



POST SCRIPTUM 2015



Artikler og prædikener fra
Scriptorium theologiae



Redigeret af

NIELS DALSGAARD & THOMAS HÅRBØL



Indholdsfortegnelse

Thomas Hårbøl: <i>Karikatur-Gud</i>	3
Thomas Hårbøl: <i>Brutalitet, union eller tålsomhed i folkekirken</i>	6
Marie Høgh: »Paa din Maske skal jeg kende dig«	13
Niels Dalsgaard: <i>Johannes Horstmann</i> (I)	17
Marie Høgh: <i>En sprække af lys</i>	33
Johannes Aakjær Steenbuch: <i>Myten som tugtemester?</i> <i>Menneskets sprog og Guds almagt ifølge Klemens af Alexandria</i>	37
Thomas Hårbøl: <i>Hellig, hellig, hellig – Treenigheden i salmebogen</i> (I)	58
Johannes Aakjær Steenbuch: <i>Hvad mener vi, når vi siger, at kristendom ikke er religion?</i>	68
René Højgaard Olsen: <i>Madonnaen fra Stalingrad</i>	80
Lars Christian Vangslev: <i>“Hvad vil sjælen altså gøre, fuld af bekymring og fuldstændigt overvundet?”</i>	84
Anne Christine Benner: <i>Panteren på skødet og palæontologens skræk – om den moderne afskaffelse af det onde</i>	95
Johannes Aakjær Steenbuch: <i>Enhed i Kristus trods politiske modsætninger</i>	117
Ole Madsen: <i>Hvad er sandhed?</i>	121
Marie Høgh: <i>Hvor Vorherre bygger kirke, bygger Djævlens kapel</i>	125
Johannes Aakjær Steenbuch: <i>Den svære gæstfrihed og Guds straf:</i> <i>Hvordan skal vi forstå lignelsen om verdensdommen?</i>	129
Niels Dalsgaard: <i>Gå du hen og gør ligeså</i>	137
Thomas Hårbøl: <i>Profeter og frugt</i>	141
Niels Dalsgaard: <i>Kristus, loven og dens fylde</i>	146
Niels Dalsgaard: <i>Johannes Horstmann</i> (II,I)	150
Marie Høgh: <i>Brudgommen kommer, gå ud og mød ham</i>	164
Niels Dalsgaard: <i>En fragmenteret skitse af tankerne</i> <i>angående Kristi to naturer frem til Kalkedon-synoden</i>	168

Karikatur-Gud



Af konst. sognepræst THOMAS HÅRBØL, Gelsted-Tanderup

Mandag den 12. januar 2015

Prædiken til 1. søndag efter Helligtrekonger (1. tekststrække: Sl 84; Rom 12,1-5; Luk 2,41-52)

»Allahu akbar! Allah er stor!« – sådan råbte de to islamister, mens de dræbte tolv mennesker med maskinpistoler i Paris i onsdags, da det nye år bare var en uge gammelt. »Vi har hævnnet profeten!« råbte de, da de forlod bygningen, som nu var indsmurt i karikaturtegnernes blod. Næsten lige så gruopvækkende som drabene er den syndflod af idiotisk vrøvl, vi har måttet høre på lige siden. Drabene har intet med islam at gøre, siger politikere på stemmefiskeri, absolut intet. Måske vil de bare gerne sige, at massebordet ikke er alle muslimers skyld, og det har de naturligvis ret i. Men man skal vist være politiker eller professor eller noget, der ligner, for at være så dum, at man kan få sig selv til at sige, at de slet ikke har noget med islam at gøre. På det franske satireblads redaktion var der en kvinde, som ikke blev dræbt. Den ene af massebordeerne råbte til hende: »Vi dræber ikke kvinder; det strider mod vores æresbegreber. Men du skal konvertere til islam, læse Koranen og tage hovedtørklæde på! Allahu akbar, Allahu akbar!« Men nej, intet har det at gøre med islam, absolut intet. Fortæller de kloge os.

Men hvad har det så at gøre med vores beretning om det 12-årige vidunderbarn Jesus? Umiddelbart ikke så meget. Det er efterhånden en lidt nedslidt præste-kliché, at Bibelens tekster er verdensfjerne; måske er det i virkeligheden bare vores verden, der er så selvoptaget, at vi er blevet bibelfjerne. Men netop når verden koger og går amok omkring os, kan det nu alligevel godt være svært at samle sig om en gammel tekst. Så kommer man let til at kede sig.



Det ældste kendte billede af Jesus Kristus er ... en karikaturtegning, nemlig en romersk graffito fra omkr. år 200, der viser en korsfæstet mand med æselhoved og teksten »Alexamenos tilbeder Gud«.

Faktisk keder mange moderne teologer sig så usigeligt meget, at de giver sig til at lave om på Gud, at pille Gud fra hinanden. Alt det gamle overnaturlige sludder bliver vi nødt til at skrælle væk, siger de, og så kommer Gud ellers under kniven, så vi kan få en Gud, vi kan forholde os til, en nutidig Gud på nutidige menneskers vilkår. Han er ikke længere hverken almægtig eller afmægtig, men bare blød og human; han er ikke længere evig, men tidsbundet; han er ikke længere uforanderlig, men ak, han forandrer sig i takt med, hvad der nu passer sig; han sidder ikke længere på sin trone i himlen og ligger ikke længere som barnet i krybben, for nu er han flyttet ind og ned i vores egen navle, hvor det er meget lettere at finde ham og at holde styr på ham; i det hele taget er han ikke længere noget som helst af alt det, som kirken i to tusinde år har troet og prædikeret, at han er, og i øvrigt er han heller ikke en han, for det er jo ikke politisk korrekt.

For få år siden blev der afholdt en konference om folkekirkens tilstand, hvor der var én, som også foreslog, at man skulle afskaffe tanken om, at Gud er treenig. Det er jo svært at forstå, at én Gud er tre personer, så væk med det gamle nonsens.

Så står man tilbage med en tro, der stort set handler om, at Jesus var en flink fyr, et karismatisk menneske, der talte om humane værdier og kærlighed til alle, inden han døde og forblev død, for opstandelsen har man selvfølgelig også afskaffet. En tro, hvor hele trosbekendelsen er fjernet, så det eneste, der er tilbage, er mellemrummet imellem ordene »født af Jomfru Maria« og »pint under Pontius Pilatus«. Inden i det mellemrum levede Jesus sit liv og var en flink fyr. Hele kristendommen koft ned til et mellemrum.

Vi mennesker har altid været fristet til at omskabe Gud i vores eget billede. Hadefulde masse-mordere tror vel, at de forsvarer en gud, der er en hadefuld, æreskrænket masse-morder, fordi deres krampagtige had dikterer, at det er sådan, deres gud må se ud. Så mens de brøler, at Gud er stor, gør de ham nøjagtig lige så lille som deres eget underbegavede had.

Modsat er det med moderne, bløde, vestlige teologer: Af bare angst for at sige noget, der kunne støde nogen, forestiller de sig deres gud som moderne, blød og vestlig; én, som er lige så lidt evig og almægtig, som de selv er; én, der passer så fantastisk godt ind i vores lille, smålige fatteevne, fordi han ikke gør eller siger eller kræver noget, der ligger ud over, hvad vi synes, at vi gider forholde os til.

Gud har heldigvis tidligere overlevet den slags idioti, og han overlever nok også denne gang, for den slags vrangforestillinger om Gud har det med at nærme sig sidste salgsdato, før man får set sig om. De pæne, bløde og ligegyldige teologer

skaber sig en gud, der også er pæn, blød og inderligt ligegyldig, men han forsvinder snart; for ligesom de selv er forgængelige, er deres parodi på en gud også forgængelig.

Når vi omskaber Gud i vores eget billede, så står vi tilbage med en dårlig karikatur af Gud, og karikaturer af Gud er jo åbenbart noget, man skal tage sig i agt for, hvis man har livet kært. Så i stedet kunne vi tage og lytte til, hvad Gud siger om sig selv. Det er lige præcis det, der sker i dagens evangelietekst. Jesus tager de kloge folk i skole, han giver sig til at fortælle dem, hvad der er op og ned. De kloge mennesker i templet er vant til, at folk kommer til dem for at høre om Gud og for at få svar på deres spørgsmål, og i stedet er det nu Gud selv, der i skikkelse af den 12-årige Jesus kommer til dem, giver sig til at tale med dem, stiller spørgsmål og selv besvarer dem – bedre end de kloge folk kan finde ud af. De, der er vant til at belære, bliver selv belært. Og derfor bliver de forundrede. Det viser os en Gud, der ikke sådan er til at få hold på. En Gud, der ikke lader sig låse fast af, hvad vi gerne vil have ham til at være. En Gud, der ikke finder sig i at blive begrænset af vores had eller af vores fantasiløshed eller vores usigelige dumhed, og derfor også en Gud, der – Gud ske lov – er i stand til at finde vej, når vi famler rundt i blinde; en Gud, der end ikke lader sig begrænse af døden.

Det er naturligvis en provokerende idé, at det er Gud selv, der sætter betingelserne, at det er Gud, der henvender sig til os, frem for at vi selv nøjes med at finde ham frem fra skuffen, når vi synes, det passer ind i vores program. Og endnu mere provokerende er det, at han kommer til os i skikkelse af et menneske, her endda som en gammelklog knægt på 12 år – Guds Søn lige før han blev teenager; en rigtigt øretæveindbydende Guds Søn, der ved, at hans hjem er hos Gud Fader. Til sidst blev det da også for meget, og han blev henrettet på korset som en anden forbryder. En Gud, der lod sig selv blive til en karikatur for vores skyld, hængt op blandt røvere til hån, spot og latterliggørelse. En Gud, der bærer vores latterlighed ved at lade sig selv blive latterliggjort. Og en Gud, der latterliggjorde vores indbildte klogskab og vores had og døden selv ved at stå op fra de døde. Amen.

Salmer

- 392 – *Himlene, Herre, fortælle din ære*
- 70 – *Du kom til vor runde jord*
- 139 – *Hvor stor er dog den glæde*
- 101 – *Himlens morgenrøde*



Brutalitet, union eller tålsomhed i folkekirken



Af konst. sognepræst THOMAS HÅRBØL, Gelsted-Tanderup

Fredag den 30. januar 2015

Når der kommer røre i den folkekirkelige andedam, plejer det ikke at vare længe, før ringene i vandet rammer det punkt, hvor man begynder at tale om »tålsomhed« – oftest fordi nogle er bekymrede for, at tålsomheden skal gå tabt, eksempelvis Thorkild Grosbølls støtter eller her på det seneste ramsdalisterne, der kræver religionsfrihed både inden for og uden for folkekirken.¹ Tålsomheden kommer typisk i spil umiddelbart inden det tidspunkt, hvor vi begynder at lufte skældsordene om hhv. fundamentalisme og vantro (med rette eller urette). »Den tålsomme folkekirke« er én, hvor der er højt til loftet og langt til grænserne, et sted, hvor der er plads til nærmest alle teologiske og kirkelige strømninger og deres modsætninger – et gæstekammer uden vægge, hvordan det så end går til.

Imidlertid glemmer tilhængerne af tålsomheden ofte, hvor begrebet stammer fra, og hvad det oprindelig betød. Tanken om folkekirken som tålsom blev tilsyneladende lanceret i 1901 af *J.H. Monrad* (1848–1903) i en artikel i det grundtvigske tidsskrift *Dansk Kirketidende*, som han selv var redaktør for.² Ordet tålsomhed blev vel valgt i stedet for fremmedordet tolerance; betydningen er under alle omstændigheder den samme: at tåle, at finde sig i, at give plads til.

Monrads beskrivelse af den tålsomme kirke bygger på Grundtvigs forestillinger om, hvad der burde afløse enevældens statskirkelige religionsmonopol. I den faktiske folkekirke bibeholdt man statskirkens fem bekendelsesskrifter, som præsterne den dag i dag aflægger præsteløfte om at ville holde sig til i forkyndelsen. Monrads beskrivelse af den tålsomme kirke handlede derfor vel at mærke ikke om kirkens situation, som den *var* (eller *er*); derimod var det en forestilling om, hvordan den kunne – og efter Monrads mening burde – *blive*.

¹ Jf. Ramsdals egen udtalelse i *Kristeligt Dagblad* den 29. december 2014: »Men vi har trosfrihed i Danmark, og den gælder også for præster«.

² For flere oplysninger om J.H. Monrad se f.eks. artiklen om ham i *Salmonsens Konversationsleksikon* (runeberg.org/salmonsens/2/17/0239.html).

Monrad opregnede tre mulige fremtidsscenarier for folkekirken:

- *Den brutale folkekirke*, hvor de rettroende (»Athanasius«) smider kætterne (»Arius«) på porten – eller omvendt.
- *Den unerede folkekirke*, hvor man ælter modsætningerne sammen til et fælles standpunkt – eller hævder, at man har gjort det. (Med den formelle oprettholdelse af fælles symboler og præsteløfte sammenholdt med den faktiske splittelse er den unerede folkekirke måske i virkeligheden den model, der ligner vores nuværende folkekirke mest.)
- *Den tålsomme folkekirke*, hvor man bevarer den ydre, statslige, juridisk-økonomiske ramme, men giver plads til »både Athanasius og Arius« (der åbenbart begge kan rummes inden for en kirke af »den evangelisk-lutherske støbning«). Der bliver fuldkommen frihed til at danne menigheder inden for kirken, og de konfessionelle grænser trækkes således af menighederne selv. Præsterne får også frihed til at nægte at betjene dem, de ikke deler tro med, og disse kan så opsøge en anden præst i den statslige religionsanstalt.

Selvom forbavsende meget i folkekirken stadig er, som det var i 1901, er det langt fra sikkert, at Monrads tre muligheder stadig er relevante, eller at de er de eneste tænkelige muligheder. Men her bringes Monrads oprindelige artikel – ikke til støtte for hans synspunkter, men af hensyn til den almindelige begrebsafklaring.



J.H. Monrad: Tre Muligheder.

Det er jo desværre ikke udelukket, at den *danske Folkekirkes* Dage, inden man ret ved deraf at sige, kan blive talte. Dette sker vistnok ikke derved, at maaske en større eller mindre Del, enten af de kirkelig-interesserede eller de kirkelig-uinteresserede, gaar deres Vej. Thi derfor vedbliver desuagtet den »evangelisk-lutherske Kirke at være den danske Folkekirke og som saadan at understøttes af Staten«, en Bestemmelse der, given i Grundloven, kun kan hæves ved en Grundlovsforandring, og Grundlovsforandringer vokser som bekendt ikke paa Træerne. Selv om derfor en forholdsvis stor Del af Folket



Dansk Kirketidende 1901. Nr. 7. Fastelavns Søndag, d. 17. Februar. J.H. Monrad: »Tre Muligheder« (sp. 97–105).

træder ud af den statsunderstøttede Folkekirke, vil denne vel kunne hugge sig igennem i det mindste en Menneskealder eller to. Men – der er Processer, som er mindre omstændelige end dem, hvorved Grundloven forandres. Og det er ikke udelukket, at der indtræffer skæbnesvangre Begivenheder, der i samme Omfang gør det af baade med Frihed og Forfatning, Grundlov og Folkekirke. Hvordan kristne Mennesker af Folkekirkens Bekendelse skal indrette sig under saadanne Tilskikkelser, vil det imidlertid være ørkesløst nu at gruble over, da de Forhold og Omstændigheder, som da foreligger, aldeles ikke lader sig forudse. Anderledes derimod dersom Folkekirken under rolige og [98] normale Forhold faar Lov til at fortsætte sin Virksomhed. Da synes der kun at være tre Muligheder.

Første Mulighed.

Den *brutale* Folkekirke er den første Mulighed. De ortodokse og de heterodokse af den evangelisk-lutherske Støbning kaster vekselvis hinanden ud af Reden. Det historiske Forbillede for denne Tilstand vil man finde i den gamle Kejserkirke, hvor Athanasius og hans Tilhængere paa den ene, og Arius og hans Tilhængere paa den anden Side indførte Vekseldriften, idet de efter Tur drev hinanden paa Døren, efter som Hofvinden vendte sig. Kun vil det her ikke saa meget blive Hofvinden som Vindretningen i den offentlige Mening, der gør Udslaget. Dette historiske Forbillede fra den gamle Kejsertid har man imidlertid ikke hidtil regnet for at høre til det ophøjede; den umiddelbare sunde Menneskefølelse har tvertimod med Rette set paa denne Vekseldrift med ubetinget Uvilje. Og heller ikke Staten, hvis Formaal med at understøtte Kirken er dette, at Kirken skal yde sin Hjælp til at Statsborgerne lever et tugtigt, retfærdigt og gudeligt Liv i Verden, vil i Længden ynde, at disse Lærestridigheder, der ikke umiddelbart angaar Moralen men kun Salighedstroen, bestandig skal forurolige den og æske dens Afgørelser. Alligevel savner den ufordragelige Folkekirke ikke Tilhængere og Tals[99]mænd. Den største Del af »Missionens« Præster og Lægfolk hælder til den. »Kr. Dgbl.« har intet imod at overtage Rollen som denne ublodige men derfor ikke uskadelige Inkvisitions Tribunal, og Chr. Sørensen³ vil lægge Ryg til som Inkquisitionens Stormester. Alt sammen i bedste Mening, men – med galt Bestik. For det første er det nemlig en meget ufuldstændig og overfladisk Udrensning af Folkekirken, man bringer i Stand ved at slaa nogle rationalistiske Præster ned, samtidig med at man lader de rationalistiske Lægfolk (de afsatte Præster medindbefattet) beholde den fulde Adgang til Betjening med Folkekirkens Goder, ogsaa med Daab og Nadver. Det er med sin Stok at kappe Hoveder-

³ Monrad henviser formentlig til den indremissionske præst Søren Christian Sørensen (1862–1916, jf. runeberg.org/salmonsens/2/22/1091.html), der bl.a. forfattede en biografi af Vilhelm Beck.

ne af nogle Ukrudtsplanter paa Kirkegaarden, mens man for Resten lader Klinten staa med Rod og Top. Men dernæst betænker man ikke Ordet: I Dag Dig, i Morgen Mig! Man synes uvidende om, at Tidens Vande altid plejer at vende sig, og at de samme Motiver, der nu sættes i Bevægelse mod de heterodokse, nemlig at det kun er en lille Bande af forfængelige og frække – navnlig frække – Individuer, som Staten intet Hensyn skylder, – de samme Motiver kan under de forandrede Forhold anvendes mod de ortodokses »lille Flok«. Det som »Missionens« Mænd mangler, er vistnok hverken Oprigtighed over for Gud eller Kærlighed til deres Medmennesker. Deres heftige Modstandere tager fejl, naar de bebrejder dem Hykleri og Menneskehad. Men de mangler noget andet. De har – synes vi – en meget indskrænket og bornert Forstand paa Mennesker, naar de stadig sidder fast i den Tanke, at de kan bugserer Rationalismen ud af Folkekirken ved at angive og nedslaa nogle af dens mest højrøstede Talsmænd. Dette er lige saa umuligt som at bugserer Mennesker ind i Troen ved at indjage dem Skræk for Helvede. Man vin[100]der over Hovedet ikke Mennesker for Sandheden ad Truselens eller Overrumplingens men kun ad Overbevisningens Vej. Skønt derfor den *brutale* Folkekirke har et vist Skin af Kampberedthed og Heltmod for sig, er det utilraadeligt at skænke den sit Bifald. Den vil i Øjeblikket synes at gøre Kristendommen nogle Tjenester, men disse vil i Tidens Længde vise sig at være lige saa mange Bjørnetjenester. Den vil nedkalde en retfærdig Hævn over sig, og den vil gøre Kirke og Kristendom paa Forhaand usympatiske i det brede Lag, som man kalder »Folket«, der ikke uden Grund vil synes, at der staar en *stram* Atmosfære ud af disse Kirkedøre.

Anden Mulighed

er den *unerede* Kirke, som svejser Ortodoksi og Heterodoksi sammen. Denne Kirke har, ogsaa uden for de preussiske Kurfyrsters Lande, utallige historiske Forbilleder, og i den store offentlige Mening vil den til enhver Tid finde en allieret. Den offentlige Mening vil altid trykke sig ved ganske at overklippe den Traad, der forbinder den med Ortodoksien, som har Overleveringen fra tidligere Slægter for sig og saaledes knytter Nutid til Fortid. Men endnu mindre vil den offentlige Mening dog vende det døve Øre til de Heterodokses Sirene-Sang, hvis Toner lyder saa naturlige og forstaaelige, og som optræder som Produkt af den højeste Dannelse og de sidste Forskninger. Og hertil kommer desuden, at den unerede Kirke uden Tvivl vil faa Tilgang fra selve Præstestanden. Først og fremmest vil selvfølgelig de udtalt heterodokse Præster strække sig langt i Føjelighed overfor Unionen. Det er jo nemlig givet, at alle Unionsbestræbelser vil fortone og tilhyle Afstanden imellem de ortodokse og deres Modstandere og erklære deres Mellemværende for at henhøre til det uvæsenlige. Og saadan Uvæsenlig[101]gørelse er selvfølgelig den rette Mad for den

heterodokse Mo'ns. Men dernæst er det ikke udelukket, at den unerede Løsning vil, naar det kommer til Stykket, tage Tilhængere fra alle de nuværende kirkelige Grupper. Især bør det vist ikke overraske nogen, hvis det skulde vise sig, at »den nye Reformation« fik jevn og hurtig Tilgang fra den saakaldte tredje Retning. Denne vidt favnende Gruppe rummer vistnok i sine mere stille Præstegaarde et ikke ringe Fond af ægte kristelig baade Indsigt og Fromhed. Men til dens Svagheder har dog altid hørt, at den har været nervøst-fintmærkende overfor Paavirkninger af tysk Teologi, og ikke sjældent har Retningens hidtidige Ortodoksi gjort Indtryk af at bunde i Doktriner og teologisk Intelligens, hvorfor ogsaa dens Forkyndelse i forholdsvis ringe Grad har kunnet bide sig fast i Folkets bredere Lag. – Men har Unionen mellem Ortodoksie og Rationalisme saaledes mægtige Forbundsfæller, saa er det den, der vil blive for Alvor trang og tung for de ortodokse Præster og Lægfolk, der maa finde sig i at gøre Indrømmelse paa Indrømmelse og give Afslag paa Afslag for den kære Frelse og Enheds Skyld. Først paa de mindre Ting, men siden, naar man er kommen paa Gled, paa de større, indtil man til sidst vil med Magt paaføre dem en tvungen Alterbog, hvor det for dem grundkristelige ikke er ukrænket. – Den *unerede* Kirke er i det Hele den største og den nærmeste Fare, med mindre man skulde kunne sætte sin Lid til, at der i nogle Forhold synes at være vaagnet en tiltagende Sands for det redelige, en Sands, der kunde tænkes ogsaa at gøre sig gældende i disse Forhold og som hurtig vilde vejlede, den unerede Kirkes *fedtede* Lugt.[102]

Tredje Mulighed.

Forpint over Udsigten til at skulle vende tilbage enten til den brutale eller til den unerede Folkekirke er det, man har tænkt sig som en tredje Mulighed den *taalsomme* Folkekirke. I den giver man Plads baade for Athanasius og Arius, baade for de ortodokse og de heterodokse af den evangelisk-lutherske Kirkes Støbning. Man lader disse to vidt forskellige Flokke med alle dertil hørende Mellemformer græsse paa Folkekirkens Enge. Men vel at mærke saaledes, at alle velmente Unionsforsøg er udelukkede, og saaledes, at Samvittighederne ikke krænkes ved Paabud om et Fællesskab, som ikke findes. Denne Kirkeordning har kun svage historiske Forbilleder, og de, som mener, at Kirkens og Menneskeslægtens Udvikling bestaar i, at det samme gentager sig paa samme Maade det ene Hundredaar efter det andet, vil allerede af den Grund forkaste denne tredje Mulighed og stemple den som noget utopisk eller uhørt. Til Beroligelse for saadanne kan man dog gøre opmærksom paa, at det ved denne Ordning uhørte ved nærmere Eftertanke indskrænker sig til noget uvæsentligt. For det første har man nemlig Eksempler nok paa, at et statsunderstøttet Kirkesamfund har indeholdt lige saa store Modsætninger, som dem, hvorom Talen her kan være, kun at man har sørget for at kaste et dog ret gennemsigtigt Slør

over Tilstanden. Og omvendt, saa er det da set, at man paa nogle Steder ganske utilsløret har levet sammen som Modstandere ikke blot i de samme Byer, men i de samme Sogne og i de samme Kirkebygninger, kun at Statsunderstøttelsen har manglet. (Se saal. Funckes⁴ Beskrivelse af de nuværende Kirkeforhold i Bremen). Det uhorste indskrænker sig altsaa til, at man vil bortkaste Sløret, uden at give Afkald paa Statsunderstøttelsen. Og hvorfor skulde dette være [103] umuligt? Staten kan dog næppe principielt være utilbøjelig til at understøtte to utilslørede Kirkeretninger, naar de blot hver ad sin Vej opfylder Statens Formaal med Statsunderstøttelsen: at fremskaffe tugtige, retfærdige og gudelige Mennesker. Det tør vel tvertimod antages, at i vore Dage, da man har nogen mere Finfølelse end forhen for Individets religiøse Overbevisning, kan der findes Statsmænd, som vil foretrække den taalsomme Folkekirke fremfor de tvende førstnævnte, der hver paa sin Vis vil føre til aandelige Voldshandlinger. — Med større Ret kan det derimod gøres gældende, at de, som holder paa den gamle Tro og den gamle Reformation kun med Bedrøvelse og Uvilje vil kunne finde sig i at leve i en folkekirkelig Forbindelse med de andre, der maaske i Tidens Løb vil ændre paa alle de gamle Kirkeskikke lige til Daab og Nadver. Saadanne Følelser er vel forstaaelige, og de vilde være fuldt berettigede, hvis der ikke i den taalsomme Folkekirke blev værnet paa det mest ubetingede om Enkeltmands Samvittigheds Frihed. Baade Lægfolkets og Præsternes. Lægfolkets ved lettere Adgang til Dannelse af Valgmenigheder og til Sognekirkernes Brug. Præsternes derved, at de fritages for ved de hellige Handlinger at betjene saadanne, der ej er deres Trosfæller. Naar disse Bestemmelser var givne til Værn om Enkeltmands Frihed, vilde den *taalsomme* Folkekirke dog vistnok for alle Parter blive den taaleligste Form for en Folkekirke. Ogsaa den taalsomme Folkekirkens Medalje har sin Bagside, det skal ikke nægtes. Ovennævnte Funcke, der kan tale som den erfarne Mand, har oplevet, hvorledes det skeptiske Pilatus-Spørgsmaal: Hvad er Sandhed, maa vaagne i mange baade unge og gamle Hjærter under saadanne Forhold, hvor der ikke længere kan være Tale om Enhed i den kirkelige Bekendelse. Men paa [104] den anden Side — siger den erfarne Mand — befordres under de frie Forhold Eftertanke og Forskning og selvbevidst Kamp. Friheden gør frugtbar, og Friheden gør virksom. Skal alt summeres op, siger han, maa der slutes med den Erklæring: vi finder os ikke ilde under disse Forhold.

⁴ Den pietistiske teolog Otto Julius Funcke (1836–1910) var aktiv i Bremer Verein für Innere Mission. Bemærk, at Monrad synes at have oversat, at Funcke netop var en arg *modstander* af den »tålsomme« kirkeordning i Bremen; således udtrådte hans egen menighed i 1882 af Bremische Kirchenvertretung, »weil die Duldung aller möglichen Glaubensrichtungen nicht Toleranz, sondern Charakterlosigkeit sei« (Hans-Walter Krumwiede: *Kirchengeschichte Niedersachsens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996; s. 393).

En fuldkommen folkekirkelig Forfatning naas nu engang ikke mellem ufuldkomne Mennesker.

Den *taalsomme* Folkekirke har del desværre hos os ikke lyse Udsigter for sig. De, som nærmest skulde være dens Talsmænd, er vel *Grundtvigs* Disciple. Men, skønt disse utvivlsomt i det Spredte gør et betydeligt Arbejde ude blandt Folket, er deres Magt til at sætte igennem ikke stor. De splittedes efter Mesterens Død af »nye Tanker« og »nye Sager«, og, bidende sig fast i Halen hver paa sin Kæphest, blev de efter en Tid fjærne for hinanden eller tildels arrige paa hinanden, indtil den Doktrin endog blev hørt, at Sammenhold over Hovedet er i Familie med Aandsforbrydelse. Og dersom den taalsomme Folkekirke saaledes kun har en noget splittet Væbnerskare bag sig, saa har der heller ikke vist sig en ledende Statsmand, som vilde være den anførende Ridder. Og en saadan maatte der til. Ind i den brutale eller den unerede Folkekirke glider vi saa at sige af os selv. Skulde vi vinde den taalsomme Folkekirke, da maatte der kræves en Mand med Mod og Udholdendhed til at føre den igennem de Vanskeligheder, som – ogsaa den lovgivende Magt – vilde berede den.

—

Disse Betragtninger er ikke skrevne ud af Rethaveri eller af Passion for en eller anden Teori. Det skal derimod henstilles til Læseres Overvejelse: først om der er flere rimeligt Muligheder end de tre her nævnte, og dernæst hvilken af disse tre der er at [105] foretrække. Det vilde være af Betydning om nogen kunde paavise en fjerde rimelig Mulighed, og dette Blad skulde gærne, hvis dets Aktiva tillod det, i Lighed med andre foretagsomme Blade udsætte en Præmie for Opfinderen af den fjerde Mulighed. Men det vilde heller ikke savne Interesse, tror jeg, at se et dygtigt Indlæg til Fordel enten for *den* folkekirkelige Mulighed, der her er kaldet den brutale, eller for *den*, der her er kaldet den unerede.

J.H. Monrad.



»Paa din Maske skal jeg kende dig«



Af konst. sognepræst MARIE HØGH, Seem og Ribe Domsogn

Søndag den 22. februar 2015

Prædiken til Fastelavns søndag (Sl 2; 1 Pet 3,18–22; Matt 3,13–17) den 15. februar 2015, Ribe Domkirke kl. 10.00

På Holstens vestkyst på det flade land, der til forveksling ligner egnen her omkring Ribe, ligger badestedet Norderney. Langs digernes sandede veje kom i sommeren 1835 fine kareter og rejsevogne for at aflæsse kufferter og hatteasker og damer på små fødder, hvis slør stod om dem i en frisk brise ud for de pyntelige hoteller og sommerhuse. Sidst på sommeren skete det, at vinden sprang om i nord efter en tredages storm af sydvest. De umådelige vandmasser, stormen havde rejst, blev drevet tilbage og presset ind over vesterlandene. Havet brød igennem digerne, kreaturer og får druknede, lader styrtede sammen som korthuse, og mange menneskeliv gik tabt. Om natten blev de mennesker, der ikke var holdt vågne af hjertets hamren, vækket af havets brølen, ligesom den nat her i Ribe i 1634, hvor vandstanden var høj, som mærket under prædikestolen viser. Det var buldrende mørkt over Ribe – ingen kunne kende det ene ansigt fra det andet. Sådan et mørke var det også i Norderney i 1835, hvor fire mennesker var strandet på et høloft og fordrev ventetiden indtil daggry med at fortælle historier, både deres egne og andres. En kardinal og en gammel frøken, en ung frøken og en søn af en baron. Og det viste sig, at ingen af dem helt var det, de gav sig ud for. Men »paa din Maske vil jeg kende dig«, sagde kardinalen med en blodpletet bandage viklet om hovedet; han overlevede syndfloden, mens hans tjener Kaspersen var blevet knust under det faldne tag.



