til stede,
kirkedrot og kirkegæst!
Tak for julebud og glæde,
tak for dåb og nadverfest,
tak og for langfredagssorgen,

påskan tog vor hjerteve,
himmelfart og pinsemorgen
lod du os til glæde se!

Det kommende kirkeår kommer med allerstørste sandsynlighed til forveksling til at ligne det, der netop er gået til ende. Det vil indeholde advent, jul, faste, påske, pinse og en lang række af højtider og helligdage – for slet ikke at tale om de mange søndage, hvor vi skal fejre højmessens, den helt centrale del af vort kirkelige liv. Alt vil være ved det gamle og ligne sig selv til forveksling, og sådan må og skal det være. Helt uafhængigt af verden “uden for murene”.

Uanset folkekirkens tilstand og den organiserede ateismes fremmarch her i landet så er “kristendommen” fortsat verdens hurtigst voksende religion ikke mindst i Afrika og Asien. “Guds eget land”, USA, er fyldt til bristepunktet med succesfulde prædikanter og deres *megachurches*. Og romerkirken iklæder sig stadig en pragt, der er denne verdens fyrste værdig. Men alt det er ikke nødvendigvis et udtryk for, at kristendommen har sejret og kan tillade sig at triumfere. Nej, den sande kirke er dog for vist ikke så ligefrem en menneskelig succeshistorie, som det til tider kan synes. Nej, den er, kort sagt, det samme, som den altid har været: en forsamling af bange sjæle, der bekender sin synd og sin afmægtighed for Gud, men for hans søns skyld derved også indgydes frimodighed til fortsat at leve.

I dag forlader vi trinitatistiden, hvis tekster beskriver kirkens liv fra dens grundlæggelse i pinsen og peger hen imod dommedag med en alvor, der ikke lader den tilstundende adventstid noget efter. Det gælder også dagens evangelium, som er en mærkelig og gådefuld tekst. Jesus taler om sig selv, men ikke direkte og ikke gennem lignelser som så ofte ellers. Det sker gennem et besynderligt fryderåb, en lovprisning af Gud, hvor Jesus siger: “Jeg priser dig, fader [...], fordi du har skjult dette for vise og forstandige og åbenbaret det for umyndige.” Ifølge Jesus selv er det budskab, som han bringer verden, altså af en sådan art, at det er fuldstændigt uforståeligt for denne verdens vise og forstandige. Man skal tilhøre de umyndige – være et rent barn – for at kunne fatte det. Et sådant fryderåb er ikke just god reklame for kristendommen i denne verden, hvor de store ellers gerne gør sig til af netop deres visdom og forstand.

Men der er noget om snakken.

Hensigten med evangeliet er nemlig ikke, at det er et tilbud til verdens kloge hoveder, som lader sig overbevise gennem rationelle argumenter og logisk stringens. Tværtimod. For hvis det var sådan fat, så ville det ikke komme til os i og gennem

Jesus Kristus, den almægtige Gud selv, men ydmyget og henrettet af de selvsamme mennesker, han kom for at frelse. Imidlertid er denne åbenlyst fornuftsstridig forestilling helt grundlæggende for kristendommen, og enhver, som vil kalde sig kristen, må tilegne sig den uden at forarges. Det er det, Paulus andetsteds i Første Korintherbrev kalder for "korsets dårskab" og fremhæver som udgangspunkt for frelsen. Også selvom – eller måske især fordi – det strider imod enhver form for alt-for-menneskelig fornuft. Først når dén er kommet til kort, er der i mennesket basis for tro. Vi må altså starte et helt andet sted end i fornuften; vi må så at sige begynde bagfra. Kun troen kan fatte Jesu ord om, at vejen til det guddommelige går gennem ham. Hvis vi vil komme til faderen, må vi først gå til sønnen. Himlen og jorden er fuld af Guds herlighed, men vi kan kun forstå det gennem den afmægtige Jesus Kristus på korset. Vi ser nemlig Gud under hans modsætning: hængt frem til spot og latter i skikkelse af et hjælpeløst, gudsforladt menneske. Et hjælpeløst og gudsforladt menneske, som vel at mærke tre dage senere lod hånt om al latter og spot og én gang for alle sprængte dødens snærende lænker, da han genopstod, og hermed fastslog Guds almagt, og gav os ny kraft til at leve.

Denne sandhed er ikke for hvem som helst; Jesus vil ikke åbenbare den for vise og forstandige, men kun for umyndige. De små, som han nærer en særlig veneration for. Men åbenbaringen er ikke så eksklusiv, som det lyder, og umyndige skal ikke forstås helt bogstaveligt. For Jesus siger i dagens tekst: "Kom til mig, *alle* I, som slider jer trætte og bærer tunge byrder, og jeg vil give jer hvile." Dermed er tilbuddet om Guds åbenbaring givet til enhver, som snart ikke længere kan holde sig oprejste ved egen hjælp. Det betyder alle mennesker. Og det er da også sådan mange mennesker kommer til Gud. Det er sjældent – eller aldrig – af gode, rationelle grunde, men langt oftest i sorg og i nød, vi løfter blikket til Herren. Og i den situation er dét ikke Det Gamle Testaments retfærdige skabergud omkranset af lyn og torden, men Det Nye Testaments nådige forløsergud sorgfuldt hængende på sit kors. Vi kender kun faderen gennem sønnen, og almagten gennem afmægtigheden.

Når åbenbaringen alligevel er eksklusiv, så er det fordi vi ofte slet ikke når så langt, fordi vor egen afmagt skræmmer os mere end noget andet. Det er og bliver forargeligt ikke blot for vise og forstandige, men også for ethvert naturligt, "suverænt" menneske, at han skal dele sin svaghed med andre. Enhver af os vil selv og kan selv. Og det krænker os dybt at lade andre bære vores sorger, vores bekymringer, vores synder. Men dét er den eneste udvej, vi har tilbage, når livet for alvor gør ondt, og alting er i opløsning. Her lover Jesus os hvile. Men evangeliet snyder endnu en gang den vise og forstandige, der kender Jesus som mild og sagtmodig og derfor forventer at blive "nursed". For Jesus siger: "Tag mit åg på jer, og lær af mig, for jeg er

sagtmodig og ydmyg af hjertet, så skal I finde hvile for jeres sjæle. For mit åg er godt, og min byrde er let.” Når vi kommer til Jesus Kristus med vores lidelser, så bærer han dem ikke for os. Dét har han allerede gjort med sin død og opstandelse. Og derfor lægger han tværtimod endnu et åg på vore skuldre og byder os at bære vores lidelser med sagtmodighed og ydmyghed. Vi får først hvile og fred, når vi bekender vores synd og indrømmer vores afmægtighed foran Gud. Først da kan vi se stort på andres og egne menneskelige krav til os selv, og da skænker Jesus Kristus os gudsfred. Og den fred er ikke af denne verden. Heri ligger evangeliets trøst for alle verdens lidende. Og den er tydeligvis ikke for vise og forstandige – de, som er de sande dårer – men kun for det umyndige gudsbarn, ufortjent antaget af en nådig Gud, hvis blot han tror.



Det ny Jerusalem med Guds Lam i midten
(fra *Bamberger-apokalypsen*, ca. år 1000)

I denne ufortjente nåde findes kristendommens store, mystiske sandhed, som sætter os i stand til at leve som på én gang syndere og retfærdiggjorte. Og det er den grund, vor kirke hviler på. Kirken er ikke den danske folkekirke, som den bestemmes i Grundloven. Og den er ikke denne mere end 850 år gamle bygning. Kirkeinstitutionen som den fremstår i dag er ikke andet end en tom skal, når den ikke er fyldt af Guds livgivende kraft. I den lange trinitatis-tid, som nu går til ende, har vi hørt om det ny Jerusalem, der åbenbarede for Johannes på øen Patmos. Den himmelske by, som ikke har noget tempel,

fordi Gud den almægtige og lammet selv er dens tempel. Det betyder, at jødernes tempel i det “gamle” Jerusalem ikke længere er det eneste sted, hvor Gud er til stede i kraft af den lovformeligt organiserede tempelkult. Nej, det betyder at Gud er til stede alle steder, hvor mennesket i lydig tro samles omkring evangelium og sakramenter formidlet gennem Helligånden. Det er det, vi kender som kirken,

Og når kirkens Herre tier,
er den selv kun jord af jord,
er en tomhed kun, der bier
efter fylden af hans ord.

Kirkeinstitutionen er en såre menneskelig indretning, der er forandret og forandres over tid. Men den er vokset op omkring en uforanderlig kerne af sandhed, nemlig Jesu Kristi død og opstandelse. Og den er den forsamling af mennesker, som til enhver tid samles omkring denne sandhed i kærligheds og sandheds ånd. Kirken er denne vor menneskelige forsamling, men kun hvis og så længe Gud er hos os. Vi mennesker kan og skal gøre, hvad vi kan for at holde fast ved evangelium og sakramenter, men hvis Gud ikke vil det, så nytter det ingen verdens ting. Adgangen til hans livgivende ord, det at vi har det hos os nu, er en nådegave i sig selv. Det er derfor, at Paulus, den farisæiske jøde, der bragte Guds ord til hedningene, i sit brev til menigheden i Korinth skriver, at han i deres kirke har lagt grundvolden, som er Jesus Kristus, men at det er op til dem selv at bygge videre på den. Og det er derfor han indskærper dem, at være varsomme med, hvordan de bygger. For intet jordisk er evigt; guld, sølv og ædelsten skal lige så vel som træ, hø og halm fortæres af ild. Intet vil bestå, men dén, der har bygget, vil selv blive frelst gennem denne ild. For menigheden er Guds sande tempel, og "Guds tempel er helligt, og det tempel er I". De kristne lever nok deres liv i den ydre verden, men de lever det for evigheden. Det glemmes ofte midt i verdens vrimmel, og det er endnu en god grund til så ofte som muligt at samle sig omkring det evangelium og de sakramenter, der er givet os til trøst og opbyggelse i vor hjemløshed her på jorden.

Nytår er en tid for forsæt og ønsker. Sandheden er den simple, at vi stadig kun kan bede om én ting, og den har vi allerede fået, nemlig Jesus Kristus.

For os alt for moderne mennesker kan det synes fremmedgørende, at *han* er det ene fornødne. Og der er da virkelig også tale om skarp lud til vores skurvede og alt for rationelle hoveder. Men det er også nødvendigt, hvis vi vil og skal forsones med os selv, med vores næste og med Gud. Og derfor kan vi på denne sidste søndag i endnu et kirkeår igen istemme salmens:

Tak, at du lod hjertet såre
ved det skarpe ordets sværd,
tak for hver aftørret tåre,
verdens trøst er intet værd!

Forløste gennem Jesu Kristi blod kan en forsamling af bange sjæle, der har bekendt sin synd og sin afmægtighed, forlade kirken som frie mennesker. Ydmyge og sagtomdige kan vi i Jesu Kristi hellige navn uden at se os tilbage gå endnu et kirkeår i møde.

Amen!

Salmer

- 431 – *Herre Kristus, dig til ære*
- 348 – *Tør end nogen ihukomme*
- 352 – *Herrens kirke er på jord*
- 638 – *O, kommer hid dog til Guds Søn*
- 633 – *Har hånd du lagt på Herrens plov*



At gi' op omsider og pludselig mærke det hele begynde



Af konst. sognepræst MARIE HØGH, Seem og Ribe Domsogn

Tirsdag den 2. december 2014

Prædiken til 21. søndag efter trinitatis (2. tekstrække: Ez 18, 1–4a; Åb 3, 7–13; Luk 13, 1–9), holdt i Christianskirken i Berlin.

“At øl, kartofler og saltet flæsk / Samt mine synders tyngdekraft / Holder min luftige sjæl ved jorden: / Det er det bedste for mig. Det værste er elevatorer på forblæste S-togsstationer, deadlines og søvnløshed. At det alligevel ikke var kræft er det bedste. Det lille svage svigt jeg så i dit vigende blik var det værste. Det værste er at få et kærlighedsbrev / Fra en kvinde man aldrig kan elske. Det bedste er at jeg tror du lever, skønt jeg ved du er død: Det er det bedste for mig. Det værste er at spille sig selv for at undgå at tabe sit stakkels ansigt. Det bedste er at tiltræde rejsen i morgenens mørke. Det værste er, at jeg lod som om jeg slet ikke så dig. Det bedste er at gi op omsider og pludselig mærke det hele begynde. Det værste er, at sige jeg elsker dig, af frygt for at blive forladt. Det bedste er at jeg selv på de værste dage er nysgerrig efter i morgen. At alting stadig kan ske, er det værste. At alting stadig kan ske er det bedste. – Det værste er at miste modet, før en helt ny dag er begyndt. Det er det værste for mig.”

Det er en hyldest til det personlige, levede liv, der ligger til grund for Søren Ulrik Thomsens digtsamling *Det værste og det bedste*, som ordene er revet ud af. Det er ikke et forsøg på at sige noget almengyldigt om livet, døden og kunsten, men at holde fast i de store og små ting i livet, der fylder dagene og livet – menneskets skæbne hvor det værste og det bedste er vævet sammen. Hvor fraværet af det bedste i savnet og skuffelsen bliver det værste – eller I nåden og miraklet hvor fraværet af det værste bliver det bedste. Hverdagens små banaliteter og livets afgørende øjeblikke, hvor af Søren Ulrik Thomsen slutter, at det, “at der hele tiden har været lidt mere af det bedste end af det værste, er bedst.”