Vi er nu allerede langt inde i Karen Blixens elegante fortælling om *Syndfloden over Norderney*, hvor forfatteren i den vidunderlige natlige samtale på høloftet mellem kardinalen og en frøken af de fornemme åbner for udklædningens tvetydighed: At

maskeraden på én gang er en tilsløring og en afsløring af den, der iklæder sig en anden dragt. Og Blixen løfter tvetydigheden til også at gælde det guddommelige og lader kardinalen og frøkenen drøfte, hvordan man afbilder sandheden, og frøkenen spørger den gejstlige, hvordan i alverden han kan tro, at det overhovedet er sandheden, som Herren begærer af os. Med spids ironi kalder frøkenen kardinalens synspunkt originalt. Men »Ak! Ak! Herren kender jo i Forvejen Sandheden, og hvis han har gabet en Smule over den, skal jeg ikke sige noget til det. Sandheden er for Skomagere og Skræddere, Deres Højærværdighed. Jeg har tværtimod altid været af den Formening, at Herren har en Svaghed for Maskerade... Forklædningen er foretaget af en virkelig Mesterhaand. Herren selv indlod sig, med Deres Tilladelse, paa en ret dristig Maskerade, dengang han antog Kødet og dvælede iblandt os.« Det gjorde han ved juletide, underligt klædt i kød og blod tilslørede Gud sig som menneske, barnet i krybben, hvorved han åbenbarede sin guddommelighed for mennesket. Han viser sig under sin modsætning – han var mand i lys, men dog Gud i løn.

Blixens fantastiske fortælling om syndfloden over Norderney skal have lov at åbne dagens evangelium til fastelavnssøndag, fordi den tegner de to temaer, som prædikenen til i dag skal samle sig omkring: druknedøden til nyt liv i dåben og forklædninger.

»Paa din Maske skal jeg kende dig« – og dog er der ingen vished i livets maskeradebal; man kan træffe at indlade sig på dans med den forkerte – godt forklædt. For vi kender altid kun hinanden på maskerne og ikke længere end til tænderne. Og det kan være foruroligende nok, at vi ikke ved, hvem vi ser. Hvem er det i grunden inde bag jakkesættet, kjolen eller for så vidt præstekjolen? Vores kristne tro foreskriver os ikke, at vi skal tilsløre os. Og, Gud ske lov for det, kan vi gå fri hvert til sit og stole på Guds nåde til at kunne afsløre os som dét menneske, vi hver især er. Men vi tilslører os, maler vore egne konturer op, ikke kun med rødt til kvinderne og blåt til mændene, men vi giver os selv en karakter, vi dyrker de træk, fremelsker de træk og sider af os selv – den, vi gerne vil være og måske har tilbøjelighed til. Når vi tager masken op foran ansigtet til fastelavn eller hver morgen, inden vi går ud af hoveddøren, tilsløres blikket, masken begrænser udsynet, fordi den dikterer det blik, vi møder næsten og ikke mindst os selv med. Og så handler det bare om at holde masken. Men det begrænser også indsynet – verdens og næstens blik på os. I fortællingen fra Norderney siger en kunstmaler til en kvinde: »Vask deres Ansigt, Madame. Bort med Pudder, Sminke og Øjenbrynssvætte! For hvis de vil male dem selv, kan jeg ikke male dem.« Men det Guds billede, som mesterhånden malede os i ved skabelsen, er nu forvrænget og fordunklet. Hvor meget vi end pynter på det, er synden vores virkelighed og løgnen kendes på masken.

Selv kan vi ikke lægge masken fra os, men vi længes efter at få masken af. Ja, med Johannes' udtryk i dagens evangelium trænger vi til at få masken af, så vi kan se os netop i det billede, guden har malet os i. Derfor konstaterer Johannes let bebrejdende: »Jeg trænger til at blive døbt af dig, og du kommer til mig?« Jesus kommer til Johannes, en af de mange, som strømmede til ham fra nær og fjern, men Johannes genkender i ham den ene, som er sendt os mennesker fra Gud. Han kommer til ham som en af de mange, men tilsløret som et jordisk virkeligt menneske. Dette ene bestemte menneske Jesus Kristus, der går ind under almindelige menneskers forgængelige vilkår og deler lod med os og lod sig døbe med vor dåb, som er omvendelsens dåb til syndernes forladelse. For vi er hver især Guds genstridige skabninger, der trænger til at få vasket masken af i dåbens vand – og her få skænket Hans nådige tilgivelse i evangeliet om Kristus, der ved sin dåb i ørkenen gik med os ind i det besværlige og dejlige menneskeliv, som vi ikke af os selv er klædt på til at varetage. Det er dette menneskeliv, han helt gjorde til sit, og Hans dåb var en indvielse til at give sig selv hen, sætte sit liv ind til sidste trævl for dette menneskeliv. Ved at vise sig under sin modsætning viser guden os, hvem vi selv er, for evangeliet om den korsfæstede og opstandne Kristus konfronterer den menneskelige maskerede om livet med den eneste sande fortælling om mennesket. Vores selvfremstilling og selvforståelse bliver altså korrigeret i mødet med evangeliet. Her falder masken, og vores skumle undskyldende fortællinger om os selv afsløres. Det er evangeliet, der fortolker mennesket, ikke evangeliet, der fortolkes ud fra det menneskelige, som det er moderne at sige ikke kun blandt teologer for tiden. For forholdet er det, som Søren Kierkegaard tørt formulerer, at når en abe glør ind i et spejl, er det sjældent en apostel, der skuer ud.¹ Dér indses og afsløres sandheden om vores liv – at vi ikke kan komme løs fra vort liv, som det virkelig er. Og ikke kan komme løs fra vores død, som den virkelig er.

Det, ethvert menneske, enhver af os ligesom Johannes i dagens evangelium trænger til at se, er guden åbenbaret, for at kunne se os selv afsløret i vores sande menneskelighed i ham. For ud af denne ringe, menneskelige forklædning kommer vi aldrig af os selv. At vi som de fire strandede på høloftet i Blixens fortælling aldrig helt er dem, vi giver os ud for at være – den løgn kan kun Guds sande Ord i dåben afklæde os. Men, som vi hørte fra Petersbrevet for lidt siden, er »den dåb, som nu frelser jer, ikke en fjernelse af legemets snavs, men en god samvittigheds pagt med Gud, ved Jesu Kristi opstandelse«. Døbefontens vand afklæder og påklæder os på en gang med troen på Guds nådige forladelse over vores menneskeliv, der har tilgivelsen og barmhjertigheden behov. Klædt på til livet, ikke med *med-*

¹ Kierkegaard citerede videnskabsmanden og forfatteren Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799).

lemskabet til folkekirken, hvilket det for politiske teologer er altafgørende, at dåben indkasserer, men klædt på med Guds befaling om hvert øjeblik at tage vort liv op som vores eget ansvar også overfor de mennesker, vi er strandet sammen med på hvert vores høloft.

Men stadig skal jeg kende ikke kun dig, men også mig selv på masken. For forklarelsen af guden medfører ikke vores fulde erkendelse af, hvem Han er, og hvem jeg arme synder er. Uden maske ser han os klart i dåben, men vi kommer ikke dermed til selv at forstå alt. Men vi bliver i dåben givet at leve i troen på korsets gåde – givet til at danse videre på maskeradeballet med samvittighed overfor Gud og næsten – din elskede eller ven – det menneske, der står dig nært eller sidder ved din side på kirkebænken. Men vælg dit bal med omhu, og bliv på dansegulvet. Bliv i livet, på dansegulvet og i de natlige samtaler på høloftet, mens stormfloden raser, hvor vi alene kan kende Ham, til hvem vi sætter alt vort håb, i en »Forklædning, der er foretaget af en virkelig Mesterhaand. Den dristige Maskerade Herren selv indlod sig på, dengang Han antog Kødet og dvælede iblandt os«, sagde den gamle frøken på høloftet i Norderney. De to gamle, kardinalen og frøkenen, sad tavse i skæret fra et nytændt stearinlys, mens kardinalen begyndte at vikle den blodplettede forbindelse af sit hoved. »Det er ikke engang mit eget blod, De Frøken har hele Tiden genkendt Kardinalens blå Blod, som jeg har over mit Hoved og på mine Hænder. Jeg slog ham i Hovedet med en nedstyrtet Bjælke, inden Båden kom for at hente os i Morges. Jeg hedder Kasparsen og er Kardinalens Kammertjener«, sagde han. »De må fortælle mig, hvem jeg har tilbragt Natten sammen med«, sagde Frøkenen. Kasparsen fortalte om sit lange liv, at han var skuespiller – »og havde jeg som Skuespiller ikke krav på en Rolle, eller skulle jeg lade mig drukne?« sagde han. »Hvorfor ønskede Du så inderlig den Rolle?« spurgte frøkenen. »Jeg skal åbne mit Hjerte for Dem«, sagde Kasparsen meget langsomt. »Ikke paa dit Ansigt, men paa din Maske vil jeg kende dig – Aldrig har jeg elsket andre end Dem i denne Verden«. Men al kærlighed havde frøkenen forbeholdt kardinalen, og Kasparsen sagde »først i nat har De set Guds Ansigt i mit Ansigt.«

Ja, vi længes efter kærlighedsgudens milde ansigt og finder den i afgang hos den elskede, overfor det menneske falder maskerne stadig i flager, men aldrig helt. Først i vores sidste stund bliver vi kaldt frem for hans ansigt i det forhold, vi ikke kan bedrage os til, og hvori vi er kendt på vores eneste sande forklædning – synderen iklædt Kristus – iklædt kærligheden ved det samme dåbens vand, som vi er druknet i og frelst igennem. Amen.



Johannes Horstmann (I)



Af sognepræst NIELS DALSGAARD, Vojens-Jegerup-Maugstrup

Fredag den 6. marts 2015

Der er mig bekendt aldrig før blevet forsøgt at gøre rede for Johannes Horstmanns (1915–1999) teologiske forfatterskab – og det kan der være mange årsager til. En af årsagerne er givetvis, at langt størstedelen af forfatterskabet er spredt ud over en række tidskrifter, kirkeblade og aviser, hvilket er med til at gøre den almene tilgængelighed dårlig. Derudover er det heller ikke nogen hemmelighed, at Horstmanns sprog ikke altid fremmer tankernes tilgængelighed. Alligevel vil jeg her i Scriptoriet med en føljeton, der nok kommer til at strække sig over en rum tid, gøre et forsøg. For overskuelighedens skyld vil jeg dele forfatterskabet op i de seks årtier, han skrev. Perioderne er vilkårlige og har for så vidt intet med en udvikling i forfatterskabet at gøre, men er alene blevet til for at skabe overblik. Mit håb ved at behandle teksterne kronologisk er, at en eventuel udvikling i forfatterskabet må blive synlig. Før jeg tager fat på arbejdet, skal det også siges, at det ikke er alt, Horstmann har skrevet, der er relevant for en forståelse af hans teologi – og derfor vil teksterne heller ikke blive vægtet ligeligt.

Artikler fra 1940'erne

1. »Ole Borch og hans Kollegium« (*Kristeligt Dagblad* 1941 25/5)
2. »Salmebogs Polemik eller reformatorisk Kristendom« (*Aalborg Stiftstidende* 1943 15/2)
3. »Afmythologisering eller Evangelium I« (*Menighedsbladet* årg. nr. 2)
4. »Afmythologisering eller Evangelium II« (*Menighedsbladet* årg. nr. 3)
5. »I Dag for fire hundrede Aar siden døde Martin Luther« (*Vendsyssel Tiden-
de* 1946 18/2)

Ole Borch og hans Kollegium

Den første artikel skrevet af Horstmann, som jeg har været i stand til at opdrive, er en lille artikel, der blev bragt i *Kristeligt Dagblad* i anledning af 250-årsdagen for indvielsen af Borchs Kollegium. Artiklen er velskrevet og yderst informativ. Den omhandler Ole Borch, som var en stor dansk polyhistor i 1600-tallet, og det kolle-

gie, som han stiftede ved navn *Collegium Mediceum*, der senere i folkemunde kom til at blive opkaldt efter stifteren selv. Da artiklen udkom, boede Horstmann selv på kollegiet, hvorfor det heller ikke er så underligt, at han har skrevet i dagens anledning.¹

For eftertiden er der næppe noget interessant over artiklen, men som borchianer kan man da godt blive lidt blød om hjertet, når man læser sætninger som: "I et kvart Aartusinde har Dette Kollegium nu været et Hjem for studerende unge Akademikere, været et Sted, hvor de skiftende Generationer efter et ofte trættende Slid for at bryde Malmen i Aandens Gruber ogsaa har faaet Belønningen ved i stille Timer ved Lampens Lys at gæste »Aandens stille Hjem«, været et Sted, hvor den Brydning med Tidens Tanker, som foregaar i unge Sind og vel særlig blandt dem, som sysler med videnskabeligt Arbejde, er kommet til Orde gennem frugtbar Tankeudveksling mellem jævnbyrdige, og et Sted, hvor den, der har vundet Klarhed over sin Livsopgave, har kunnet arbejde maalbevidst paa at dygtiggøre sig hertil." Og videre fortsætter Horstmann og ønsker, at kollegiet for fremtiden også må yde bolig til de akademikere, der i stifterens ånd vil vie nogle år af deres liv – eller måske det hele – til tjeneste for den frie videnskab: "der ikke lader sig forlede til at tjene »Livet«, men vil nøjes med at tjene Sandheden for just derigennem at tjene ikke »Sandheden«, men Livet."

Salmebogs Polemik eller reformatorisk Kristendom

Der er tale om et genmæle mod en artikel af P.G. Lindhardt, der blev bragt i Aalborg Stiftstidende d. 8/2 1943. For at forstå, hvad det hele drejer sig om, er man nødt til at se lidt nærmere på Lindhardts artikel. I »Polemik i Salmebogen« skriver Lindhardt, at han til en gudstjeneste er studset over en salme af Grundtvig, som han finder unødigt polemisk. Der er tale om en af Grundtvigs storstilede salmer, der blev digtet til 300 års jubilæet for reformationen i 1817 – men som nu desværre i tråd med Lindhardts ønske for længst er blevet fjernet fra salmebogen, hvorfor det må være på sin plads at gengive den her nedenfor:

1. Som den gyldne Sol udbryder
gjennem den kulsorte Sky,
Og sin Straale-Glans udskyder,
Saa alt Mulm og Mørke fly, –
Saa igjennem Løgn og Tant,
Da Guds Herre-Dag oprandt,

¹ Horstmann har alumnenummer 1112 – og læser man efter i kollegiets annaler, kan man se, at han har boet på stedet fra d. 1/7 1937 til 17/9 1941. Se festskriftet *Borchs Kollegium 1691–1991*, s. 177.

Ordet brød med Lys og Ære;
Herrens Navn velsignet være!

2. Lover Gud, I Kristne fromme,
Gjæster ved hans Naade-Bord!
Lad i Sang os ihukomme
Herrens Gjerninger paa Jord!
Alterbordets klare Guld
Var som sjunket under Muld,
Men, trods Kejser, Band og Pave,
Herren lod sit Guld opgrave.
3. Herrens Bog var lagt paa Hylden,
Æventyr i Kirken lød,
For en Krone, for en Gylden,
Himmerig til fals de bød;
Sandheds Lys og Korsets Ord
Var som sunket ned i Jord,
At de skulde ej fordømme
Pave-Løgn og Munke-Drømme.
4. Stærke dog er Herrens Domme,
Aand og Liv er Herrens Ord,
Lover Gud, I Kristne fromme!
Lover Gud, I Engle-Kor!
Lyset kom, og Mørket svandt,
Paven tabte, Ordet vandt:
Læs af Løgn, som Bjærg at skue,
Vælted Biblens Myretue.
5. Herrens Raad ej Støv udgrunder,
Verden aldrig dem forstaar,
I Guds Haand gjør Smaating Lander,
Tiggermunk gjør Jubelaar;
Morten Luther med Guds Ord
Tændte Lys igjen paa Jord,
Saa hans Navn skal gaa med Solen,
Straale under Naadestolen.
6. Lover Gud, I Folk, og sjunger:
Guds Apostler trindt paa Jord,
Nu igjen med vore Tunger
Tale klart Guds rene Ord;
Hjærte-Sproget nu paa nu
Lyde skal i højen Sky,

Tunger gløde, Hjærter brænde,
Ved Guds Ord til Verdens Ende!

7. Tak, vor Fader i det høje!
Tak i Jesu Kristi Navn!
Naade for dit Guddoms-Øje
Fandt vor ringe Fødestavn;
Ordet over Bølgen blaa
Bød i Aandens Kraft du gaa,
lod til Salighed det virke
Jærtegn i vor lave Kirke.
8. Aldrig, Gud, du det forandre!
Lad, i fromme Fædres Fjed,
I dit Aasyns Lys os vandre,
Lyses hjem til dig i Fred!
Dagen hælder, hos os bliv,
Du, som er vort Lys og Liv!
Mæt du os med Sjæle-Føde!
Gjør en liflig Aftenrøde!²

Det, Lindhardt opponerer imod, er, at Grundtvigs polemik er fejlslagen, da hans skildring af middelalderen ganske enkelt ikke er sand. Det er nemlig: "ikke sandt, at Kristus var glemt i Menigheden, at man kun bad til ham som til en anden Helgen, det er ikke sandt, at Præsteskabet bestod af Bedragere eller Bedragne, det er ikke sandt, at man lovede Folk Syndernes Forladelse, blot fordi de gav Penge eller opremsede Bønner, i Forfaldstiden var der nok nogle, som kom dette Vrængbillede nær, og Kirkens Ledelse var ikke altid interesseret i at standse det, men som Helhed rammer Dommen ved Siden af: det er ikke sandt, at Bibelen var forbudt Læsning eller at Kirken intet gjorde for at gøre den kendt; den gjorde meget, imponerende meget, naar man tager i Betragtning, at Bogtrykkerkunstens udnyttelse først faldt sammen med Reformationens Gennembrud." Nu kunne man mene, at der vel er en stor forskel på en historisk skildring af middelalderen og så en lyrisk fremstilling med det for øje, at man vil fejre reformationen – og Lindhardt undskylder da også Grundtvig for i rettroende nidkærhed at føre falsk vidnesbyrd om sin katolske næste: "det var vel ogsaa for ham uundgaeligt paa det Udviklingstrin, hvor han befandt sig".

² N.F.S. Grundtvig: *Salmer og aandelige Sange*, s. 27–28. Der er foretaget en del ændringer i forhold til den oprindelige tekst fra 1817. Ændringerne kan man få et overblik over hos Anders Malling: *Dansk Salmehistorie*, bd. III, Salmerne Jer-Nu. København: J.H. Schultz Forlag, 1963, s. 254–256.

Videre skriver Lindhardt, at en forudsætning for “den slags reformationslyrik” må være, at lutheranere er nået et godt stykke længere end katolikkerne: “og tør nogen paastaa det?”

Lindhardt vil dog ikke have, at vi skal løbe fra vores arv og gæld, men mener derimod, at vi skal lade være med at hævde os på andres bekostning:

”Kirkesamfundene skal ikke slaas sammen, hvad skulle det dog nytte, naar de alligevel ikke er enige? Men de skulle gerne vokse i Forstaaelsen af og Respekten for hinanden, fordi de har meget mere fælles, end de har hver for sig. Dog: Forstaaelse og respekt kommer ikke af, at der gennem Menighedens Salmebog stadig dryppes Gift i det endnu blødende Saar paa Kirkens Legeme”.

Vender vi nu blikket mod Horstmanns artikel, så er den i sagens natur et forsøg på at forsvare salmens tilstedeværelse i salmebogen.³ Det gennemgående spørgsmål er nemlig, om salmen er »Salmebogs Polemik eller reformatorisk Kristendom«. Og Horstmanns svar på det spørgsmål kan der vist ikke være nogen tvivl om.

I sin artikel skriver Horstmann, at Lindhardt sætter spørgsmål ved berettigelsen af kirkebruddet – i stedet skriver han, at det formodentlig var en historisk nødvendighed; med de erfaringer om følgerne, som man sad inde med i 1943, mener Lindhardt godt, at det kunne være undgået. Med andre ord får historien skylden for slagets gang. Denne forestilling opponerer Horstmann selvfølgelig kraftigt imod, da det negligerer bruddet, som han betegner som en religiøs og kristelig nødvendighed. Professoren har dermed undsluppet at tage stilling til, om der var tale om en sådan religiøs nødvendighed, ved at læse det hele over på historien. Men ifølge Horstmann er det netop det spørgsmål, der var afgørende for Grundtvig, da han skrev sin salme. Derudover sætter Horstmann også spørgsmålstegn ved, om den middelalderlige katolicisme ikke skulle have været lige så slem, som Grundtvig og Luther antog den for at være. Og som en lille spydighed påstår han, at en del af forklaringen kan være, at Lindhardts udgangspunkt for en vurdering er et andet end Grundtvigs og Luthers og hans opfattelse af kirken en anden end den, man finder i Den augsburgske bekendelse. For det, man må skulle tage stilling til, er, om ordet blev forkyndt rent og sakramenterne forvaltet ret i middelalderen. Og hvis ikke det var tilfældet, var præsterne vel heller ikke andet end bedragere. Og er det virkelig sandt, at Kristus ikke er glemt, når det ikke længere er troen på ham alene, der er frelsende? Og

³ Dengang har salmebogen været *Psalm-Bog for Kirke og Hjem*, hvis første oplag kom i 1899. Her står salmen som nr. 331 med mel. *Nu Velan, vær Frisk til mode*.

når præsterne ikke længere forkynder dette som evangeliet, er de så andet end be-
dragere? Når kirken ikke skrider ind over for afladshandlen for al kraft og styrke, er
det så ikke at sælge syndernes forladelse for penge? Når paven alene kan afgøre,
hvad biblen siger, er det så ikke at sidestille med, at det er forbudt at læse i biblen?

Lindhardt har ifølge Horstmann sikkert ret i, at kirken allerede gjorde meget, som
reformationen fordrede, men han glemmer, at den også gjorde meget andet. Nok
lærte den middelalderlige kirke således retfærdiggørelse af tro, men den lærte ikke
retfærdiggørelse af tro *alene*. Horstmann betragter den katolske kirkes afvisning af
evangeliet om retfærdiggørelsen af tro alene som en afvisning, hvormed den katol-
ske kirken er ophørt med at være en kristen kirke og trods al sin reform må betrag-
tes som en frafalden kirke med en “skinddød mumietilværelse”. Det er derfor den
katolske kirkes afvisning af evangeliet på Tridentinerkoncilet, der er det endegyldi-
ge brud. Derfor er den lutherske intolerance, hvad angår den rene lære og glæden
over den, heller ikke et udslag af konfessionelt hovmod, og derfor skal man da heller
ikke i en misforstået kærlighed over for katolikkerne gå på kompromis med evange-
liet, da det ikke ville være at tage evangeliet alvorligt, hvilket i hvert fald ikke ville
gavne nogen. Derudover harcelerer Horstmann også over den etik, Lindhardt læg-
ger for dagen, når han mener, at det kan undskyldes, såfremt Grundtvig fører falsk
vidnesbyrd mod sin katolske næste, uanset hvilket udviklingstrin Grundtvig måtte
befinde sig på.

Det forkerte er derfor ikke Grundtvigs salme, men at vi er kommet så langt væk fra
evangelisk kristendom. Men netop derfor skal salmen også bibeholdes i salmebogen,
så den kan være en anstødssten for dem, der er kommet for langt væk, og især for
dem, der ligesom Lindhardt skal uddanne evangelisk-lutherske præster.

Afmythologisering eller Evangelium I–II

Disse to artikler, der er blevet bragt henover to numre af *Menighedsbladet*, er uden
tvivl de vigtigste af Horstmans i 40’erne. Der er ikke nogle andre, der bare til-
nærmelsesvis kommer op på siden af dem, hvad angår den teologiske tyngde. Så
hvad handler de om – og hvor skal man snart sagt begynde? Ja – det begynder må-
ske alt sammen på en perron en vinteraften i 1927, hvor en samtale udspiller sig mel-
lem Carl Hermansen⁴ og Thomas Schiøler,⁵ der på daværende tidspunkt var biskop
over Århus Stift. Emnet for samtalen var det nyoprettede Tidehverv, fra hvis side

⁴ Carl Hermansen og Horstmann må have kendt hinanden fra Hjørring, hvor Horstmann var hjælpe-
præst fra 1943 (jf. *Den Store Danske*: »Carl Hermansen«).

⁵ Se nærmere på *Aarhus Wiki* (aarhuswiki.dk/wiki/Thomas_Larsen_Schiøler)

Hermansen forventede en vis fornyelse ovenpå den liberalteologiske bølge, der havde hærget såvel Indre Mission som de grundtvigske kredse. Biskoppen var enig, men tilføjede, at han frygtede, at det om nogle år ville vise sig, som han sagde: "at alt dette blot udmunder i en ny rationalistisk Bølge". Denne sidste bemærkning forstod Hermansen ikke på daværende tidspunkt. Men i 1944 gav den pludselig meget mere mening – og derfor skrev han da også om samtalen og Tidehvervs udvikling i en artikel, der blev bragt i *Menighedsbladet*. I sin artikel plæderer Hermansen for, at det senere gik, som Schiøler havde sagt. Hermansens påstand er altså den, at Tidehverv allerede i 40'erne var endt med at gå ind for den gamle rationalisme, men nu bare i en moderne dragt. Men hvordan kunne det gå til, at Tidehverv, der ellers havde både Luther og Barth at støtte sig op af, var havnet i rationalismens grøft? Hermansens svar er, at det skyldtes, at Tidehverv altid havde været en meget "uensartet Flok", der havde haft et fællesskab i opgøret med den bestående teologi og kirkelighed, men ellers ikke dannede ramme om noget egentligt fællesskab.

Hermansen forsøger derpå i sin artikel at dele Tidehverv op i en højre og en venstre fløj. Hvor højrefløjen udgøres af dem, der var særligt prægede af Karl Barth, hvortil han regner K. Olesen Larsen og Linds-krog, men også N. Otto Jensen. Det var således ikke fra "Partiets Veteraner", at de nye toner fra Tidehverv kom, men derimod fra dens venstre fløj, der i stedet for Barth havde Bultmann som sin teologiske prægning. Og hvad der undrer Hermansen, er, at der overhovedet ikke er nogen, der har taget til genmæle mod denne "nye Teologi". Og uanset, hvad motiverne for tavsheden måtte være, så anser Hermansen dem for at være dårlige: "for naar det med den Kraft som Tidehverv har, bliver sagt, at man kan bevare den gamle Kristentro samtidig med, at man fornægter Troens Kendsgerninger, saa er det paa Tide, at der bliver sagt fra." Der er særligt to artikler fra Tidehverv i 1944, som Hermansen har i tankerne, når han tænker på denne "nye Teologi", som han hævder repræsenterer en hel kreds af præster, nemlig Tage Wilhjelm's artikel »Jesu opstandelse og den nyere historieforskning« og Aarups artikel »Opstandelsen som frelseskendsgerning«. Det er ikke, fordi Wilhjelm tager fuldstændig fejl, når han i sin artikel mener, at Ordet påskemorgen gjorde sig fri af dødens bånd, men det fejlagtige ligger i, at han gør det på bekostning af troen på en legemlig opstandelse, der kun ses som legendarisk tilsætningsstof. Og det er netop denne afmytologisering, Hermansen opponerer imod – og videre skriver han:

"Nu skal det villigt indrømmes, at *forstaa* hvad der skete Paaskemorgen, og derfor forklare det, er ikke muligt for nogen af os. Men netop fordi vi ikke kan forstaa, har Kirken givet os et Ord at tro, et Ord, der lyder saaledes: Men paa den tredje Dag igen opstanden fra de døde. Og

dermed vil Kirken kundgøre for alle Tider, at Jesus, som blev gravlagt Langfredag, var opstanden Paaskemorgen, at den Grav, hvor han laa, var tom. Var Graven ikke tom Paaskemorgen, saa er vores Tro tom, og saa er vor Prædiken forgæves. Her kan vi kun henholde os til Troens *at*, at vi har intet at gøre med dens *hvorledes*; vi kan ikke slippe Beken-
delsen, vi kan ikke slippe Evangelierne Forklaring uden samtidig at slippe selve Sagen.”

Hermansen mener, at det er en trist teologi, der er ved at gøre sig gældende. En teologi, der siger nej til Ordet om opstandelsen og tjener tidsånden ved at affarve håbet. Om Tidehvervs udvikling i løbet af de tyve år, bladet på daværende tidspunkt havde eksisteret, kan han derfor kun sige:

“Han raabte bliv Lys og der voksede Mørke”.

Dog når han lige til allersidst at skrive: “Men det er mit Haab, at der med denne Udfordring vil komme Gang i en Debat og et Opgør, som tiltrænges indenfor Teologien, ikke blot for Teologiens, men for Forkyndelsens Skyld.”

Og netop de ord må Horstmann have taget til sig. De har i hvert fald været anledningen til, at han skrev »Afmythologisering eller Evangelium«. Alene titlen antyder, at linjerne er trukket skarpt op mellem afmytologisering og evangeliet. Der er med andre ord tale om et »enten–eller«, og der kan ikke herske tvivl om, hvor Horstmann placerer sin egen teologi.

Horstmann har ligesom Hermansen fundet det ejendommeligt, at der ikke har hævet sig en advarende eller anerkendende røst fra Tidehvervskredsen, der i den sidste snes år har betragtet sig selv som »Zionsvægtere kath'exochen«; for så længe det ikke er sket, må man gå ud fra, at de, der tier, samtykker. Sagen er dog af så vigtig karakter, at den ikke kan eller skal ties ihjel. Problemet, spørgsmålet om afmytologisering rejser, er ikke et problem, som menigheden kan affeje eller gå uden om, dersom den vil holde fast ved sin opgave, som er at gøre evangeliet gældende over for tidens forargelse.

Det er Horstmanns opfattelse, at den historiske kritik har medført, at menneskets naturlige forargelse over for kristendommen har antaget skikkelse af, at den er gammel overtro, som er uforenelig med moderne videnskabelig erkendelse.

Man er derfor nødt til at spørge: “Hvorledes lyder Evangeliet i denne Situation, som er vores Situation?” Det er det afgørende spørgsmål, man må have for øje – og om

ikke andet har afmytologiseringsteologerne da i det mindste stillet skarpt og klart ind på de problemer, spørgsmålet afstedkommer.

Når man derfor skal undersøge den kristelige berettigelse af afmytologiseringsteologernes løsning på problemet, må man se på: "om Evangeliet, om Guds frie Naade kan høres i denne Løsning".

Afmytologiseringens løsning er at skelne mellem en væsentlig kerne i den nytestamentlige kristusforkyndelse og en ligegyldig mytologisk ikklædning, som kan bortkastes, uden at evangeliet tager skade af det – ja selve bortkastelsen af det mytologiske indhold tjener egentlig kun til at fremhæve det virkelige evangelium.

Nytestamentlige dogmer som jomfrufødsel, opstandelse, himmelfart, genkomst er ikke kendsgerninger, men derimod en forkyndelse af Jesu betydning udtrykt til os i et mytologisk sprog, der på apostlenes tid faldt ganske naturligt, men ikke længere er det.

Vi skal derfor henvise til begivenheden bagved den mytologiske ikklædning i vores eget sprog, præcis ligesom apostlenes gjorde det i deres.

Vi skal finde ud af, hvad dogmerne betyder, for det er denne betydning, der er afgørende for os, og evangeliet høres, ikke dogmernes påståede kendsgerninger, som kun er en sproglig ikklædning.

På den måde får den historiske kritik sin trang tilfredsstillet til at fjerne alt det mytologiske, som tidsbestemt og ligegyldigt, samtidig med at det væsentlige bevares. For en sådan forståelse henviser Horstmann ligesom Hermansen til Tage Wilhjelts artikel: »Jesu opstandelse og den nyere historieforskning«. Selv afviser Horstmann, at man i afmytologiseringsteologernes ord kan høre Guds nåde i Jesus Kristus – og det gør han med udgangspunkt i deres forhold til Guds Ord som det: "der er *Begivenhed*, Guds Ord som det, der er blevet *Kød*, og Guds Ord som det, der er os *nært*."