“At alting stadig kan ske, er det værste. At alting stadig kan ske er det bedste” – Ja, menneskets skæbne synes tit ret forunderlig, skriver den tidligere præstefru Ellen Margrethe Lund i kirkens jubilæumsbog *Levende stene*. Hun beretter om glimt af

mennesker og deres skæbner i Berlin 1956–60, om hjem, der uden varsel blev ryddet af efterretningstjenesten, om gamle mennesker, der sultede og frøs, mens de lagde en skilling til side til en ordentlig kiste. Om en kvinde, der havde fået brækket ryggen, da et hus styrtede sammen om hende. Hende, der drømte om, at hendes døde søn kom hjem – han kom aldrig.

Det må være det værste, 'men det bedste er, at jeg *tror*, du lever, skønt jeg ved, du er død'. Ellen Margrethe Lunds skildring vidner ikke alene om, at skæbnen kan være ublid, svær eller lunefuld – men at skæbne er det historiske, det forgangne. Skæbner er historiske eksistenser – det er dig og mig – det er det værste og det bedste i menneskets liv og lod, Herren har tilskikket os. For alle menneskers liv tilhører mig, som profeten Ezekiel skriver. Vi har så valget mellem at vælge skæbnen og gøre den til vores – eller at fornærmes på livet – forbitres og fortvivle over, at den ikke kan være anderledes. At affinde sig med, leve under eller springe over den mur af beton, pigtråd og elektrisk hegn, der var med til at sætte millioner af menneskers skæbne i gennem 40 år. Af et stærkt bevogtet militært spærringssystem blev menneskeskæbner nådesløst adskilt og flettet sammen igen, da Berlinmuren en kold og klar novemberaften i dag for 25 år siden faldt. Muren var på den måde mødet for det værste og det bedste. Mødet for skæbner, der i dag med hver deres erfaring af, hvad det værste og det bedste var, stadig nærmer sig hinanden. For det viste sig, at det ikke kun var ideelt på vestsiden og Stasi-knapt kontrolleret i øst – men at det værste og det bedste på hver side havde vævet sig sammen og formet menneskeliv.

For skæbne er ikke at lade sig rive ned, men rive med; tage livet på sig i den skikkelse, det nu engang vederfares os, hvordan vor lod og lykke end må falde; og vide, at vi hér er under Guds tiltale, som evangeliet lyder til i dag, 21. søndag efter trinitatis. Hér i dagligdagens mosaik af det værste og det bedste – hér bryder håbet ind, fordi de bedste erfaringer modsiger de værste, og rejser én til en ny dag, et nyt forsøg. Men sådan er erfaringen ikke altid. For vores faldne menneskeliv fra dag til dag mislykkes ubehjælpeligt for os – det dør hos os, fordærves helt hos os, så det bliver død i stedet for liv. Og vi ved ikke, hvornår vi rammes, hvornår tårnet styrter ned over os. Hver dag mister vi et døgn af livet, sekunderne forsvinder bag os. Vi kan miste den, vi elsker og holder af, miste os selv – miste fatningen og forstanden – men det værste er at miste modet, før en ny dag begynder. Men at alting stadig kan ske, er det bedste. For netop hér på dette sted skal vi høre Guds formaning til sit menneske om, at vi skal omvende os i hvert et nu. Som Jesus i evangeliet til i dag: På tværs af det problem, han bliver præsenteret for med galilæerne, der blev dræbt af romerne, og de atten, der døde under det sammenstyrtede tårn i Siloa, siger han, at såfremt vi ikke omvender os, omkommer vi på samme måde. Det vil

sige i den tro, at vi selv er skyld i det. Men vi skal derimod vide, at vi er under tiltale, derfor kan vi ikke overtage og forklare livet, men må overtage det dagligt – omvende os i øjeblikket.

Formaningen om omvendelsen går ikke ud på, at vi gennem den måde, vi lever vores liv på skal, sikre os nåden og frelsen. Den guddommelige nådes indgriben i menneskets frelse er sket – deri henter formaningens sin begrundelse. Den ufor skyldte nåde er Guds, og det er i tilsagnet om syndernes forladelse, at den leder mennesket til omvendelse.

Formaningen er altså kun nådens formaning, ikke lovens formaning: Guds 'du skal' stilles samtidig med hans 'jeg giver' og konkretiserer derved den kærligheds grundlov, der er gældende for ethvert menneske til alle tider. Det gør noget ved tiden – i den tid, der er bestemt af Gud, og som er forjættet ved hans profeter, er det frelsende indgreb sket, således at mennesket dermed er kaldet til at omvende sig. Guds frelsende indgreb kvalificerer nutiden og gør den til det, som fortiden har peget hen på. For det bedste er, at alting stadig kan ske; som træet der ikke bar frugt, så derfor vil ejeren hugge det om, men gartneren beder for det, giver det gødning – måske kan det give frugt på fjerde år trods tre golde år. Han venter tålmodigt. Venter i håb, venter med håb. Her forsones den svære skæbne med tiden i håbet om, at fremtiden må lindre nutidens fravær. Formaningen er ikke en moralsk opsang til ikke-troende om at stramme sig op, fordi det ellers går galt. Formaningen kan ikke høres af andre end dem, der allerede har hørt budskabet om Kristus og stadig hører det som dem, der selv nu har deres liv i Ham. Gudsordets tiltale er ikke en livsanskuelse eller en lære, men en tiltale, der gælder det eksisterende menneske. Og det er med denne begivenhed som udgangspunkt, at mennesket kaldes til at omvende sig. Guds eksistensomdannelse af sit menneske, som han ved sin nåde giver det, i og med at han lader det leve under fordringen. Gud omskaber og nyskaber nådigt menneskets eksistens. Det er gaven, der medfører opgaven. Imperativet om omvendelse kan ikke lyde ind i vort daglige nu, uden at det peger hen på den forudsætning, som motiverer, nemlig Guds barmhjertige nåde og velsignelse over synderens liv. Et liv som kender til at miste – miste modet, før en ny dag begynder – miste livet – dette jordbundne liv, denne jord og denne tilværelse, som den er. Det er Guds barmhjertige indgreb i vort liv, hvor fordringen lyder, at alle mennesker anerkender dette indgreb og lader det være grundlaget for hele deres liv. For det er det evige guddommelige indgreb i menneskets liv – samt mine synders tyngdekraft – der holder min luftige sjæl ved jorden. Det er det bedste for mig; for på Guds ord får vi atter skænket det mistede mod og givet fordringen om at elske den tilværelse, jeg ikke har valgt, men er stillet ind i. Fordret at elske min næste, sådan som han er, for

han er mig givet. Her bliver Guds tålmodige øje ved at se en mulighed – se, at alt stadig kan ske, der kan komme Paradis af ørke, det golde træ skal bære frugt, det ødelagte liv fornyes – det, vi har sat til, gives os igen.

Omvendelsesfordringen er ikke en betingelse, som kræver opfyldt af mennesket, for at det skal kunne indgå i Guds rige. Men selve det, at fordringen uafbrudt møder mennesket i dets liv, er, at Guds rige er kommet det nær. Men synderen under nåden har til stadighed tilgivelsens behov – behov for at høre omvendelsens formaning. Derfor skal vi gå til gudstjeneste, for her lyder ordet, der også lød forkyndt på dansk på hver sin side af Berlinmuren, der delte Christians kirkes menighed indtil for 25 år siden.

Her på hver side af muren blev menigheden i dåben givet et nyt sprog, en ny måde at tale om muligheder på. For sorgen og fortvivlelsen søger ikke forklaringer, men et sprog at være i. Et sprog, som overhovedet gør sorgen og fortvivlelsen til at bære. Dette livets sprog, lagt i menneskers mund, lyder ikke: 'jeg magter' eller 'jeg skaber', men 'jeg beder': Din vilje ske. Din er magten. Og æren. Troens sprog er bøn; en bøn om, at vi må bevares i det Guds favntag, som dåben er, når det værste og det bedste overgår os. For her er Gud ikke årsag – han er nærværet. Gud er den almægtige; han overvinder det meningsløse med mening af en anden verden; han giver den åndløse sin ånd, den syge sin trøst og den døende sin fremtid. Derfor kan vi selv på de værste dage være nysgerrige efter i morgen. For under hans nådige velsignelse kan alting ske – og det bedste er at gi' op omsider og pludselig mærke det hele begynde. Amen.

Salmer

- 732 – *Dybt hælder året i sin gang*
- 502 – *Jeg har en angst som aldrig før*
- 308 – *Helligånd, vor sorg du slukke*
- 30 – *Op, alle, som på jorden bor*
- 471 – *O glædelig dag*
- 336 – *Vor Gud han er så fast en borg*



En undersøgelse af eskatologien i Andet Thessalonikerbrev



Af sognepræst NIELS DALSGAARD, Vojens-Jererup-Maugstrup

Tirsdag den 16. december 2014

Artiklen, der her bringes, er et ud-
drag af mit speciale, der omhandler
autenticiteten af 2 Thess. For nogle
kan et sådan speciale muligvis virke
omsonst; for hvorfor er det overho-
vedet interessant at beskæftige sig
med, om Paulus har skrevet det brev
eller ej? Kan det ikke være lige me-
get? Hvis man ikke er interesseret i
hverken Paulus eller den tidlige kri-
stendom, så skal jeg ikke kunne ude-
lukke, at det alt sammen kan være ét
fedt. Men er det modsatte tilfældet, så
kan det vise sig at være et afgørende
spørgsmål for forståelsen af Paulus'



Rembrandt: *Apostlen Paulus* (1633)

kristologi, eskatologi, forhold til menigheden og en lang række andre punkter. Er
man altså det mindste interesseret i Paulus, så bør et af de første spørgsmål, man
stiller sig selv, være, hvilke breve han har skrevet.

I artiklen her er det centrale ikke spørgsmålet om autenticitet, men derimod angå-
ende selve brevets eskatologi, som igennem tiden har været mange arme eksegeters
hovedpine, og jeg tør også sige, at den har været min egen. Men jeg håber, at jeg
med min artikel kan være med til at forebygge, at det samme behøver gentage sig.

Eskatologien i 2 Thess.

På den indholdsmæssige side har en væsentlig indsigelse fra modstanderne af bre-
vets autenticitet været, at eskatologien i brevet ikke lader sig forene med den eskato-
logi, der kommer til udtryk i de syv Paulusbreve. Derfor er en undersøgelse af bre-
vets eskatologi afgørende for at kaste mere lys over spørgsmålet om brevets

autenticitet. I præskriptet (1,1–2) og i den taksigelse (1,3–4), der indleder proømiet (1,5–10), er der ikke noget, der for alvor kan betegnes som eskatologisk stof, men det er vigtigt, at man i 1,4 noterer sig, at menighedens situation består af forfølgelser (διωγμοί) og trængsler (θλίψεις). Grunden til, at det skal bemærkes, er, at trængsler og forfølgelser meget ofte indgår i eskatologiske forestillinger, hvilket også er tilfældet her i 1,5, hvor de kædes sammen med Guds retfærdige dom (ἡ δικαία κρίσις τοῦ θεοῦ). Menigheden er ved sin udholdenhed (ὑπομονή) og tro (πίστις) under forfølgelser og trængsler blevet et bevis (ἔνδειγμα) på Guds retfærdige dom. Sagt på en anden måde så er menighedens udholdenhed og tro under de omtalte forfølgelser og trængsler beviset på, at den er agtet værdig (καταξίω) til Guds rige – ja i 1,5 siges det ligefrem, at menigheden lider for Guds rige. Hvis man vil forstå 1,6, må man have Guds retfærdige dom for øje, da den er central for den videre forståelse af det eskatologiske indhold i proømiet (1,5–10). Groft sagt har Guds retfærdige dom to udfald, nemlig lindring (ἄνεσις) og trængsel (θλίψις). Samtidigt er det essentielt, at man bemærker, hvorledes Guds retfærdige dom er sammenkoblet med menighedens situation. Den er nemlig selve anledningen for forfatteren til overhovedet at komme ind på den eskatologiske tankegang som udfoldes i proømiet. Menighedens situation tænkes altså ind i en eskatologisk ramme.

Et spørgsmål, man selvfølgelig må forsøge at svare på, er, om denne eskatologiske ramme gør eskatologien præsentisk. Er Guds retfærdige dom ifølge teksten allerede kommet? Den idé kunne man let få, hvis man fokuserede alt for meget på 1,4–5; men som resten af brevet tydeligt viser, er dette ikke tilfældet. Menighedens situation kan derfor bedst forstås som et forstadie forud for Guds retfærdige dom. Men dermed bliver menighedens situation også et bevis på eller en varsling om Guds retfærdige dom, som ifølge teksten vil finde sted på det, der kaldes *denne dag* (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ). Det er altså først på den eskatologiske dag, at Guds retfærdige dom vil blive åbenbaret og stedfæstet. En logisk konsekvens af denne tankegang er selvfølgelig, at det først er i fremtiden, at menigheden kan forvente lindring, men at den kan forvente lindring, er trængslerne og forfølgelserne et bevis på. Som sagt tidligere vil den retfærdige dom have to udfald, nemlig lindring til dem, der trænges, og trængsel til dem, der trænges menigheden. Der er derfor klart tale om en gengældelsestankegang i 2 Thess.¹

Det næste spørgsmål, der presser sig på for en videre afklaring af eskatologien, er selvfølgelig, hvilke forestillinger der er forbundet med, at Guds retfærdige dom

¹ Se Hyl Dahl 2003 s. 124–126.

indtræffer. Noget af svaret kan man finde i 1,7, hvor det siges, at lindringen er: ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.² Denne åbenbarelse af Herren Jesus vil finde sted fra himlen (ἀπ' οὐρανοῦ) i flammende ild (ἐν πυρὶ φλογός) med mægtige engle (μετ' ἀγγέλων δυνάμεως).³ Derudover siges det i 1,8, at Herren Jesus, når han åbenbares, vil gøre gengæld (ἐκδίκησις) mod dem, der ikke kender Gud og ikke adlyder (ὕπακούω) evangeliet om Herren Jesus. Men hvem er det, der ikke kender Gud og ikke adlyder evangeliet om Herren Jesus? Er det to forskellige grupper? Således at der er tale om en gruppe, der ikke kender Gud og en anden gruppe, der ikke adlyder evangeliet om Herren Jesus? Såfremt der er tale om to grupper må hedningene være dem, der ikke kender til Gud og jøderne dem, der ikke adlyder evangeliet. Under alle omstændigheder er det de samme, der forfølger menigheden.⁴ Og uanset om det er en eller to grupper, vil de blive straffet i åbenbarelsen af Herren Jesus. I 1,9 siges det, at straffen (ἡ δίκη), de vil bøde, er evig ødelæggelse (ὄλεθρος αἰώνιος) væk fra Herrens ansigt og fra Hans herligheds styrke.⁵ Derudover er det også interessant, at verset næsten er parallelt med et vers, man finder i Es 2,10.⁶ For at forstå tidshorisonten er det næste vers afgørende, da verset indledes med ὅταν og derved angiver, at det, der gik forud angående Guds retfærdige dom og derfor også åbenbarelsen af Herren Jesus, ikke er indtruffet endnu, men vil gøre det i fremtiden. Udover at verset klargør spørgsmålet om tid i forbindelse med eskatologien i 2 Thess., så føjes der også yderligere et lag til de eskatologiske forestillinger. I verset siges det nemlig, at Herren Jesus, når han kommer på denne dag, vil blive herliggjort (ἐνδοξάζομαι) iblandt sine hellige (ἅγιοι) og blive beundret (θαυμάζω) iblandt alle, der er kommet til tro (ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν).⁷ Her bør man igen overveje, om der er tale om to grupper, således at de hellige er en gruppe, og de, der er kommet til tro, en anden. Derudover må man notere, at det umiddelbart forekommer, som om Herren Jesus kommer til jorden, og at det er *her*, at han vil blive herliggjort og beundret. Læser man videre i v.

² 2 Thess 1,7.

³ Se Hyldahl 2003 s. 127.

⁴ Se Hyldahl 2003 s. 127.

⁵ Ved at oversætte ἡ δίκη med straf får man ikke de mange konnotationer med over i oversættelsen, men det er vigtigt for forståelsen, da ordet peger tilbage på ἡ δικαία κρίσις τοῦ θεοῦ. Ordet skal altså forstås som en retfærdig straf. Sagt ligeud får de altså, hvad de har fortjent.

⁶ Udover at konteksten for dette tekststed i Es emmer af eskatologi, finder man desuden også udtrykket ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ i Es 2,17. Men selve udtrykket er meget almindeligt i Septuaginta. Se f.eks. 1 Mos 15,18; 26,32; 30,35; 33,16, og det optræder selvfølgelig også i mange andre bøger i GT. Udtrykket stammer fra det hebraiske אֵת הַיּוֹם הַהוּא.

⁷ Udtrykket ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν kan være lidt vanskeligt at oversætte til et formfuldendt dansk, men der er, som man kan se, tale om et participium i aorist.

10, kommer der et lille indskud, nemlig: ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς.⁸ Det lille indskud har ikke nogen særlig betydning for forståelsen af eskatologien i 2 Thess., men det tjener selvfølgelig til det formål, at fortælle at menigheden også er inkluderet i udtrykket ἐν πασιν τοῖς πιστεύουσιν. Med vers 10 slutter proømiet, og man støder dernæst på en forbøn i 1,11–12, som sagligt er en fortsættelse af taksigelsen.⁹ I forbønnen forlades de eskatologiske forestillinger ikke helt, men de træder lidt i baggrunden. Visse eskatologiske træk kan således stadig skimtes i tankegangen om, at Gud må værdige menigheden til kaldelse. Men derudover forekommer forbønnen at vedrøre menighedens adfærd.

Det næste stykke, der skal undersøges med henblik på eskatologien, er 2 Thess 2,1–12. Dette stykke er meget omdiskuteret i forskningslitteraturen, og der er derfor også mange vidt forskellige fortolkninger af det. Undersøgelsen må derfor nøjes med at beskæftige sig med de elementer i stykket, der er afgørende for at få en bedre forståelse af det eskatologiske indhold. Ser man på stykket 2,1–12 i forhold til brevets struktur, er der ingen tvivl om, at det indeholder hovedformålet med brevet.¹⁰ Og med indledningen i 2,1 er det vel mest oplagt at karakterisere indholdet som parænese. Stykket er dog ikke rettet så meget imod en adfærd som mod en forestilling om Herrens dag (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου). Betragter man det første vers, slås den lidt formanende tone an med udtrykket ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί. Og det, brødrene bedes om, er ikke hurtigt at blive rystet (σαλεύω) fra forstanden (ἀπὸ τοῦ νοῦς) og blive oprørte (θροέω).¹¹ Hvordan man skal forstå μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν, er et afgørende spørgsmål i tolkningen af brevet og derfor naturligvis også et afgørende spørgsmål, når det handler om brevets autenticitet.¹² Men da det ikke har nogen særlig betydning i forhold til de eskatologiske elementer i brevet, vil artiklen først komme ind på en udlægning af ordene senere. Noget, der er langt vigtigere for en forståelse af eskatologien i brevet, er, hvordan man forstår sætningen: ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου.¹³ Hvis man begynder med det letteste først,

⁸ 2 Thess 1,10.

⁹ Hyldahl 2003 s. 128.

¹⁰ Hvilket Wanamaker benytter som et glimrende argument for brevets integritet. Fjerner man nemlig stykket fra brevet, hvilket er blevet foreslået, så er der ganske enkelt slet ikke noget brev. Se Wanamaker 1990 s. 17–18.

¹¹ θροέω er et sjældent, men yderst interessant ord. I to af evangelierne støder man på det i et eskatologisk sammenhæng, nemlig Mark 13,7 og Matt 24,6. Men man bør læse begge tekststeder i deres helhed. Se Mark 13,1–27 og Matt 24,1–41. For oversættelse af ordet se BDAG.

¹² 2 Thess 2,2.

¹³ 2 Thess 2,2.

så kan man bemærke, at ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου er en velkendt formulering, man ofte støder på i Septuaginta, hvor det tit optræder i en eskatologisk kontekst.¹⁴ Udtrykket er en oversættelse af det hebraiske יְהִיּוֹם.¹⁵ Og som det tidligere er blevet vist, benyttes det græske udtryk ofte af Paulus. Vender man blikket mod den mere vanskelige del af sætningen, besværliggøres den først og fremmest af ὥς ὅτι, som sandsynligvis er ensbetydende med ὅτι.¹⁶ Desuden kan verbet ἐνίστημι også volde problemer, når det skal oversættes. Men det bedste er nok at gengive verbet med »er kommet«.¹⁷ Det er i hvert fald afgørende, at man får udtrykt, at handlingen allerede er sket, da verbets form er indikativ perfektum aktiv. Hyldahl vælger dog at oversætte verbet med »er for hånden«, men derved kommer man næsten uundgåeligt til at forstå verbet futurisk, således at handlingen endnu ikke er sket.¹⁸ Sætningen er vigtig i forhold til eskatologien af to grunde. For det første fordi den indirekte fortæller, at Herrens dag endnu ikke er kommet, og for det andet fordi det eksplicit siges om Herrens ankomst, at menigheden hverken skal lade sig ryste eller blive oprørt over en åndsytring, et ord eller et brev ὥς δι' ἡμῶν, som om Herrens dag er kommet. Den bagvedliggende mening må derfor naturligvis være, at der rent faktisk er sådanne forestillinger i menigheden. Og det er netop disse forestillinger om, at Herrens dag allerede skulle være indtruffet, der formaner imod, for at: Μὴ τις ὑμᾶς ἐξαπατήσει κατὰ μηδένα τρόπον.¹⁹ Formaningens gives altså, for at en eller anden ikke på nogen måde må have bedraget (ἐξαπατάω) menigheden.²⁰ Herefter følger så i 2,3 det, man kunne kalde for argumentet imod, at Herrens dag skulle være indtruffet. Og argumentet i verset indledes med ὅτι ἐὰν μὴ, men det afsluttes aldrig, der er derfor tale om anakoluti.²¹ Man ville altså forvente, at der på et tidspunkt dukkede en negation op.²² Hvis argumentet derfor stadigvæk skal

¹⁴ Se f.eks. Am 5,18.20; Joel 2,11; Ez 30,3.

¹⁵ I stedet for at læse Guds navn har man læst יְהִיּוֹם. Se Nielsen 2007 s. 34–35.

¹⁶ Se BDR § 396, men se også note seks til paragraffen, hvori der står: 2Thess 2,2 ὥς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα = ὥς ἐνέστωσις τῆς ἡμέρας. Se også Hyldahl 2003 s. 135–136.

¹⁷ For oversættelsen af verbet se BDAG, men se også Wagner 1991 s. 225–226, Frame 1912 s. 248.

¹⁸ Hyldahl 2003 s. 129, 135–137 og Hyldahl 1977 s. 30. Den autoriserede danske bibeloversættelse fra 1992 har den samme svaghed, hvad angår tidsaspektet. Den oversætter verbet med »er lige forstående«, hvilket igen bringer tankerne hen på en handling i fremtiden og ikke som den græske form en afsluttet handling i fortiden.

¹⁹ 2 Thess 2,3.

²⁰ Formen af verbet ἐξαπατάω i sætningen er en konjunktiv aorist aktiv.

²¹ Interessant for spørgsmålet om autenticitet er det, at netop de uafsluttede sætninger kendetegner Paulus' skrivestil. Til gengæld findes udtrykket ὅτι ἐὰν μὴ ikke i de syv Paulusbreve, men man støder på det både i Septuaginta og i NT. Se Hyldahl 2003 s. 137.

²² Som det f.eks. er tilfældet i ApG 15,1.

give mening, må man tænke sig til, hvad der skulle have været negeret, og det oplagte bud er selvfølgelig, at det skulle have været postulatet om, at Herrens dag er kommet. Man kan derfor forestille sig, at sætningen skulle have været afsluttet med noget i retning af: οὐκ ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. Det er i den ramme, at man må læse:

ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρούμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι ἀποδεικνύοντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός.²³

Så hvis frafaldet ikke først kommer, og lovløshedens menneske åbenbares, så kan Herrens dag ikke være kommet. Sætningen rummer derfor, hvad der skal indtræffe, *før* Herrens dag kommer. Ifølge teksten skal der altså først være et frafald (ἀποστασία), og derudover skal lovløshedens menneske (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας) åbenbares, før Herrens dag kommer. Lovløshedens menneske beskrives som fortabelsens søn (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας) og modstanderen (ὁ ἀντικείμενος), der hæver sig over alt kaldet Gud eller helligdom. Til sidst siges det endda om ham, at han tager sæde i Guds tempel og dermed udgiver sig for at være Gud. Ligesom trængsler ofte indgår i det eskatologiske forløb, gør frafaldet det også, hvilket man inden for den kristne litteratur f.eks. kan se i Mark 13,1–27, Matt 24,1–41 og Luk 21,1–38. Det skal dog bemærkes, at frafaldet i Mark., Matt. og Luk. ikke betegnes som ἀποστασία, men vildfarelse (πλάνη).²⁴

Her er det imidlertid vigtigt, at der siges lidt om betegnelserne, der anvendes om lovløshedens menneske. Hvad angår selve betydningen, så peger det i retning af et hedensk menneske, der ikke hører hjemme inden for jødedommen.²⁵ Betragter man betegnelsen ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, så forekommer det ingen andre steder i den græske litteratur og naturligvis heller ikke, hvor det betegner en eskatologisk skikkelse.²⁶ Lidt bedre er det med betegnelsen ὁ υἱὸς τῆς

²³ 2 Thess 2,3–4 (i visse manuskripter læses der i 2,3 ikke ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, men derimod ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας).

²⁴ Et andet vigtigt udtryk, der også er forbundet med fortabelse, finder man i Matt 24,10, hvor der står: καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοί. Spørgsmålet om, hvorvidt frafaldet er forårsaget af lovløshedens menneske, vil blive taget op senere i specialet i forbindelse med 2,9–12.

²⁵ Se Hyldahl 2003 s. 138.