Hvis man ser på det første punkt, så strider sondringen i Det Nye Testamente mellem noget evigt på den ene side og noget tidsbestemt på den anden imod evangeliets tale om Guds nåde som en begivenhed. Guds nåde er nemlig at forstå som en begivenhed, der kommer uafhængigt af os – og tænker man ikke sådan, så bliver nåden menneskets besiddelse. Begivenheden er mennesket ude af stand til at påvirke eller indvirke på; for den er Herre over mennesket. Begivenheden er fortid og derfor afsluttet og uforanderlig. Den kan derfor heller ikke gentages, for den er et enkeltstående fænomen, og en gentagelse ville altid være en anden begivenhed. Derfor

har begivenheden heller intet evigt i sig, men er indesluttet mellem to tidsgrænser, hvorimellem alt er, således at der ikke kan udtrages noget af begivenheden, uden at det med det samme mister karakter af at tilhøre begivenheden: "En Begivenhed har derfor altid sin egen »Mythologi«, d.v.s. de Forestillinger, hvori den bliver indfanget af det omfattende Subjekt."⁶ Mytologien udgør ifølge Horstmann en væsentlig bestanddel af begivenheden og er det, der gør begivenheden tidsbestemt og det er kun som tidsbestemt, at begivenheden er begivenhed.⁷ Forsøger man at bringe begivenheden ind i en anden mytologi, kan det ikke ske, uden at begivenheden forsvinder. Begivenheden findes ganske enkelt ikke uden sin egen mytologi, derfor er mytologien også begivenhedens fremtrædelsesform – og uden den bliver mytologien ikke andet end idé. Den bliver altså ikke en begivenhed, fordi den kommer til at mangle det, der gjorde den tidsbestemt, nemlig dens mytologi.

"Skal det komme til et Møde mellem os og Begivenheden, maa vi møde den, der hvor den er, nemlig i dens Mythologi. Et Møde maa bestaa i en Dialog mellem Begivenheden og os, mellem den »Forkyndelse«, som Begivenheden er, og vor Afgørelse overfor denne Forkyndelse."

En forståelse, som ikke har denne forudsætning, hævder Horstmann vil være en omklamring af begivenheden med vores mytologiske eller umytologiske forestillinger: "at tale om en forståelse af fortiden ved historisk og psykologisk indføling er derfor nonsens". Når man gør det, møder man slet ikke begivenheden, men ophæver fortidens karakter af begivenhed og forsøger at udtrykke den i en videnskabelig mytologi, der vil gøre den præsentisk og uafsluttet. Men dermed respekterer man ikke fortiden som fortid, men forsøger i stedet at tvinge den ind under ens egen mytologi.

Men ved at forstå fortiden med ens egen mytologi kommer man ikke en forståelse nærmere. Et klassisk eksempel er Vilhelm Grønbech, der forsøger at smygge sig ind i fortidige personers sjæleliv, men derved egentlig blot siger noget om sit eget.

⁶ Personligt bryder jeg mig ikke synderligt om udtrykket »mytologi« i denne betydning – og det bliver da også en del lettere at forstå Horstmans tankegang, hvis man i stedet for at tale om mytologi tænker på sprog. Menneskets forståelse af virkeligheden sker igennem sprog, hvorfor det også er umuligt at komme ind til den bagom sproget. Forsøger vi at møde virkeligheden, sker der en sproglig ikklædning, og det er dermed ikke længere virkeligheden, vi møder. Men selvom jeg fornemmer, at udtrykket kan være hæmmende for en forståelse, har jeg alligevel valgt at bibeholde det for at være artiklen så tro, som det har været mig muligt.

⁷ Umiddelbart virker det lidt underligt, at mytologien er med til at gøre begivenheden tidsbestemt. Er det ikke omvendt et grundvilkår for begivenheden, at den altid er tidsbestemt, og mytologien derfor fra begivenhed til begivenhed må være en anden? Det ville være mere oplagt at se det tidsbestemte som et udslag af, at det netop som begivenhed var tidsbestemt.

Skal vi møde Jesus og høre om hans særlige anliggende og spørgsmål til os, kræver det, at vi respekterer Ham i Hans egen konkrete mytologi – og det er den mytologi, som urmenigheden har overleveret os. Uden den kommer Han til kun at eksistere i idéen og bliver ikke samtidigt det konkrete menneske, han også var. Men det er i urmenighedens mytologi, at han er rigtigt opfattet – og Horstmann mener ikke, at det overhovedet er muligt at indfange Ham i nogen anden.

“Det Menneske, som var Jesus af Nazareth, er uadskilleligt fra dets egen Mythologi, fra det indtryk, han gjorde paa sine Omgivelser, fra det sæt af Myter og Legender, som dannedes omkring ham i den Omverden, han havde Berøring med. Skræller man Mythologien bort, d.v.s. forsøger man at fatte dette Menneskeliv i vor Tids – efter vor Opfattelse – umythologiske Mythologi, thi vor videnskabelige Verdensopfattelse er naturligvis ogsaa mythologisk, faar man fat i en Størrelse, der er identisk med dette Menneskeliv, som det efter vor Mening vilde have været, dersom det blev levet i Dag, ikke som det var, altsaa en Idé, ikke et virkeligt konkret Menneskeliv.”

Man møder Ham ikke i hans forskellighed fra os, og man respekterer heller ikke hans særlige mytologi, men undgår forargelsen; der er derfor slet ikke tale om noget egentligt møde.

“Vil vi møde et Menneske, maa vi møde det der, hvor det er, i den Mythologi, som nu engang er dette Menneskes, vi maa møde det i dets konkret udformede Menneskelighed, ellers møder vi det slet ikke. Vi skal ikke først lave Mennesket om, tildanne det for et Møde med os.”

Vil vi møde Jesus af Nazareth, så vil vi møde ham, som den, hvorom det fortælles os, at han er opstanden: “Vi kan saa stille os til denne Beretning, som vi vil, vi kan afgøre os for eller imod den, men vi kan ikke undgaa, dersom vi vil møde ham, at blive stillet overfor den Fordring paa at blive erkendt som den legemlig Opstandne, som hans historiske Konkretion stiller os over for.”

Slipper vi den fordring, erkender vi ham ikke længere som sandt menneske og som en begivenhed i denne verden, men gør ham til en idé.

Mødet med Kristus må derfor nødvendigvis finde sted i sammenstødet mellem vores og hans mytologi.

Vores situation er en anden end apostlenes. Men forskellen er ikke, at apostlene måtte tage en mængde mytologi med, men tværtimod begivenheden i deres egen mytologi. Forskellen består altså i, at apostlene mødte Kristusbegivenheden i deres egentlige mytologi, hvorimod vi møder den i en fremmed.

Denne forskel skal ikke ophæves, men tværtimod bevares, og det gør vi, når vi i den historiske kritik lader sammenstødet finde sted mellem apostlenes og vores egen mytologi: "Og vi skal ikke lade denne Kritik stoppe op ved Erkendelsen af noget i Apostelforkyndelsen, som er "evigt"; f. Eks. Forkyndelsen af Guds Naades Ord til os i Kristus, men vi skal forstaa, at ogsaa denne "rene" Forkyndelse er helt igennem mytologisk som Jomfrufødsel og opstandelse."

Horstmanns pointe er altså, at det er umuligt at komme bagom mytologien og forargelsen. Mytologiernes sammenstød er derfor et nødvendigt led i det kristne paradoks. Uden sammenstødet bliver det kun til en idé om det kristne paradoks, uden at den indeholder noget forargende; den er tværtimod "en sand lækkerbiskens for dialektiske Feinschmeckere", men dermed forsvinder den paradoksale virkelighed, som ved at være udefra kommende er forargende. Ved altså at være noget andet, end vi kunne have sagt os selv. Horstmann går endda videre og skriver: "Kun ved at anerkende mytologiske Begivenhed – og ikke den deri formodede "Rene" Forkyndelse – som Guds Naades Ord til os, kan vi fastholde Guds Naade som noget, vi ikke kan tilsige os selv."

Det andet punkt i Horstmanns kritik af afmytologiseringsteologernes tankegang (og derfor også den brøde, de gør sig skyldige i ved at forveksle begivenheden, som er Guds nådes ord til os, med idéen om Guds nådes ord til os), er, at de kommer til at benægte inkarnationen, hvor Gud blev menneske og ordet kød; fordi enhver begivenhed har sin egen mytologi, hvorfor Ordet, der blev kød, også nødvendigvis må have sin egen mytologi. Benægter man det, så benægter man inkarnationen; for et ord: "som blot er iklædt Mytologi, som ligesaa godt kunne udtrykkes i en hvilken som helst anden Mytologi, er ikke blevet Kød." Der er med andre ord tale om, at afmytologiseringsteologerne er slået ind på de gamle doketiske baner, hvor Kristi menneskelighed fornægtes; men dermed bliver der heller ikke tale om en egentlig åbenbaringsbegivenhed, men kun om en idé, om en åbenbaringsbegivenhed. Man får ikke forenet det guddommelige og det menneskelige, det evige og det timelige.

Den sidste del af artiklen, som bragtes i *Menighedsbladets* næste nummer, begynder, hvor Horstmann slap, nemlig ved det andet punkt hos afmytologiseringsteologerne, som han fandt uforeneligt med evangeliet: Guds ord, som det der er blevet kød. Brøden er altså at forveksle den begivenhed, som er Guds nådes ord

til os, med idéen om Guds nåde som begivenhed, men dermed kommer de også til at benægte inkarnationen, og det gør de, fordi det kun er det ord, der er blevet kød på en sådan måde, at det er blevet en begivenhed med sin egen mytologi, der kan siges at være blevet kød. At sige at ordet kun er iklædt en mytologi, er derfor det samme som at benægte inkarnationen. Det er og bliver en teologi, der trods sine flotte gevandter er en tarvelig udgave af doketismen, som man ellers så ihærdigt har forsøgt at bekæmpe i oldkirken. Problemet er altså, at åbenbaringsbegivenheden spaltes op i noget evigt og noget timeligt. Det evige bliver ifølge afmytologiseringsteologerne selve kernen, hvorimod det timelige er noget tidsbestemt og dermed irrelevant, som kan skrælles af og kastes væk, fordi det anses for at være uden betydning. Kødet bliver blot et hylster for ordet, således at forargelsen og den paradoksale enhed mellem ord og kød forsvinder. Det, afmytologiseringsteologerne fornægter, er med andre ord Kristi sande menneskelighed. Der er ikke længere tale om en åbenbaringsbegivenhed, men kun om idéen om en sådan. Man fjerner det forargende i, at det tidsbestemte er det evige. For Horstmann er det derfor vigtigt, at vi ikke sondrer mellem det tidsbestemte og det evige i Det Nye Testamente, fordi det alt sammen er tidsbestemt, også det evige.

Ydermere skriver Horstmann, at Det Nye Testamente ingen steder gør fordring på at være adresseret til hele menneskeslægten, det er derimod rettet til ganske bestemte personer i datidens mytologi – og derfor for os uforståeligt og uvedkommende: “Men netop dette tidsbestemte, os ganske uforstaaelige og uvedkommende, netop dette, at disse bestemte Gudstjenesteregler tales til disse Mennesker, der lever i deres for os uforstaaelige Forestillingsverden, som vi ikke kan acceptere, er Guds Naades Ord til os, og som saadant – og kun saadant – evigt og os forstaaeligt og endelig vedkommende.” Den liberale teologis væsentlige indsats som teologisk epoke har været, at den har vist afstanden mellem vores og Det Nye Testaments verden, og det mener Horstmann, man skal gøre alvor af – og ikke ængsteligt forsøge at imødegå den historiske kritik ved: “at tale om det formastelige i denne profane Optræden paa hellig Grund” eller som afmytologiseringsteologerne forsøge at slukke branden ved at hævde, at den historiske kritik kun rammer alt det uvæsentlige, nemlig mytologien. Horstmann skriver, at det, vi bliver nødt til at forstå, er: “at den historiske Kritik netop i sin allermest yderliggaaende Form, naar den gør N. T. til et forasiatisk Religionsdokument paa Linie med Avesta og Koranen, som beskriver et for os ganske uforstaaeligt religiøst Liv, som intet har at gøre med den senere Kirke, naar den gør Kristendommen til en Grød af gnostiske Spekulationer, hellenistisk Forløsningstrang, Mysteriefromhed, tilsat jødisk Apokalyptik og stoisk Kosmopolitisme, kocht sammen i den overophedede, forasiastiske, synkretistiske Religionsgryde, tjener Evangeliet ved at gøre os opmærksom [sic] paa, at Ordet

blev Kød, et Stykke af Menneskets egen religiøse Udvikling.” At Kristendommen er historisk med sin egen mytologi, er derfor ikke andet, end hvad der ligger i udsagnet om, at ordet blev kød: “De Kritikere, som meget ofte vilde godtgøre, at Kristendommen intet guddommeligt indeholder, men tværtimod er noget menschlich-allzumenschliches, hævder derved kun det, som Evangeliet til enhver Tid har forkyndt: at Ordet blev Kød”. Derfor skal vi heller ikke lade os friste af afmytologiseringssteologernes sirenesang, der vil give os god historisk samvittighed, men bevare den dårlige samvittighed, der er et vidnesbyrd om, at vi forholder os sandt til det historiske. Ordet er mytologi, og derfor skal vi også: “modsætte os ethvert Forsøg paa at give Ordet en finere, en umythologisk “evig”, mere guddommelig Menneskelighed.” og det skal vi med den begrundelse, at det kun vil gøre Ordet et stykke tænkt menneskelighed, men ikke virkeligt.

Videre skriver Horstmann, at apostlene indtager en særstilling i frelsesøkonomien, ligesom den gamle kirke har forstået. Nægtes denne særstilling og dermed deres autoritet, nægtes samtidigt inkarnationens virkelighed – og man har dermed gjort Guds nåde til en ide og til noget: “Mennesket i Virkeligheden – trods alle kierkegaardianske og existentialfilosofiske Krumspring – tilsiger sig selv”.

Forkyndelsen skal heller ikke sætte sig i stedet: “for den Begivenhed, den henviser til”, tværtimod skal den være selvudslettende i forhold til den forkyndte begivenhed, så: “den forkynder Begivenheden som det alene betydningsfulde og sig selv som det ligegyldige, lykkes det, har Forkyndelsen udført sit Hverv – og har faaet Betydning.” Og skulle den alligevel sætte sig selv i fokus og fortrænge begivenheden, så ophører den i samme øjeblik med at være forkyndelse: “Men naar Forkyndelsen fuldstændig forsvinder i Begivenheden, bliver den Guds Naades Ord.”

Uden begivenheden og den mytologiske forkyndelse, hvori begivenheden er indeholdt, er forkyndelsen død: “thi Forkyndelsen er at pege paa Begivenheden og klargøre den som det betydningsfulde”

“Afmytologiseringsteologernes og den kristelige Forstaaelse af Syndernes Forladelse, Guds Tilgivelse i Kristus. Afmytologiseringsteologernes Tankegang er tydeligvis den, at Kristus *forkynder* Mennesker Guds Kærlighed – som Gud har i Forvejen uden Kristus, og som han vil have i Fremtiden uden Kristus – at erkende for den, der tror paa denne Forkyndelse. Kristus er blot Redskab for denne Forkyndelse, naar han har gjort sin Pligt, kan han gaa som den, der er gjort ligegyldig og overflødig. Han har bare haft til Opgave at bringe denne For-

kyndelse af Guds Kærlighed ind i Verden. Det er derfor i Kristi Betydning og ikke i hans Person, at Aabenbaringen har sit Sæde.”

Men denne udlægning har selvfølgelig ikke nogen hjemmel i kristendommen, for her er det Kristus selv, der er den guddommelige nåde. Derpå drager Horstmann de idéhistoriske linjer for afmytologiseringsteologerne tilbage til Hegel, for hvem Kristus er ham, i hvem idéen om menneskets enhed med Gud endelig vågner til en bevidsthed.

Interessant nok forekommer Horstmann at mene, at den eneste mytologi, hvori åbenbaringen kunne udtrykkes, var den mytologi, der var forhånden i tidens fylde. Nådens ord er derfor den mytologiske og uafmytologiserbare begivenhed, som dengang fandt sted.

Den tredje grund til at afvise afmytologiseringen finder Horstmann i dens fornægtelse af Guds Ordets nærhed. Mange af tankerne her er ligesom tidligere tæt knyttet til en forståelse af afmytologisering som en fornægtelse af inkarnationens virkelighed, hvor det først er i: “de nytestamentlige Begivenheders Betydning, de erkender Evangeliet, ikke i de nytestamentlige Begivenheder selv. Men netop ved at gøre dette Skift fra Begivenhed til Betydning fjerner de Guds Naades Ord og gør det menneskeligt betinget, betinget nemlig af Forstaaelsen af denne Betydning, og saa er Gudsordet til os ikke det, som Aabenbaringsbegivenheden i sin konkrete historiske Form lægger frem for os, og er det ikke det, er Guds Ord ikke virkelig kommet os nær.”

Og det er på trods af, at de hævder, at det netop er det, som de har til hensigt med afmytologiseringen. Skal Gudsordet komme os nært, må vi høre det i den mytologiske apostelforkyndelse, ellers hører vi det slet ikke.

Til sidst slutter Horstmann af med at skrive, at denne nye teologiske udvikling må afvises: “som et Vildspor, man er kommet ind paa. Saa kan man strides om, hvorvidt man skal kalde den Rationalisme eller Idealisme eller finde et helt tredje Kætternavn at hæfte paa den, det har vel mindre at sige.”

Det eneste, Horstmann derfor kan se, der vil komme ud af en teologi, som bygger på afmytologisering, er, at den vil afskaffe evangeliet.

I Dag for fire hundrede Aar siden døde Martin Luther

Den sidste artikel, Horstmann skrev i 40'erne, var i anledning af 400-årsdagen for Martin Luthers død d. 18. februar 1546. Det er en lille undselig artikel, og for en eftertid kan den ikke siges at være særlig interessant. Nævnes skal det dog, at

Horstmann i store dele af artiklen gengiver Justus Jonas' beretning om Luthers sidste timer. Ellers er der kun meget lidt at bemærke, udover at Horstmann skriver, at allerede Luthers samtid så en profet i ham i lighed med Det Gamle Testaments og dermed et led i en lang række af redskaber, hvorigennem Gud har talt sit ord til mennesker. Til sidst bliver der også boret lidt i, hvorvidt de, der kalder sig lutherske, er ved at glemme Luthers anliggende, men i stedet for at besvare spørgsmålet med et ja eller et nej, vælger Horstmann at lade det stå som et åbent spørgsmål.



En sprække af lys



Af konst. sognepræst MARIE HØGH, Rødding og Øster Lindet

Lørdag den 4. april 2015

Prædiken til langfredag (Es 52,13–53,12; Mark 15,20–39), den 3. april, Øster Lindet Kirke kl. 9

There is a crack, a crack in everything – that's how the light gets in... Der er en sprække, en sprække i alting, det er derfor, lyset kommer ind. – Sådan skriver den canadiske digter og sanger Leonard Cohen. Men er der nu også det i dag, denne Herreløse langfredag, hvor alterlysene er slukkede, hvor

mørket skjuler jorderige, og himlen har lukket sin dør? Kan lyset finde sprækker, hvor det kan kile sig ind i dag, hvor det lys, vi har hørt skinner for os, skal bære mørkets uærlige gerninger? I dag, hvor nattemørket sænkede sig over graven og jorden. I dag, hvor det store mørke har magten over menneskene – hvor menneskets eget iboende mørke, uhyret i os, blev afdækket og afsløret i døden på et kors – den død, som alle mennesker var skyldige i. Jesus blev dømt og korsfæstet – alle var de med – alle medskyldige – ikke en eneste kan erklære sig uskyldig i at dømme kærligheden. Med hjertets hårdhed og hjertets kulde fældede verden sin dom over lyset og kærligheden.



Rembrandt van Rijn: *De tre kors* (1653)

Hjertet er menneskets trosorgan, det sted, hvor troen modtages og besvares – når Ordet rører hjertet, bevæger det åndedrættet, lungerne fyldes af luft, og stemmen udbryder i sang. Hjertet er en livsfunktion, der er blevet forstenet, fordunklet eller formørket – det fryder sig over lidelsen og døden på korset, det glæder sig ved uretten og over at være mægtigere end den korsfæstede kærlighed. Hjertet er nu kun en muskel, der sender blod rundt – kun i kødet er der liv. Og op fra det hjerte stiger langfredagens mørke – *vi* er selve mørket. Det er ikke et mørke, der slutter sig omkring os udefra som en ond skæbne, vi uforskyldte er kommet ud for. Nej, vi er

dømt meddelagtige i vort eget liv – vi er en del af mørket og medskyldige i det mørke, der faldt over hele jorden, da den sjette time kom.

Lidelseshistorien siger til os, at *det* har vi gjort, for han var *foragtet*, *vi regnede ham ikke for noget*, som vi hørte fra profeten Esajas for lidt siden. Vi er selv en del af langfredagsmørket – det, vi frygter allermest – for i os selv er intet godt at holde fast i. Som Grundtvig formulerer det i et af sine kristelige digte, er der “i os selv intet godt / men kun ondt desværre / thi der er intet godt / udenfor Vorherre”. Adskilt fra Gud er vi kun jordklumper og organer – adskilt fra Ham er vi onde og døde – fattige og selvoptagne. “Vi angrer af frygt eller forfængelighed. Vor tro er selvsikkerhed. Vort håb fortvivlelse og vor kærlighed er selvkærlighed”. (Schack 1945)

Det er dét, der afsløres langfredag. Det er det forhold, vi dagligt står i overfor vor Gud og vor næste: Vor egen fornuft og vilje kalder vi større end Guds vilje; i Guds-fornægtelse vender vi os imod ham i fornægtelse og tvivl, for vi vil kun have med Gud at gøre, når han giver os, hvad vi forlanger. Overfor næsten, overfor de mennesker, der holder af os og holder os ud – også dem vi kun møder én enkelt gang – kan kærligheden fejle; vore relationer mislykkes, og vore handlinger bliver ikke kærlighedens handlinger. Kærligheden i mellem menneskelige forhold kan forandre sig fra sig selv, blive til egenkærlighed, ligegyldighed og had.

Lidelseshistorien afslører de menneskelige forhold og døden som menneskets uomgængelige vilkår i den mest udestillerede form: Vi regnede ikke kærligheden for noget – vi regnede ham for en, der var ramt, slået og plaget af Gud. Det er altså, hvad der sker med kærligheden, så snart den giver sig til kende i verden. Verden er ikke et sted for kærligheden. For så snart den viser sig som kærlighed i egentlig forstand, reagerer verden. Reagerer med en afvisning af kærligheden, der skød op som en spire / som et rodskud af den tørre jord, som profetien lød. Hans skikkelse havde ingen skønhed / vi så ham, men brød os ikke om synet. – Og verden reagerer med had, fordi kærligheden ikke kan eller vil spille verdens spil. Kærligheden går ikke på kompromis. Kærligheden er ikke til fals. Kærligheden fryder sig ikke ved uretten. Kærligheden giver ikke køb. Derfor bliver kærligheden samtidig til *sandheden*. Sandheden, som verden kan måle sig selv med. Spejle sig i – og afsløres ved. Menneskets selvfremsstilling og selvforståelse bliver altså korrigeret i mødet med evangeliet. Her afsløres vores skumle undskyldende fortællinger om os selv. Dér indses og afsløres sandheden om vort liv – at vi ikke kan komme løs fra vort liv, som det virkelig er. Og ikke kan komme løs fra vores død, som den virkelig er. Og endelig kan vi ikke komme løs fra hinanden og fra ansvaret for hinanden.

Derfor dømmes verden kærligheden og sandheden: Vi kan og vil ikke have med den at gøre. Vi vil spille vort spil. Holde spillet gående på kompromisser, halve sandheder og hele løgne som vi fylder hinanden med og indretter vort liv med, for at komme nogenlunde helskindet igennem det uden at blive konfronteret med, at mørket stiger op fra vores eget kødhjerte. Således dømmes verden kærligheden – men i langt dybere forstand og langt radikalere forstand *er det kærligheden, der dømmes verden*. Den usle fattige verden – du og jeg er hele verden; ikke én går forbi, ingen undgår. Enhver, der spejler sig i Kristus, ser sig selv, som den ubehjælpeligt fortabte: den, som ikke kan, og som ikke vil kærligheden; ikke kan og ikke vil sandheden.

Korset er en domsprædiken: Den er både udtryk for, hvordan verden dømmes kærligheden, og udtryk for, hvordan kærligheden dømmes verden – under Guds nådige dom. Kærlighedens dom over mennesket – de vantro, der ikke kan tro. De fortvivlede, der ikke kan håbe. De selvkærlige der ikke kan elske.

Kærligheden holder dom over verden, fordi kærligheden ikke gav køb – den forandrede sig ikke fra sig selv. I nederlaget på korset er sejren, kærlighedens sejr. Kærligheden og hjertegløden var stærkere end døden. *Heller' giver du end tager, / ene derfor dig behager / korsets død i vores sted*. Kristus gik ind under Guds dom og gjorde sig til ét med mørket, for at tilgivelsen kunne få hele magten. Synden afsløres i hans tilgivelse af den. For som profeten skriver, bar han de manges synd og han trådte i stedet for syndere. Da ser vi, hvad sand magt er – hans magt, der gjorde sig afmægtig for vores skyld. Guds uendelige kærlighedsmagt, der blev brugt på at vise sig for os i det afmægtigste menneske. I Kristus mødte vores magt kun tilgivelse, og vi kunne ikke gøre andet end at modtage den, selv da vi brugte vor magt over ham til mord og fortræd. Os skyldige tog han til nåde, vores skyld tog han på sig og skænkede os kærligheden til gengæld, skænket på nåde til det menneske, vi er – og på trods af det, vi er. Vi stilles langfredag ansigt til ansigt med den nøgne sandhed. Det er denne sandhed, der her kommer til os for at blive hos os og tage al retfærdighed ud af vore egne hænder og lægge den i Guds hænder. Og det er da, hvad langfredag siger, idet den dømmes os.

I langfredagsmørket – da mørket havde skjult jorderige, da lyset ikke havde et hjem – lød en ordveksling mellem røveren på korset og Jesus: “Husk mig, når du kommer i dit rige.” Og Jesus sagde til ham: “Sandelig siger jeg dig: I dag skal du være med mig i Paradis.” Tilgivelsens ord skaber plads til kærligheden ved at løse mennesket fra bindingen til fortiden i synden, løse røveren fra sømmene på korset. Synden, forseelserne og overtrædelserne bliver ikke slettet, men det bliver muligt at komme videre. Jesu ord til røveren bliver Jesu ord til os: Det er ikke for de pæne og gode,

de troende og håbefulde, at Kristus døde, men for de onde og vantro, de fattige og håbløse – og alle dem, som ingen kunne lide.

Men langfredag var alt håb ude og troen visnet. Håbet døde på korset – og håbet blev oprejst påskemorgen. Himlen havde lukket sin dør, men dog *er der en sprække, en sprække i alting, det er derfor, lyset kan komme ind*. For tilgivelsen er allerede givet: På korset har Gud af kærlighed forsonet sig med mennesket. Ikke ved vores tro på ham som frelser og forsoner, men ved hans medlidende blik på os, der står i mørket under den korsfæstede, ryster på hovedet og spotter – kravl ned fra korset, så vi kan se og tro. Men han ser på os, og det er lyset fra hans død, der skinner på os; det er det lys, der kan kile ind mellem sprækkerne som Guds livsord i dødens verden – derude, hvor det ofte bliver mørkt mellem mennesker. Amen.

Salmer

- 192 – *Hil dig, Frelser og Forsoner*
- 193 – *O hoved, højt forhånet*
- 184 – *Mørket skjuler jorderige*
-
- 205 – *O store Gud, din kærlighed*
- 216 – *Der venter bag langfredags nat*



Myten som tugtemester?

Menneskets sprog og Guds almagt ifølge Klemens af Alexandria



Af ph.d. (filosof) JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Tirsdag den 5. maj 2015

Foredrag i Studenterkredsen 23. april 2015. Højskolesang: Solen står stille i Gibeons dal (Bukdahl).

“Du, i ledtog med Titaner,
Storme ville Himmerig,
Skjønt den Gudlighed, man raner,
Just er anti-kristelig,
Tvertimod hvad han berømde,
“Ordet”, som sig selv udtømde
Til en Barne-Lallen spæd!

Du forbedre vilde “Troen”,
Skjønt den er, som Gud, saa god,
Alt for knap dig syndes Skoen,
Til en Christens Kæmpefod,
Du udvided den, desværre!
Saa den passed ei Vorherre
Som et Barn i Bethlehem

...

Nei, saalidt som Skaber-Aanden
Laaner Vinge-Fjer af Giæs,
Fatted ham med Pen i Haanden
Klemens og Origenes;
Deres Aands-Begreb var Luften,



Klemens af Alexandria
(ca. 150–ca. 215)

Deres Ord-Begreb Fornuften,
Som den har hver Djævel arm!”¹

(Grundtvig)

Sådan skriver Grundtvig om “Græker-Menigheden” i sin *Christenhedens Syvstjerne*. Grundtvigs pointe var kort sagt, at den senantikke græske kristendom udviklede sig til filosofisk spekulation og derved endte med at give køb på evangeliet.

I det følgende vil jeg ikke tage ensidigt parti for Klemens. Men jeg mener dog, at der er noget at hente hos ham, ikke mindst hvad angår hans forestillinger om menneskets sprog og mytens funktion. Klemens’ opfattelse er kort sagt, at Gud gennem sin almagt og sit forsyn har indrettet hedensk visdom, digtning og den slags, så det ligesom loven for jøderne tjener som tugtemester til Kristus.

Denne opfattelse af sproget er relevant og aktuel af flere grunde. Omkring årsskiftet og frem blev den danske offentlighed nemlig belemret med endnu en diskussion om danske præsters “rettroenhed”. Her tænker jeg selvfølgelig på præsten Per Ramsdal, som kom for skade at melde ud, at han ikke troede på Jesu opstandelse.

I debatten blev det, som forsvar for Ramsdal, blandt andet hævdet, at centrale elementer i den kristne tro, såsom opstandelsen, skulle forstås som mytisk sprog eller som noget, man med et vitalistisk begreb kaldte “livspoesi”. Og med “livspoesi” skulle vistnok forstås det, at mennesket udtrykker sine erfaringer i et religiøst-poetisk sprog.² Men sådan noget som Jesu opstandelse skulle altså ikke tages alt for bogstaveligt, mente flere.

Der blev i debatten om opstandelsen sagt ikke så lidt om sprog. Københavns biskop bemærkede, hvordan opstandelsen resulterer i helt nye “sprogspil”, og tog derfor afstand fra dem, der ville forstå opstandelsen som rent og skært “faktum”, da “fakta” hørte et rent videnskabeligt sprogspil til.

¹ N.F.S. Grundtvig, *Christenhedens Syvstjerne* 41, Ba 85.

² Begrebet “livspoesi” stammer vist fra Harald Høffding, som var professor i filosofi omkring 1900, og hans tænkning kan nok ses som udtryk for den vitalistiske strømning, som satte sine spor i starten af 1900-tallet. Pointen med at forstå kristendommen som fx “livspoesi” er, så vidt jeg kan forstå, at sådan noget som opstandelsen ikke bare er en “fjern historisk hændelse”, men at mennesket med opstandelsens “sprog” kan lære at magte erfaringen af død og utilstrækkelighed her og nu, i sit eget liv. Den tanke er der ikke nødvendigvis noget galt med, hvis den blot grundes i Jesu faktiske opstandelse.

En teolog anførte samstemmende i Kristeligt Dagblad, at sproget har flere anvendelsesmuligheder.³ Det kan nemlig anvendes til at udtrykke videnskab, politiske handlinger, følelser, fortælle historier, digte og så videre. Og så er der altså et særligt religiøst sprog, var påstanden, som taler om de ting, som vi ikke kan se og erfare som empirisk-fysiske realiteter, men som vi kan udtrykke ved at tale metaforisk og symbolsk.

Meget af denne snak om sproget sker på baggrund af en af de mest centrale teologiske diskussioner i det tyvende århundrede, nemlig den om afmytologisering. Den tyske teolog Rudolf Bultmann ville skære det mytiske verdensbillede bort fra Det Nye Testamente, for at evangeliet kunne fremstå tydeligere for det moderne menneske.

Kritikerne af denne tankegang har, delvist med rette mener jeg, anført, at vi med afmytologisering ender med at gøre kristendom til en abstrakt idé. Teologen Johannes Horstmann skriver et sted om myte og afmytologisering, at:

“Det Menneske, som var Jesus af Nazareth, er uadskilleligt fra dets egen Mythologi, fra det indtryk, han gjorde paa sine Omgivelser, fra det sæt af Myter og Legender, som dannedes omkring ham i den Omverden, han havde Berøring med. Skræller man Mythologien bort, d.v.s. forsøger man at fatte dette Menneskeliv i vor Tids – efter vor Opfattelse – umythologiske Mythologi, thi vor videnskabelige Verdensopfattelse er naturligvis ogsaa mythologisk, faar man fat i en Størrelse, der er identisk med dette Menneskeliv, som det efter vor Mening vilde have været, dersom det blev levet i Dag, ikke som det var, altsaa en Idé, ikke et virkeligt konkret Menneskeliv.”⁴

Afmytologisering reducerer altså Jesus til en idé. Svaret på afmytologiseringen er så i dag noget, vi vel kan kalde remytologisering, noget vi blandt andet ser i den fornyede interesse for forfattere som George MacDonald og C.S. Lewis.⁵

Hvis dette projekt skal have nogen mening, er det imidlertid afgørende, at vi forstår det mytiske sprog og dets funktion korrekt. Hvis det eneste opstandelsen betyder,

³ Peter Kemp, “Hvad er poetisk kristendom?” i *Kristeligt Dagblad*, 5. februar 2015.

⁴ Johannes Horstmann, “Afmytologisering eller Evangelium I” i *Menighedsbladet*, årg. nr. 2.

⁵ Lewis’ teologi er af nogle kritikere blevet kaldt en “garderobeteologi” eller en “garderobeskabsteologi”. Kritikernes påstand er, at sådan en teologi bygger på en fejlagtig torumstænkning. Kristendommen gøres til et parallelt rum, som ikke berøres af erfaringen. Se Thomas Reinholdt Rasmussen, *Den korsfæstede Gud: Læsninger i Martin Luthers teologi*, p. 178.

er, at mennesket gives et mytisk sprog til at tale om sin egen død og håb, så mennesket gennem sproget kan magte virkeligheden, så har vi at gøre med en temmelig afmægtig Gud: en Gud, som er skabt af mennesket, og som kun findes i menneskets sprog. Det er fx tilfældet, når kristendom gøres til "livspoesi", som det skete under debatten om opstandelsen.

Til forsvar for tanken om kristendom som "livspoesi" fremførte en præst påstanden, at også oldkirkens teologer forstod det kristne sprog mytisk eller som noget, der skulle fortolkes. Men er det korrekt, at oldtidens kristne forstod kristendommen fx som "livspoesi" eller mytologi? Svaret er både og.

I det følgende vil jeg spole tiden atten hundrede år tilbage, til det tredje århundrede. Senantikken er interessant, fordi den på visse punkter minder om vores tid. Et sammenrend af filosofier og religioner bød sig til, og mennesker var hensat til at tænke eklektisk. Det gjaldt især i Alexandria, og derfor har kirkehistorikeren Jørgen I. Jensen ligefrem talt om Alexandria som en "åndstilstand".⁶ Som man gør det i dag, talte man i Alexandria meget om sprogets betydning. Fx havde den jødiske filosof Filon allerede i det første århundrede overtaget stoicismens allegoriske metode i fortolkningen af Loven og Profeterne, altså Det Gamle Testamente.

Og så var der altså Klemens. Klemens' opfattelse var kort sagt, at alt sprog på én gang repræsenterer og slører sin genstand, og at også kristendommen derfor taler i myter. Men pointen er ikke, at Gud er menneskeskabt og kun findes i sproget, men tværtimod, at sproget uundgåeligt må pege ud over sig selv, blandt andet ved at pege på sin egen afmægtighed overfor den almægtige Gud. Den hedske myte, Det Gamle Testamente og den kristne lignelse peger alle sammen på menneskets behov for den almægtige Gud. Myten, eller det mytiske sprog, er derfor ikke livspoesi: Nej, myten er, som loven, tugtemester til Kristus.

Jeg skal skynde mig at sige, at når jeg i det følgende taler om myte, mytologi og mytologisk sprog, anvender jeg begreberne bredere end Klemens. Klemens taler snarere om hedningernes gåder og mysterier, deres digtning, visdom og filosofi. Med "myte" mener han for det meste simpelthen løgn. Men da ordet har fået en mere bredtfavnende betydning i vores sprog, anvender jeg ordet "myte" bredt, som generel betegnelse for digterisk og poetisk såvel som filosofisk fremstilling af sandheden. Hvordan det hænger sammen, bliver forhåbentligt klart.

⁶ Jørgen I. Jensen, *Den fjerne kirke* (Samleren 1995), p. 196.

1. Klemens – en eklektiker

Klemens af Alexandria, også kendt som Titus Flavius Clemens, blev født omkring år 150 og døde omkring år 215 efter Kristus. Hans forældre var formentlig hedninger. Ifølge Epiphanius blev Klemens født i Athen, men bortset fra det ved vi ikke meget om Klemens' biografi. Han fortæller dog selv, at han efter sin omvendelse rejste rundt i Grækenland, Lilleasien, Palæstina og Ægypten for at danne sig et indtryk af den kristne lærdom.

Klemens slog sig ned i Alexandria i år 180, hvor han mødte filosofen Pantaenus, hvis tænkning kom til at præge Klemens. Pantaenus, også kaldet den "sicilianske bi", var ifølge kirkehistorikeren Eusebius en stoisk filosof, som blev omvendt til kristendommen og gav sig til at missionere så langt væk som i Indien, hvor han forsøgte at omvende brahminere og buddhister. Klemens overtog Pantaenus' engagement i hedensk kultur, men i første omgang mest negativt.

I det lille værk *Protreptikos*, som er en slags formaningsstale til grækerne, angriber Klemens hedensk religion over en bred kam. De hedenske guder og den religiøse kult er ifølge Klemens, med et moderne udtryk, projektioner af menneskers egne følelser og idéer. De er udtryk for menneskets eget forsøg på at magte sin tilværelse. Men den kristne Gud overgår menneskets forstand, er helt forskellig fra mennesket og kan derfor ikke indfanges i sproget.

Der er med andre ord ikke meget "livsposi" at hente i Klemens' religionsbegreb, hvis vi dermed mener menneskets evne til at skabe religiøs mening gennem sit sprog. De græske filosoffer havde dog ifølge Klemens en fornemmelse for sandheden, når de kritiserede hedensk religion:

"Selvom de ikke så eller forstod selve sandheden, så fik de mistanke om fejltagelsen; denne mistanke er en levende gnist fra visdommen og ikke nogen lille gnist; den kan vokse op som en plante til sandheden."⁷

Bedømmelsen af hedensk kultur er mere positiv i Klemens' filosofiske hovedværk, den såkaldte *Stromata*, som vi skal se nærmere på. *Stromata* betyder på græsk "noget spredt" eller "noget broget", fx et "kludetæppe" eller en "rødspætte". Klemens forklarer selv, at hans bog skal forstås som en sammensat helhed med skjulte elementer af sandhed.

⁷ Citeret fra Jensen 1995, p. 215.

“Stromataen indeholder sandheden, blandet op med filosofiske læresætninger, eller rettere, dækket og skjult, som den spiselige del af nøden i sin skal.”⁸

Stromataen er en slags blomstereng, forklarer Klemens, som indrømmer, at han med vilje har spredt ukrudt mellem blomsterne, for at gøre det svært at finde de egentlige pointer. Det fascinerende ved stromataen er ikke i sig selv, at Klemens har gjort sine pointer svært tilgængelige – det ville bare være irriterende – men at han mener, at det af teologiske grunde ikke kan være anderledes.

Klemens tænker sig selv som filosof. Hans metode er erklæret eklektisk, det vil sige, han sammensætter sit filosofiske system af udpluk af hedensk filosofi og digtning for at bringe dem i den kristne teologis tjeneste.⁹ At filosofien er teologiens tjenestepige, er et udtryk, vi især kender fra skolastikere som Thomas Aquinas, men det findes altså længe før.¹⁰

At det er muligt at plukke sandheder ud af hedensk kultur, skyldes, at også fx hedenske filosoffer havde delvis indsigt i Guds mysterier. Klemens fortæller, hvordan filosofien, før den kom til Grækenland, i antikken blomstrede hos forskellige oplyste folkeslag. Klemens nævner udover grækerne, assyrerne, Ægyptens profeter, gallerne druides, kelternes filosoffer og persernes magere, de indiske gymnosoffer, Budhas disciple og så videre.¹¹

For moderne kristendomshadere er det et argument imod kristendommen, at dens udsagn til dels minder om hedenske myter.¹² Det var det ikke for Klemens, som tværtimod så det som en styrke, at evangeliet forudgribes af Heraklit, Platon, stoikere og alle mulige andre filosoffer, og af myter om Herkules, Zoroaster og så videre. Alle disse ting viser bare, at hedningerne var bevidste om deres behov for en frelser, og at de derfor blev givet en delvis indsigt i sandheden.

⁸ Str. I 18,1.

⁹ Str. I 7,37.

¹⁰ Som vist har det fra Filon.

¹¹ Str. I 71,3–6. Det skal i parentes bemærkes, at Klemens ikke i noget nævneværdigt omfang omtaler nogen af de myter, der ifølge moderne populære opfattelser ligner kristendommens historier om Jesus til punkt og prikke. Det skyldes nok, at disse ligheder slet intet hold har i virkeligheden, men blev opdigtet af en engelsk poet og amatørægyptolog i 1800-tallet og sidenhen populariseret af konspirationsteorier såsom “zeitgeist”-filmen. Se <http://www.jonsorensen.net/2012/10/25/horus-manure-debunking-the-jesushorus-connection/>

¹² Fx Bill Mahers film *Religulous*. Mange af de påståede ligheder har dog ingen gang på jorden.

Men indsigt i sandheden er ikke menneskets egen fortjeneste. Indsigt er sendt af Gud gennem engle til alle jordens folkeslag, skriver Klemens.¹³ Gud har ladet bidder af sandheden regne ned over hedningerne og barbarerne, som derfor har, hvad Klemens kalder “en drøm om sandheden”.¹⁴

For Klemens er Bibelens Gud ikke kun jødernes og de kristnes Gud, men alles Gud. I sin almagt har Gud en plan for alle folkeslag. At Gud har udvalgt jøderne, skyldes ikke, at han ikke bekymrer sig om hedningerne. Klemens skriver:

“Én mulighed er, at Herren ikke bekymrer sig for alle mennesker, hvilket ville være tilfældet hvis han på den ene side var ude af stand til at bekymre sig – hvilket ikke giver mening, for det ville være et tegn på svaghed –, eller på den anden side fordi han ikke ville bekymre sig – hvilket ikke er et karaktertræk ved et godt væsen; men han, som for vores skyld iførte sig kød, som kunne lide, er ikke nogen magelig døgenigt. En anden mulighed er, at han faktisk bekymrer sig for alle, som det sømmer sig for den, der er blevet Herre over alle. For han er frelser, ikke for nogle og for andre ikke. Men alt efter, hvad der passede til de enkelte, har han udstrakt sin velgørenhed til både grækere og barbarer – men særligt til dem, som var forudbestemt og kaldede i rette tid, de trofaste og udvalgte.”¹⁵

Selvom det jødiske folk er udvalgt, er deres profetiske indsigter altså ikke unikke: “Gud var kendt af grækerne på en hedensk måde, af jøderne på en jødisk måde, og af os på en ny og åndelig måde”,¹⁶ skriver Klemens.

Hedensk filosofi og digtning har samme funktion som Loven og Profeterne, altså Det Gamle Testamente. Klemens følger Paulus i at kalde Loven en opdrager eller tugtemester (*pædagog*) (Gal 3,24). Paulus skriver i Galaterbrevet:

“Før troen kom, blev vi bevogtet under loven og spærret inde, indtil troen skulle åbenbares, så at loven var vores tugtemester [opdrager], indtil Kristus kom, for at vi kunne blive gjort retfærdige af tro. Men ef-

¹³ Str. VI 62,4-63,1.

¹⁴ Protr. 5.

¹⁵ Str. VII 6,5-6.

¹⁶ Str. VI 5,41.

ter at troen er kommet, er vi ikke længere under en tugtemester [opdrager]. For I er alle Guds børn ved troen, i Kristus Jesus.”¹⁷

Den jødiske lov har for Paulus til formål at bringe jøderne til syndserkendelse, så de kan høre evangeliet. Og ifølge Klemens kan hedensk visdom, digtning, filosofi og mytologi altså have samme funktion. På en måde er der derfor, ifølge Klemens, flere veje til Gud, i den forstand, at der er flere tugtemestre til Kristus, som dog er den eneste vej til Gud.¹⁸

Tanken om, at hedensk mytologi kan være en tugtemester til Kristus, kommer til udtryk i nogle besynderlige læsninger af især græske myter. Når fx Paulus skriver til menigheden i Korinth, at han har givet dem mælk i stedet for fast føde (1 Kor 3,2), er det, fordi Guds Ord lignes ved mælk, skriver Klemens. Og det greb kan Klemens så bruge til at læse en indirekte evangelieforkyndelse ind i Homer, som taler om mælkespisende mennesker. Klemens skriver:

“Herren lover mælk til den retfærdige, så Guds Ord tydeligt viser sig både at være “alfa og omega, begyndelsen og enden”, idet Ordet figurativt fremstilles som mælk. Det er noget i denne stil, som Homer profetisk udtaler tvungent (ἄκων), når han siger, at retfærdige mennesker [vistnok thrakierne] er mælkespisere.”¹⁹

Det giver selvfølgelig ingen mening ud fra Homers eget synspunkt. Men ud fra den tanke, at Gud selv har indlagt dele af sandheden i hedensk tænkning, giver det mening. Digterne og filosofferne har ikke deres indsigt ved egen kraft, men fordi Guds forsyn i sin almagt bruger dem til at forberede åbenbaringen af sit Ord.

Jeg skal vende tilbage til, hvad det betyder for Klemens, at hedensk filosofi og digtning kan være opdrager eller tugtemester til Kristus. Men først skal vi se på, hvad det er for nogle teologiske og filosofiske grundidéer, der former Klemens’ syn på menneskets sprog og erkendelse.

II. *Alexandrinsk linjevogterteologi*

Et fundamentalt princip i Klemens’ teologi er, at Gud er helt forskellig fra det skabte. Gud har skabt alt andet, og det betyder, at Gud væsentlig set er fjern, skriver

¹⁷ Gal 3,23-26.

¹⁸ Str. I 29,3. Sml. Anders Gadegaard, “Gadegaard: Mange veje mellem Gud og mennesker” i *Kristeligt Dagblad*, 17. marts 2010.

¹⁹ Paed. I, p. 218.

Klemens.²⁰ Fordi Gud har skabt mennesker ud af intet, har han ingen naturlig relation til mennesker. Mennesket er “fuldstændig forskelligt fra Gud, med mindre vi da skulle påstå, at vi er en del af ham, og af det samme væsen som Gud”. Og det er vi altså ikke, understreger Klemens.²¹

Det absolutte skel mellem skaber og skabning som et drivende teologisk princip er altså ikke noget, moderne teologer som Søren Kierkegaard eller Karl Barth har fundet på. At hævde skellet mellem Gud og alt andet var tværtimod et fundamentalt anliggende for oldkirkelig teologi. Det gælder ikke mindst den alexandrinske, som Klemens tilhører – i parentes bemærket er det måske heller ikke så underligt, at Barths tidlige teologi blev anklaget for netop at være “alexandrinsk”. Den alexandrinske teologi var på afgørende punkter en “linjevogterteologi”, hvis vi dermed mener en teologi, som hævder skellet mellem skaber og skabning.

Skellet mellem skaber og skabning hænger sammen med Guds enhed. At Gud er én, får Klemens blandt andet fra den traditionelle jødiske trosbekendelse – “Hør, o Israel, Herren din Gud er én”. Men de filosofiske implikationer af dette får han ved at kombinere tanken om Guds enhed med teorien om “det ene” i Platons dialog Parmenides. At Gud er én, betyder, at han er udelt eller usammensat, og deraf udleder Klemens, at Gud derfor også må være uendelig, altså uden grænser, og derfor også umulig at begribe sprogligt.²²

Gud beskrives af Klemens som “det første princip”. Men det skal ikke forstås sådan, at Gud er toppen af kransekagen i et værenshierarki, som alt andet kan reduceres til. Gud er helt forskellig fra alt andet, og der er derfor ikke noget skabt, som er tættere på Gud end andet. Der er med andre ord ikke mere mellem himmel og jord.

For Klemens betyder Guds radikale forskellighed fra skabningen, at mennesket ikke af sig selv kan opnå indsigt i Guds mysterier. Fordi Gud er princippet for alting, kan den menneskelige tænkning ikke være forudsætning for troen. Pøbelen kræver beviser for sandheden, beklager Klemens.²³ Men det ligger i selve tingenes natur, at der ikke kan gives beviser for Gud. Dem, der forlanger beviser for Guds eksistens, burde straffes.²⁴ Tro er forudsætningen for overhovedet at kunne begribe noget som

²⁰ Str. II 5,4.

²¹ Str. II 74,1.

²² Str. V 81,5-82,1.

²³ Str. V 18.

²⁴ Str. V 6.

helst.²⁵ Der er derfor ingen viden uden tro. Tro er kriteriet for viden, snarere end omvendt.²⁶

Når Klemens taler om, at der er flere veje til frelse, er det derfor også afgørende, at der er tale om indirekte, negative veje, som altid må ende i Guds åbenbaring af sig selv i Kristus, hvis de skal føre til nogen positiv indsigt. Det er det, vi skal forstå, når Klemens fx siger, at Kristus ved "forskellige fremgangsmåder", såvel græske som barbariske, fører til "den fuldendelse, som er ved troen."

Før Herrens ankomst var filosofien nødvendig for at føre grækerne til retfærdighed, skriver Klemens.²⁷ Pointen synes dog ikke at være, at grækerne kunne retfærdiggøre sig selv ved hjælp af filosofi, men at filosofien kunne bibringe grækerne den bevidsthed om deres egen mangel på guddommelighed, som er en nødvendig forudsætning for troen og for at høre evangeliet – ligesom loven var det for jøderne.

Grækerne kender Gud, skriver Klemens, "ikke ved positiv viden, men indirekte."²⁸ Filosofien har derfor også en primært negativ funktion: "Jeg tror ikke, at filosofien direkte kan udtale Guds Ord, selvom filosofi ofte med en vis overbevisning lærer os gode argumenter; men filosofien går løs på sekterne."²⁹ Og med sekterne mener Klemens nok både afguderier og overtro.

Filosofien kan ifølge Klemens kun begribe Gud ved at tale om, hvad han ikke er, altså ved hvad vi kalder negativ teologi.³⁰ Filosofien bibringer derfor ikke nogen positiv indsigt i Guds mysterier. Men selv hvis filosofien er ubrugelig, skriver Klemens, bør man filosofere for at forstå, hvorfor man ikke skal filosofere – påvisningen af filosofiens ubrugelighed kan nemlig i sig selv være brugbar.³¹

Ofte minder Klemens' anerkendelse af hedensk filosofi således en hel del om fx Søren Kierkegaards forkærlighed for Sokrates, som med sin ironi underminerede vedtagne traditioner og derved gjorde plads for kristendommen. Klemens hylder fx Sokrates' elever Antisthenes og Xenofon for at være bevidste om Guds radikale andethed, og Platon for at være bevidst om Guds ubegribelighed – selvom Platon godt nok aldrig har skrevet noget sådant.

²⁵ Str. II 27,4.

²⁶ Str. II 15,5.

²⁷ Str. I 28,1.

²⁸ Str. VI 39,1.

²⁹ Str. I 19,95.

³⁰ Str. V 71,3.

³¹ Str. I 19,1.

Platons forestilling om filosofien som et rensende eller lutrende middel er også anvendelig for Klemens.³² Ved at fortolke mysterierne lutrer eller renser filosofien sindet, så mennesket kan modtage troen.³³ Filosofien er ikke derved årsag til åbenbaringen, understreger Klemens – det er kun Kristus selv – men filosofien er dog en medvirkende årsag.³⁴

Også i det mindre værk *Protreptikos* er det klart, at det især er den hedenske visdoms negative funktion, som Klemens finder anvendelig, fx når komediedigterne gør grin med de græske guder.³⁵ Det er altså ikke mindst gennem sin funktion som religionskritik, at hedensk filosofi, visdom og digtning kan indeholde en “drøm om sandheden”.

III. *Sproget og troens genstand*

Guds fremmedhed og ubegribelighed betyder for Klemens, at det teologiske sprog ikke kan indfange sin genstand i nogen direkte, positiv forstand. Allegorisk og mystisk sprog er derfor ikke én blandt flere muligheder, men en nødvendighed, når mennesket taler om Gud. Klemens forstår tæppet i det jødiske tempel, der flænges langfredag, som et billede på, at loven og profeterne fremstillede Guds Ord i sløret form for jøderne.³⁶

Deri indfanges et alment sprogligt princip: “Alt, hvad der skinner gennem et slør, fremstiller sandheden mere storslået og imponerende.”³⁷ Derfor er det netop det, der er skjult i barbarisk filosofi, som er nyttigt, skriver Klemens. Og derfor taler profeter og orakler altid i gåder og mysterier, både de hebræiske og de hedenske af slagsen. Alle, som har talt om fundamentale ting, har skjult og sløret sandheden i gåder, symboler, allegorier og metaforer, skriver Klemens.³⁸

Analogier fremstiller deres genstande i sløret form gennem tegn.³⁹ Tegn repræsenterer forskelle mellem genstande, snarere end genstande. Definitioner peger nemlig altid på forskelle, som i definitionerne indtager tegnets plads, skriver Klemens.⁴⁰

³² Str. VII 20,2; Platon, Faidon 69b–69c.

³³ Str. VII 20,2.

³⁴ Str. I 97,1.

³⁵ Protr. VII 75,1.

³⁶ Str. V 19,3.

³⁷ Str. V 56,5.

³⁸ Str. V 21,4.

³⁹ Str. VIII 32,6.

⁴⁰ Str. VIII 21,2.

Sproget refererer altså ikke direkte til fx mennesker eller Gud, men til forskellen mellem mennesker og Gud. Men den gør det netop ved at holde disse to modsætninger sammen. Myten taler altså indirekte ved at sammenstille modsætninger, og derfor er der altid tvetydighed i det mytiske sprog.

Sproget og sandheden selv er to forskellige ting. Én ting er at tale om sandheden, skriver Klemens, noget helt andet er at lade sandheden fortolke sig selv: "Det ene kommer af dannelselse og praksis, det andet kommer af kraft og tro. For dannelselse i fromhed er en gave, men troen er af nåde."⁴¹

Profeterne var ifølge Klemens redskab for Herrens stemme, og profetier er derfor talt af Herrens egen mund.⁴² Men Herrens stemme er ikke for Klemens diskursiv tale. Når vi gentager Herrens Ord, er det altid med vores egne ord, som kun indirekte peger ud over sproget selv. Sproget er altid mangfoldigt og flertydigt, men dets egentlige genstand, Guds Ord, er ét.

Troens genstand er Kristus selv, ikke bestemte forestillinger om Kristus. Det betyder, at tro for Klemens ikke er at antage bestemte trossætninger, som når fx Luther siger at en kristen må elske "påstande", eller når Grundtvig anser trosbekendelsen for at være "ord af Herrens egen mund". Tro er for Klemens i langt højere grad, som hos Kierkegaard, en ikke-diskursiv relation til troens genstand – læreren, snarere end læren.⁴³ Vores kundskab (*gnosis*) består ikke i sproglig viden, men er frelsen selv, skriver Klemens.⁴⁴ Da Kristus brød profeternes mystiske tavshed, blev han selv evangeliet for os.⁴⁵ Kristus er altså i sig selv evangeliet.

Men ligesom skriften repræsenterer sandheden i form af lignelser, åbenbares også Gud i Kristus i sløret form.⁴⁶ I inkarnationen viser Jesus sin faders egenskaber på en måde, som er tilgængelig for de fem sanser. Men netop det kød, som åbenbarer Gud, skjuler eller slører på samme tid Gud.⁴⁷ Jesu menneskelegeme er på sin vis også en lignelse, som på én gang repræsenterer og skjuler sin genstand, ligesom skriften før har gjort det.⁴⁸ Også det teologiske sprog må derfor udformes som lignelser. Tænk

⁴¹ Str. I 38,4.

⁴² Protr. IX 82,1.

⁴³ Luther, *De servo arbitrio*, WA 18,603,9; Søren Kierkegaard, *Philosophiske smuler*.

⁴⁴ Str. VI 2,4.

⁴⁵ Protr. I 10,1; Str. IV 134,3.

⁴⁶ Str. VI 126,3.

⁴⁷ Str. VI 126,3.

⁴⁸ Klemens synes derfor at forstå alt i Bibelen allegorisk, med undtagelse af Jesu inkarnation, død og opstandelse. Se Eric Osborn, *Clement of Alexandria* (Cambridge: University Press 2008), p. 77.

igen på Johannes Horstmanns påstand om, at Jesus af Nazareth er uadskillelig fra den mytologi, som dannedes omkring ham i den omverden, han havde berøring med.

Al forkyndelse er af samme årsag på én gang *både* lov og evangelium. For at kunne høre evangeliet skal mennesket med troen bryde igennem lovens slør, til lovens genstand, Guds Ord selv. Denne opfattelse kommer til udtryk i en stærkt allegorisk og kristocentrisk læsning af Jesu lignelser.

Et godt eksempel er den velkendte lignelse om den barmhjertige samaritaner i Lukasevangeliet. Vi er vant til at læse den som en moralsk fortælling om, hvordan vi skal hjælpe alle, vi møder på vores vej. Og især præster elsker at diskutere rækkevidden for, hvem der så er vores næste. Er det fx kun det menneske, vi umiddelbart møder, eller er det alle og enhver, vi har mulighed for at hjælpe? Men derved overser vi, at lignelsen slet ikke handler om os, men om Kristus.

I Klemens' læsning er det os, der er manden, som overfaldes af røvere og smides i grøften, mens samaritaneren er Kristus, som hiver os op af grøften: "Det var ham", skriver Klemens, "der frembragte salighedens og frelsens forbindinger, som ikke kan omgøres: Kærlighed, Tro og Håb."⁴⁹

IV. *Tugt og forsyn*

Men hvilken funktion har så denne sløring? I flere tekster i Ny Testamente hører vi, at Jesus taler i lignelser, for at masserne ikke skal forstå. For eksempel hører vi hos Markus, at:

"Da han var blevet alene med sine ledsagere og de tolv, spurgte de ham om lignelserne. Og han svarede dem: »Til jer er Guds riges hemmelighed givet, men til dem udenfor kommer alt i lignelser, for at de skal se og se, men intet forstå, de skal høre og høre, men intet fatte, for at de ikke skal vende om og få tilgivelse.«" (Mark 4,10–13)

I nogle former for vestlig kristendom er dette blevet forbundet med idéen om den dobbelte prædestination, som kendes i traditionen fra Augustin. Gud havde ifølge denne tænkning forudbestemt nogle til frelse og andre til fortabelse. Jesus taler i lignelser for, at kun de udvalgte skal forstå og komme til tro og frelses. Hos fx Lu-

⁴⁹ *Quis Dives Salvatur?* 28.

ther finder vi således idéen om, at Gud har givet nogle mennesker en medfødt evne til passivt at tage imod troen, mens andre ikke har fået den evne.⁵⁰

Lignende opfattelser fandtes også på Klemens' tid hos kristendommens kritikere, såsom platonisten Kelsos, og hos gnostiske sekter, som skelnede mellem forskellige kategorier af mennesker. Det er ikke den tankegang, vi finder hos Klemens. Godt nok taler også Klemens om, at lignelsens funktion er at skjule sandheden for de uværdige, som ikke er udvalgte. Men skellet mellem de udvalgte og de uværdige har kun en midlertidig funktion.

Hos Klemens finder vi nemlig tegn på en tro på altings endelige genoprettelse (*apokatastasis*) og alles endelige frelse: "Hvordan kan [Kristus] være Frelser og Herre, hvis ikke alles Frelser og Herre?", spørger Klemens. Det er ikke mindst Guds enhed og grænseløshed, der gør, at Klemens nægter at gå med til, at nogle mennesker skulle være forudbestemte til frelse og andre til fortabelse. Hvis Gud er barmhjertig, så er han det udelt og uden begrænsning.

Når sandheden skjules for de uværdige, er det for at tugte dem, men altså med frelsen som formål. Hele Klemens' syn på den hedenske filosofi og mytologi kan altså forstås som udtryk for den opfattelse, at Gud gennem forsynet instruerer og tugter alle mennesker til frelse ved tro på evangeliet.

Det er heller ikke, som flere gnostiske bevægelser hævdede, en ond gud eller engle, som har skabt mennesket. Det er den samme Gud, som skaber, og som frelser mennesket, pointerer Klemens. Der er derfor kontinuitet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente, lov og evangelium. Talens gave, menneskets sprog, dets ånd og dets tænkning er på en gang en del af skaberplanen og forsynets plan om hele verdens endelige frelse.

For at forsvare, at vi i Det Gamle Testamente har at gøre med den samme Gud som i Det Nye Testamente, er Klemens derfor nødt til at forklare hvordan Guds vrede og straf i Gamle Testamente altid er en del af en større plan, med frelsen til formål. Klemens skriver:

"Guds tugt (κολάσεις) er frelsende og opdragende (παιδευτικάι), idet Gud leder til omvendelse, da han jo ikke vil nogen synders død, men tværtimod, at den uretfærdige vender om fra sin vej."⁵¹ (jf. Ezekiel 33,11)

⁵⁰ Luther, WA 18,636.

⁵¹ Str. 6 46,3,

Helt centralt her er Klemens' begreb om Guds tugt (*kolasis*). Gud straffer eller hæver sig ikke, men tugter for at rettesætte og forbedre og for i sidste ende at frelse det tabte. Tanken hentes blandt andet fra Ordsprogenes bog: "Herren tugter den, han elsker, han straffer hver søn, han holder af." (Ordsp. 3,11–12)

"[...]der findes delvist dannende forløb, som kaldes tugt, og som vi, der hører til Herrens folk, for det meste oplever, når vi befinder os i en tilstand af synd: Så tugtes vi af det guddommelige forsyn, ligesom børn af deres lærer eller fader. Gud straffer ikke, for straf (τιμωρία) er hævn for ondskab med mere ondskab, men Gud tugter (κολάζει) af hensyn til dem, som tugtes, både i almindelighed og i særdeleshed."⁵²

Hvis gnostikerne som døde slanger nægter at lytte til den sang som synges nu, men som er oldgammel, må de finde sig i at blive udsat for Guds faderlige formaninger og tugt, skriver Klemens.⁵³ Guds tugt virker ved hjælp af forsynet, altså ved at Gud i sin almagt og visdom har indrettet verden sådan, at alt i sidste ende tjener til at fremme Guds formål, som er hele skaberværkets frelse.

"Alle ting er af altings herre ordnet med henblik på hele verdens frelse, både i almindelighed og i særdeleshed. Det er således frelsens retfærdige gerning at forbedre alting så vidt muligt. [...] Men nødvendig tugt/opdragelse (*paideusis*) tvinger den afstumpede til at omvende sig på grund af den ophøjede årvågne dommers godhed, både ved ledsagende engle, ved forskellige forudseende domme, og ved den endelige dom over alle."⁵⁴

Synd er for Klemens ikke så meget en overtrædelse, der skal straffes, som en sygdom, der skal helbredes: "Ligesom vores krop har brug for lægen, når vi er syge, har vores sjæl brug for tugtemesteren, når vi er syge, for at kunne helbrede dens dårligdom."⁵⁵

Det er lidt snyd, at jeg anvender begrebet "tugtemester", fordi det synes at antyde, at der er en bogstavelig forbindelse til den tugt, jeg har talt om ovenfor. Der er med "kolasis", altså tugt, og "paedagogos", altså tugtemester, tale om to forskellige ord. De har dog for Klemens at gøre med aspekter af det samme, nemlig

⁵² Str. VII 102,1–3.