²⁶ I de kommentarer, der er anvendt i artiklen, har der i hvert fald ikke været nogle henvisninger til andre steder i litteraturen, hvor udtrykket anvendes. Når det siges, at betegnelsen ikke optræder i den græske litteratur, er det ikke helt sandt, da den selvfølgelig findes i den kristne litteratur, der gør brug af 2 Thess.

ἀπωλείας, da det findes i Joh 17,12. Men ud fra konteksten i Joh. er det sandsynligvis møntet på Judas Iskariot.²⁷ Der er derfor ikke som i 2 Thess. tale om en egentlig eskatologisk skikkelse. Men man kan selvfølgelig notere sig, at det bliver anvendt om én, der fortabes. Dette udtryk findes altså heller ikke i den græske litteratur inden for en eskatologisk kontekst. Anderledes forholder det sig med betegnelsen ὁ ἀντικείμενος, som man i NT finder indtil flere gange enten i singularis eller pluralis, hvor det betyder modstander/e, men ingen af stederne optræder det som en betegnelse på en eskatologisk skikkelse.²⁸ Det samme gør sig gældende i Septuaginta.²⁹ Der er med andre ord meget lidt hjælp at hente, hvis man forsøger at læse sig ind på den eskatologiske skikkelse ud fra betegnelserne, da der ganske simpelt ikke gives tekster, der er behjælpelige. Men forestillinger om en sådan eskatologisk skikkelse inden for den jødiske og kristne litteratur er alligevel forholdsvis godt bevidnet.

Noget, man kan overveje i forbindelse med 2 Thess 2,4, er, hvad man skal forstå ved, at denne skikkelse siges at ophøje sig over alt kaldet Gud og helighed (σέβασμα). Kulminationen på hovmodet hos lovløshedens menneske forekommer at være, at han sætter sig i Guds tempel (ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ) og giver sig ud for at være Gud. Med Guds tempel kan der næsten kun være tale om templet i Jerusalem. Hyldahl er dog af den holdning, at det skal fortolkes som menigheden.³⁰ Denne tolkning begrundes af Hyldahl med, at det netop også er sådan, at Paulus bruger udtrykket i sine breve, f.eks. 1 Kor 3,16-17; 6,19; (2 Kor 6,16). Og han har ganske sikkert ret i, at udtrykket *kan* forstås sådan, især hvis 2 Thess. er et ægte paulinsk brev. Men forekommer det virkelig at være denne forståelse af udtrykket, der lægges op til i 2 Thess.? Man bør i hvert fald bemærke, at Paulus alle de steder, hvor han anvender udtrykket ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ, gør det klart, hvordan det skal fortolkes, nemlig som menigheden, men denne uddybelse af forståelsen får læseren jo ikke i 2 Thess. Der er dog også mange problemer forbundet med udtrykket, hvis brevet antages at være et forfalsket brev. Antager man nemlig, at brevet er et falsum, må man også forsøge at forklare, hvordan det kan være, at der refereres til templet i Jerusalem, der som bekendt blev ødelagt i 70 e.Kr. En, der har set udtrykkets tilstedeværelse i teksten som en belastning for argumentationen imod brevets ægthed, er Wrede. Han forsøger derfor at løse problemet ved at fortolke udtrykket sådan, at

²⁷ Se Nielsen 2007 s. 538–539.

²⁸ Se Luk 13,17; 21,15; 1 Kor 16,9; Fil 1,28; 1 Tim 5,14; (Gal 5,17; 1 Tim 1,10). Særligt interessant er Fil 1,28, da ordet ἀπωλεία også findes her.

²⁹ Se f.eks. Est 9,2; 23,22; Es 41,11; 45,16; 66,6; 2 Mos 23,22.

³⁰ Se Hyldahl 2003 s. 139.

der ikke tænkes direkte på templet i Jerusalem, men at det skal forstås mere metaforisk således, at forfatteren mener, at lovløshedens menneske vil indtage Guds plads.³¹ Frame mener derimod, at man må konkludere, at det er usikkert, hvad der helt præcist sigtes mod, men at der overordnet er tre mulige fortolkninger med udtrykket nemlig, at der kan være tale om templet i Jerusalem eller et tempel i himlen, jf. f.eks. Sl 11,4; Es 66,1; Mika 1,2; Hab 2,20 (denne forståelse kan med lidt god vilje også ses som overlappende Wredes' fortolkning). Den tredje og sidste tolkning af udtrykket hos Frame er, at det hentyder til menigheden.³² Selv om det er blevet hævdet, at en forståelse af udtrykket som refererende til templet i Jerusalem ville svække argumentet for brevet's autenticitet. Man må vel også overveje, om det ikke netop kan være et forsøg på at omfortolke en paulinsk nærforventning, der ikke var gået i opfyldelse, for netop at fastholde en forventning om Herrens genkomst. Logikken ved at hentyde til templet i Jerusalem ville i givet fald være, at alt det, »Paulus« havde skrevet i brevet, allerede var gået i opfyldelse. Det kunne således ses som et forsøg på at legitimere udeblivelsen af nærforventning ved at skrive et brev, hvori »Paulus« allerede havde forudset, hvad der ville ske i de sidste tider. På den måde kan man uden de store problemer sagtens hævde, at udtrykket refererer til templet i Jerusalem, da der er tale om et forsøg på at tilskrive Paulus en forudsigelse *ex eventu*.³³ Malherbe afviser da også blankt, at der består et egentligt problem i at hævde, at brevet er et forfalsket brev, fordi templet nævnes, da der findes mange skrifter, der dateres efter år 70 e.Kr., som giver læseren et indtryk af, at templet stadigvæk eksisterer.³⁴ Afrundingsvis bør man ligesom Frame dog konkludere, at det er usikkert, hvordan det skal tolkes. Men for eskatologien er det vigtigt, at man fastholder idéen om, at lovløshedens menneske sætter sig på Guds sted (for uanset tolkningen af stedet er dette gennemgående) og udgiver sig selv for at være Gud, hvilket det følgende også tydeliggør. Vers 5 har umiddelbart ikke noget med eskatologien at gøre, men er et indskud, ud fra hvilket man må slutte, at menigheden har hørt om de sidste tider og lovløshedens menneske før. Tankerne angående de sidste tider fortsætter dog efter verset, hvor der er tale om, hvad man må betegne som den sværest forståelige del af brevet, hvorfor det også er nødvendigt at gennemgå den græske tekst nøje:

³¹ Se Wrede 1903 s. 96–114. I forlængelse af denne forståelse, finder man også Trilling. Se Trilling 1972 s. 126 samt 1980 s. 86–88.

³² Se Frame 1912 s. 256–257.

³³ Den tekniske term, der bruges til at betegne en sådan forudsigelse, er *vaticinium ex eventu*. Sammenlign for øvrigt med Jesu forudsigelse af templets ødelæggelse i Mark 13, Matt 24 og Luk 21.

³⁴ Se Malherbe 2000 s. 420–421.

καὶ νῦν τὸ κατέχον οἶδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐ-
τὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. τὸ γὰρ μυστήριον ἥδη ἐνεργεῖ-
ται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου
γένηται.³⁵

Igennem tiden har der næsten været ligeså mange fortolkninger af dette stykke som forskere, og årsagen til det synes at være et problem med at fortolke τὸ κατέχον og måske især vanskeligheden ved at fortolke τὸ κατέχον i forbindelse med ὁ κατέχων. Hvis man begynder helt overordnet, kan man konstatere, at τὸ κατέχον er objekt for οἶδατε. Man må derfor skulle læse sætningen: *Og nu kender/ved I τὸ κατέχον*. For en forståelse af τὸ κατέχον er det også afgørende, at man lægger mærke til det lille, men betydningsfylde νῦν i καὶ νῦν, da det angiver, at menigheden (i hvert fald) *nu* ved noget, som den måske ikke vidste før. Nu kender den nemlig τὸ κατέχον. Med andre ord så bevirker καὶ νῦν, at τὸ κατέχον allerede er blevet nævnt i det, der er gået forud. Men desværre får denne henvisning tilbage i teksten mange forskere til at konkludere, at τὸ κατέχον må hidrøre fra noget, »Paulus« har fortalt menigheden, dengang han var hos dem, hvorfor udtrykket antages at være yderst dunkelt for nutidige læsere.³⁶ Men herved misforstår man formodentlig vers 6.³⁷ For meningen er formentlig at fortælle at præcis det samme, som han lige har skrevet (2,3b–4), har han også sagt, da han var hos dem. Man skal altså ikke læse vers 6 således, at man forestiller sig, at forfatteren henviser til noget udover det, han allerede har skrevet i brevet. Derfor kan man også roligt konkludere, at brevet i sig selv indeholder nøglen til at forstå, hvad der menes med τὸ κατέχον. For ligesom καὶ νῦν peger tilbage på det i brevet, forfatteren allerede har skrevet, gør τὸ κατέχον det også, hvorfor τὸ er sammenfattende alt det, der er skrevet fra 2,3b–4. Sagt på en anden måde, så henviser τὸ κατέχον til, at frafaldet og åbenbaringen af lovløshedens menneske endnu ikke har fundet sted. Det, der altså holder igen (κατέχω), som menigheden udmærket ved, fordi »Paulus« tidligere har fortalt den det, er altså, at der hverken har været et frafald eller en åbenbarelse af lovløshedens menneske.³⁸ På den måde undgår man de mange speku-

³⁵ 2 Thess 2,6–7.

³⁶ Se f.eks. Frame 1912 s. 258–259.

³⁷ En sådan læsning kan man til dels finde hos Hyldahl. Se Hyldahl 2003 s. 141–142.

³⁸ Forstår man udtrykket τὸ κατέχον som en selvstændig faktor, der ikke peger tilbage på det forudgående, vil τὸ κατέχον unægteligt blive en mystisk uidentificerbar størrelse, hvis betydning man kun kan forsøge at gætte sig frem til. Hvad der er yderst problematisk for en sådan forståelse, hvilket dog meget sjældent anmærkes, er, at der egentlig ikke gives nogen fortilfælde i den apokalyptiske litteratur, hvor en uidentificerbar størrelse holder Herrens dag tilbage. Metzger er dog af en anden opfattelse og henviser til, hvad, han mener, er eksempler på en sådan faktor i den apokalyptiske litteratur. Se Metzger 2005 s. 271–288.

lationer angående »noget« foruden frafaldet og lovløshedens menneske, der holder Herrens dag tilbage. Ved at forstå teksten således bliver tekststykket også meget mere gennemskueligt i sin helhed. Nu ved menigheden altså, at *det*, der holder igen (udeblivelsen af frafaldet og åbenbarelsen af lovløshedens menneske) vil vare ved, indtil lovløshedens menneske åbenbares til sin tid. Herefter følger så vers 7, der oversættelsesmæssigt ikke rummer de store problemer. Her siges det, at lovløshedens hemmelighed (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας) allerede virker (ἐνεργέω), hvilket ligesom vers 6 må forstås ud fra 2,3b–4. Det, der altså er blevet fortalt om frafaldet og åbenbarelsen af lovløshedens menneske, er allerede undervejs. Man må derfor forstå lovløshedens hemmelighed som det, »Paulus« just har skrevet. Det er med andre ord en hemmelighed, som »Paulus« har indblik i. I vers 7 optræder der så igen et participium af κατέχω, men denne gang er participiet ikke i neutrum, men derimod i maskulinum. Det mest oplagte er at forstå ὁ κατέχων som identisk med lovløshedens menneske (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας). Det er med andre ord lovløshedens menneske, der holder igen og hindrer Herrens dag. Det sværeste i sætningen bliver derfor, hvordan man skal forstå ἐκ μέσου γένηται. Den mest udbredte tolkning af udtrykket er, at det betyder »at blive fjerne«, og at det er ækvivalent med det latinske *de medio tolli*, men i givet fald er det bemærkelsesværdigt, at Vulgata ikke oversætter det således, men derimod læser *de medio fiat*.³⁹ Den egentlige græske ækvivalent for *de medio tolli* skal man finde i vendingen ἐκ μέσου αἰρεῖσθαι.⁴⁰ Problematikken vedrørende udtrykket er senest blevet behandlet af P. Metzger. Her bemærker han ganske rammende:

Im neutestamentlichen Griechisch ist eine ähnliche Verbindung von μέσος und γίνομαι nicht weiter belegt. Außerbiblisch finden sich allerdings Belege, die die Bedeutung "verschwinden, abtreten" nahe legen. Das heißt aber nicht, dass sie deshalb geeignet sind, die Bedeutung des Verses im II Thess zu erhellen, weil bis auf Plutarch sowohl der zeitliche als auch der gedankliche Rahmen des II Thess überschritten ist.⁴¹

Et yderligere problem ved at sammenligne disse tekststeder er, at der i eksemplerne ikke er tale om en finit form af γίνομαι, men derimod af participier. Såfremt ἐκ μέσου γένηται betyder »at blive fjernet« og derfor betydningsmæs-

³⁹ Se Vulgata 2 Thess 2,8. For denne gængse betydning af ἐκ μέσου γένηται se γίνομαι 6b i BDAG.

⁴⁰ Se f.eks. 1 Kor 5,2. Se også Fulford 1911.

⁴¹ Metzger 2005 s. 128. Tekststederne, som der ofte refereres til, er: Pseudo-Aeschines: *Epistulae* 12,6; Plutarch: *Timoleon* 5,3 og Achilles Tatius: *Leucippe et Clitophon* 2,27,2.

sigt er mere eller mindre identisk med udtrykket ἐκ μέσου αἰρέσθαι, så løber man hurtigt ind i nye problemer, for hvis man antager, at ὁ κατέχων er identisk med lovløshedens menneske, så er det yderst vanskeligt at forklare de indledende ord i det næste vers: καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος.⁴² For hvis lovløshedens menneske er blevet fjernet, kan han vel ikke blive åbenbaret, eller kan han? For at besvare dette spørgsmål er det nødvendigt med en lille ekskurs over de ældste kommentarer til tekststedet 2,1-12; der forhåbentlig kan være behjælpelige i forhold til dette problem.

En ekskurs om de ældste kommentarer til tekststedet 2,1-12

Før artiklen behandler de ældste kommentarer til tekststedet 2,1-12, er det på sin plads kort at skitsere de tidligste bevidnelser, der er af brevet. Overordnet kan man lave to kategorier af bevidnelser, hvor den ene kategori består af tekststeder, hvori 2 Thess. udtrykkeligt nævnes eller citeres, og den anden består af tekststeder, der muligvis alluderer til 2 Thess. Til at begynde med kan man konstatere, at hverken Klemens af Rom eller Ignatius hentyder til eller citerer 2 Thess. Derimod hentyder Polykarp muligvis til 2 Thess. i sit brev til menigheden i Filippi (11,3-4).⁴³ Men den tidligste og mest sikre bevidnelse af brevet er, at det optræder i Marcions kanon og Muratoris fragment.⁴⁴ Og fra midten af det 2. årh. er det godt bevidnet og optræder hos en række kirkefædre, blandt andre Irenæus, Tertullian, Origenes, Hippolyt af Rom og Klemens af Alexandria.⁴⁵ Men det er langt fra dem alle, der kommenterer tekststykket 2,1-12.

På græsk finder man de tidligste kommentarer hos Hippolyt af Rom. Han kommer ind på stykket i to af sine skrifter, nemlig *De Antichristo* og *Commentarius in Daniel*. Her kan der selvfølgelig ikke være tale om en tilbundsgående gennemgang af Hippolyts eskatologi, men derimod vil det, der kunne vise sig at være væsentligt for en bedre forståelse af stykket, blive fremhævet. F.eks. er det bemærkelsesværdigt, at

⁴² 2 Thess 2,8.

⁴³ Dette er dog omdiskuteret. Se Hartog 2013 s. 53-68 og 143-148. Men antager man, at det er tilfældet, hjælper det ikke meget, da Polykarps brev kan være blevet affattet i et tidsrum, der spænder over 30 år, nemlig 110-140 e.Kr. Se Hartog 2013 s. 40-45.

⁴⁴ For en nærmere undersøgelse af Muratoris fragment se Hallbäck 2006: s. 147-163. For en undersøgelse af Marcions kanon se Metzger 1987 s. 90-94. Se også Irenæus: *Adversus Haereses* 3,7,2; Klemens af Alexandria: *Stromata* 5,3,17. For de andres vedkommende vil der blive givet eksempler i artiklen.

⁴⁵ Ofte henvises der også til Justin Martyr som en af de første, der hentyder til brevet i: *Dialogus cum Tryphone* 32,3-4; 110,1. Men tekststederne kan allerhøjest siges at alludere til 2 Thess. Se Justin Martyr *Dialogus cum Tryphone* 32,3-4.

Hippolyt i begge skrifter sammenkæder tekststedet med Daniels bog.⁴⁶ Og noget af det mest interessante i den forbindelse er, at Hippolyt ligefrem identificerer ὁ κατέχων som det fjerde dyr i Daniels bog.⁴⁷ Og ligesom de tre forrige dyr i Hippolyts kommentar er også det fjerde et rige. Hippolyt er tilbageholdende med at sige hvilket, men der kan vist ikke være den store tvivl om, at man skal tænke på det romerske imperium.⁴⁸ Derudover er det også vigtigt at notere, at han ikke mener, at ὁ κατέχων og lovløshedens menneske er den samme.

Origenes kommer også ind på passagen i det værk, som hedder *Contra Celsum*.⁴⁹ Her kan man igen se, at læsningen af stykket kædes sammen med Daniels bog. F.eks. mener Origenes, at 2 Thess 2,4 skal sammenholdes med ødelæggelsens vederstyggelighed (τό βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως).⁵⁰ Men udover denne sammenkædning giver Origenes ikke nogen særlig indsigt i forståelsen af tekststedet. Men det er interessant at bemærke, at han forsøger at forsvare sproget i 2,1–12, fordi Celsus har gjort grin med det, hvilket tyder på, at det også dengang har været svært at forstå.⁵¹

Men mere udførlige udlægninger af stykket leder man forgæves efter i den græske litteratur helt indtil midten af det 3. årh., hvorfor det giver god mening at se på de tidligste bemærkninger, man finder om stykket i den latinske litteratur. Derudover er de latinske oversættelser af den græske tekst meget oplysende, da de afspejler en forståelse og tolkning af stykket.

En af de tidligste bevidnelser af 2 Thess. på latin finder man hos Tertullian, blandt andet i *De resurrectione mortuorum*, hvor han bringer en oversættelse af 2 Thess 2,1–10.⁵² Her lyder oversættelsen af 2,5–7:

“Non[ne] meministis, quod cum apud uos essem, haec dicebam uobis?
et nunc quid teneat scitis, ad reuelandum eum in suo tempore. Iam
enim arcanum iniquitatis agitur; tantum qui nunc tenet [teneat], do-

⁴⁶ I *De Antichristo* 1,62 henvises der til Dan 12,11, og i *Commentarius in Daniele* 4,21,1–3 henvises der f.eks. til Dan 7,7–12.

⁴⁷ Se *Commentarius in Daniele* 4,21,1–3.

⁴⁸ Hvilket han også skriver i *De Antichristo* 1,25.

⁴⁹ Se Origenes *Contra Celsum* 2,50 og 6,45–46.

⁵⁰ Se Origenes *Contra Celsum* 6,46.

⁵¹ Se Origenes *Contra Celsum* 6,45 (til allersidst).

⁵² Se Tertullian: *De resurrectione mortuorum* 24,32–48: Man bør selvfølgelig huske på, at man ikke kan vide præcis, hvordan den græske tekst, som er blevet oversat, har set ud.

nec de medio fiat” quis, nisi romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa antichristum superducat?⁵³

Først og fremmest bør man lægge mærke til oversættelsen af τὸ κατέχων, der her er blevet til *quid teneat*, hvor der altså er tale om et finit verbum i konjunktiv. Derudover er τὸ blevet oversat med det indefinitte pronomen *quid*. I det følgende kan man også se, at ὁ κατέχων er blevet oversat finit, og derudover får man også Tertullians eget bud på, hvordan *qui nunc tenet* skal forstås; for hvem er han, hvis ikke: *romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa antichristum superducat?* Tertullian mener altså, at ὁ κατέχων skal forstås som den romerske stat.

En tilsvarende forståelse af ὁ κατέχων finder man hos Ambrosiaster, som skrev en af de første kommentarer til 2 Thess. Her bringes også en latinsk oversættelse af 2,6–7:

et nunc quid detineat scitis, ad hoc ut reveletur ille in suo tempore.
Nam mysterium iam operatur iniquitatis, tantum ut qui nunc tenet, teneat, quoadusque de medio fiat.⁵⁴

Ser man på forståelsen af κατέχων, er det interessant at se, at det gengives med *detineat*, som meget kraftigt betoner betydningen af »holde tilbage«.

En grundig behandling i antikken af stykket 2,1–12 finder man hos Augustin i *De Civitate Dei*. Her skriver Augustin om de sidste tider, hvorfor han naturligvis også kommer ind på stykket 2,1–12.⁵⁵ Til den vanskelige sætning 2,6, i hvilken τὸ κατέχων indgår, skriver han følgende:

“et nunc quid detineat scitis”, id est, quid sit in mora, quae causa sit dilationis eius, ut reveletur in suo tempore, scitis: quoniam scire illos dixit, aperte hoc dicere noluit.⁵⁶

Med andre ord skal *quid detineat* forstås som det, der hindrer, og som er årsagen til udsættelsen af Kristi genkomst og åbenbarelsen af Antikrist til sin tid.⁵⁷ Da Augustin ikke kan se, hvad (*quid*) det er, der hindrer Kristi genkomst, forestiller han sig, at det

⁵³ Se Tertullian: *De resurrectione mortuorum* 24,43–45.

⁵⁴ Se Ambrosiaster: *Commentarius in Pauli epistulas ad Thessalonicenses* 2,6–7.

⁵⁵ Se Augustin: *De Civitate Dei* 20,19,1–25.

⁵⁶ Se Augustin: *De Civitate Dei* 20,19,41–43.

⁵⁷ Så vidt er jeg enig med Augustin, den væsentlige forskel er bare, at han ikke ser, at det, der forhindrer Kristi genkomst, er, at lovløshedens menneske endnu ikke er blevet åbenbaret, og frafaldet ikke er indtrådt.

er, fordi menigheden allerede ved, hvad det er, ligesom Paulus skriver, og det derfor er unødvendigt at sige det åbent. Også til 2,7 har Augustin nogle bemærkninger eller rettere noget, han har hørt eller læst, for som han selv ganske ærligt skriver: *quid dixerit me fateor ignorare*.⁵⁸ En af de udlægninger, han har hørt, er, at verset skulle handle om det romerske imperium, hvilket også skulle være grunden til, at Paulus ikke har villet skrive det noget tydeligere. Når Paulus derfor skriver: *“iam enim mysterium iniquitatis operatur”, neronem uoluerit intellegi, cuius iam facta uelut antichristi uidebantur*.⁵⁹ Lovløshedens hemmelighed (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας) er altså en direkte henvisning til Nero, hvis gerninger blev set som Antikrists. Men langt vigtigere for forståelsen af stykket er den næste sætning:

unde nonnulli ipsum resurrecturum et futurum antichristum suspicantur; alii uero nec occisum putant, sed subtractum potius, ut putaretur occisus, et uiuum occultari in uigore ipsius aetatis, in qua fuit, cum crederetur extinctus, donec suo tempore reueletur et restituatur in regnum.⁶⁰

I følge Augustin antog nogle altså, at Nero ville genopstå som Antikrist. På den måde er forståelsen af Antikrist meget parallel med forståelsen af Kristus, da der er tale om en genkomst. Antikrist er altså genkomsten af et menneske, der har levet. Desuden er det også interessant, at Augustin skriver, at nogle ligefrem troede, at Nero ikke var blevet dræbt, men derimod fjernet (*subtractum*) for at man skulle tro, at han var død, men at han rent faktisk gemte sig, for at han til sin tid kunne åbenbares og genetableres i riget. Dernæst går Augustin videre og skriver, at det ikke er fornuftsstridigt at tænke sig, at 2,7 handler om det romerske imperium, således at den skal læses: *tantum qui modo imperat imperet, donec de medio fiat*.⁶¹ Augustin er endda så venlig at forklare, hvad han forstår ved *de medio fiat* ved efterfølgende at skrive: *id est de medio tollatur*.⁶² En anden forståelse af lovløshedens hemmelighed og af det, som holder tilbage (*quid detineat*), der er kommet Augustin for øre, er, at det skulle dreje sig om de onde og falske mennesker, der vil være i kirken, indtil de i antal vil blive så mange, at de udgør et helt folk for Antikrist. Derfor opmuntrer Paulus dem, der er tro: *ut in fide quam tenent tenaciter perseuerent, dicendo: tantum qui modo tenet teneat, donec de medio fiat, hoc est, donec exeat de medio ecclesiae mysterium*

⁵⁸ Se Augustin: *De Civitate Dei* 20,19,50.

⁵⁹ Se Augustin: *De Civitate Dei* 20,19,53.

⁶⁰ Se Augustin: *De Civitate Dei* 20,19,58–61.

⁶¹ Se Augustin: *De Civitate Dei* 20,19,68.

⁶² Se Augustin: *De Civitate Dei* 20,19,68.