⁵³ Str. VII 102,1–3.

⁵⁴ Str. VII 12.2–5.

⁵⁵ Str. VII 7,48.

det, at Gud tugter mennesket for at frelse det. Det er netop identifikationen af *kolasis* med *paideusis*, altså at Guds straf altid har et formål, som er afgørende.⁵⁶

Når Gud virker streng og ukærlig, er det, fordi han tugter mennesket for at frelse det.⁵⁷ Der er altså ikke forskel på den strenge, straffende Gud, som vi kender fra Gamle Testamente, og så den kærlige Gud, som åbenbarer sig i Nye Testamente. Gud er ikke årsag til det onde, skriver Klemens, men han anvender det onde til at tugte mennesket.⁵⁸ Tugten frelser ikke i sig selv, men den fører til lydhørhed for Guds Ord.

v. Kirkens enhed og menneskets fuldendelse

Hedensk visdom og digtning er som loven en tugtemester, som fører til den fuldendelse, som er ved troen. Men hvad betyder denne "fuldendelse, som er ved troen"? Hvad vil det sige for mennesket i troen at blive, hvad det bør være?

Mennesket er ifølge Klemens godt nok skabt i Guds billede, men det betyder ikke, at mennesket med sit sprog eller sin etik kan efterligne Guds væsen. Intet skabt kan repræsentere Gud,⁵⁹ skriver Klemens. Dyd for Gud er derfor ikke det samme som dyd for mennesket.⁶⁰ Menneskets opgave er i stedet at leve i lydighed mod evangeliet, skriver Klemens.⁶¹ Og det kan alle, for evangeliet handler ikke om spekulativ filosofi, men om kærlighed, understreger Klemens.⁶²

Lydighed handler mere om tro end om at overholde bestemte regler. Troen er for Klemens forudgribelse. Ved troen er det muligt at forudgribe den fuldkommenhed, som Kristus giver. Tro er en slags forudgribelse af viden, en *prolepsis*.

"Vi, som har berørt livets grænser, er allerede fuldkomne, og vi, som er adskilt fra døden, lever allerede. Frelse er derfor at følge Kristus."⁶³

Denne forudgribelse i tro sker ikke løsrevet fra den konkrete sammenhæng – den sker i det kristne fællesskab, kirken. Kirken er, skriver Klemens, fællesskabet af for-

⁵⁶ Af samme grund oversættes *paideusis*, altså "opdragelse", typisk med "tugt" i Hebræerbrevets parafrase af Ordsprogenes bog 3,11–12.

⁵⁷ Paed. I 11,96.

⁵⁸ Str. VII 12,2–5.

⁵⁹ Str. VI 18,163.

⁶⁰ En lignende skepsis findes hos Filon, Mut. 49–51.

⁶¹ Str. VI 114,6.

⁶² Paed. III 78,2.

⁶³ Paed. I 26,3.

skellige nationer og forskellige naturer – kirken er det princip for forening, som i sin enhed overgår alt.⁶⁴

Men det er altså vigtigt, at kirkens enhed netop er i Kristus og ikke noget, som kan indfanges i bestemte sproglige definitioner. Der ligger et frihedsbegreb heri, for enhed og frihed hænger sammen. For Klemens er begreber som selvbestemmelse og selvkontrol derfor også afgørende.⁶⁵

Frihed er, at mennesket bliver ét med sig selv. Men denne frihed står ikke i modsætning til den enhed, som findes i kirken. I kirken hænger enhed, frihed og lighed sammen. Lighed handler ikke for Klemens om enshed, men om dette, at alle i kirken i relation til Guds Ord er Guds børn. Det har også konsekvenser for opfattelsen af forholdet mellem kønnene.

“Lad os i stadig større grad omfavne den gode lydighed og overgive os selv til Herren, idet vi klynger os til, hvad der er sikrest, troens bånd til Ham, og idet vi forstår, at mandens og kvindens dyd er den samme. For hvis begges Gud er én, så er herren over begge også én; én kirke, ét mådehold, én beskedenhed; deres føde er fælles, ægteskabet et fælles åg; åndedræt, syn, hørelse, viden, håb, lydighed, kærlighed er af samme art. Og de, hvis liv er fælles, har fælles nådegaver og en fælles frelse; fælles for dem er kærlighed og dannelse. [...] Fælles for mænd og kvinder er derfor navnet ‘menneske’. Det var af den grund, tror jeg, at det attiske folk ikke bare kaldte drenge, men også piger, for *paidarion*, idet de brugte det som et ord for fællesskøn; hvis komediedigteren Menander i *Rhapiromena* for nogen virker som en tilstrækkelig autoritet, så hør, hvad han siger: “*Min lille datter ... af naturen er barnet det aller mest kærlige.*”⁶⁶

I kirkens enhed er alle kort sagt lige overfor Gud, og igen bruges hedensk digtning til at pege på teologiske grundforhold.

Klemens’ tanker om enhed og lighed kan jo lyde moderne (han, hun, hen!), men er de det? Og er det i så fald en god ting? Tja, en af mine moderne favoritteologer, franskmænden Jacques Ellul, kritiserer passioneret det forhold, at filosoffer som oftest har forsøgt at reducere alting til “det Ene”, at fjerne modsigelser, undtagelser og afvigelser og derved gennemtvinger en totalitær enhed. Denne enhedsbe-
stræbel-

⁶⁴ Str. VII 34,2; Str. VII 107,6.

⁶⁵ Str. IV 151,3.

⁶⁶ Paed. I 10,3–11,2.

se, siger Ellul, er et oprør mod Gud. Det kan genkendes i historien om babelstårnet, og det kan genkendes i moderne totalitære ideologier.

Når nu en filosof som Klemens taler om Guds enhed og kirkens enhed, burde Elluls signalement få alarmklokkerne til at bimle. Det er dog afgørende, at enhed for Klemens aldrig handler om at reducere mangfoldighed til et enkelt, positivt iboende princip. Kirkens enhed findes altid uden for kirken, i dens relation til Guds Ord. Kirkens enhed og lighed hænger sammen med Guds enhed, men også med Guds forskellighed fra sin skabning.

Derfor kan det måske også overraske, at det netop er i Klemens' teologi, at begrebet om menneskets guddommeliggørelse for alvor udfoldes. Det er dog vigtigt, at når Klemens taler om menneskets guddommeliggørelse, er der ikke tale om, at skellet mellem Gud og mennesker ophæves. At mennesket bliver som Gud, eller måske ligefrem bliver "gud" eller "en gud", betyder ganske enkelt, for Klemens, at mennesket ligesom Gud bliver én og individueret og derfor fri.

Der er altså ikke tale om, at mennesket kan besidde nogle bestemte "kvaliteter", som gør det Gud lig. Der er tværtimod tale om, at det netop er det fravær af "kvaliteter", som kendetegner friheden, der gør, at mennesket ligner Gud.

Lige så afgørende er det, at det er i sin relation til Guds Ord, til Kristus, at mennesket når denne selvenhed og frihed: "Uden en hyrde kan hverken får eller noget andet dyr leve, og ej heller kan børn leve uden en tugtemester, eller tjenere uden en herre", skriver Klemens. Kristus er denne tugtemester og hyrde, som leder mennesket til en relation til Gud.

VI. Perspektiver: Klemens vs. Grundtvig, afmytologisering og remytologisering

Den folkelige mangfoldighed hænger for Klemens i høj grad sammen med, at mennesker har brug for forskellige former for tugt for at blive ført til Kristus. Pointen synes at være, at Guds Ord angår alle, men på forskellig måde, fordi folkeslagene er forskellige. Netop derfor er der brug for forskellige fremgangsmåder, som fører til "den fuldendelse, som er ved troen", som Klemens skriver. Og netop derfor kan loven tage sig ud på vidt forskellig vis, alt efter hvem den forkyndes for.

Og så kommer vi til det med Grundtvig. Ligesom hos Grundtvig finder vi hos Klemens en prioritering af det talte ord over det skrevne.⁶⁷ Klemens' påstand om, at den

⁶⁷ Denne opfattelse kan egentlig spores tilbage til Platons *Faidros*.

hedenske mytologi og filosofi har samme funktion for hedningerne, som loven og profeterne havde for jøderne, lyder også næsten, som når grundtvigianere siger, at nordisk mytologi er Nordens Gamle Testamente.

Det er dog vistnok mere korrekt at sige, at for Grundtvig angik den folkelige mytologi det verdslige liv, mens kristendommen angik det evige. Men spørgsmålet er, om man hos Grundtvig finder en forestilling som Klemens', hvor hedensk mytologi kan være tugtemester til Kristus?

Der er åbenlyse ligheder mellem Klemens og Grundtvig, som jo i høj grad var inspireret af tidlig teologi, ikke mindst Irenaeus. Mennesket har ifølge Grundtvig en rest af gudbilledlighed, som kan blive udgangspunktet for åndelig vækst. Menneskets gudbilledlighed kommer til udtryk i sproget, som for Grundtvig nok kan siges at være et positivt anknytningspunkt for åbenbaringen.

I den Kristelige Børnelærdom skriver Grundtvig:

“Da [...] Kristi Aand og Evangelium, hvor de kommer hen, hverken fører det ebraiske, græske eller noget andet Tungemaal med sig, som kan og skal meddeles de troende, men laaner under alle Himmel-Egne Folkets Modersmaal at udtrykke sig paa og virke igjennem, saa følger heraf ikke blot, at Kristendommen fra først af maa nøjes med den Grad af Bekvemhed, Folkets Modersmaal allerede forud har til at bære, udtrykke og meddele aandeligt Lys og Liv; men heraf følger tillige, at, med al den Magt og Ret, som Guds Aand har til at bøje og bruge alle Tungemaal efter sin Vilje, efter Sandheds Krav og Kjærligheds Tarv, saa maa det dog, for at naa sit Øiemed til at oplive og oplyse Folket, ske i en folkelig Retning og i Modersmaalets egen Aand.

Hvis saaledes noget hedensk Tungemaal, – som man har sagt, jeg veed ikke med hvor megen eller hvor liden Ret, om det kinesiske Tungemaal, – ikke havde noget Ord og Udtryk for den usynlige og dog levende Gud, som alt det synliges Herre, da kunde Kristi Aand umulig aabenbare sig og Guds Naades Ord paa dette Tungemaal;

Den Bøjning og Udvikling, som Guds Aand maa give ethvert hedensk Modersmaal, for at det kan blive skikket til at udtrykke baade den gamle og den ny Pagts Aabenbaring, er saaledes vist nok uberegnelig stor, men dog bunden til Modersmaalets Aand og Grund-Ord;”

Man kan vel sige, at for Grundtvig er mennesket som en karklud. En karklud skal være våd for at kunne suge. Mennesket skal have et sprog for at kunne modtage Guds Ord. Når Gud åbenbarer sig for et menneske, gør han det netop gennem de ord, som mennesket allerede "kjender og levende tilegner sig", som Grundtvig skriver. Hvis et hedensk tungemål skal kunne modtage "Udviklinger og Rettelser af Guds Aand", så må det allerede indeholde ord som "Gud", "Ånd", "Sandhed", og så videre.

Som hos Klemens finder vi hos Grundtvig den opfattelse, at forsynet anvender hedenskabets særtræk i sin frelsesplan. Men der er væsentlige forskelle. Hvor Grundtvig antyder muligheden af, at kineserne ikke har et ord for Gud, og derfor ikke kan kristnes, ville Klemens nok sige, som i øvrigt også Justin Martyr før ham, at det er der sådan set ingen, der har. Udenfor Guds åbenbaring kan vi kun benævne Gud indirekte, ved at tale om, hvad han ikke er.

Vi kan højest "opnå en tanke om den almægtige, idet vi ved, ikke hvad han er, men hvad han ikke er",⁶⁸ skriver Klemens. Og det er altså den måde, hedenskabet såvel som de jødiske profeter kunne tale indirekte om Gud. Vi behøver altså ikke direkte, positive "ord" for Gud. Det er for Klemens nok, at vi kan henvise indirekte til Gud ved at benægte de ting, Gud ikke er.

Hvor menneskets sprog for Grundtvig er dér, hvor mennesket ligner Gud, er det for Klemens i lige så høj grad sproget, som adskiller mennesket fra Gud. Sproget kan pege ud over sig selv, men for Klemens bibringer sproget nok snarere et negativt anknætningspunkt for åbenbaringen. Ved at negere sig selv kan sproget pege ud over sig selv og derved være anledning til åbenbaringen.⁶⁹

Myten viser derved mennesket, at det ikke er Gud, at skaberværket ikke er Gud, og at kun Gud er Gud. Når mennesket forstår det, kan det høre evangeliet. Det er i den forstand, at myten er pædagog, opdrager eller "tugtemester" til Kristus.

Skal vi så til at vælge mellem Klemens og Grundtvig? Ikke nødvendigvis, men Klemens kan være et nyttigt korrektiv til Grundtvig. Det er heller ikke, fordi jeg mener, at vi blindt skal overtage Klemens' synspunkter. Grundtvig havde på mange måder ret i sin kritik af den tidlige græske kristendoms intellektualisme. Men den grundlæggende identifikation af myten og loven mener jeg, at vi skal holde fast i.

⁶⁸ Str. V 71,3.

⁶⁹ Men altså kun anledning, ikke årsag, og det er en vigtig forskel. Str. I 97,3.

Johannes Aakjær Steenbuch:

Myten som tugtemester? Menneskets sprog og Guds almagt ifølge Klemens af Alexandria

Det handler heller ikke om, at vi skal til at opfatte kristendommen som mytisk sprog, eller at vi skal til at opfinde myter, som kan repræsentere evangeliet. Snarere handler det om, at vi må besinde os på, at for vantroen kan kristendommen aldrig lyde som andet end myte. Hørt som myte er kristendommen lovforkyndelse.

For at vende tilbage til de aktuelle diskussioner om kristendom som "livspoesi" kan vi konstatere, at Kristus altså ikke er en myte, der gør, at vi gennem sproget kan magte vores egen virkelighed. Det er omvendt det menneskelige sprog, som altid i en eller anden forstand har form af myte og derved kan bruges til at pege ud over sig selv på Kristus. Alt sprog er på én gang lov og evangelium. Kristus er selv evangeliet, alles tugtemester og frelser.



Hellig, hellig, hellig – Treenigheden i salmebogen (I)



Af cand.theol. THOMAS HÅRBØL

Onsdag den 27. maj 2015

Treenighedslæren spiller en vigtig rolle i den akademiske teologi, men ikke i samme grad i folkekirkens liv. Sådan er i hvert fald mit indtryk; og hvis det er sandt, er det en skam.

Melanchthon undlod i første omgang at behandle treenighedslæren i sin dogmatiske lærebog *Loci communes* og hævdede, at guddommens mysterier hellere skal tilbedes end udforskes.¹ Uanset om det ene behøver at udelukke det andet, kalder det under alle omstændigheder på en undren over, at trinitetens mysterium i højere grad er genstand for spekulation på de teologiske uddannelser end for lovsang i kirkerne. Samme Melanchthon ytrede også på sit dødsleje, at han glædede sig til at slippe for teologernes evindelige ævl og kævl og i stedet skue Gud selv med egne øjne, hvor han blandt andet regnede med at få klar besked om sammenhængen imellem Kristi to naturer, den menneskelige og den guddommelige.²



Det såkaldte treenighedsskjold: Faderen er Gud, men er ikke Sønnen og Helligånden; Sønnen er Gud, men er ikke Faderen ... osv. (her fra St Peter's Church, Strumpshaw, Norfolk, England).

¹ I den oprindelige 1521-udgave af *Loci communes rerum theologicarum*: »Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam investigaverimus« (jf. TRE 34, s. 107). »Vi gør rettere i at tilbede Guddommens Mysterier end i at udforske dem. Ja, uden stor Fare kan man slet ikke undersøge dem. Det har selv hellige Mænd ikke sjældent erfaret. Den kærlige og almægtige Gud har da ogsaa iført sin Søn Kød for at drage os bort fra Kontemplation over hans ophøjede Majestæt og hen til Betragtning af vor egen kødelige og skrøbelige Natur« (Philipp Melanchthon: *Loci. Evangeliske Hovedtanker*. I ny Oversættelse ved Jørgen Larsen. København: O. Lohses Forlag, 1953; s. 16).

² Om Melanchthons død se Martin Schwarz-Lausten: *Philipp Melanchthon. Humanist og luthersk reformator i Tyskland og Danmark*. København: Forlaget Anis, 2010; s. 365–370, her s. 369.

Er det så sandt, at treenighedslæren spiller en birolle i folkekirken? Man kan naturligvis indvende, at treenighedstanken er underforstået til stede, selvom man ikke nævner den ved navn hele tiden; for hvis Gud er treenig, er det jo per definition den treenige Gud, der nævnes, høres, anråbes, tilbedes og lovsynges, også når treenhedsbegrebet ikke bruges.

Det er nok rigtigt, at den trinitariske tanke er underforstået til stede; men der er en fare ved underforståetheden, for et forhold kan blive så underforstået, at det til sidst bliver glemt. Dette synes vores almindelige sprogbrug også at pege på: De fleste, der færdes i og omkring folkekirken, vil ofte have hørt vendingen »Gud og Jesus«, måske endda ud af egen mund; og her ses problemet jo illustreret med al tydelighed, eftersom man forstår Gud Fader som den egentlige eller »rigtige« Gud, mens Jesus (og det er næsten altid Jesus og kun sjældent Kristus) reduceres til at være et menneskeligt vedhæng, og Helligånden er helt fraværende.³

Om det er tilsigtet eller ej, kommer man på den måde længere og længere væk fra bekendelsesskrifternes tale om Gud som ét væsen med tre ligeværdige personer – Fader, Søn, Ånd.⁴ Måske er det også af angst for at blive beskyldt for at blive for højtravende, for spekulativ, for »herlighedsteologisk«, for »frelst« eller ligefrem for »kirkelig« på en måde, der lukker sig om sig selv, mens den trinitarisk uskoledet og uinteresserede omverden undrer sig over, hvad alt det gøgl med treenighedslæren skal til for. En helt reel bekymring. Men udelades treenhedsaspektet, ender vi med en fladbundet og potentielt fladpandet Jesus-religion, eventuelt suppleret med en fjern, utilgængelig himmelgud – altså en slags fornyet arianisme. Behovet for en bevidstgørelse om Treenigheden sås senest demonstreret i forbindelse med den nylige diskussion om opstandelsen; her havde i hvert fald nogle af »Jesus er død«-

³ Netop Helligåndens fravær fra gudsbilledet er i øvrigt karakteristisk for den vestlige teologi, hvis man skal tro dens kritikere, der ofte har en faible for den østlige, ortodokse kirke, som ser så tillokkende ud – på afstand. Undertiden beskyldes ikke bare folkekirken, men hele den vestlige kirke og teologi for at overbetone Guds enhed, sådan at Treenigheden forstås som tre masker, der bæres på skift (modalisme eller sabellianisme), mens østkirken omvendt kan få skudt i skoene, at dens forståelse af treenighedslæren kan udarte til treguderi (triteisme – fra muslimsk side en velkendt beskyldning imod kristendommen som sådan). Uanset om påstanden er rigtig eller ej, er den i hvert fald ikke ny. I Holmquist/Nørregaards kirkehistorie finder man følgende bemærkning som konklusion på den arianske strid og den nikæno-konstantinopolitanske bekendelse: »Der vedblev dog at bestaa en forskellig Nuance i Forstaaelsen af Nicænum mellem Vesten og Østen. For Vesten laa hovedvægten paa Enheden, for Østen paa de tre Hypostaser, ligesom her i Virkeligheden en Rest af Sønnens Subordination under Faderen blev bestaaende, en Mindelse om den oprindelige Origenisme« (Hjalmar Holmquist og Jens Nørregaard: *Kirkehistorie*, bd. 1, *Oldtid og Middelalder*. Tredje, paa ny omarbejdede Udgave. København: J.H. Schultz Forlag, 1946; § 37, »Den arianske Strids Afslutning«, s. 175).

⁴ Niels Henrik Gregersen har i anden anledning brugt begrebet *trinitarisk underdetermination* om det fænomen, at der tales for lidt og for ubestemt om Treenigheden.

tilhængerne tilsyneladende ikke skænket det en tanke, at udraderingen af Jesu opstandelse også får Treenigheden til at gå op i limningen og reducerer Gud til en fjern Fader, hvis Søn er død, og hvis Helligånd må flakke hvileløst omkring i kirken som et andet spøgelse – *Holy Ghost* i den forkerte betydning. Den treenighedsløse teologi er måske nok let at forene med moderne anti-trinitariske bevægelser som Jehovas Vidner og gamle treenighedsfornægtende religioner som islam, men den har omvendt heller ikke meget at gøre med den kristne gudsyndelse, der har den treenige Gud som sin kilde, sin vej og sit mål.

Treenighedssalmer

At undersøge treenighedsteologiens stilling i folkekirkens prædikener og bønner ville potentielt være interessant og med sikkerhed uhyre besværligt. Til en begyndelse kan det i stedet afdækkes, hvordan det står til med salmerne i *Den Danske Salmebog*; for selvom vi ikke ved så meget om, hvilke salmer der synges, og selvom der også synges salmer, som ikke står i salmebogen, så må det antages, at salmebogens indhold udgør grundstammen i det, der synges i folkekirken. Desuden er netop lovsang et vigtigt tema i treenighedssammenhæng, som det vil fremgå, så salmer er ikke et dårligt sted at begynde.

Jeg vil her følge den fremgangsmåde, at jeg først ser på de salmer, der bruger ordet *treenig* eller varianter heraf. Gennemgangen kan således tjene som inspiration til brug af salmer, der holder tanken om den treenige Gud i hævd. I en opfølgende artikel vil jeg gå videre med de steder, hvor der tales om forholdet imellem de tre guddommelige personer, uden at treenighedsbegrebet nævnes, men hvor de trinitariske personer optræder ved navn, såsom i den store *Aleneste Gud i Himmerig*.⁵

Ordet *treenig* og afledninger af dette ord optræder kun i alt otte gange i den nuværende udgave af *Den Danske Salmebog* – én gang i otte forskellige salmer:

11 – *Nu takker alle Gud*

250 – *Kommer, sjæle dyrekøbte*

281 – *Nu nærmer sig vor pinsefest*

⁵ Nærmere oplysninger om salmerne end dem, der gives her, kan findes i dansk hymnologis to hovedværker: Anders Mallings *Dansk Salmehistorie* I–VIII, der dækker salmerne i 1953-salmebogen, og Jørgen Kjærgaards *Salmehåndbog* I–I, der følger den seneste salmebog fra 2003.

For god ordens skyld skal det oplyses, at trefoldig og trinitet slet ikke optræder i den nuværende salmebogs tekster, så disse to begreber kan der uden videre ses bort fra. Trefoldighedsbegrebet er vist i det hele taget i tilbagegang, selvom der uden for salmebogen findes eksempler på det modsatte, såsom Johannes Johansens trinitatissalme *O hellige Trefoldighed* (nr. 105 i Johannes Johansen: *Min egen salmebog* (Poul Kristensens Forlag, 1996); s. 162 f.).

334 – *Guds kirkes grund alene*

354 – *Lov og pris og evig ære*

364 – *Al magt på jorden og i Himlen*

416 – *O Herre Krist! dig til os vend*

556 – *I Himmelen, i Himmelen*

11 – *Nu takker alle Gud*

Den barokke pragtsalme *Nu takker alle Gud*, der vist må være den mest brugte af de otte behandlede salmer, folder sig i tredje og sidste vers ud til en takke- og lovsang, der hylder »Gud Fader med Guds Søn / og Helligånd tillige« og omtaler Gud som »Treenig Gud, som var / og er og bliver«, svarende til anråbelsen i Johannes' Åbenbaring 4,3: »Hellig, hellig, hellig er Herren, Gud den Almægtige, / han som var og som er og som kommer«.

I en trinitarisk sammenhæng får de tre gange »hellig« en dobbelt betydning, eftersom der ikke bare er tale om en forstærkning (hellig, helligere, helligst), men også om en anråbelse af de tre personer i guddommen, der alle er hellige og tilsammen udgør én hellig Gud. Dette såkaldte trishagion eller tersanctus (jf. Esajas 6,3) kendes i folkekirkens liturgi bl.a. fra gudstjenestens sanctus-led inden nadveren (i nadverindledning B og til dels i C).

Den danske oversættelse af salmen svarer godt til Martin Rinckarts tyske original fra ca. 1630, hvor Helligånden ganske vist ikke nævnes ved navn, men omtales som den, der er lige med Faderen og Sønnen:

Gott, dem Vater und dem Sohne
Vnd dem, der beyden gleich
Im höchsten Himmels Throne:
Dem dreymal Einem Gott.⁶

250 – *Kommer, sjæle dyrekøbte*

Denne himmelfartssalme, hvor Grundtvig gendigter Kynnewulfs gamle angelsaksiske digt, nævner ligeledes Treenigheden i sidste vers:

Lov og tak og evig ære
i Treenigheden være
Fader, Søn og Helligånd!

⁶ Anders Malling: *Dansk Salmehistorie*, bd. 111, Salmerne Jer–Nu (København: J.H. Schultz Forlag, 1963); s. 478.

Salmen former sig som et triumftog i Kristi fodspor fra jorden til Himlen, og lovsangen til den treenige Gud bliver dermed kulminationen på opstigningen til den evige herlighed, hvor Gud bor – et motiv, der også kendes fra eksempelvis Dantes guddommelige komedie.⁷

281 – Nu nærmer sig vor pinsefest

Kingos store salme til sjette søndag efter påske, ved indgangen til pinsetiden, forholder sig både til Treenigheden og til spørgsmålet om, hvorvidt Helligånden udgår fra Faderen alene, som hævdet af østkirken, eller fra både Faderen og Sønnen (*filioque*), som det siges i de (fleste af de) vestlige kirker, herunder i folkekirkens bekendelser:

Nu nærmer sig vor pinsefest,
Gud Helligånd! vær du vor gæst,
som fuld af evigheds år
fra Fader og fra Søn udgår!

Den direkte omtale af Treenigheden følger straks i andet vers: »O helligste Treenighed, / mit arme hjerte du bered«. I næstsidste vers runder salmisten tanken om den evige, salige skuen af Gud i Himlen:

Du viser kronen, som for mig
er henlagt udi Himmerig,
hvor evig glæde jeg skal få
og stedse for Guds ansigt stå.

Og salmens sidste vers afsluttes med en anrørelse, som markerer Helligåndens fulde andel i guddommeligheden: »O Helligånd, almægtig Gud« (i Kingos original: »O Hellig Aand, O søde Gud«).⁸

Det er værd at lægge mærke til, at Kingo ikke blot nævner filioque-spørgsmålet, men også udfolder det ved i tredje vers at bede: »Kom, Helligånd, og vidne giv / i mig, at Jesus er mit liv«, for meningen med at stå fast på filioque-tankens er jo bl.a. at understrege, at Helligånden ikke er en anden åbenbaringsvej uden om Kristus, men

⁷ Komedie-begrebet betyder jo netop, at historien ender lykkeligt, og værket er en guddommelig komedie, fordi Dantes opstigning igennem himmelsfærrerne ender med det udsigelige syn af den treenige Gud i komediens Paradis-afsnits 33. og sidste sang; det bemærkes, at filioque også findes her: »Den første syntes spejlet i den anden / som regnbue i regnbue; den tredje / var som en flamme, næret af dem begge« (*Dantes guddommelige komedie*. På danske vers af Ole Meyer. 4. rev. udg. Forlaget Multivers, 2007; s. 459).

⁸ Kingos Samlede Skrifter, bd. V, s. 37; jf. Malling bd. III, s. 464.

at de guddommelige personer alle tre er helt og fuldt med i den ene Guds gerning. Grundtvigs gendigtning (*Kom, sandheds Ånd, og vidne giv*; nr. 300) er egentlig vellykket, men har udeladt filioque-bekendelsen ved henvendelsen til »Gud Faders Ånd« i sidste vers.

334 – *Guds kirkes grund alene*

Den anglikanske præst Samuel John Stones salme handler om den hellige, almindelige kirke, altså det universelle fællesskab af troende, der har Kristus som sin grundsten, og som omfatter både den jordiske, kæmpende kirke (*ecclesia militans*) og den himmelske, sejrende kirke (*ecclesia triumphans*). I paradiset er kirken nået frem til sit mål, nemlig lovsangen af den treenige Gud:

Ét er den [: kirken] allerede
med dig, treenig Gud,
og fælles, alt hernede,
med dem, som gik forud.

Den danske oversættelse svarer udmærket til den engelske original fra 1866, der imidlertid tydeligere fremhæver det såkaldte »mystiske fællesskab«, der forener de troende på jorden og i Himlen med Gud:

Yet she [: the Church] on earth hath union
With God the Three in One,
And mystic sweet communion
With those whose rest is won;⁹

354 – *Lov og pris og evig ære*

Johan Nordahl Bruns allehelgenssalme fra 1786 omhandler på samme måde det led i den apostolske trosbekendelse, der nævner »de helliges samfund«. Salmen påkalder i første vers den treenige Gud:

Lov og pris og evig ære
ske dig, o treenig Gud,
som vor tros den rene lære
rev af mørkets fængsel ud!

Man kan notere sig, at treenighedsmotivet nævnes sammen med tanken om »den rene lære«, men det trinitariske tema uddybes ikke yderligere, for her er det centrale

⁹ Gengivet efter Malling II, s. 74.

i stedet, at Gud igennem sine forkyndere opretholder sin kirke på jorden. Først i sidste vers hæves perspektivet til også at omfatte den himmelske tilstand, hvor Gud Helligånd vil samle sin kirke.

Salmen er i øvrigt den eneste i salmebogen, der nævner Luther ved navn, idet han i andet vers fremhæves som én af de lærere, Gud har sendt for at bevare troen:

Luther rustede du ud,
og ved dette sendebud
tordned ind i nattens mørke:
Kommer, lærer Gud at dyrke!

364 – Al magt på jorden og i Himlen

Denne salme af Johannes Johansen fra 1980/1995 tager udgangspunkt i ét af treenighedslærens mest oplagte anknætningspunkter i Det Nye Testamente, nemlig missionsbefalingen ved afslutningen af Matthæusevangeliet i dets 28. og sidste kapitel, hvor Jesus giver apostlene besked om at gå ud til alle jordens folkeslag, gøre dem til Jesu disciple og døbe dem i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn. Dette bliver kort og enkelt sammenfattet af Johansen i salmens andet vers: »Og alle folk skal derfor døbes / i den treenige Guds navn«.

I overensstemmelse med Matt 28,20b (»alle dage indtil verdens ende«) er der også i denne salme et eskatologisk udblik til de sidste tider, hvor Gud bliver alt i alle, jf. 1 Kor 15,28.

416 – O Herre Krist! dig til os vend

Her omtales Helligånden som Kristi Ånd i første vers, og ligesom i flere af de førnævnte salmer knyttes menighedens gudstjeneste i kirken på jorden sammen med forventningen om den evige gudstjeneste med hele »Guds hær« i Himlen, altså forsamlingen af alle kirkens medlemmer og englene, der sammen skuer og lovsynger Gud selv; og også her kommer den trefoldige hellig-sang med i tredje vers inden taksigelsen til den treenige Gud i fjerde vers:

Indtil vi synger med Guds hær:
Du hellig, hellig, hellig er!
og skuer så dit åsyn blid
i Himlens lys til evig tid.

Tak ske Gud Fader, Søn og Ånd,
ét i fuldkommenhedens bånd:

Den hellige Treenighed
ske lov og pris i evighed!

Med omtalen af »fuldkommenhedens bånd« henvises der til Kolossenserbrevet 3,14, der lovsynger »kærligheden, som er fuldkommenhedens bånd«; men linjen kan også læses som en reference til den dogmatiske tradition, der forstår Helligånden som kærlighedens bånd eller lænke (*vinculum caritatis*), der sammenbinder og forener Faderen og Sønnen i den treenige guddom. Dette aspekt ses ikke i den tyske original, der til gengæld omtaler de treenige personer som siddende på én og samme guddommelige trone:

Ehr sey dem Vater und dem Sohn,
Dem Heiligen Geist in einem Thron;
Der Heiligen Drey-Einigkeit
Sey Lob und Preiss in Ewigkeit.¹⁰

556 – I Himmelen, i Himmelen

Temaet med de menneskelige og englelige herskarers himmelske tilbedelse af den treenige Gud fuldendes i den sidste af de otte salmer, der gennemgås her: den svenske baroksalme *I Himmelen, i Himmelen* af digteren med det særegne navn Laurentius Laurentii Laurinus.

Salmen skildrer de himmelske lyksaligheder, først og fremmest at skue Gud direkte: »omsider evig, evig skal jeg der / se Gud i lyset, som han er«, hedder det i første vers. Overalt i salmen dukker henvisninger op til den eskatologiske, himmelske tilværelse hos Gud, der her omtales med tilnavnet Sebaot. Billederne er særligt hentet fra Johannes' Åbenbaring; om man elsker eller hader salmen, står og falder derfor nok med, om man kan lide Apokalypsen eller ej. Kulminationen på den glitrende, bølgende, altomsluttende herlighedsskildring følger i salmens to sidste vers, hvor den trefoldige helligsang som forventet dukker op igen:

I Himmelen, i Himmelen,
blandt helligt englekor,
med Søn og Ånd bor Faderen
i Guddoms-ære stor.
Et trefold »hellig« synges dér,
når engleskaren offer bær'
for Herren Sebaot.

¹⁰ Mallings IV, s. 136.

Treenig Gud i Himmerig,
dig være lov og pris!

I salmens svenske originalversion nævnes helligsangen (»Siungande Helig«) allerede i andet vers, mens de tre guddommelige personer nævnes i 17. og sidste vers, men uden selve treenhedsbegrebet:

Gudh Fader och hans enda Son Man alltid ähra bör
För sine nådh och mycken mohn/ Then han oss alltid gör:
Thesslikes ock then Helge And: Thesslikes etc.
I HErran Zebaoth.¹¹

Det samme gør sig gældende i nyere svensksprogede versioner, her eksempelvis fra den finske evangelisk-lutherske kirkes svenske salmebog:

O Fader, Son och Ande, dig
ske evigt lov och pris
för all din nåd som öppnar mig
din himmels paradis.
Där skall ock jag i evighet
lovsjunga din barmhärtighet,
o Herre Sebaot.¹²

Konklusion

De otte salmer, der her er gennemgået, fordeler sig sådan, at én er i salmebogens indledende afsnit med lovsange (nr. 11); én er i afsnittet om troen på Guds Søn – Kristi himmelfart (nr. 250); de resterende seks er alle i afsnittet om troen på Gud Helligånd, men inden for dette hovedafsnit er der én i afsnittet om Helligåndens komme (nr. 281), to i afsnittet om den hellige, almindelige kirke (nr. 334 og 354), én i afsnittet om de helliges samfund – gudstjenesten (nr. 416) og endelig én i afsnittet om kødets opstandelse og det evige liv – evighedshåbet (nr. 556).

Fællestræk, der i større eller mindre grad gør sig gældende for de otte salmer, er således bl.a., at salmerne befinder sig i det, man kunne kalde den høje ende af det kirkelige spektrum; de omhandler ikke så meget de »lave og nære« fænomener som Jesu jordeliv, menneskelivet på jorden, næstekærligheden og den kristne etik samt traditionelle lutherske kerneområder som synd, nåde, lov og evangelium, men der-

¹¹ Gengivet efter *Then Swenska Psalm-Boken* (1695).

¹² Gengivet efter *Psalmboken* (1986).

imod i højere grad de »høje« spørgsmål som Guds himmelske herlighed, gudstjenestelivet, kirkens universelle lovsang og den kristne eskatologis udblik til verdens paradisiske fuldendelse.

Med stor ret kan man hævde, at der ikke er en modsætning imellem de to, eftersom de er forskellige sider af den ene og samme kristendom; men som antydning allerede i begyndelsen er det sandsynligvis alligevel her, man skal finde forklaringen på Treenighedens relativt svage stilling i salmeudvalget – treenighedsbegrebet appellerer ikke så meget til de folk, vi ynder at kalde den »kirkefremmede« offentlighed, men fremstår mere som en indre-kirkelig, lidt eksotisk størrelse. Om tesen holder, vil blive klarere i næste del af artiklen.



Hvad mener vi, når vi siger, at kristendom ikke er religion?



Af ph.d. (filosof) JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Tirsdag den 30. juni 2015

Noter om religion og evangelium.

“Jeg hader og forkaster jeres fester,
jeg bryder mig ikke om jeres festdage.
Når I bringer mig jeres brændofre og afgrødeofre,
tager jeg ikke imod dem,
og måltids ofre af jeres fedekvæg vil jeg ikke se.
Fri mig for lyden af dine sange,
dine harpers klang vil jeg ikke høre!
Men ret skal strømme som vand,
retfærdighed som en stadig rindende bæk.” (Amos 5,21–24)

Der er igen tegn på nye religiøse strømninger i dansk kirkeliv. Nogle taler om at genfinde en kristen “trospraksis”, så det igen giver mening at tale om “helliggørelse” og om at leve et “helligt liv”. Der dyrkes forskellige former for meditation og bønsspraksisser, og der spadseres ture besmykket med titlen “pilgrimsvandring”. Vi efterspørger religiøs underholdning, spændende ritualer, udklædning, pomp og pragt. Andre dyrker apologetik og “kristent trosforsvar” eller peger på kristendommens samfundsmæssige værdi og det problematiske i undergravningen af “traditionelle kristne værdier”. Nogle brokker sig over, at folk ikke har pænt tøj på i kirken, mens andre i deres begejstring over religiøs performance og liturgisk praksis fremfører påstande i stil med, at “det er ikke indholdet, men formen, der frelser”. Eller måske siger man, at kirkebygninger, med alt hvad de indebærer af religiøs æstetik, er absolut nødvendige for at forkynde evangeliet “rent og purt”. Eksempler er der masser af.¹

Anderledes forholder det sig i Det Nye Testamente. En ren og ubesmittet gudsdyrkelse er, som det hedder i Jakobsbrevet, ganske enkelt at tage sig af faderløse og

¹ Eksemplerne er hentet fra virkeligheden. Ingen navne nævnt, ingen navne glemt.

enker i deres nød og i øvrigt at holde sig uplettet af verden (Jak 1,27). Der findes ingen kristen "trospraksis", ud over kærligheden til andre mennesker. At være "praktiserende kristen" betyder ganske enkelt at elske sin næste som sig selv – "den, der elsker andre, har opfyldt loven" (Rom 13,8; Matt 7,12; Gal 5,14; Jak 2,8). Enhver, der elsker, er født af Gud (1 Joh 4,16). Kærligheden består "ikke i, at vi har *elsket* Gud, men i at *han* har *elsket os*" (1 Joh 4,10). Netop derfor er kærlighed ikke en præstation eller noget, mennesket kan planlægge og anstrenge sig for, men noget, der opstår spontant, når Gud kalder og virker i et menneske "til at ville og til at handle" (Fil 2,3).

Det kan undre, at vi har så svært ved at slå os til tåls og nøjes med evangeliet. Men det skyldes måske, at det faktisk er krævende, og at kærlighed er et fuldtidsjob. Måske netop derfor er der efterspørgsel efter "mere". Vi vil have etik, moral og ritualer, følelser, æstetik, performance og organiseret praksis. Kort sagt: religion. Men kristendom er ikke religion, i hvert fald ikke først og fremmest, for evangeliet handler ikke om, hvad mennesker gør eller kan gøre, men om hvad Gud gør og allerede har gjort.

Denne skelnen mellem religion og kristendom (eller mere præcist det kristne budskab, evangeliet) var almindelig blandt teologer i det tyvende århundrede. Den blev fremsat af fx de tre B'er, Blumhardt, Barth og Bonhoeffer og herhjemme forsvaret af især P.G. Lindhardt (og vist også Otto Møller).² Skellet var ikke i sin pointe ny, men fremhævede nogle grundpointer i bibelsk og protestantisk kristendom, som blev sat på principiel formel.

Men skellet mellem religion og det kristne evangelium har ikke rigtigt fået nogen folkelig gennemslagskraft. En delvis undtagelse er amerikansk evangelikalisme, fx megachurch-præster som Gregory Boyd og Tim Keller: "Religion says earn your life. Secular society says create your life. Jesus says, 'My life for your life'" (Keller). Nogle gange hører man fra det hold udtryk i stil med, at "Christianity is not a religion but a loving relationship with Jesus" – hvilket sådan set er rigtigt nok, men udtrykket dækker i en evangelikal sammenhæng ofte over en tro så farvet af pietisme, at det, der egentlig afvises, er formaliseret religion til fordel for en højst subjektiv religiøsitet.

Jacques Ellul (fransk reformert teolog) fortæller i *La foi au prix du doute* fra 1980,³ hvordan et måbende publikum af præster havde svært ved at forstå skellet mellem

² Se Karl Barth: *Der Römerbrief* (1922) og P.G. Lindhardt: *Religion og evangelium* (1954).

³ På engelsk: Jacques Ellul: *Living Faith*.

religion og kristen tro, da han foretog i tresserne, mens det angiveligt efter nogle år blev mere alment accepteret. Ellul's pointe var simpel: Religion handler om menneskets bevægelse opad mod Gud, mens tro handler om Guds bevægelse nedad mod mennesket. Religion og tro er modsætninger og har intet med hinanden at gøre. At folk også i dag måber og rynker på brynene, når man formaster sig til at fremføre påstanden, at kristendom jo ikke er religion, siger noget om, at skellet nok er gået i glemmebogen, hvis det da overhovedet nåede at få folkelig udbredelse herhjemme. Derfor er der god grund til at genopfriske skellet mellem religion og det kristne evangelium.

Først er vi nødt til at gøre os et begreb om, hvad vi forstår ved "religion". Ordet bruges populært i flæng, om alt lige fra fodboldkultur til overtro og så selvfølgelig de "officielle" religioner. Men selv de gængse verdensreligioner er indbyrdes så forskellige, at det er svært at se, at der skulle være tale om samme fænomen. Derfor giver det god mening, når religionssociologer siger, at "there is no such thing as religion" (Jonathan Z. Smith) eller at der ikke findes religioner, men kun religiøse mennesker. Religion kan bedre defineres som et familielighedsbegreb, der betegner nogle bestemte træk ved menneskers praksisser, der ikke kan reduceres til et enkelt princip, men dog kan siges at ligne hinanden på visse punkter.

Religion er som sådan de kulturelle, rituelle, etiske og moralske praksisser, som mennesker indgår i i omgangen med det, de anser for at være helligt. Det er altså et subjektivt begreb. Religion har at gøre med opdelingen af virkeligheden i rent og urent, rigtigt og forkert, højtid og dagligdag, hellige steder og tidspunkter og så videre. Religion er ikke bare en strukturerende faktor, men selve det, at en ellers flad virkelighed gives dimensioner, tidsligt såvel som rumligt. Ikke at der dermed er tale om noget, som findes "derude", for den religiøse strukturering af virkeligheden er subjektiv, det vil sige, den handler om hvordan mennesker strukturerer en ellers neutral virkelighed. Religion er som sådan per definition en projektion, hvor mennesker tillægger tingene en værdi, de ikke har i sig selv (Feuerbach).

Religion giver derved en brugbar forklaring på tilværelsens sammenhænge; det giver livet indhold, tryghed og sikkerhed og garantier for fremtiden, hvis bare mennesker tror og gør det rigtige. Men som en subjektiv størrelse behøver religion ikke noget eksplicit "overnaturligt" gudsbegreb – skellet mellem overnaturligt og naturligt er jo i øvrigt i sig selv afhængigt af et metafysisk verdensbillede. Der findes således masser af sekulær religion – civilreligion, humanisme og kapitalisme – hvor det er staten, mennesket og mammon (penge), der er de egentlige guddomme. Det afgørende er, at alle disse ting er menneskers projektion af værdi ind i en ellers værdineutral virkelighed, som derved kommer til at strukturere og styre vores liv.

Menneskets drift efter at skabe sine egne guder er et gennemgående tema i Bibelen. Den religiøse projektion, altså at mennesker tillægger ellers neutrale ting en værdi, de ikke har i sig selv, indfanges godt i historien om Adam og Eva, der spiser af træet med kundskab om godt og ondt og pludselig skammer sig over at være nøgne, selv om de er skabt sådan (1 Mos 3,7). Religion og skam går hånd i hånd. Syndefaldet er simpelthen religionens og moralens opståen, hvor mennesket i oprør mod Gud vil indrette virkeligheden og skelne mellem rent og urent, helligt og uhelligt, rigtigt og forkert i stedet for spontant at tage imod livet, som det gives af Gud.

Fordi religion er et produkt af menneskets dømmesygge, er den heller ikke en kilde til gensidig menneskelig respekt og anerkendelse. Snarere tværtimod. Som Pascal vist pointerer et sted, gør mennesker netop ondt med største fornøjelse, når de gør det med god samvittighed, hvad jo er et af religionens hovedtemaer. Det er netop, når mennesker bliver i stand til at retfærdiggøre deres ondskab, at den for alvor løber løbsk – det burde være overflødigt at nævne aktuelle grusomheder i Mellem-østen og andre steder.

Guds dom over menneskets forsøg på at retfærdiggøre sig og selv at sætte verden i system er den åndelige død, som følger af menneskets moralske og religiøse forsøg på at strukturere sin virkelighed: “Men træet til kundskab om godt og ondt må du ikke spise af, for den dag, du spiser af det, skal du visselig dø” (1 Mos 2,16). I dette ligger ikke bare en lære om “arvesyndens” oprindelse eller det enkelte menneskes misforhold til Gud, men en grundkarakteristik af hele den menneskelige civilisation som sådan.

Store dele af både den jødiske bibel og Det Nye Testamente er på én gang religions- og civilisationskritik (fx Amos’ bog og Esajas 1,11–17). Menneskets afgudsdyrkelse og dets forsøg på at “skabe et navn for sig selv”, ved fx at bygge Babelstårnet, er en gentagelse af Adam og Evas forsøg på at tilrane sig definitionsmagt over godt og ondt, hvilket ender i politisk forvirring. Der er derfor heller ingen principiel forskel på religion og politik. Snarere er disse to sider af samme sag. At evangeliet ikke er politisk, skyldes simpelthen, at evangeliet ikke er religion, i hvert fald ikke på nogen direkte måde – Guds rige er ikke magt, men kærlighed.

De mange religiøse praksisser, som jøderne i Det Gamle Testamente får påbud om at følge, kan forstås sådan, at Gud imødekommer menneskets ønske om at retfærdiggøre sig selv ved hjælp af religion. Gud udvælger et bestemt folkeslag og giver det en religion med regler og love, som de skal følge. Det gør han dog kun for at vise, at mennesker netop ingen vegne kommer ved hjælp af religiøs lov:

“Så gav jeg dem love, som ikke var gode, og bud, som de ikke kunne bevare livet ved [...] Så kunne jeg slå dem med rædsel, for at de skulle forstå, at jeg er Herren.” (Ez 20,25–26).

Loven er til for at vise mennesket, at det har brug for Gud, ikke for at det ved hjælp af loven kan frelse sig selv (Rom 3,20).

Evangeliet er omvendt den gode nyhed: At der er håb trods alle menneskets fejlslagne forsøg på at frelse sig selv ved hjælp af religiøse praksisser. Der er håb, fordi Gud frelser mennesket helt uden betingelser. Religion er menneskets forsøg på at retfærdiggøre sig selv, mens evangeliet handler om Guds retfærdiggørelse af mennesket, på trods af alt dets mislykkede selvretfærdighed. Evangeliet er derfor ikke religion.

Jakobsbrevets ord om at holde sig uplettet af verden må derfor simpelthen forstås som en afvisning af religion. Ikke uden grund blev de første kristne anklaget for ateisme, når de afviste de gængse guder og samfundets religiøse ritualer uden at sætte nogen ny religiøs praksis i stedet. En række tekster, såsom *Brevet til Diognetus* fra det andet århundrede,⁴ afviser, at kristne skulle leve efter nogen særlige religiøse leveregler, og understreger til gengæld, at evangeliet skaber spontan tro og glæde med kærlighed til næsten som resultat.

Det er måske en overdrivelse at hævde, at “kristendommen var den første og eneste religion i verden uden ritualer, gejstlige og hellige bygninger” (Frank Viola), og at den gradvise ritualisering og professionalisering af kristendommen kun skyldtes hedensk indflydelse. Men meget af det, vi i dag kalder kristen religion og kristne “værdier”, er et produkt af kristendommens fusion med hedensk kultur, filosofi og religion, efterhånden som den blev udbredt i Romerriget. Derfor er det vigtigt at skelne, hvis vi vil forstå forskellen på det kristne evangelium og “denne verdens visdom”, som er “dårskab for Gud” (1 Kor 3,19).

Kort sagt handler religion om, hvad mennesket gør, mens evangeliet handler om, hvad Gud gør. Religion er det, der er muligt for mennesket, mens evangeliet handler om det, der kun er muligt for Gud (Barth). Evangeliet handler om, hvordan Gud nærmer sig mennesket, ikke på grund af, men på trods af menneskets forsøg på at nærme sig Gud. Evangeliet handler om, at Gud vælger mennesket, ikke at mennesket vælger Gud. At kende Gud er i virkeligheden at være “kendt af Gud”, som Paulus udtrykker det (Gal 4,9).

⁴ *Brevet til Diognetus* fås i dansk oversættelse fra Forlaget apophysis.

Det nittende århundredes religionskritik med dens karakteristik af religion som en "vampyr", der suger kraften ud af menneskelivet (Marx), eller som ideologi, der skulle retfærdiggøre de gældende uretfærdige samfundsstrukturer, kunne fra teologisk hold kun imødegås hæderligt ved at pege på, at evangeliet netop står i modsætning til sådanne former for religion. Mens religion rigtignok er opstået som menneskets forsøg på at forklare og magte det uforklarlige og at finde håb i det hinsides i erfaringen af denne verdens håbløshed, handler det kristne evangelium om noget ganske andet, nemlig at Guds virkelighed bryder ind i vores og forstyrrer den ved at vende alt på hovedet.

Påstanden om, at evangeliet ikke er religion, kan til forveksling lyde som ideologikritikeres påstande om, at netop deres politiske idéer svarer til virkeligheden, og at kun de andres ståsteder er udtryk for "ideologi". Ideologer anser altid de andres verdensbillede, moralske begreber og forestillinger om tingenes sammenhæng som udtryk for "ideologi" og "fantasteri", hvorimod ideologens eget verdensbillede fremstilles som udtryk for sund "realisme". Det gælder, når national-konservative hævder, at "virkeligheden jo er folkelig og national", eller når marxisterne hævdede at stå for en "videnskabelig socialisme", og at deres politiske program derfor slet ikke var ideologi, men nødvendighed. Det samme er tilfældet, når moderne teknokrater hævder at følge nødvendighedens politik.

Men skellet mellem kristendom og religion må ikke forveksles med ideologikritikens skel mellem påstået "virkelighed" og ideologi. Evangeliet er godt nok realistisk i den forstand, at det ikke handler om moralske idealer, som skal realiseres, men om Guds til dels allerede realiserede plan. Men det går videre end det. For hvor også de påstået realistiske og virkelighedstro ideologier elsker at give anvisninger på, hvordan mennesker bør bære sig ad, så vi kan have en praksis, som er i overensstemmelse med virkeligheden, giver evangeliet ikke nogen anvisninger af den art. Evangeliet handler nemlig slet ikke om, hvad mennesket kan eller bør gøre, men om hvad mennesket ikke kan og ikke vil, og hvad Gud derfor gør af barmhjertighed.

At Gud vælger mennesket, ikke omvendt, er fra kristendommens opståen blevet forplumret af tendenser til teologisk humanisme, hvor det i stedet er menneskets vilje, der er afgørende. Den teologiske humanisme vil gøre frelsen til menneskets frie valg. Tankegangen kommer til udtryk i C.S. Lewis' udtryk, at "Helvedes porte er låst indefra", som om Kristus ikke havde stormet dødsriget én gang for alle. Tanken er, at mennesker kan afvise Kristus og derved fordømme sig selv, som det også hedder i den evangelikale Lausanne-bekendelse. Men påstanden om, at mennesket kan fordømme sig selv, medfører logisk påstanden om, at mennesker også selv er ansvarlige for at forlige sig selv med Gud ved at tilvælge Kristus (Moltmann). Guds

Johannes Aakjær Steenbuch:
Hvad mener vi, når vi siger, at kristendom ikke er religion?

afgørelse bliver derved afhængig af menneskets vilje, og mennesket gøres derved til sin egen Gud. Den teologiske humanisme er derfor i sidste ende intet andet end religiøs ateisme.

Der findes ingen, der søger Gud (Rom 3,11). Derfor må Gud søge efter os: "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). Mennesket har hverken ansvaret eller muligheden for at forlige sig selv med Gud. Evangeliet forkynnder tværtimod, at Gud af barmhjertighed har forliget hele verden med sig selv (2 Kor 5,17–20).

"Den Mægtige finder vi ikke,
den mægtige Gud finder os,
der famler og fægter i mørket
og lukker os inde i trods.", etc.
(*Den Mægtige finder vi ikke*, DDS 414)

Tro er ikke en præstation eller et valg, som mennesket kan tage ved at udøve sin "fri vilje". Tro er ikke engang et valg, mennesket kan tage om ikke at være vantro, som om den mulighed på en eller anden måde skulle lægge mindre vægt på menneskets evner. Derfor kan Paulus skrive i sit brev til menigheden i Rom, at "så afhænger det altså ikke af menneskers vilje eller stræben, men af Guds barmhjertighed." (Rom 9,16). Gud forbarmer sig over, hvem han vil, uafhængigt af menneskets vilje – "for hvem kan stå hans vilje imod?" (Rom 9,19).

Af nåde er vi frelst "ved" eller "gennem" tro, men altså ikke på grund af tro: "Det skyldes ikke jer selv, gaven er Guds" (Ef 2,8). At fx Galaterbrevets ord om "retfærdighed ved tro på Kristus" (ἐκ πίστεως Χριστοῦ) lige så godt (eller bedre) kan oversættes med "retfærdighed ved Kristi trofasthed" dækker på sin vis over det forhold, at de to er udtryk for samme sag: At Gud vælger mennesket og af trofasthed giver det tro (hvad lige netop dette angår, havde Augustin, Luther, Calvin, Schleiermacher og Julius Købner m.fl. ret mod fx semi-pelagianere og luthersk ortodokse).

Dermed befris vi fra navlepillende at granske vores egen tro – om den nu er korrekt og stærk nok, og om vi tror på de rigtige ting: "Hav ikke højere tanker om jer selv, end I bør have, men brug jeres forstand med omtanke, enhver efter det mål af tro, som Gud har givet ham." (Rom 12,3). Hvis det hele afhang af vores valg og tro, ville vi være ilde stedt. Hvordan kan vi vide, at vi har valgt den rigtige religion?

Hvordan ved vi, hvilken blandt tusinder af kristne trosretninger, der er den korrekte? Men det afhænger heldigvis ikke af vores valg, men af Guds kærlighed.

Men kærligheden tvinger ingen, siger man måske til forsvar for den teologiske humanisme, der vil give mennesket et frit valg. Og nej, kærligheden tvinger ikke, hvis vi med tvang forstår en voldelig underkastelse. Men kærligheden omskaber, nedbryder og genopretter menneskets vilje indefra, så at sige. Derfor kan vi ikke andet end at bede: “Skab et rent hjerte i mig, Gud, giv mig på ny en fast ånd!” (Sl 51,12), men selvfølgelig uden at forvente en mekanisk sammenhæng mellem vores bøn og Guds gerning.

Når Gud giver troen, er det ikke på trods af menneskets vilje, for det er netop ved at give mennesket en ny vilje, at troen bliver en realitet. Med andre ord: Evangeliet handler om Guds nådesløse nåde,⁵ som virker ved kærlighedens tvangsløse tvang.

“Kun den er i Guds rige stor,
hvem kærligheden tvinger,
som uden blik til løn på jord
sit offer stille bringer,
som går, hvor du ham byder gå,
og takker, at dig selv han må
i dine brødre tjene.”
(*Guds kærlighed ej grænse ved*, DDS 365).

Af retfærdiggørelse følger tro, og af tro følger frelse, kærlighed og gode gerninger. Men altså netop i den rækkefølge, hvis man overhovedet kan sætte det sådan op. Jesus er “troens banebryder og fuldender” (Heb 12,2), som det hedder i Hebræerbrevet. Men Jesus er ikke bare troens ophavsmand, altså den, der med sin trofasthed giver mennesker troen. Han er også troens fuldender, altså den, der sørger for, at troen føres ud i livet: “For hans værk er vi, skabt i Kristus Jesus til gode gerninger, som Gud forud har lagt til rette for os at vandre i.” (Ef 2,8–9).

⁵ Udtrykket “den nådesløse nåde” er lånt fra David Bugges læsning af Karen Blixen, fx General Løwenhielms tale: “Vi mennesker, mine venner, er kortsynede. Vi ved vel, at der findes nåde i universet. Men i vor menneskelige kortsynethed forestiller vi os endog den guddommelige nåde som endelig. Vi bæver da – vi bæver da, inden vi her i livet træffer vort valg. Og vi gruer, efter at have truffet det, for ikke at have valgt det rette. Men det øjeblik kommer, hvori vore øjne åbnes, og vi forstår at nåden er uendelig. [...] Se! Det som vi har valgt skænkes os, og det som vi har afslået bliver os, tillige og på samme tid, tildel.” Citatet er hugget fra Jan Langes fine artikel om *Babettes Gæstebud*, “Babettes Gæstebud belyser nadveren”.

Det betyder at vores “idealer”, “drømme”, “visioner” og “mål” for fremtiden er nok så ligegyldige. Det gælder, uanset hvilke udviklingsstrategier og ledelsesteknikker, vi kan finde på at applicere: “Jeg ved, Herre, at mennesket ikke bestemmer sin vej; det står ikke i den vandrendes magt at gøre sine skridt faste.” (Jer 10,23). Hvad der derimod betyder noget, er den virkelighed, der gives os og som vi møder på trods af vores drømme og visioner. Forsøger mennesket at løbe ind i himlen ved egen kraft, ender det i det modsatte, og vi må derfor lade Gud gøre arbejdet og løbe passivt (Hans Denck).

Det betyder igen, at vores religiøse praksis er sekundær eller ligefrem helt uden betydning: “Hvis ikke Herren bygger huset, arbejder bygmestrene forgæves” (Sl 127,1). Guds kald er ikke et ideal, som vi skal realisere, men et skabende ord, en ordre, som sætter os lige dér, hvor vi skal være. Arbejd “med frygt og bæven” på jeres frelse, skriver Paulus i Fillipperbrevet og tilføjer: “For *det er Gud, der virker i jer* både at ville og virke for hans gode vilje” (Fil 2,3). Netop fordi det er Gud, der virker i mennesker, skal vi gøre, hvad vi gør, i “frygt og bæven”, altså i håb om, at det nok skal føre til det bedste, selvom vi ingen anelse har om hvordan – hvad jo rigtignok kan være skræmmende til tider. At “Guds veje er uransagelige”, er derfor ikke blot et betryggende bonmot, men en reminder om, at vi må finde os i utryghed og overraskelser: “Det er Herren, der styrer en mands gang, hvordan kan et menneske så forstå sin vej?” (Ordsp 20,24). Dermed ikke sagt, at vi så ikke må reflektere og tænke over, hvad evangeliet betyder, og hvad kærligheden kræver af os. Men rækkefølgen er afgørende. Teologisk tanke er altid eftertanke, refleksion over det hørte, menneskers ord om Guds Ord.

At evangeliet om Guds kærlighed ikke er religion, kan forstås ud fra forholdet mellem subjekt og objekt (den, der handler, og genstanden for handlingen). I religion er mennesket subjekt, mens Gud, eller hvad der nu anses for at være helligt, er objekt – i humanismen mennesket selv, hvilket forklarer, hvorfor humanismen stik mod intentionen ofte ender i fremmedgørelse, når mennesket gøres til sit eget objekt. I religion er det mennesket, der handler og taler. I kristendommen er forholdet omvendt. Her er det Gud, der handler og taler, og mennesket, der lytter. Vi er genstand for Guds tiltale. Evangeliet møder os derfor ikke som et svar på alle vores spørgsmål om, hvordan verden hænger sammen, men som et spørgsmål. Tænk på Jahves opsang til Job: “Hvem er det, der med uforstandige ord formørker det, jeg har bestemt? Spænd bæltet om lænden som en mand, og giv mig svar, når jeg spørger dig!” (Job 38,2–3) eller Jesu spørgsmål til sine disciple: “Men I, hvem siger I, at jeg er?” (Luk 9,20).

Apologetik, såkaldt kristent trosforsvar, hvor Gud gøres til genstand for fornuftige “argumenter”, er derfor ganske enkelt en fornægtelse af evangeliet. Forsøget på med smarte retoriske strategier at overbevise mennesker om at tage imod evangeliet sætter menneskets aktive valg og tænkning i centrum og er derfor et problematisk udtryk for religion – “Herren kender de vises tanker, han ved, at de er tomme.” (1 Kor 3,20). Men Gud kan forsvare sig selv. At ville argumentere for kristendommens værdi og sandhed for at overbevise mennesker er at gøre kristendommen til en vare, som vi kan vælge efter smag og behag – og derfor også en benægtelse af, at det suverænt er Gud, der kalder og vælger mennesker, ikke omvendt.

At ville argumentere for kristendommens sandhed er at ville erstatte tro med viden. Det er at ville underordne evangeliet vores kriterier og at gøre troen til et produkt af menneskets fornuft, filosofi og retorik i stedet for Guds indgriben i verden. Apologetik, forstået som et forsøg på at føre mennesker til tro ved hjælp af argumenter, er derfor vantrø. Hvis kristent trosforsvar skal give nogen som helst mening må det handle om at skelne mellem sand kristendom og alt det andet – “*Hvis nogen vil gøre hans vilje, skal han erfare, om læren er fra Gud, eller jeg taler af mit eget.*” (Joh 7, 17).

Kristendom er intet andet end Guds egen gerning i verden, som frisætter os fra alverdens religiøse praksisser, også de verdslige af slagsen. At være kristen er at være friset fra de “guder, som i virkeligheden ikke er guder” (Gal 4,8). Kirkens opgave er derfor til dels negativ. Dens opgave er religionskritisk at afsløre det løgnagtige i religionernes og moralismernes påstande om, at mennesket skal gøre sig fortjent til Guds nåde: “Nok lever vi som andre mennesker, men vi kæmper ikke som verdslige mennesker. Vores kampvåben er ikke verdslige, men mægtige for Gud til at bryde fæstningsværker ned” (2 Kor 10,3–4). Derved får evangeliet alligevel politisk betydning, men som ideologikritik.

Kirkens opgave er med Paulus’ ord at nedbryde “tankebygninger og alt, som trodsigt rejser sig mod kundskaben om Gud” (2 Kor 10,5). Det handler om at sige til mennesker som Jeremias: “Gudebillederne er som fugleskræmsler i en melonmark, de kan ikke tale, de skal bæres, de kan ikke gå. Frygt ikke for dem, de kan ikke gøre ondt, men de kan heller ikke gøre godt” (Jer 10,5). Evangeliet er en frisættelse fra religion, uanset om der er tale om den “overnaturlige” af slagsen, eller om der er tale om humanismens, civilreligionens eller kapitalismens dyrkelse af mennesket, staten, det folkelige fællesskab, nationen og mammon, vækst og velstand. I lyset af evangeliet er alle disse afguder harmløse fugleskræmsler.