*iniquitatis, quod nunc occultum est.*⁶³ I denne forståelse af 2,7 bliver ὁ κατέχων altså forstået som den troende, der skal holde fast, indtil lovløshedens hemmelighed udløser fra kirken, hvilket selvfølgelig kædes sammen med 1 Joh 2,18 ff.; men en god udlægning er det næppe, da der ikke tages højde for, at κατέχω i de to vers 2,6–7 må have omtrent den samme betydning, hvilket ikke er tilfældet, når det i 2,6 forstås som »holde tilbage«, men i 2,7 »holde fast«. Derudover er forståelsen af, at *de medio fiat* skulle betyde *de medio exeat* også problematisk, da en sådan forståelse af ἐκ μέσου γέννται ikke lader sig påvise.⁶⁴

En mulig forståelse af 2,7–8

I de gamle kommentarer er der især én læsning, der vækker interesse, da den afspejler en tankegang, der kan være med til at hjælpe vores forståelse af teksten i dag. Det er selvfølgelig udlægning af ὁ κατέχων som Nero. Den bagvedliggende tankegang her er nemlig, at et menneske (Nero), der lever, vil blive åbenbaret som lovløshedens menneske, når han på et tidspunkt er fjernet eller forsvundet.⁶⁵ Denne fortolkning er at foretrække af flere grunde. For det første fordi man fastholder den vanskelige forståelse af ἐκ μέσου γέννται, og for det andet fordi begivenhederens rækkefølge i teksten også herved lader sig forklare ganske enkelt. For det tredje opstår der en stærk parallelitet mellem Kristus og lovløshedens menneske (Antikrist). Men det er altså kun tankegangen, man skal holde fast i, for den egentlige udlægning af ὁ κατέχων som Nero kan ikke godtgøres ud fra selve teksten. Hvem ὁ κατέχων er, kan altså umuligt siges med sikkerhed ud fra 2 Thess. alene. Alt, man kan sige, er, at der tænkes på en bestemt person. Det, der hindrer Herrens dag, er, at denne person, der vil blive åbenbaret som lovløshedens menneske, endnu ikke er fjernet. Det er på den måde, man skal forstå vers 2,8. Når ὁ κατέχων er fjernet, vil han altså på et tidspunkt blive åbenbaret som den lovløse: ὃν ὁ κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ.⁶⁶ Og når den lovløse (der er identisk med lovløshedens menneske) først er blevet åbenbaret, vil Herren komme og tilintetgøre ham med sin munds ånde.

⁶³ Se Augustin: *De Civitate Dei* 20,19,77.

⁶⁴ Selv om det i udgangspunktet ville gøre teksten lettere at læse, så er man nødt til at fastholde den langt vanskeligere læsning, da den i det mindste lader sig bevidne, selv om grundlaget for en sådan forståelse ikke just kan siges at være prangende.

⁶⁵ Hvilket formentlig betyder, når han er død.

⁶⁶ 2 Thess 2,8.

En fortsat undersøgelse af eskatologien i 2 Thess.

Noget af det mest bemærkelsesværdige i 2,9 er den meget kraftige parallelitet, der opstår mellem lovløshedens menneske og Kristus, da der for lovløshedens menneske også er tale om en genkomst (παρουσία) og det er som bekendt det samme udtryk, der bruges til at beskrive Kristi genkomst. Genkomsten af lovløshedens menneske siges endda udtrykkeligt at være i overensstemmelse med Satans virke (κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ).⁶⁷ Og videre i verset føres man et lag dybere ind i forfatterens apokalyptiske tankegang.⁶⁸ Her siges det nemlig tydeligt, at genkomsten af lovløshedens menneske vil ske: ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους.⁶⁹ I forskningslitteraturen er der en diskussion om, hvorledes denne del af verset skal forstås. Et af stridspunkterne er hvorvidt πάσῃ lægger sig til alle substantiverne eller kun til δυνάμει.⁷⁰ Malherbe argumenterer for, at det lægger sig til alle substantiverne, så man ikke kan retfærdiggøre en adskillelse af ἐν πάσῃ δυνάμει og σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους.⁷¹ Udover at henvise til 2,10, hvor det samme ifølge Malherbe gør sig gældende, underbygger han sit argument ved at fremhæve, at treklangen bestående af δύναμις, σημειῶν og τέρας findes andre steder (2 Kor 12,12; ApG 2,22; Heb 2,4). Problemet er dog, at alle de steder, hvor denne treklang optræder, er δύναμις i pluralis, og treklangen synes desuden heller aldrig at være blandet sammen sådan, at et af substantiverne optræder i singularis og de andre i pluralis eller omvendt. Det eneste sted inden for NT, hvor man finder de tre ord, hvor ordene både er i singularis og pluralis, er i Rom 15,19, hvor der står: ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος [θεοῦ].⁷² Så trods Malherbes argumentation er det altså formentlig bedst at forstå sætningen, så den i oversættelsen kommer til at lyde: *i al kraft* – [med] *både falske tegn og undere*. Parret bestående af σημειῶν og τέρας i enten pluralis eller singularis er også langt mere almindeligt. Forståelsen må dog ikke skygge for, at treklangen udspringer af Satans ἐνέργεια.⁷³ Men man bør formentlig læse ἐν

⁶⁷ At give en fyldestgørende undersøgelse af Satan i den kristne og jødiske litteratur falder selvfølgelig uden for artiklens rammer.

⁶⁸ Igen kan man se, at der er tale om en klar dualistisk tankegang, og man bør notere sig paralleliteten mellem Kristus og lovløshedens menneske. Sker genkomsten af lovløshedens menneske i overensstemmelse med Satans virke, er der næppe langt til at hævde, at det modsatte gør sig gældende for Kristus, som i givet fald vil komme ifølge Guds virke. Så på en måde er der altså tale om en kamp mellem Gud og Satan, hvor Gud virker i Kristus og Satan i lovløshedens menneske.

⁶⁹ 2 Thess 2,9.

⁷⁰ Se Frame 1912 s. 269.

⁷¹ Se Malherbe 2000 s. 425.

⁷² Rom 15,19.

⁷³ Se Müller 2001 s. 274.

πάση δυνάμει som overordnet de falske tegn og undere.⁷⁴ Det betyder ikke, at de falske tegn og undere udgår fra kraften; tværtimod må man ligesom med kraften forestille sig, at de udspringer af Satans ἐνέργεια.

Men hvad fortæller denne del af verset (2,9) os om eskatologien i brevet? For det første er det vigtigt, at man forstår sammenhængen, der er mellem Satan og lovløshedens menneske, foruden den parallelitet, der måske heraf kan drages til forholdet mellem Gud og Kristus. Derudover finder man ofte ordparret σημείον og τέρας i NT.⁷⁵ Ser man nærmere på de steder, hvor parret optræder, er der især tre steder, der er interessante, nemlig Matt 24,24; Mark 13,22 og ApG 2,19, da ordparret disse steder står i en kontekst, der handler om de sidste tider. I både Mark. og Matt. betegnes de, der vil gøre store tegn og undere, som ψευδόχριστοι og ψευδοπροφήται. Så her er der altså også tale om, at nogle udfører tegn og undere, hvor det opfattes negativt.⁷⁶ Men alene det, at der er i Mark. og Matt. tales om flere ψευδόχριστοι og ψευδοπροφήται, viser, at den eskatologiske tankegang ikke helt er den samme som i 2 Thess. Noget, der altså er interessant i forhold til det eskatologiske indhold i brevet, er, at man sjældent støder på en beskrivelse af en eskatologisk skikkelse, der minder om lovløshedens menneske, men alligevel er der steder i den jødiske og kristne litteratur, hvor man finder tendenser til en skildring af sådan en skikkelse. Allertydeligst er det selvfølgelig i Åb 13,1–18; men det ville sikkert blive betragtet som en anakronisme at henvise til Åb., da 2 Thess. uanset autenticitet formentlig er skrevet tidligere. Lidt mere interessant er det at kaste et blik på 1 Joh 2,18–27, hvor der også opereres med en eskatologisk skikkelse, der vil komme i de sidste tider, og det forudsættes endda, at læseren har hørt om ham før.⁷⁷ Men også i Mark. støder man muligvis på en eskatologisk skikkelse, der kan sammenlignes med den i 2 Thess. Her står der nemlig: Ὅταν δὲ ἴδῃτε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη.⁷⁸ Her kan man, fordi participiet ἐστηκότα er maskulinum, konstatere, at der henvises til en

⁷⁴ Reinmuth 1998 s. 181–182, men se også Trilling 1980 s. 104.

⁷⁵ Nemlig Matt 24,24; Mark 13,22; ApG 2,19.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12; Joh 4,48; Rom 15,19.

⁷⁶ Selv om tegn også bruges i forbindelse med, hvordan man vil kunne se, at det er de sidste tider, er denne forståelse af »tegn« næppe relevant for tekststedet her, da næsten hele stykket 2,1–12 i sig selv er en udlægning af, hvilke tegn der gives for de sidste tider.

⁷⁷ Antikrist som en eskatologisk skikkelse forekommer dog i brevet at blive nedtonen ved omtalen af de mange (præsenteriske) antikrister, der fornægter Faderen og Sønnen (1 Joh 1,22), hvilket er sammenligneligt med 2 Joh 1,7.

⁷⁸ Mark 13,14.

skikkelse, der betegnes som τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως.⁷⁹ Men det er også ganske tydeligt, at skikkelsen ikke har de samme betegnelser som i 2 Thess. Men et ligheds punkt, der er vigtigt at huske på, er, at begge steder fortæller direkte eller indirekte, at skikkelsen vil placere sig et »forbudt sted«. I 2 Thess. siges det at være i Guds tempel, hvorimod det i Mark. er mere usikkert, hvor det er.⁸⁰ Andre steder inden for den kristne litteratur, hvor der optræder en eskatologisk skikkelse, der minder om lovløshedens menneske, er i Didaké. Her kan man i kap. 16 læse om de sidste tider, hvor der ligesom i Mark., Matt. og Luk. beskrives en tid med frafald eller vildfarelse, hvilket i Did. ses i omtalen af får, der vil blive til ulve.⁸¹ Det vers, der påkalder sig den største opmærksomhed er selvfølgelig 16,4, hvor der står:

αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους [altså de falske profeter og ødelæggere] καὶ διώξουσιν καὶ παραδώσουσι καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλανῆς ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ποιήσει ἀθεμίτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος.⁸²

Som man kan se, er der tydeligvis tale om en eskatologisk skikkelse, der har nogle af de samme træk, som man møder i 2 Thess. Han betegnes dog hverken som lovløshedens menneske, fortabelsens søn eller modstanderen, men derimod som ὁ κοσμοπλανῆς, der kan oversættes med verdensforførereren. Derudover siges det om ham, at han vil dukke op, som var han Guds søn, og at han vil gøre tegn og undere (σημεῖα καὶ τέρατα).⁸³ Påfaldende er det også, at det siges, at jorden vil blive overgivet i hans hænder, samt at han vil gøre utilladelige ting, som fra en evighed af ikke er hændt. Hvad, der mere specifikt tænkes på for handlinger, er i sagens natur svært at vide. Et andet sted, hvor man svagt kan ane denne eskatologiske skikkelse, er i Barnabas' brev, hvor der står: ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς.⁸⁴ Her er der altså tale om, at Kristus vil komme og gøre en ende på den lovløses tid og dømme dem, der foragter Gud.

⁷⁹ τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως er hentet fra Dan 12,11.

⁸⁰ Se Pilgaard 2008 s. 322–324.

⁸¹ Se Did 16,2–3.

⁸² Se Did 16,4.

⁸³ Disse tegn og undere står selvfølgelig i modsætning til det, der i Did. senere beskrives som τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας. Se Did 16,6.

⁸⁴ Se Barn 15,5.

Vender man tilbage til det næste vers (2,10): καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς, er der selvfølgelig tale om en fortsættelse af tankegangen fra 2,9. Sætningen skal altså forstås således, at genkomsten af lovløshedens menneske ud over at ske i overensstemmelse med Satan og med al kraft – med både falske tegn og undere – også kommer med al uretfærdighedens bedrag for dem, som fortæbes. Uretfærdighedens bedrag (ἀπάτῃ ἀδικίας) skal derfor forstås i forlængelse af: ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους.⁸⁵ Med andre ord er resultatet af den kraft, i hvilken lovløshedens menneske må tænkes at komme, og de falske tegn og undere samt uretfærdighedens bedrag, at de vil lede til fortabelse. Teksten siger ikke udtrykkeligt, hvem der vil blive fortabt, men det er meget nærliggende at antage, at det drejer sig om de mennesker, der vil anse de falske tegn og undere for at være sande, altså dem der vil lade sig bedrage af lovløshedens menneske, når han åbenbares til sin tid. Det siges også at ske, fordi (ἀνθ' ὧν) de ikke tog imod kærligheden til sandheden. Denne kærlighed for sandheden er nødvendig for at blive frelst. Forståelsen af 2,10 er derfor en forudsætning for, at man også forstår 2,11–12:

καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσιν πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλ' εὐδοκίσαντες τῇ ἀδικίᾳ.⁸⁶

Det er nemlig pga., at de ikke har taget imod kærligheden for sandheden, at Gud sender vildfarelsens kraft (ἐνέργεια πλάνης), således at de (i stedet for sandheden) må tro på løgnen, sådan at alle, der ikke troede på sandheden, men fandt behag i uretfærdigheden, kan blive dømt. Selv om Kristus ikke udtrykkeligt nævnes, så kan det meget vel være ham, der tænkes på, når der tales om sandheden. Dette ville også bevirke en endnu mere tydelig parallelitet mellem Kristus og lovløshedens menneske, hvor Kristus og sandheden hører sammen ligesom lovløshedens menneske og løgnen.⁸⁷ Men hvordan skal man forstå, at det er Gud, der sender en vildfarelsens kraft? Havde det ikke været mere oplagt, at det var Satan? Åbenbarelsen af lovløshedens menneske sker i overensstemmelse med Satan, men vildfarelsens kraft, der sendes til dem, der fortæbes, er tydeligvis også i overensstemmelse med Gud. Så hvordan skal dette problem nu løses? Ja – det må vel læses som en

⁸⁵ Se 2 Thess 2,9.

⁸⁶ Se 2 Thess 2,11–12.