Man kunne måske indvende, at meget af det ovenstående er en rent teoretisk diskussion, og at det da er rigtigt nok, at det er Gud, der vælger mennesket og ikke om-

vendt – men at det dog i praksis erfares som, at mennesket vælger Gud, og at kristendom i praksis derfor også er religion. Men Guds valg og kald erfares – hvis det overhovedet erfares(?) – netop på trods af alle forsøg på at frembringe religiøse oplevelser med alverdens æstetiske, retoriske og psykologiske teknikker. Det betyder i praksis, at vi må lære at vente. Og det betyder, at vi må lære at klappe kaje og lytte i stedet for at snakke. Det betyder, at kirken må holde op med febrilsk selv at ville tiltrække mennesker. Og det betyder, at kvantitativ “vækst” og kirkeligt “engagement” ikke er det samme, som at Guds Ord faktisk høres.

Gudstjenesten behøver derfor ikke at være en “lækker oplevelse” og bør kun i ringe grad handle om at fremkalde en særlig religiøs stemning ved hjælp af æstetiske virkemidler. Det kan måske betyde, at vi fx skal pakke musikinstrumenterne sammen og stille dem uden for kirkerummet og acceptere, at gudstjenesten hverken er underholdning eller feinschmeckeri. Ikke fordi ordentlig liturgi er et *no-go*. En løs og “afslappet” liturgi eller gudstjenester helt uden liturgi, hvis det er muligt, kan hurtigt føre til et formløshedens tyranni (Løgstrup), hvor vi af usikkerhed fokuserer alt for meget på os selv, og hvad vi gør. En god – og det betyder gerne enkel og stram – liturgi uden alt for meget gymnastik kan være nødvendig for at befri os fra usikkerhed og selvoptagethed og flytte fokus til det, der forkyndes i salmer, prædiken, dåb og nadver.

For at vende tilbage til den indledende konstatering af den manglende folkelige forståelse for skellet mellem religion og kristendom: En af grundene til, at “almindelige” mennesker kan have svært ved at forstå, at kristendom ikke er religion, kunne være, at kirken netop præsenterer kristendom som religion. Det er ikke underligt, at såkaldt kirkefremmede tillægger præsten og ritualerne en religiøs værdi, når de i høj grad fremstår som sådan – fx den besynderlige formulering i folkekirkens dåbsritual om at “hjælpe barnet til Guds velsignelse”, som om Guds velsignelse afhang af menighedens hjælp. Der findes kun ét sakramente, kun én frelsende gerning, Jesu død på korset og hans opstandelse påskemorgen. Dåb og nadver er derfor ikke magi eller teurgi, men former for og forkyndelse af Guds Ord, som allerede er talt én gang for alle i Jesus Kristus.

Når evangeliet indhenter mennesker, kalder det troen frem, hvorved kristendom bliver en personlig sag. At kristendom derved også i nogen grad ofte bliver religion, kan vi næppe undgå, og det skal vi måske heller ikke. Der er ikke i sig selv noget galt med gode salmer og et vist mål af ritualer. Blot må de ikke stå i vejen for evangeliet. Rækkefølgen er afgørende. Udgangspunktet er, at Gud én gang for alle har forliget hele verden med sig selv (2 Kor 5,17–20), og at vi intet kan gøre til eller fra ud over netop at besinde os på, at det er vilkåret for vores eksistens.

Johannes Aakjær Steenbuch:
Hvad mener vi, når vi siger, at kristendom ikke er religion?

Will D. Campbell får det sidste ord: “Do? *Nothing*. Be? What you are — *reconciled*, to God and man.”



Madonnaen fra Stalingrad



Af cand.theol. RENÉ HØJGAARD OLSEN

Mandag den 6. juli 2015

Prædiken til Mariæ bebudelses dag (Es 7,10–14; 1 Joh 1,1–3; Luk 1,26–38), den 22. marts 2015 i Sankt Jørgens Kirke, Næstved.

“Du salige jomfru og Guds moder, hvor har Gud i dig vist (os) en stor trøst, al den stund Han har set så nådigt til din uværdighed og ringhed, som vi formaner igennem. Efter dit eksempel vil Han heller ikke foragte os arme, ringe mennesker, men se i nåde til os.”¹

Indledningsbønnen til dagens evangelium er skrevet af Martin Luther. Jeg valgte den, fordi mange danske præster i Maria ser en overlevering fra katolsk tid. De påberåber sig Luthers kamp mod den katolske mariadyrkelse, hvad de også har ret i. Men dermed hører enigheden også op, for Luther mente, at Maria var et strålende forbillede i tro. Det var der belæg for i Bibelen, hverken mere eller mindre.

Salmedigteren Grundtvig fremhæver også Marias forbilledlige tro. Troen og kærligheden blev af Gud forenet i Jomfru Maria. Maria som fødte menneskeheds håb – Kristus. Det er gennem hende, at Gud lader lyset, livet og kærligheden fødes, til at skinne for os.

Jeg vil give et eksempel.

Kirken Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, som ligger på Berlins travle indkøbsgade Kurfürstendamm, er altid overfyldt af turister. Der tales og diskuteres på alverdens sprog, men et sted forstummer talen. Det er



Weihnachten 1942 im Kessel,
Festung Stalingrad.
Licht, Leben, Liebe.

¹ Maria – kirkens eller Helligåndens ansigt? Ph.d. Bente Lybecker. *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 68. årg., 2005; s. 241.

ved en udstillingsmontre, hvor der hænger en gammel og gulnet tegning. Tegningen forestiller en kvinde, som sidder med armene om et barn, begge er de indhyllet i en militærkappe. Kvinden ser ned på barnet, måske smiler hun lidt. På tegningen er skrevet: *Lys, liv, kærlighed. Julen 1942. Fæstningen Stalingrad*. Stalingrad, bynavnet som kan få enhver tale til at forstumme, smilene til at stivne og ældre tyskeres øjne til at løbe i vand.

Vi springer fra den overbesøgte kirke 73 år tilbage i tiden. Den tyske feltlæge og teolog Kurt Reuber er på hjemmeferie fra den russiske front (kaldet Østfronten). Der var han havnet, da han gjorde sig upopulær i nazistpartiets ledelse, fordi hans prædikener ikke stemte overens med partiets linje. På Østfronten forrettede han tjeneste ved den 6. Armé, som stod under kommando af den ikke udygtige general Friedrich Paulus. Paulus havde af Adolf Hitler fået den håbløse opgave for enhver pris at fastholde den erobrede by Stalingrad, selvom Den Røde Hær kappede forsyningsvejene over, en efter en. Derfor var der også glæde i det lille hjem, da Reuber blev bevilliget hjemmeferie i oktober 1942. Alligevel undrede datteren sig over, hvorfor hendes far af og til gik i enrum. Hvad lavede han? Hun fik syn for sagen, da han viste hende et erobret sovjetisk landkort. På bagsiden havde han tegnet en kvinde, der sidder og holder om sit lille barn, med en soldaterkappe bredt ud over sig selv og barnet.

Orloven gik hurtigt, og familiens glæde fik ende, da Reuber måtte tilbage til fronten. Han kom med det sidste fly ind i Stalingrad, inden Den Røde Hær med en knib-tangsmanøvre lukkede de sidste forsyningslinjer på landjorden og i luften. Al tilbagetrækning for 6. Armé var nu umuliggjort.

Stalingrad, juleaften 1942. De tyske soldater sad modløse og forfrosne i bunkeren. Udenfor frøs det 40 grader. Stalinorglernes endeløse rækker af Katjusja-raketter væltede ned over hovedet på dem. Gennemsnitslevetiden var nu nede på 45 min. Slaget var tabt. De sidste feltrationer var skrabt sammen. Tjenesteuniformen var rengjort, så godt det kunne lade sig gøre. Spænderne og kogegrejet var blankpoleret. De havde lavet lidt julepynt af nogle træspåner. Det skulle være jul enten på den ene eller anden måde. Mens de spiste, sang de *Stille Nacht*; og under sangen åbnede Reuber en skabslåge. Der i skæret af et stearinlys faldt de modløse blikke på tegningen af Maria med barnet, som Reuber havde tegnet. De kiggede rørt på billedet. Kristendommens budskab om lys, liv og kærlighed strålede ned gennem krigens helvede. Lys midt i den russiske vinter – liv og kærlighed inden det sidste dødbringende slag.

På trods af Hitlers forbud mod overgivelse nedlagde Paulus i begyndelsen af 1943 våbnene og overgav sig – lagde sit eget og sine underordnedes liv i den populære, men berygtede sovjetiske marskal Zjukovs hænder. Kort forinden var det sidste fly mod Berlin afgang med syge og sårede samt nogle tegninger, som Reuber havde tegnet til sine børn. Heriblandt befandt sig Madonnaen fra Stalingrad. På et af billederne til familien var skrevet: *“Dette billede forestiller jeres far, det skal mor have, men Madonnaen fra Stalingrad tilhører jer alle.”*

Ud af 6. Armés 300.000 soldater overlevede 6.000. Reuber vendte aldrig tilbage.

Madonnaen fra Stalingrad mindede soldaterne om – og minder os om – at der, selv for mennesker i det allerdybeste mørke og den største nød, findes en Frelser, der viser vej til “lys, liv og kærlighed”. Som sådan symboliserede billedet af Maria på ringe vis en moderlig trøst i krigens helvede. I hende så de hjemveramte soldater, deres kone, børn, familie og hjemstavn. Barnet, Jesus Kristus, som Maria fødte, gav dem et håb. Et håb om at Gud fandt dem og ville være hos dem, her i krigens mørke.

Reubers tegning er måske det mest sigende billede om den ydmyge Maria, som rammer fortællingen fra dagens evangelium bedst. Den ydmyge og ringe pige, som jo netop ikke er guddommelig, fordi hun er så ligefrem menneskelig. Ligefrem og ærlig, når hun forundret og uforstående spørger englen: “Hvordan skal det gå til?”. Men da englen forklarer hende, at for Gud er alt muligt, bøjer hun sig for forjættelsen med ordene: “Lad det ske mig efter dit ord!”. Havde Maria været guddommelig, havde hun ikke tvivlet. Det er Gud, der gennem englen indgyder hende den klippefaste tro, selvom en jomfrufødsel stred mod Marias og vores forstand.

Som sagt er det ikke uden grund, at Maria ofte er blevet brugt som et trøstende symbol i krigssituationer. Men Maria taler også ind i vor hverdag og liv. Som et sandt forbillede for ethvert kristent menneske hører hun Guds ord og stiller hele sit liv i hans tjeneste. Forbilledlig på den trofasthed, som på en måde er blevet en mangelvare i vores tid, hvor man vælger til og fra, alt efter for godt befindende. Men vi bliver rastløse, hvis vi aldrig fordyber os eller engagerer os i det liv, der nu engang er vores, og som Vor Herre har tilskikket os. Mod den rastløshed og rodløshed er Maria forbilledlig.

Ja, Maria er forbilledlig, hvad Grundtvig, som jeg tidligere nævnte, også mente. Jeg vil derfor slutte denne prædiken med hans ord om hende:

“Nu, saalænge Soel oprinder,
Kaldes skal den Ungmø skøn
Den Velsignede blandt Kvinder,
Moder til Gud-Faders Søn!”

Amen.

Salmer

- 754 – *Se, nu stiger solen*
- 117 – *En rose så jeg skyde*
- 72 – *Maria hun var en jomfru ren*
- 71 – *Nu kom der bud fra englekor*
- 192 (v. 9) – *Hil dig, Frelser og Forsoner*
- 12 – *Min sjæl, du Herren love*



“Hvad vil sjælen altså gøre, fuld af bekymring og fuldstændigt overvundet?”



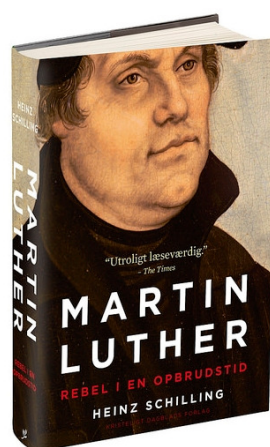
Af studielektor, ph.d. LARS CHRISTIAN VANGSLEV

Lørdag den 18. juli 2015

Luthers ars moriendi-udlægning af salme 22 vers 8–9 i hans anden forelæsning over Salmernes Bog, Operationes in Psalmos 1519–1521.¹

Indledning.

På mange måder må det undre, at den tyske historiker Heinz Schillings til dansk oversatte Lutherbiografi: *Martin Luther. Rebel i en opbrudstid* er blevet modtaget så kritikløst af danske boganmeldere.² En modtagelse, der må være én af mange grunde til bogens store udbredelse blandt de læsende danskere, hvilket det andet oplag vidner om. Jeg tænker ikke først og fremmest på oversættelsens kvalitet. Oversættelsen er præget af mange inkonsekvenser og fejl (de latinske citater er således næsten alle fejlagtige, hvilket næppe skyldes fejl fra Schillings side). Men jeg tænker i første omgang på mange af de påstande om reformatorens teologi, som historieprofessoren fremsætter, som om der herskede konsensus om dem i Lutherforskningen.



Schillings Lutherbog følger sig ind i to tyske forskningstraditioner. Den ene er den nyere opfattelse af Luther som et for os moderne mennesker fuldstændigt fremmed menneske. De første 50 sider, der præsenterer den tidshistoriske baggrund for Lu-

¹ WA 5,617,1–624,3.

² Heinz Schilling: *Martin Luther. Rebel i en opbrudstid*. Oversat af Peter Dürrfeld. København: Kristeligt Dagblads Forlag, 2014. 1. udgave, 2. oplag 2015.

thers liv, er præget af denne opfattelse.³ Det er en opfattelse, som er taget til i styrke og præger langt de fleste nyere tyske bøger om reformatoren og hans teologi efter fremkomsten af Volker Leppins bog: *Martin Luther*, Darmstadt 2006. En opfattelse, som også rendyrkes af den ældre og meget udbredte og også til engelsk oversatte bog af Heiko Obermann: *Luther zwischen Gott und Teufel*, München 1982. Den anden forskningstradition, Schillings bog tilslutter sig, består af, hvad jeg gerne kalder de tre b'er, nemlig: Bizer–Bayer–Brecht, som alle lader det reformatoriske gennembrud falde i foråret 1518, hvilket naturligvis får konsekvenser for opfattelsen af Luthers tidlige forelæsninger over blandt andet Salmernes Bog 1513–1515 og Romerbrevet 1515–1516.⁴

For en dansk kirkehistoriker er det særdeles interessant at læse Schillings betoning af reformationen som en bevægelse, der havde sit udspring på universitetet.⁵ Var der nemlig nogen dansk Lutherforsker, som betonedede dette, var det Leif Grane, som fremhævede Luthers opgør med den skolastiske teologi som et opgør på og kamp for reform af universitetet. Men for Grane er Luthers universitetsvirke altid et virke i en ramme, sat af teologien forstået som en kamp for den rette forståelse og dermed forbundet forkyndelse af evangeliet. Den teologiske sag og brødrenes frelse hænger sammen for wittenbergeren.⁶ I Schillings bog bliver Luther til tider præsenteret som en akademisk teolog uden interesse for det sidstnævnte. Han handler således ikke i opgøret med sin samtids teologi og i afladsstriden som sjælesørger.⁷ Men det er åbenlyst forkert. Det sjælesørgeriske er nemlig med i hvad som helst, Luther skriver.

Lad mig anskueliggøre min påstand med Luthers udlægning af salme 22 vers 8–9 i den anden salmeforelæsning, som finder sted i perioden 1519–1521. Udlægningen af de to vers bliver i virkeligheden til en lille *ars moriendi*-tekst, det vil sige en tekst, som hører til den sjælesørgeriske genre, som beskæftigede sig med at trøste den døende eller at gøre præsten i stand til at trøste den døende. Der er nemlig tale om

³ Jf. note 2, f.eks. side 15 og 33.

⁴ Jf. note 2, f.eks. side 142. De tre b'er er Ernst Bizer: *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*. Neukirchen-Vluyn 1966; Oswald Bayer: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. Göttingen 1971; Martin Brecht: *Martin Luther*. 3 Bände. Stuttgart 1981–1987.

⁵ Jf. note 2, f.eks. side 129.

⁶ F.eks. Leif Grane: »Luthers sag«, i: Leif Grane: *Den uberegnelige Luther. Essays om en arv og dens forvaltning*. København 1992, side 9–23.

⁷ Jf. note 2, f.eks. side 152. Andre steder i bogen, f.eks. side 343–353 og side 416–417, betones imidlertid det sjælesørgeriske aspekt ved Luthers arbejde og virke.

en pastoralteologisk genre, som i dette tilfælde er føjet ind i den akademiske genre, som den eksegetiske forelæsning over en bibeltekst er.⁸

Udlægningen af salme 22 vers 8–9.

Udlægningen af disse to vers fandt sted i begyndelsen af 1521. Salme 22 var den sidste salme, Luther nåede at forelæse over i sin anden forelæsning over Salmernes Bog. Rigsdagen i Worms samme år bragte en brat ende på foretagendet.⁹ Men udlægningen af versene nød allerede i samtiden en meget stor udbredelse. De blev oversat til tysk uden om Luther og solgt som en selvstændig publikation.¹⁰ Den sydtyske oversætter, den ukendte Nikolaus Mair, har vidst, hvad han har haft med at gøre. Der var i samtiden et marked for bøger, der tilhørte den pastoralteologiske genre *ars moriendi*, som meddeler trøst til den døende, som er angrebet af den onde selv, der forsøger at lokke ham bort fra troen, så at han dør fortvivlet uden håb. Luthers udlægning af versene har ikke haft den store opmærksomhed som den *ars moriendi*-litteratur, de er. Er versene blevet behandlet i forskningslitteraturen, er det som et stykke eksegesi. Og vel at mærke et stykke eksegesi, som hørte til hele den anden salmeforelæsning.¹¹ Lad os nu vende vores opmærksomhed mod udlægningen af de to vers, som jeg vil gennemgå detaljeret i det følgende.



Posthumt portræt af Martin Luther
som augustiner munk
(fra Lucas Cranachs værksted).

Luther lægger i forelæsningen teksten fra Vulgata til grund. Teksten sammenholdes i selve udlægningen med den hebræiske tekst og kritiseres derudfra. Den latinske udgave af versene lyder oversat til dansk:

⁸ Jeg har behandlet den anden salmeforelæsning i min ph.d.-afhandling: *Res ipsa theologiae. Om salmerne og affekterne i Luthers anden salmeforelæsning, Operationes in Psalmos*. København 2010.

⁹ Gerhard Hammer: *D. Martin Luther. Operationes in Psalmos 1519–1521*. Teil I. Historisch-theologische Einleitung. AWA 1. Köln/Wien 1991, side 125–183.

¹⁰ Jf. note 9, side 313–317.

¹¹ Det er også tilfældet med Gerhard Hammers bog, som er standardværket om den anden salmeforelæsning.

Alle har set mig og leet ad mig. De har talt med deres læber, og de har bevæget hovedet: Han har håbet på Herren, lad ham rive ham løs, lad ham gøre ham frelst, da han vil ham.

Det er det tekstlige grundlag. Og Luther indleder udlægningen af versene med at konstatere den lidelsernes rækkefølge, som findes i salmen. Den begynder med de alvorligste lidelser og fører frem mod slutningen af alle lidelserne, som er genopstandelsen og rigets herlighed. De to vers følger sig ind i denne rækkefølge. Der er ingen, der vil trøste den lidende. Han spottes af alle. Der er ganske vist folk til stede, som er venligt sindede over for ham, men han føler sig forladt, og det er erfaringen af denne forladthedsfølelse, som kommer til udtryk i ordene. Hvem er så denne lidende, der taler ud af sin forladthedsfølelse? Luther henviser til Matt 27 og giver svaret: Evangelisterne siger, at det er Kristus. Den lidende er den korsfæstede Kristus. Han oplever på korset de værste lidelser, som består i latterliggørelse, bespottelse og foragt. De er som antændte spyd, der borer gennem Kristi krop og hjerte.¹²

S almeteksten handler med andre ord om Kristus. Så langt så godt. Men vejen fra Kristus til den kristne er aldrig lang for Luther i den anden salmeforelæsning. Således heller ikke i udlægningen af de to vers. Efter at have konstateret (under henvisning til evangelietekstens opfattelse af salmeordene som ord af Kristus selv), at det er Kristus, der taler i salmen, skriver Luther, at han vil foretage en digression for at vise, hvilken brug af salmen den kristne kan gøre. Sådanne digressioner er mangfoldige gennem hele forelæsningen.¹³ Der ligger nemlig, hævder Luther, i lidelserne, sådan som de beskrives i salmen, en mulig Kristusidentifikation for den kristne selv. Kristus har gjort de mange lidelser, som omtales i salmeversene, ikke alene uskadelige, men endog hellige. Og den kristne, der lider lignende lidelser, er derfor lykkelig og salig, mens den kristne, der ikke lider lignende lidelser, er fremmed i forhold til Kristus. Disse lidelser beskrives endog som en indgang til den evige frelse. Det gør hele verden for den kristne til en skat af hellige relikvier, så sandt som verden står den kristne imod og påfører ham lidelser.¹⁴

Et sådant lidelsernes sted er dødens time. Luther skriver, at versene beskriver den sidste kamp for den kristne, som finder sted i dødens time, hvor han kæmper med Gud, satan og den hele skabning. I dødens time er troen og håbet genstand for den

¹² Afsnittet, jf. WA 5,617, 1–619,4.

¹³ Jf. note 9, side 427–430. De to store ekskurser er i forbindelse med salme 5 vers 12 (om håbet og lidelserne) og salme 13 (om troen og gerninger) henholdsvis WA 5,158,4–177,27 og WA 5,392,1–408,24.

¹⁴ Afsnittet, jf. WA 5,619,5–24.

ondes angreb gennem lidelser. Hvad vil den retfærdige sjæl gøre, således angrebet og trængt? Han skal huske på sin Herre ud fra Matt 10,24, at tjeneren ikke er større end sin herre, og at det derfor vil gå ham, ligesom det går hans herre. Det er altså i lidelsernes fællesskab med den korsfæstede, at den døende finder sin trøst.¹⁵

Luther gennemgår dernæst i seks punkter, hvad han kalder for Satans dæmoniske skuespillermaske, ved hjælp af hvilken den onde forsøger at fratage den døende håbet. De seks punkter eller seks udgaver af Satans maske, som alle beskrives som rædsel, skræk og frygt, finder han i salmens to vers. Tallet seks finder han ved at anvende på versene Job 5,19, hvor Vulgata læser: »Han vil befri dig ud af seks trængsler, og i den syvende trængsel vil det onde ikke røre dig.¹⁶

Den første maske er rædslen, når den døende føler, at han er nøgen over for hele skabningen, som kan se hele hans ondt levede liv. Der er intet skjulested for ham. Og selv det gode, han har gjort, findes grimt, hæsligt, afskyeligt. Det er, siger Luther, hvad der ligger i salmeversets ord om, at alle har set ham. Den anden maske er rædslen, der opstår, når hele skabningen synes at grine ad den døende på grund af hans liv og gerning. Han kunne have levet anderledes, men gjorde det ikke. Han bliver derfor spottet som uretfærdig, ligesom jøderne spottede Kristus som en forbryder blandt forbrydere. Den tredje maske er rædslen, som er stærkere end de to første rædsler. Den består af de frygtelige eksempler på Guds vrede, der rammer enhver, som taler tomme ord og skal aflægge regnskab for disse på dommens dag, som det hedder med en henvisning til Matt 12,36. I mødet med denne rædsel vil enhver samvittighed på grund af sin naturlige svaghed og bekymring sige til sig selv: Du er selv en sådan. Luther finder denne rædsel i salmeversets ord om, at de har talt med deres læber. Læberne fortolker han som de to testamenter: Underlæben som lovens ord, som er også er dødens ord, fordi den virker Guds vrede over synden. Den døende føler sig i virkeligheden ligesom Job, der taler (6,4 og 16,9) om at være ramt af Guds pile og at være set af sin fjendes frygtelige og skræmmende øjne. Hvad så med overlæben? Den er, skriver Luther, Kristi evangeliums ord. Den er hovedet for alt. Nu løber den onde imidlertid også stormløb mod dette ord, som alene kan trøste sjælen mod loven og vreden. Han gør nemlig dette ord tvivlsomt for den døende. Det er, hvad der ligger i salmeversets ord om, at de bevæger hovedet. Både loven og evangeliet er Guds gode gerninger, understreger Luther, men i

¹⁵ Afsnittet, jf. WA 5,619,25–620,3.

¹⁶ Afsnittet, jf. WA 5,620,4–9.

den sidste time kan de bruges på ond vis, så at de gør den døende fortvivlet. Så består den fjerde rædsel i, at evangeliet er tvivlsomt for netop den, der skal dø.¹⁷

Evangeliet svækkes og forsvinder i dødens time. Evangeliet defineres af Luther kort som dette, at Kristus er vores retfærdighed gennem troen. Den døende tvivler ikke på, at Kristus er vores retfærdighed, men han tvivler på, at Kristus er det også for ham. Det er denne tvivl, jøderne forsøger at give Kristus på korset, og den onde de kristne i deres sidste time. For Kristus er det tvivlen på Gud; for de kristne tvivlen på Kristus. Luther henviser til, at de, der gør grin og spotter, plejer dels at ryste på hovedet, dels at række underlæben frem. Og han henviser til sin erfaring med at trøste døende, at de netop føler, at loven, men ikke evangeliet gælder dem. Og hvem ved, om troen er plantet af Gud i sjælen eller er noget forstillet? Usikkerheden er fuldstændig for den døende.¹⁸

Denne fjerde rædsel, hvor evangeliet forsvinder, fører frem til den femte rædsel, som har med prædestinationen at gøre. Hvis Kristus ikke er hovedet for den kristne, må den døende håbe på Gud, som alene kan give Kristus tilbage til ham. Her handler han altså med Gud uden en formidler. Og her dukker spørgsmålet om Guds vilje op. Kristus kan kun være hovedet for den kristne i kraft af Guds uforanderlige bud. Han er det altså kun for de udvalgte. Det er, hvad der ligger i salmeversets ord: Han har håbet på Herren. Lad ham rive ham løs. Den sjette rædsel er, at den døende netop ikke hører til dem, der er udvalgt af Gud. Helvedes porte åbner sig nu for den døende. Det er, hvad der ligger i salmeversets ord: Lad Ham gøre ham frelst, da han vil ham. Ordene er hårde, siger Luther. Ingen tvivler på, at Gud kan frelse. Heller ikke den døende. Men han tvivler på, om Gud vil frelse ham. Prædestinationens rædsel ligger i pronominet. Mødt af Satans dæmoniske maskes seks rædsler er sjælen fuldstændigt overvundet, og hvad skal den da gøre?¹⁹

Luthers svar er i virkeligheden meget simpelt. Den døende skal lukke ørerne for disse rædslers tale. Den fromme sjæl skal ikke ville vide besked med Guds majestæt og viljes beslutning om ham. At ville vide besked med Hans vilje ville være en ugudelig nysgerrighed. Han skal gøre ligesom Kristus: tie. Kristus er, skriver Luther, eksemplet på, hvorledes den kristne i dødens time skal opføre sig. Ligesom Kristus tav over for jøderne, skal den kristne tie over for den onde. Også selv om det ikke er let. Her kæmper nemlig tro med tro. Troen, som er en overbevisning om ting, som ikke viser sig, men som er genstand for håb. Guds vilje er og forbliver

¹⁷ Afsnittet, jf. WA 5,620,10–621,28.

¹⁸ Afsnittet, jf. WA 5,621,29–41.

¹⁹ Afsnittet, jf. WA 5,621,19–622,36.

uforståelig. Men troen tvivler ikke på, at hvad som helst Gud gør, er retfærdigt, hvad enten han frelser eller lader sjælen gå til grunde. Også selv om det strider imod den menneskelige følelse og djævlens overbevisende tale. Derved at vi tror, at Gud er retfærdig i sin handling, tildeler vi Gud retfærdighed, og ærer og lovpriser vi ham. Hvilket jo er at opfylde det første bud. Luther uddyber dette ved at anvende 1 Sam 2,30, der i Vulgatas udgave siger: »Den, der ærer mig, vil jeg herliggøre«. Det er nemlig umuligt, siger Luther, at den, der retfærdiggør Gud og tildeler ham æren, går til grunde. Den ondes anfægtelse af den døende består derfor i, at han forsøger at trække den døende væk fra det, han ikke sanser, til det, han sanser. Det er måden, hvorpå han prøver at slukke troen i hjertet. Den døende sanser, at han er forladt af Gud og følgelig ikke forudbestemt til frelse. Men den døende skal handle efter troen, som ikke forholder sig til det, der kan sanses. I den forstand er troen en usanselighed, og den troende ligesom en ubevægelig træstamme, der ikke lader sig forføre af den ondes rædsler.²⁰

Trøsten i den lille *ars moriendi*, som udlægningen af de to salmevers er, består altså i troen på Kristus, som er både frelser og forbillede i den enhed og rækkefølge. I udlægningen af versene lægges vægten på det sidste af denne enhed, nemlig forbilledet. Kristus på korset er forbilledet for den kristne på dødslejet. Den kristne skal nemlig gøre ligesom ham. Men troen på Kristus er samtidig et lidelsesfællesskab. Ligesom Kristus led på korset, således lider også den kristne på dødslejet. Og disse lidelser bliver i virkeligheden en form for bekræftelse for den døende kristne, at han befinder sig i et fællesskab med Kristus.²¹

Den fornyede interesse for ars moriendi-genren hos Luther.

Der synes at være opstået de seneste år en interesse for *ars moriendi*-genren hos Luther. På dansk grund står Lakshmi Sigurdsson: *Mulmet i hjertet. Tro, trøst og billeddannelse hos Martin Luther*, Frederiksberg 2001, som en eksponent for denne interesse. Interessen er både af systematisk og kirkehistorisk karakter. To tyske artikler fra 2014 viser dette, nemlig Andreas Gössner: »Krankheit und Sterben in der refor-

²⁰ Afsnittet, jf. WA 5,622,38–624,3.

²¹ Det er en grundlæggende, men meget overset tanke i Luthers korsteologi, at der er et lidelsesfællesskab mellem Kristus og den kristne, og at lidelsen er en del af den ligedannelse af den kristne med Kristus, hvis subjekt Gud selv er, jf. f.eks. *Sermon von der Betrachtung der heiligen Leiden Christi* fra 1519 (WA 2,131–142) og *Sermon vom Leiden und Kreuz* fra 1530 (WA 32,28–39). Luthers korsteologiske tanker om lidelse som et grundvilkår for den kristne synes at være blevet aktuelt som aldrig før: For kristne i Mellemøsten og Nordafrika er det at være kristen for tiden det samme som at være lidende, nemlig at være genstand for forfølgelse fra muslimer.

matorischen Seelsorge»,²² og Mareile Lasogga: »Die rettende Macht der Bilder. Martin Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519)«. ²³ Begge artikler har fyldige litteraturhenvisninger til den moderne forskning om dette emne. Men det gælder for begge artikler, ligesom det gælder for Lakshmi Sigurdssons bog, der blev trykt i tre oplag, at de ikke kender til det lille stykke ars moriendi-litteratur, som vi finder i Luthers anden salmeforelæsning i udlægningen af salme 22, vers 8 og 9. De forholder sig til de to i forskningslitteraturen alment kendte ars moriendi-tekster af Luther, nemlig *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* og *Sermon von der Bereitung zum Sterben*, begge fra 1519.²⁴ Lad mig ganske kort gennemgå de to tyske artikler.

Andreas Gössner indleder sin kirkehistoriske artikel med at betone, at sjælesorgen indtog en helt særlig rolle i den reformatoriske teologi. En væsentlig del af den fromhedsteologi, som den reformatoriske teologi beskrives som, er den teologiske refleksion over sjælesorg ved syge- og dødslejet. Det er en teologisk refleksion, som kommer skriftligt til udtryk i ars moriendi-litteraturen, som fandt en stadig større udbredelse i løbet af det 14. og 15. århundrede. Det første skrift inden for genren, af Gössner kaldet »die Initialschrift«, er Jean Gerson: *De arte moriendi* fra 1403. Gössner påpeger, at også blandt renæssancehumanister nød genren opmærksomhed. Blandt andet hos Erasmus fra Rotterdam, der i en udgave fra 1526 af *Colloquia familiaria* har et colloquium med overskriften: *funus*, altså begravelse. To personers død beskrives, og spørgsmålet lyder, hvis død var den mest kristne? Den ene person dør en død i fortvivelse, omgivet af griske franciskanere, tiggermunke, der afpresser ham penge, og dominikanerpræster, der får ham til at købe afladsbreve. Den anden person, som har levet et fromt liv med fast kirkegang, ordner først sit jordiske gods med henblik på sin familie og de fattige, tilkalder dernæst en præst og modtager nadveren og dør til sidst en død i tillid til Kristus. Erasmus viderefører sin interesse for denne del af fromhedslitteraturen i sin egen ars moriendi fra 1534, nemlig *De praeparatione ad mortem*.