⁸⁷ Den samme dualisme kan skimtes i ord som uretfærdighed og vildfarelse, som har deres modsætning i retfærdighed og retledning.

forsikring til menigheden om, at lovløshedens menneske og Satan ikke vil have magt over de troende, da det er Gud, der sender vildfarelsens kraft. Og den sendes kun til dem, der ikke har taget imod sandheden, men tror på løgneren. Beroligelsen er altså, at Gud står over Satan og lovløshedens menneske. Man kunne så umiddelbart godt synes, at det måtte være et problem, at det er Gud selv, der i sidste ende sender vildfarelsens kraft, men det gør han netop kun til dem, der ikke har taget imod sandheden, hvorved forfatteren velsagtens mener at opretholde Guds retfærdighed.

De næste to vers 2,13–14 udgør endnu en taksigelse, men det er en taksigelse, der selvfølgelig skal læses i forlængelse af det eskatologiske afsnit.⁸⁸ Det, der takkes for, er, at Gud har udvalgt menigheden, men når det læses i forlængelse af det eskatologiske afsnit, er det klart, at dette egentlig skal forstås som en taksigelse for, at Gud ikke vil sende vildfarelsens ånd over de troende. Taksigelsen virker derfor også som en forsikring for menigheden om deres kommende frelse. Derudover siges det i versene, at Gud har udvalgt menigheden som førstegrøde til frelse ved helligelse af ånd og tro af sandhed.⁸⁹ Det siges også i versene, at menigheden er blevet udvalgt til den som kaldte dem igennem det evangelium, de har modtaget. Og sidst men ikke mindst har Gud også udvalgt dem til at opnå Herren Jesu Kristi herlighed.

Efter denne taksigelse finder man i 2 Thess 2,15 en formaning til menigheden om at stå fast og holde ved de overleveringer (παράδοσεις), som de er blevet belært om, hvad enten det er ved et ord eller et brev. For brevet som helhed er det vigtigt, at man bemærker, at overleveringerne, der har været både mundtlige og skriftlige, siges at stamme fra ἡμῶν. Det er altså udtrykkeligt de overleveringer, der stammer fra afsenderen, som menigheden formaneres om. I 2,16–17 er formaningen blevet til en bøn om, at Herren Jesus Kristus og Gud Fader må trøste menighedens hjerter og fæstne dem i al god gerning og tale.

⁸⁸ Hyldahl 2003 s. 143.

⁸⁹ I forskningslitteraturen er det omstridt, hvorvidt der skal læses ἀπ' ἀρχῆς eller ἀπαρχὴν. Til denne diskussion bør man først og fremmest notere, at ἀπαρχὴν en række steder i NT er blevet forvansket til ἀπ' ἀρχῆς (se f.eks. tekstapparatet til Rom 16,5 og Åb 14,4). Derudover bør man også bemærke, at det ganske givet er lettest at læse ἀπ' ἀρχῆς. Vælger man denne læsemåde, betyder det, at menigheden har været udvalgt fra begyndelsen. For en sådan forståelse se Hyldahl 2003 s. 143–144 men også Frame 1912 s. 281. Et problem, der er blevet pointeret ved denne læsning, er, at udtrykket ἀπ' ἀρχῆς ikke optræder andre steder i de syv Paulusbreve. Men denne argumentation kan ikke anvendes, hvis 2 Thess. er et forfalsket brev. En der argumenterer for den vanskeligere læsemåde er Malherbe 2000 s. 436–437. Derudover skal der også henvises til Metzger 1975 s. 636–637. Den mest plausible forklaring må være, at den vanskelige læsemåde (ἀπαρχὴν) er blevet ændret til den lettere (ἀπ' ἀρχῆς). Men problemet er så, hvordan man i givet fald vil forstå ἀπαρχὴν? Malherbes oversættelse lyder: because God chose you as firstfruits for salvation. Se Malherbe 2000 s. 435.

Det efterfølgende stykke 3,1–5 ligger egentlig i forlængelse af bønne i 2,16–17. Men i 3,1 vil forfatteren have menigheden til at bede »for os« (ΠΕΡΙ ἡμῶν), for at Herrens ord må løbe og blive herliggjort ligesom hos menigheden. Derudover vil han i 3,2 have menigheden til at bede for, at »vi« må fries fra de vanartede og onde mennesker, og her afbrydes opfordringen med sætningen: Οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις.⁹⁰ Man kan derfor roligt slutte, at de vanartede og onde mennesker ikke har troen og vel derfor også må antages at være nogle uden for menigheden. I 3,3 beroliges menigheden med, at Herren er tro og vil styrke og vogte dem fra det onde.⁹¹ Dernæst står der i 3,4, at »Paulus« ved Herren har tillid til, at menigheden gør og vil gøre det som bliver påbudt den. Herefter beder han i 3,5 atter en bøn, men denne gang er det for, at Herren må lede menighedens hjerter til Guds kærlighed og Kristi udholdenhed.⁹² I resten af brevet kommer der ikke flere eskatologiske tanker til udtryk. Det skulle da lige være i 3,16 og hilsnen. Derudover er der heller ikke noget i selve teksten, der forbindes med det eskatologiske indhold, hvorfor denne sammenkædning, når den forekommer i forskningslitteraturen, også må betragtes som problematisk.⁹³ Hvad angår en forståelse af eskatologien vil en analyse af resten af brevet altså ikke bidrage med yderligere information.

Afrunding

Eskatologien, der er i brevet, kan opsummeres på følgende måde: Lovløshedens hemmelighed er, at Herrens dag og frafaldet først vil komme, når ὁ κατέχων vil blive fjernet og åbenbaret som lovløshedens menneske. Det er altså kun et spørgsmål om tid, før lovløshedens hemmelighed vil blive afsløret, og det menneske, der er ὁ κατέχων, vil blive fjernet og åbenbaret som lovløshedens menneske. Lovløshedens menneske vil hæve sig op over alt, hvad der kaldes Gud eller helligdom – ja han vil endda sætte sig i Guds tempel og give sig ud for at være Gud. Hvad angår genkomsten af lovløshedens menneske, vil den ske i overensstemmelse med Satans virke. Og han vil derfor komme med al kraft – med både falske tegn og undere samt uretfærdighedens bedrag – og vil lede mennesker i fortabelse. Og Gud vil sende en

⁹⁰ 2 Thess 3,2.

⁹¹ Ligesom tidligere 2,13–14 skal dette også læses som en forsikring til menigheden om deres frelse. I forskningslitteraturen er der også noget uenighed om, hvorvidt ἀπὸ τοῦ πονηροῦ er maskulinum eller neutrum. Ud fra konteksten giver det dog mest mening at forstå det som en alt omfattende ondskab. Den kan tænkes både at være præsens i form af de vanartede og onde mennesker, men også futurisk. For nærmere undersøgelse af denne diskussion se Frame 1912 s. 294, Dibelius 1937 s. 53, Best 1979 s. 327–328, Trilling 1980 s. 137, Malherbe 2000 s. 445–446.

⁹² Netop Kristi udholdenhed (ὑπομονὴ τοῦ χριστοῦ) henviser formentlig til menighedens situation. Se 2 Thess 4,1.

⁹³ Dette har Trilling og Hyldahl også bemærket. Se Hyldahl 2003 s. 101–102.

vildfarelsesånd over dem, som tager imod løgneren i stedet for sandheden, således at alle, der fandt behag i uretfærdigheden, kan blive dømt. Denne retfærdige dom vil finde sted på Herrens dag, når Kristus vil blive åbenbaret fra himlen med sine mægtige engle i flammende ild. Og på den dag vil Kristus straffe dem, der ikke kender til Gud og adlyder evangeliet, og med ånden fra sin mund vil han dræbe og tilintetgøre lovløshedens menneske og blive herliggjort blandt sine hellige og blive beundret af de troende.

Litteraturliste

Primær litteratur

Achilles Tatius, *Leucippe et Clitophon*: E. Vilborg, *Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon* Almqvist & Wiksell, Stockholm 1955

Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulas ad Thessalonicenses*: H.J. Vogels *Commentarius in epistulas Paulinas*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 81 (1969)

Augustin, *De Civitate Dei*: B. Dombart et al., *De Civitate Dei*, Corpus Christianorum Series Latina 48 (1955)

Barnabas' brev: R.A. Kraft, *Épître de Barnabé*, Sources chrétiennes 172 (1971)

Didaké: J.P. Audet: *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Lecoffre, Paris 1958

Gryson, Roger: *Biblia Sacra Vulgata* (5. udg.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007

Hippolyt af Rom, *De Antichristo*: H. Achelis, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften*, Die griechischen christlichen Schriftsteller 1.2 (1897)

– *Commentarius in Daniele*: M. Lefèvre, *Hippolyte. Commentaire sur Daniel*, Sources chrétiennes 14 (1947)

Irenæus, *Adversus Haereses*: L. Doutreleau og A. Rousseau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, Sources chrétiennes 211 (1974)

Justin Martyr, *Dialogus cum Tryphone*: E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1915

Klemens af Alexandria, *Stromata*: L. Früchtel og U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 (1985)

Nestle-Aland: *Novum testamentum graece* (27. udg.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006

Origenes, *Contra Celsum*: M. Borret, *Origène. Contre Celse* (Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150), Éditions du Cerf, Paris 1967-1969

Plutarch, *Timoleon*: K. Ziegler, *Plutarchi vitae parallelae* 2.1 (2. udg.), Teubner, Leipzig 1964

Pseudo-Aeschines, *Epistulae*: G. de Budé og V. Martin, *Eschine. Discours*, Les Belles Lettres, 1928 Paris

Ralfs, Alfred: *Septuaginta* (9. udg.), Württembergische bibelanstalt Stuttgart, Germany 1971

Tertullian, *De resurrectione mortuorum*: E. Dekkers et al., *Opera II*, Corpus Christianorum Series Latina 2 (1954)

Hjælpebidler

Blass, Frederick et al.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Götting 1976

Danker, Frederick William: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (3. udg.), The University of Chicago Press, Chicago 2000

Sekundær litteratur

Best, Ernest: *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, Adam & Charles Black, London 1979

Dibelius, Martin: *Handbuch zum Neuen Testament – an die Thessalonicher I II, an die Philipper*, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen 1937

Frame, J.E.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, T & T Clark, Edinburgh 1912

Hallbäck, Geert et al.: *Kanon – Bibelens tilblivelse og normative status*, Forum for Bibelsk Eksegese 15 (2006)

Hartog, Paul: *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp*, Oxford University Press, Oxford 2013

Hyldahl, Niels: *Kommentar til Paulus' breve til Thessalonika*, Anis, København 2003

– *Paulus' breve*, Gyldendal, København 1977

- Malherbe, Abraham J.: *The Letters to the Thessalonians*, Doubleday, New York 2000
- Metzger, Bruce M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Biblia-Druck, Stuttgart 1975
- *The Canon of the New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1987
- Metzger, Paul: *Katechon – II 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Walter de Gruyter, Berlin 2005
- Müller, Paul-Gerhard: *Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher*, Friedrich Pustet, Regensburg 2001
- Nielsen, Flemming A.J.: *Bibelsk hebraisk grammatik – en indføring*, Anis, København 2007
- Nielsen, Helge Kjær: *Kommentar til Johannesevangeliet*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 2007
- Pilgaard, Aage: *Kommentar til Markusevangeliet*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 2008
- Reinmuth, Eckardt et al: *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998
- Trilling, Wolfgang: *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1972
- *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, i serien: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchener Verlag, Zürich 1980
- Wagner, Hartvig: *Paulus' første og andet brev til tessalonikerne* [sic], Credo forlag, København 1991
- Wanamaker, Charles: *The Epistles to the Thessalonians – A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 1990
- Wrede, William: *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 9. Bd. 2. Hæfte, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1903



I nat skyder vi ikke



Af konst. sognepræst MARIE HØGH, Seem og Ribe Domsogn

Onsdag den 31. december 2014

Prædiken holdt i Ribe Domkirke juleaftensdag kl. 14.

Decembervejret har været en våd fornøjelse i år; slagregnen har hamret mod ruden, der har været storm og torden, ja der har stået en stiv vind fra vest rundt om Domkirken, mellem de små røde træhytter på torvet ved Dagmar og ned ad de smalle gader med skæve, gamle huse, hvis vinduer ser så indbydende ud. Og mon ikke det er meget menneskeligt at kaste et stjålent blik ind af dem, når man haster igennem byen med regnhætten over ørene, et barn i hånden og en nettopose under armen. For der ser så rart ud derinde bag de buede, let duggede ruder i de småsprossede vinduer – der ganske vist skulle hindre for indkig. Julepyntet og tændte stearinlys – dér har julefreden sikkert sænket sig, tænker vi, mens hysteriet ude på brostenene kun accelererer, og vi ryster for, om julefreden overhovedet når at indfinde sig bag vore egne buede ruder i år. Sådan sidder vi sitrende dagen før dagen før dagen, du ved, og sikkert også nu på kirkebænken, og venter på at mærke den der julefred. Måske kommer den først, når anden er spist, og ungerne er i seng, eller måske allerede når præsten omsider har sagt amen. Det er store krav, vi stiller, og høje forventninger vi har til julefreden: Vi skal helst kunne være i stue sammen med både dem, vi holder af, holder ud og ikke kan holde ud. Julen er jo på mange måder et social-psykologisk eksperiment, og der er ingen garanti for, at det lykkes – heller ikke inde hos naboen, hvor det så så rart ud. Måske er dér også kun våbenhvile, eller måske er krigen ved at bryde ud – for det er ikke altid, det går efter juleforventningerne. Julen er ikke altid ensbetydende med julefred i de små hjem, endsige i den store verden, hvor de netop nu holder julemøde om freden i Ukraine.

Ja, virkeligheden kan snart hobe ruiner op foran Paradis, så enhver romantisk forestilling og forventning om fred tabes af syne, og det kan være vanskeligt at skabe passager ind gennem dyngerne af forblæste brokker, forvredne vindfælder og umulige mellemmenneskelige forhold.

Men det kan også gå over forventningerne, når julen går i hjertet på mennesker, som det skete ved julefreden i 1914. Så lad os kigge ind i historiens vindue til den første juleaften under Første Verdenskrig for nøjagtig 100 år siden:

Efter den tyske fremrykning ind i Belgien og Frankrig, var krigen gået i stå på Vestfronten – i Flandern. De krigsførende nationer havde gravet sig ned i lange skyttegrave adskilt af et ingenmandsland, en nådesløs stribe jord, som ingen havde ovelevet på i længere tid. Blodige stormangreb var årsag til store tab på begge sider, ved juletid var omkring en million allerede omkommet, og det tyske folk var ved at drukne i blod. Alligevel havde ingen af siderne erobret eller tabt den mindste meter. I hver deres skyttegrave lå fjenderne ansigt til ansigt – trods alt had erkendte soldaten, at fjenden var plaget af samme angst som han selv. Angsten for døden. “Det, der skete mellem de to fronter, var et eksempel på ren menneskelighed”, skriver en infanterisoldat i sin dagbog. Nætterne var isnende kolde, regnen silede, og det langsomt stigende grundvand i skyttegravene skyllede ind over soldaten, som prøvede at finde hvile på en briks, mens lusene plagede de levende, og rotterne bed i de døde, som lå flere dage, ja flere uger i Flanderns mudderpøl, inden de blev begravet.

Under den første krigsjul i 1914 havde soldaterne på begge sider fået julegaver hjemmefra: tobak, chokolade, varme tæpper og underbukser af førsteklases kameluld. I brevene fra de elskede stod omtrent samme budskab uanset sprog: “Vi venter. Kom hjem. Pas på dig.”

Efter at mørket er faldet på over det menneskeskabte helvede denne 24. december 1914, løjer vinden af. “En klar stjernehimmel hilste os fra den Almægtiges bolig, og fuldmånen gav det smukke, vide, flamske Rembrandt-landskab et anstrøg af velgørende fred ved sit milde lys”, skriver en skyttegravssoldat i sin dagbog. Mørket lukkede sig over slagmarken, og en soldat skriver videre, at “vi forventede ikke noget under, og så skete der noget utroligt, noget vi ikke var forberedte på.” Og så var det, at der midt i stridens hjerte skete noget uventet fredeligt. Trods krigen havde man dog julen til fælles med sine fjender, og det satte sig igennem på underfuld vis. De engelske vagtposter slog alarm. Rækker af lys var blevet tændt langs hele den tyske linje. Så langt øjet rakte, lyste små, flakkende flammer på kanten af skyttegravene. Det varede lidt, inden englænderen forstod, hvad det var – nemlig juletræer! Tyskerne havde dage forinden givet afkald på forsyninger for i stedet at få leveret deres elskede juletræer. I begyndelsen er der kun en, der i stilhed synger *Stille Nacht, heilige Nacht* – salmen, som Ingemann oversatte til den danske *Glade jul, dejlige jul*. Salmen om Jesu fødsel svæver fortabt gennem Flanderns døde landskab. Men så breder sangen sig fra den ene skyttegrav til den næste, og fra den lange mørke linje af skyttegrave hører man “schlaf in himmlischer Ruh”, sov i himmelsk fred. Sangen blev hilst med jubel og klapsalver fra den britiske side kun få hundrede meter borte, som stemte i med deres elskede julesalmer: *The first Noel*. Under den samme frostklare himmel, under den samme nådige Gud tonede sangen om julefred,

salige fred. Stille Nacht, heilige Nacht – tonerne svæver op mod stjernerne, og “det vakte en hellig gysen i selv den koldeste sjæl”, skriver en vestfalsk krigsfrivillig i sin dagbog. Merry Christmas, fröhliche Weihnachten lød henover skyttegrave og pig-trådslandskab. I nat skyder vi ikke.

Morgenen derpå herskede en besynderlig, afventende stilhed. Ikke et eneste skud affyredes. Blot en enkelt maskingeværssalve ville bryde fortryllelsen. På store dele af vestfronten opstod der denne jul 1914 en spontan våbenhvile. Mænd, der døgnet inden havde gjort deres bedste for at tage livet af hinanden på de gudsforladte dødsmarker, som var fulde af granathuller, bombekratre og sønderskudte træstammer, mødtes ansigt til ansigt. Tropperne lod våbnene hvile, og menige soldater mødtes mellem skyttegravene, udvekslede julehilsner, byttede cigarer for plumbudding – talte nu sammen, smilede og lo, spillede fodbold i det frosne ingenmandsland. Alle var ubevæbnede. Ikke så meget som en kniv havde man på sig. Kun bevæbnet med skovle og spader begravede de deres faldne, som lå ikklædt hvide ligskjorter af rim og frost.

Men det blev hverdag igen. Julelyset gik ud, og krigen gik videre fire år endnu – millioner blev dræbt, og nogle af de soldater, som havde deltaget i julefreden, blev senere straffet hårdt for deres fredsvilje. Nok har vi viljen til fred både i verden og bag de bugede ruder – eller i det mindste våbenhvile – men den jordiske fred er en skrøbelig størrelse, for også i dag, 100 år senere, går julelysene ud, og krigen og livet går videre.

Og det er et eksempel på ren menneskelighed, det der skete i skyttegravene i 1914, såvel som i vort livs skyttegrave – fordi vi er mennesker i en falden verden under forgængelighedens dom og på syndens vilkår. Mennesker på det vilkår, at vi gang på gang må erkende, at vi fejler overfor selv de mennesker, vi elsker allerhøjest – ikke fordi vi vil det, men fordi vi ikke kan anderledes. Vi gør ikke det, vi ved, vi skal, fordi synden er vores virkelighed. Og på det vilkår er vi stedt her på jorden – med Guds befaling, om at vi skal være jorden tro, ved at elske det liv, vi lever, blandt de mennesker vi er givet at leve med, holde jul med, bo og bygge med i mørkets og dødens skygge.

I det mørke i skyttegravens tvivlsomme ly skriver en fransk løjtnant julenat i sin dagbog: “Du stakkels lille kærlighedens Gud, født i denne nat, hvordan kan du elske et menneske.” Men det gjorde han, og det gør han hele vejen til korset og ind i evigheden. Derfor åbnede han med sin søns fødsel døren til Paradis igen, fordi han vil have os op af vore skyttegrave; han banede passage mellem dyngerne af forblæste brokker, forvredne vindfælder, umulige forhold og gudsforladte slagmarker til

staldvinduet på Betlehems mark. Her er ikke fred for julefredens skyld, ingen midlertidig våbenhvile, men en fred af en anden verden, den himmelske fred, som toner julenat herved. En fred, som ikke sluttet mellem mennesker, men sluttet af Gud og forkyndes til ethvert menneske til alle tider, mens lyden af verdens første julesalme svævede op mod stjernerne: “Ære være Gud i det højeste og på jorden! Fred til mennesker med Guds velbehag!”. Vi skænkes Guds fred med vores virkelige menneskelighed, idet Han tilsiger os vores synders nådige forladelse og fører sine faldne krigere, sønner og døtre hjem til sit evige rige. For det, der skete mellem de to fronter – den fred vi ønsker, den strid vi strider – er et eksempel på ren menneskelighed, fordi vi lever dér, hvor vi hører tilgivelsens ord.

Men Guds fred er ikke idyl; den er sindets og hjertets fred, uanset hvad livet tilskikker os. Fred til at blive i livet trods storm og torden med al den fred, vi hverken kan slutte med hinanden bag de småsprossede vinduer eller med os selv i vores hastværk gennem gaderne. Freden er ikke en midlertidig våbenhvile, det er ikke dødens fred, det er ikke fred *fra noget*, men fred *til livet*. Det er Guds fred med vores samvittighed fra i går og bekymringen for i morgen. Det er den fred, Kristus efterlader os i, til kun at favne med tillid, frimodighed og trøst, hvad Gud har givet. Løft dit hoved og tak for livet. Det er julens budskab, som skal lyde over hele verden, i hvert et hjem og til soldaten på slagmarken. For vi er alle krigere – alene bevæbnet med Guds fred til at stride vor strid med mod, fred til at vente på enden god.

Og netop i aften, juleaften, er passagen åben gennem forblæste brokker, forvredne vindfælder og umulige mellemmenneskelige forhold, og vi kan kigge ind gennem vinduet til oprindelsen. Stormen er stilnet af og i stilheden mærkes en fremmeds tilstedeværelse i mørkningen. Ikke som en storm, men kun som et vindpust... Alle Jahre wieder kommer Kristusbarnet med genlyd af englenes sang om den fred, ingen sorg tør røre, som vi skal synge igen og igen. Det sker i et øjeblik, i et glimt – i et interludium i stormens øje. Men det sker, og det er det, Gud i fortryllende øjeblikke kan minde sit eksilerede menneske om og lader os sammen med ham se barnet i krybben – så vi kan deles om det, han kalder *lykkens nærhed* – julens fred. I Jesu navn glædelig jul. Amen.

Salmer

- 94 – *Det kimer nu til julefest*
- 114 – *Hjerte, løft din glædes vinger*
- 104 – *Et barn er født i Betlehem*
- 129 – *Julebudet til dem, der bygge*
- 120 – *Glade jul, dejlige jul*



Kolofon

Post scriptum 2014

Artikler og prædikener fra Scriptorium theologiae

Redigeret af Niels Dalsgaard og Thomas Hårbøl.

© 2015 forfatterne og *Scriptorium theologiae* (ISSN 2245-9200).

ISBN 978-87-997248-1-9

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

scriptoriumtheologiae.dk

redaktion@scriptoriumtheologiae.dk



vox clamantis in deserto



Billedfortegnelse

S. 3, Albrecht Dürer (1471–1528): *Das siebenköpfige Tier aus dem Meer und das Tier mit den Lammshörnern* (udsnit; ukendt kilde)

S. 9, Forsiden til Thomas Hobbes: *Leviathan* (1651); stik af Abraham Bosse (ca. 1602–1676)

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

S. 24, Pedro Berruguete (ca. 1450–1504): *Skt. Dominicus præsiderer over en kætterbrænding* (1475)

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pedro_Berruguete_Saint_Dominic_Presiding_over_an_Auto-da-fe_1495.jpg

S. 31, Rembrandt van Rijn (1606–1669): *Moses smadrer lovens tavler* (1659)

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rembrandt_-_Moses_with_the_Ten_Commandments_-_Google_Art_Project.jpg

S. 44, Gustave Doré (1832–1883): *Satans fald* (1866)

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paradise_Lost_13.jpg

S. 49, John Martin (1789–1854): *Pandemonium* (1841)

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:John_Martin_Le_Pandemonium_Louvre.JPG

S. 53, Gustave Doré (1832–1883): *Satan stiger ned til Jorden* (1866)

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paradise_Lost_12.jpg

S. 55, Peter Paul Rubens (1577–1640): *Kristus hos Simon Farisæeren/den Spedalske*

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rubens-Feast_of_Simon_the_Pharisee.jpg

S. 64, Professor, dr.theol. Leif Grane (1928–2000)

<http://kilder.rundetaarn.dk/biografisketavler/praestetavle.htm>

S. 74, Den sejrende Kristus, *Christus victor* (udsnit af mosaik i Ravenna, 500-tallet; ukendt kilde)

S. 77, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

<http://www.quickmeme.com/meme/3ronuo>

S. 80, Jacques Ellul (1912–1994; ukendt kilde)

S. 88, Caravaggio (1571–1610): *Paulus' omvendelse*

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Conversion_of_Saint_Paul-Caravaggio_%28c._1600-1%29.jpg

S. 94, Caravaggio (1571–1610): *Paulus' omvendelse*

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Caravaggio_-_La_conversione_di_San_Paolo.jpg

S. 96, Rembrandt van Rijn: *Den rige bonde* (1627)

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rembrandt_-_The_Parable_of_the_Rich_Fool.jpg

S. 101, Hieronymus Wierix (1553–1619): *Acedia*

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hieronymus_Wierix_-_Acedia_-_WGA25736.jpg

S. 107, Alfred Theodor Jørgensen (1874–1953; ukendt kilde)

S. 156, Tamata på Syntagma-pladsen i Athen (foto: Johannes Aakjær Steenbuch)

S. 165, Det ny Jerusalem med Guds Lam i midten (fra *Bamberger-apokalypsen*, ca. år 1000)

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:BambergApocalypseFolio05rNew_Jerusalem.JPG

S. 172, Rembrandt: *Apostlen Paulus* (1633)

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rembrandt_Harmensz._van_Rijn_163.jpg