Gössner gennemgår dernæst forskningslitteraturens beskrivelse af udbredelsen af denne genre inden for reformationsteologerne. Som »Initialschrift« nævnes Luther: *Sermon von der Bereitung zum Sterben* fra 1519, som er vokset ud af reformatorens sjælesørgeriske praksis. Ved siden af Luthers skrift anføres et skrift af Urbanus

²² *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*. 60. Jahrgang. Heft 1. Januar/März 2014; side 75–91.

²³ *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*. 85. Jahrgang. Heft 3. 2014; side 140–148.

²⁴ *Sermon von der Bereitung zum Sterben* fra 1519 (WA 2,680–697) og *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* fra 1519 (WA 6,99–134).

Rhegius fra 1529: *Seelenarznei*, som står i gæld til Luthers skrift. Luther og Rhegius tilhører den første generation af forfattere inden for denne genre og sætter deres tydelige præg på den anden generation. Generelt gælder for den reformatoriske *ars moriendi*-bøger, at de lægger vægt på ordet, forkyndt for den døende, som grundlaget for frelsesvished, kombineret med både en afritualisering og en afdramatisering af dødstimen. Og samtidig foregår der en bevægelse væk fra en fokusering på synders lidelse til trøst af den troende.

Endelig beskriver Gössner, hvorledes denne sjælesørgeriske genre nyder en meget stor opmærksomhed ikke alene hos renæssancehumanister og reformatoriske teologer, men også hos katolske teologer, og hvorledes disse tre grupper forholder sig til og inspirerer hinanden gensidigt.

Mens Gössners tilgang til emnet *ars moriendi* hos Luther er kirkehistorisk, er Mareile Lasoggas tilgang systematisk. Lasoggas tekst er Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben*. De første par sider er en redegørelse for tekstens historiske og litterære kontekst. Lasogga påpeger, at Luthers opbygning af sermonen i to gange tre verbale billeder – der stilles over for hinanden, så at nåde, himmel og liv står over for synd, helvede og død – har sin oprindelse i genrens første skikkelse i blokbøger, bestående af 11 billeder med det 11. billede, forestillende sjælen, forsonet med den legemlige død, på vej ind i saligheden. *Ars moriendi*-genren er billedligt orienteret ud fra den sjælesørgeriske overbevisning, at billeder besidder en stor magt over menneskets sind. Den døende gør sig billeder på dødslejet af de magter, der kæmper om hans sjæl. Og disse billeder øver indflydelse på hans sind. De præger hans tænkning og vilje og følelser. Derfor gælder det også for den døende, at han skal lade billedet af døden fare og holde sig til billedet af Kristus, som i sig forener billederne af nåde, himmel og liv. Anfægtelsernes nederlag ligger i det *extra nos*-billede, som evangeliets Kristus er. Det er billedet, som sjælesørgeren ifølge Luther skal række den døende.

Lasogga påpeger i den systematiske del af sin artikel, at den moderne psykologi har bekræftet billedernes både destruktive og konstruktive magt over menneskesindet. Det moderne menneske befinder sig i en stadig digital strøm af billeder af ødelæggelse og død, der afstedkommer det, som hun kalder for en udbredt, men ubestemt livsangst. Samtidig er religionen blevet billedløs. Religionen, skriver hun, befinder sig i en nat af billedløshed. Det moderne menneske opfatter sit liv som fuldstændigt dennesidigt: Det er i dette ene liv, at alting skal lykkes. Men livet er præget af at være fragmentarisk: Det er en historie også med tab, brud, fejl, skyld. De moderne billeder er billeder af angsten for at tabe dette ene liv på gulvet og ikke lykkes. Hvad har Luthers sermon at sige et moderne menneske, der er hjemsøgt af disse billeder?

For det første, at der bliver stillet spørgsmål ved menneskets selv- og verdensforståelse. Der er andre billeder end angstens billeder med døden som livets sidste tydningshorisont. For det andet, at de destruktive billeder kun kan nedbrydes i mødet med de konstruktive billeder. Menneskelivet erfares fragmentarisk, men det fragmentariske viser ud over sig selv hen imod en helhed. Og for det tredje, at billedet af den korsfæstede Kristus er det billede, der modsiger det moderne menneskes livsangst som følge af livets fragmentaritet. Hans liv er et fragmentarisk liv. Det ender før tid på korset. Men det er et fragmentarisk liv, der er eksemplarisk. Fragmentariteten er ikke forbundet med katastrofe og meningsløshed. Det viser nemlig ud over sig selv hen imod den fuldendelse, som påsken også taler om, opstandelsen fra de døde. Som et sådant billede af en eksemplarisk fragmentaritet, der viser ud over sig selv hen imod en fuldendelse, der står i modsætning til det, øjnene ser her og nu, kan billedet af den korsfæstede også virke til trøst for det moderne menneske.

Afslutning.

Lad mig til sidst vende kort tilbage til Schillings bog, der afsluttes af en længere epilog, som trækker trådene op fra dengang til nu. Epilogen handler med andre ord om Luthers virkningshistorie.²⁵ Men uanset reformatorens virkningshistorie forbliver den grundlæggende tanke stadig den samme hos forfatteren: Luther “tilhørte en anden verden, dybt fremmed for det moderne Europa.”²⁶

Der er meget, som må virke fremmed i Luthers tekster. Der er meget, som virker fremmed i Luthers ars moriendi-tekst fra den anden salmeforelæsning. At Satan selv er virksomt på færde ved dødslejet, hvor han forsøger at gøre den døende fortvivlet, virker fremmed. Men mere fremmed er forestillingen om den døende, der kæmper med dødsangst, skyldbevidsthed og fortvivlelse ikke, end at enhver sognepræst, der har ført samtale enten i hjemmet eller på sygehuset eller på hospicet med en døende, kan skrive under på, at just disse tanker melder sig ofte for den, der skal tage afsked med livet. Det kan være, at Luthers forestillingsverden er dualistisk med Satan og Gud i kamp med hinanden, og at vi ikke kan dele den forestillingsverden. Luther er i øvrigt ikke mere dualistisk sindet, end at han andre steder i den anden salmeforelæsning betegner Satan selv som Guds redskab. Gud alene er Gud, og alt andet er hans skabning. Men netop det forhold, at den døende dengang og den døende i dag hjemsøges i sindet af de samme problemer, der gør ham fortvivlet, gør, at Luther ikke er en fuldstændigt fremmed for os. Det forhold betyder også, at Luthers forslag til trøst for den døende har appel også til os i dag. Det altid nutidige hos Luther er

²⁵ Jf. note 2, side 581–603.

²⁶ Jf. note 2, side 572.

Lars Christian Vangslev:

“Hvad vil sjælen altså gøre, fuld af bekymring og fuldstændigt overvundet?”

hans kristusforkyndelse. Og for den, der på skellet mellem liv og død fortvivles af bevidstheden om skyld, oparbejdet gennem et kort eller langt livs sagte eller usagte ord, gjorde eller ugjorte gerninger, må forkyndelsen af Kristus som Guds tilgivelse lyde som en befrielse. Måske kan der også være en befrielse i Luthers korsteologiske tanker om lidelsen som et sted, hvor fællesskabet med Kristus er stærkest. Netop der, i afskedens time, på tærsklen mellem liv og død, kan den døende finde trøst i, at han har sine synders forladelse, og at han, efterladende de levende bag sig, ikke skal vandre det sidste stykke alene, men har den medvandrers med sig, som Kristus er.

Måske.

Det må vi hver især selv erfare, når vores time er kommet.



Panteren på skødet og palæontologens skræk – om den moderne afskaffelse af det onde



Af cand.theol. ANNE CHRISTINE BENNER

Fredag den 7. august 2015

En introduktion og oversættelse af Georges Bernanos' Une vision catholique du réel.

Menneskesindet er måske aldrig blevet ofret så megen opmærksomhed som nu. Evnen til at finde universet i abstrakte mindstebestanddele med komethaler af decimerede tal får os til at tænke, at alt er opbrydeligt, at intet har bestand i sig selv – heller ikke den menneskelige sjæl. Kausalitetsprincippet foregiver forklaringsduelighed i snart alle sfærer gør sit for at erodere grunden væk for enhver tale om noget definitivt godt og ondt, skønt og skadeligt, sandt og løgnagtigt. Af den grund får også lidenskaberne ofte status af harmløse laboratorieobjekter; det vigtige i dag er *at forstå dem*, udviklingspsykologisk at kortlægge deres adfærdsmønstre. Men hvad hvis nu det onde ikke lader sig forklare? Og hvad hvis det ikke er konsekvensløst at gøre forsøget? Det er, hvad den franskfødte forfatter Georges Bernanos (1888–1948) spørger om i sin tale *Une vision catholique du réel*, som blev holdt i Bruxelles i 1926.¹

I talen tager Bernanos sin samtids opfattelse af virkeligheden i nærmere øjesyn. Som det normanniske modstykke til en ordopstødende, men skarpøjet Chesterton pirker Bernanos med lige dele dumask dristighed og pascalsk pennepræcision det moderne vesterlandske menneske lige nøjagtigt dér, hvor en forglemt sandhed smerter mest. Det er tanken om det onde, eller snarere afskaffelsen af tanken om en ond, personlig magt, som Bernanos underkaster et sær-



Georges Bernanos
(1888–1948)

¹ Hvis titel jeg i følgende oversættelse har givet den danske ordlyd: *Virkeligheden set med romersk-katolske øjne*. Oversættelsen er foretaget af teksten, sådan som den foreligger i antologien *Les crépuscule des vieux* (Paris: Gallimard, 1956).

deles kritisk eftersyn i dette foredrag, der mest af alt udfolder sig som en uforudsigelig teologisk-litterær rundrejse, hvor tonen veksler mellem det fabulerende, alvorlige og advarende – og som genre derfor udgør noget så unikt som en selskabelig opsang!

Aldrig har menneskeheden været så forhippet på at forlade banaliteten, bemærker Bernanos i begyndelsen af talen, med kølnende ironi. Fordi vi er herrer over sprogets abstrakte tegn, tror vi også let, at vi er herrer over verdens gang og de ydre fænomener.² Dette babyloniske overmod ser Bernanos vaje bristefærdigt i sin egen samtid, tiden efter Første Verdenskrig. I had til fortiden har de europæiske demokratier levet i fremtiden, hævder han, og det i en grad, så de slet og ret har konsumeret den. Nu ser han troen på fremtiden ligge hensygnet som et overanstrengt organ, mens disproportionen mellem offerets enormitet og ideologiens udtæretthed skriger til himlen. Han forstår ikke, at krigen med dens tab af ni millioner menneskeliv over kun fire år ikke har fået den moderne kultur til at stille spørgsmålstegn ved dens transcendentløse virkelighedsbillede. Er det ikke efterhånden værd, foreslår Bernanos, sammen med romerkirken at overveje muligheden af, at en anden modstander kunne være på spil i alt dette?

For Bernanos at se taler de grusomme kendsgerninger deres eget tydelige sprog. Det er derfor på høje tid at turde være banal og enfoldig igen, på høje tid at turde tale om ondskaben i bestemt form. Men, bemærker taleren, det lader sig ikke så let gøre i dag, hvor talen om det onde synes omtrent lige så ukendt som en af forhistoriens forsvundne dyrearter, og hvor enhver direkte omtale af en djævel straks ville rejse en mængde forargede protestråb. Bernanos skildrer med stor kunstfærdighed de akademiske typer, der, hvis de endelig skulle tage dette beskæmmende ord i munden, da gør det med en særlig melankolsk gravitet i stemmen, som om det er ordet i sig selv, der er det uhyrlige, som burde undgås. Trods al oplysning står det moderne menneske ofte på det overnaturlige område som en hjælpeløs nybegynder, der kun i ringe eller slet ingen grad kender til det åndelige drama, hvori hver enkelt-eksistens deltager. Til fremstilling af denne skjulte vildrede bruger Bernanos billedet af den blinde, der kun kender til havet gennem det vand, bølgens bevægelser lader glide gennem hans fingre. På samme måde står vi i vandkanten; vi fornemmer havkystens stille røre, men dens oceaniske udstrækning eller de maritime storme er vi uvidende om. På den måde er det onde blevet et betvivlet fænomen. Som barn af den kartesianske kosmologi indrømmer Bernanos længe selv at have lidt under samme blindhed. Det var først gennem romankunsten, gennem ønsket om at skildre

² Jf. s. 24: "Les quatre fers du tonnerre de Dieu peuvent ruer dans le ciel, l'idéaliste a le cœur à l'aise tant qu'il peut dispenser aux mots du vocabulaire le sens qui lui plaît."

menneskesindets lidenskaber så sandt som muligt og *i levende live*, at Bernanos kom til at indse nødvendigheden i først at genindsætte lidenskaberne i deres oprindelige orden bestemt af deres egen målestok, hvilket vil sige genindsætte dem i det åndelige univers, som de gravitetiske akademikere ellers havde forment fornuftige mennesker adgang til. Så snart han gjorde det, så snart han overskred tærsklen til denne usynlige verden, mødte Bernanos med egne ord djævelen og Gud.

Erkendelsen af, at mennesket i kraft af sin indre dømmekraft og samvittighed står i ledtog med både guddommelige og diabolske kræfter, får samtidig den konsekvens for Bernanos' kunstsyn, at han tager et kontant opgør med den psykologiserende romantype, som Marcel Proust og André Gide blev hovedskikkelser for. Bernanos kalder denne nye litteratur for både "heftig og trist"³ og sammenligner dens skrøbelige helte med utrættelige akrobater, der uden problem kan simulere lidenskaberne men ikke længere mærke dem i sjælen, fordi sjælens følsomhed netop afhænger af et hjerte, der kan skelne mellem godt og ondt.⁴ Med denne endeløse succession af enslydende bekendelser trætter disse forfattere således i længden mere, end de underholder, samtidig med at de i deres subjektive selvendevelseslyst ufrivilligt planter mistanken om, at de muligvis ikke har så meget selvstændigt at sige og mene. Nysgerrighedens princip, hvis den står alene, er med andre ord ikke nok til at skabe ordentlig og god kunst; tværtimod kan den sløve vores øje for den *virkelige* virkelighed, så vi tror, at vores egne selvobservationer er den højeste sandhed om os selv.

Det er en generel tendens i det moderne, bemærker Bernanos, at vi med falsk sikkerhedsfølelse undgår sandheden om vores egen andel i den åndelige virkelighed, hvor gode og truende magter strides. Så længe den analytiske tilgang til fænomenerne opretholdes, kan de endevendes og udstilles uden et eneste forbehold, men antaster man derimod disse spilleregler selv, gør man sig straks skyldig i en alvorlig social og akademisk fadæse. Af samme grund tillader vi hellere skadelige magter gennemtrænge vores daglige liv i det små frem for at anerkende deres forbindelse til en allestedsnærværende og overnaturlig magt, hvilket jo på mest rystende vis ville vende hele vores betryggede verdenssyn på hovedet! Efter disse sarkastiske tunge-smæld spørger Bernanos samtidig, hvor længe vi tør lukke øjnene. Motivet bag denne spørgen illustreres gennem parabelen om den gamle naturalist, der efter i halvtreds år at have været optaget af at klassificere et gigantisk skelet af et forhistorisk dyr en dag får det indfald at samle alle delene, hvorpå han dør af skræk, da han ser

³ "Cette littérature est frénétique et triste." Ibid., s. 32.

⁴ Jf. s. 32: "Les faibles héros de ce monde décoloré peuvent bien s'agiter beaucoup [...mais d'où] vient qu'ils dégagent cet énorme ennui? C'est qu'ils font le Mal sans y croire."

det rekonstruerede monster foran sig. Med sandheden er det som med solen, konstaterer Bernanos: Vi taler beundrende om den, men undgår helst at tage den i egentligt øjesyn.⁵

Nutidens konspiration mod det onde, hævder Bernanos, består således ikke i at ville bekæmpe det, men i at ville tilhyle det. Vi værges os mod at tilkende djævelen eksistens, vilje og form – en modværg der lige passer i den ondes kram. I vores egen natur såvel som i verdens destruktive kræfter nægter vi at se det hungrige udyr, der vil sluge alt, sol, måne og civilisation, så snart det evner det; i stedet karesserer vi med sødladne strøg de primitive laster og umættelige lidenskaber, vi finder i os selv, mens vi undskylder deres uheldige krumspring med samme milde mundkrogssmil, som vi ville tildele ethvert andet kluntet kæledyr under vores tag. Hvad vi dermed overser, er dog, at dette kæledyr *aldrig* lader sig tæmme, og at dets sult *ikke ophører*. Bernanos karikerer denne farlige indbildskhed, som er lige dele dum og naiv, ved at fremstille scenen med husfruen, der vedholdende insisterer på at omtale panteren på hendes skød som en stor, kælen kat.

Bernanos henviser til, at der er visse stemninger i vores natur, vi alle af erfaring ved ikke så let lader sig tøjle, når vi først har givet os dem i vold; stemninger, der lever deres eget liv, men ofte på vores bekostning. Derfor ironiserer Bernanos også over dem, som appellerer til instinkternes befrielse. Hvordan ville en sådan verden se ud? Dette tankeeksperiment forfølges her ud i dets yderste dystopiske konsekvens, hvor Bernanos beder os forestille os destructionen af ikke blot al udvendig orden, men af alt det, som forsvaret os indvendigt fra: samvittigheden, respekten for os selv, vurderingen af vores handlinger... Ingen epidemi ville kunne udslette den menneskelige slægt hurtigere end disse dunkle og vilde magter, varsler forfatteren med urovækkende sikkerhed.

Truslen består altså i en dobbeltrettet tendens, to poler, der er lige skæbnesvangre, og som til hver sin side er med til at åbne for det svælg, civilisationen senere kan dratte ned i. Den ene er den akademiske forblindelse, der rent overser fænomenernes ellers tilstrækkeligt tydelige varsler; den anden er den følsomme libertinisme, der ikke vil vide af, at det indre sjæleliv vedrører det ydre liv. For at kunne ændre noget, må vi først og fremmest indse, at det ikke er lige meget, hvad vi tænker på; at det ikke er lige meget, hvad vi skriver om, hvad vi lader os underholde af. Konsekvenserne klæber sig til synden, også når synden ikke er andet end en spæd, fristen-

⁵ "La vérité ressemble au soleil: on en parle avec beaucoup de sympathie, d'admiration, et même de dévotion, mais on est vite las de le regarder en face." Ibid., s. 35.

de tanke, som skinner uplukket-uskyldigt foran os. Immoralisme forhærder – også når vi blot nydende er betragtere af den.

Dette rejser selvsagt krav til romanforfatterne, for gennem skønlitteraturen formes og prøves vores billede af mennesket. Litteraturen har derfor ikke først og fremmest brug for skønhed, den har brug for sandhed.⁶ Datidens og nutidens sofistikerede bekendelseskunst, der gennem alle tilgængelige former for æstetisk raffinement fremstiller det forstumlede, moderne menneskes mange, men frugtesløse forsøg på at jage efter lykken eller nydelsen, kan ifølge Bernanos således ikke afskrives som komplet ufarlig. For mod dens undertone af pirrende tragik eller syrlig komik kan man som læser kun ruste sig på én ud af to måder: Enten man gør sig hård over for den ulykkelige letfærdighed deri, eller man affærdiger den med latter. I begge tilfælde umuliggør man imidlertid en reel medfølelse, som er det kristnes menneskes pligt og kald.

Gennem alle disse negative bestemmelser af, hvordan litteraturen *ikke skal være*, tegner sig imidlertid et vagt omrids af en “sand litteratur”, hvis vigtigste krav til sig selv synes at være trefoldige: Den må vide, at mennesket har evnen til at vende sig mod det lavere eller mod det højere, og at disse er absolutte valg. Den må lade det være synligt, at menneskets valg i tanke og handling har konsekvenser, der ikke lader sig tilbagekalde. Men samtidig skal romankunsten være autentisk og levende, så at vi tager dens personnager alvorligt nok til, at vi kan nære oprigtig kærlighed til dem og styrkes i vores evne til at håbe på deres vegne – og dermed også på vore medmenneskers og på vore egne vegne.

Men hvad så med det onde, som talens tema centrerer sig om, og som også denne introduktion indledtes med at spørge til; betyder det noget, at vi kalder djævelen ved rette navn? Bernanos indrømmer, at det ikke er som med eventyrets trolld, hvis magt knægtes, når dens navn lyder.⁷ Men dette er måske netop Bernanos’ pointe, som gælder både i teologien og i litteraturen: Det onde skal ikke eftersøges, ikke gøres omgængeligt eller ved forskellige slørende skøngreb diminueres; djævelen skal ikke forstås, men forsages. Litteraturen skal på den måde være demaskerende; den skal afsløre syndens virkelighed, den virkelighed teologien allerede har sin rod i, ikke forskønne den eller forsone os med den. Herved vil også mysteriet i mennesket selv komme til syne; ikke som et anstrengt postulat, men net-

⁶ “Mais l’art n’a pas besoin seulement de grands thèmes lyriques, il a d’abord besoin de vérité.” Ibid., s. 30.

⁷ “Il n’importe pas beaucoup plus de le voir que de le nommer. Supposons qu’il s’appelle Satan... D’ailleurs, quand l’homme le verrait de ses yeux, à quoi bon? En serait-il guéri? Voilà des milliers d’années qu’il voit la guerre et il n’est pas encore las de se tuer.” Ibid., s. 47.

Anne Christine Benner:

Panteren på skødet og palæontologens skræk – om den moderne afskaffelse af det onde

op som den lyskilde af længsel efter sandhed og godhed, som stadigt gennembryder eksistensens skumringstimer.



*Oversættelse*⁸

Georges Bernanos:

Virkeligheden set med romersk-katolske øjne

Det er en stor ære at stå her og tale, navnlig når jeg tænker på, hvilke berømte – for ikke at sige ligefrem hædersværdige – forgængere, der har gjort det samme. Helst ville jeg dog ikke tænke alt for meget på denne ære, der er gjort mig; jeg kunne blive bange for derved at komme til at miste den gave, som nu engang er mig allerkærest – eller hvis ikke miste den, så i hvert fald letsindigt sætte den over styr: min lille andel af den himmelske salighed, som jo er så ringe, ja, faktisk så skrækkelig skrøbelig, at jeg ikke ville vove at måtte undvære selv den mindste smådel deraf, selv ikke for at more eller glæde jer. Men hvad består nu denne forsvindende lille andel af den himmelske salighed i? I en særlig frihed...

Samme frihed, som mange andre mennesker, der er så meget mere betydningsfulde end jeg, kun har opnået lidt efter lidt og kun formået at bevare under kamp, modtog jeg selv som en gratis gave. Jeg åbnede min hånd og fandt den lagt deri, jeg behøvede blot at knytte fingrene sammen og gribe om den for at forvisse mig om, at den var dér. Hvoraf denne gave kunne man da spørge. Tro mig – indtil nu, indtil denne dag har jeg ikke været noget særligt. Vi behøver bare at se tilbage på i går, da var jeg slet ingen som helst. Min frihed kunne hverken forurette eller glæde noget andet menneske i denne verden, og jeg nød den fulde glæde deraf i ro og mag, nøjagtigt sådan som hr. Robinson i sit lille kongerige.

Der findes jo udadtil betragtet kosteligere besiddelser end denne min helt egen frihed. Tag bare de små, eftertragtede landsdele, hvis grænser er blevet gennemvandrede så mange gange på må og få i diverse krige og invasioner, at de til sidst kun har en abstrakt og politisk karakter. Men denne egne frihed er for øvrigt heller ikke

⁸ Talen, *Une vision catholique du réel*, blev oprindeligt holdt i Bruxelles til konferencen, *Conférences Cardinal Mercier*, i 1926. Den udkom siden i 1956 i antologien *Le crépuscule des vieux*, hvor den er placeret under de nonfiktive skrifter fra 1926-1927, der bærer fællestitlen: *Le prince de ce monde*. Også i nærværende tale er temaet – denne verdens fyrste – det, som Bernanos beskæftiger sig med. Anliggendet er at gøre opmærksom på djævelens højst virkelige og konkrete væren.

sammenlignelig med nogen landsdel. Så var den da snarere at ligne med en lille landejendom; én af den slags, bønderne med lun tilfredshed omtaler som *et fint lille sted*. Den ville have sin egen jord til, hvorpå jeg fredeligt ville kunne vandre omkring, som det passede mig, men ville ikke være større, end det var til at overskue.

Robert Vallery-Radot talte for nyligt om forfatteren af *Soleil de Satan*.⁹ Imidlertid har han ganske åbenlyst, sådan som jeg ser det, malet et billede af mig, der minder om ham selv. Jeg tror – nej, faktisk er jeg helt overbevidst om – at jeg i denne fremstilling alene stråler i kraft af hans egen sjælsstorhed, så at man ikke ville genkende mig i virkelighedens matte lys. Hvordan kan jeg derfor undgå at føle medlidenhed med jer, når den tid kommer, hvor I vil føle dette bedrag? Jeg har nemlig selv følt det før jer, og det hænder endnu, at jeg rammes af det. For stadigvæk, når jeg nærmer mig denne skønne følgesvend fra mine dagdrømme, kan det ske, at jeg bliver omkuldslået af så inderlig, sønderrivende længsel efter at elske og beundre, at jeg rent glemmer, hvem jeg egentlig er. Når jeg så øjeblikket efter genfinder jeg mig selv, er det med en trist følelse, fordi jeg opdager, at det, som jeg regnede for min egen persons lys, blot var det skær, der tilkastedes mig ved hans uforlignelige gavmildhed.

Min eneste fortjeneste ligger i frit af egen vilje og lyst at have skrevet denne bog. Jeg vil derfor ikke mindre frit tale om den her foran jer. Hvis jeg var i stand til at finde den smule omdømme, som nu efemerisk tilkommer mig, enten sørgelig lille eller særdeles betydningsfuld, ville jeg knapt vove at udholde de mange blikke; så ville jeg smutte ud ad døren, så snart som jeg fik givet ordet, nøjagtigt som engang den salig Sarcy.¹⁰ Heldigvis har jeg intet at lære jer, som I ikke allerede ved i forvejen. For min dagsorden består såmænd kun i at tale om de store livserfaringer, vi alle har til fælles, såsom smerten og døden. Men det, som i sidste ende giver mig modet til at skulle tale, er nu dette, at jeg slet ikke er hverken vittig eller åndrig.

Det helt store tema i menneskeslægten i et århundrede eller to synes at have været dette – som man siger – for enhver pris at forlade banaliteten. Samfundene er ikke mindre beskæftigede hermed end de enkelte individer, og hos begge parter sker det under en forbavsende begejstringsrus. Hver og én vil være exceptionel og – med fortsæt – unik. Genkald jer verden, sådan som den så ud før verdenskrigen. Hvilken

⁹ Robert Vallery-Radot (1885-1970) var en fransk forfatter og journalist og en god ven til Georges Bernanos. *Sous le soleil de Satan*, Bernanos' debutroman, som udkom i 1926 og siden blev oversat til dansk med titlen *Under Satans sol*, blev modtaget med stor begejstring blandt anmelderne, heriblandt af Vallery-Radot, hvilket efter Bernanos' mening smittede ufordelagtigt af på billedet af hele Bernanos' person, i den forstand at dette billede blev usandfærdigt forstørret og forskønnet.

¹⁰ Hvilken "salig Sarcy", Bernanos her refererer til, er desværre uvist.

foragt dette déjà-vu i dag ville rejse, hvilken afsmag over disse kedsommeligt velkendte veje! Og modsat: hvilken ekstraordinær genopfindelse vi nu ser af alting! Det, der vedvarende hviler i universets givne orden, den lille uundværlige del, der dog skal til, for at vores liv på denne planet kan bestå, er blevet så omhyggeligt, så fantasifuldt omarbejdet og så behændigt blandet med absurditet eller dekoreret med uklare ord, at man med en smule god vilje stadig ville kunne tage den for uorden og lade den blive æret som sådan... Aldrig, eller stort set aldrig, har vores utrættelige slægt været så opsat på endegyldigt at forlade banaliteten.

Men det bliver just i det øjeblik, hvor denne lille, tilbageblevne del slynges ind i kaos, at menneskeslægten marcherende derudaf som én stor trop går ind i dødens banalitet.

Der er slet ingen tvivl: Intet har ændret sig siden eventyret om Babelstårnet, som er det første Panama, menneskeheden har bevaret erindringen om. Mennesket tror sig hurtigt herre over tingene, fordi han er herre over sprogets abstrakte tegn, som repræsenterer dem... Guds fire tordenklinger kan fare nok så meget over himlen – idealisten vil stadig have sit hjerte i ro, så længe han kan tildele vokabulariets ord mening efter behag. Dette udstyrer indlysende nok fornuftsslutningerne og endog livet selv med en pirrende karakter og tilgængeliggør den art uforudsete sammenligninger, vi ser så mange eksempler på i dag.

Nuvel! Enfoldige folk som jeg har måttet bemærke, at de selv altid var de eneste til i sidste ende at betale omkostningerne af disse små skitser, der som en adspredende leg er blevet anstillet over eksistensens gåder og menneskesjælen. For sådan går det tit: Efter de fornøjelige filosofilege holder vi alligevel bedst af, når vi på behagelig vis kan vende tilbage til os selv i jævnheden, ganske som man har for vane at vende tilbage til sit kontor efter ferien. Skal vi være ærlige, har denne ferie dog varet temmelig meget længere end en måned... Idealismen har sendt os på en sløvende solferie i næsten fem år, helt nøjagtig fra august 1914 til september 1918, og for en sjælden gang skyld har den betalt udgifterne selv...

Der er bare det ved det, at det ikke er så let at være enfoldig. Den, der *vil* være det, *er* det netop ikke! For de folk, der bestræber sig på at være originale, og hvis ansigter for det måls skyld forvrides i smertelige grimasser (det sikre tegn på frugtesløse anstrengelser), består den mest sikre vej til ikke at ligne nogen anden i helt naivt at være det, man er, og helt naivt at sige det, man tænker.

Efter at have viet mig selv til problemet om det onde, er jeg med det samme blevet betragtet som et fænomen for sig. Det virker næsten, som om det onde er omtrent

lige så ukendt som forhistoriens uddøde dyr, en igennem sekler forsvundet art. Og skulle talen falde på djævelen – uha nej, det kan der slet ikke tales om! Med en særlig melankolsk gravitet i stemmen udtaler de akademiske undervisere dette ord, som om ordet i sig selv rummede noget grænseløst uhyrligt.

Men mine kære herrer, siger jeg til dem, det er jo begivenhederne selv, som er uhyrlige. For hvad skulle jeg ellers sige! Når jorden skælver langt væk, iagttager specialisten med uanfægtet ro spidsen af seismografen inde fra sit observatorium og kalder det en seisme. Men hvis bygningen begynder at falde sammen over ham, kalder han det en katastrofe, og han skal nok vide at forlade sin hule for at se, hvad der sker, og derude i det åbne land – uden hjælp af nogen måler – forstå at gøre sig betragtninger af empirisk karakter... Jeg kan kun smile af jeres drøftelser om sandsynlighed og “credibility”. Forklar først, hvordan menneskeheden, der igennem fire år har været optaget af at fortære sig selv, kan ligge på resterne af sit rædselsvækkende gilde med blodtilsmurt ansigt og matte lemmer, men med en stadig umættet rovsult i sig...

Vil I i jeres egen art ikke se andet end en skadevoldende flok aber, kan I ikke bebrejde mig at tænke, at vi måske er blevet overlistet af en skrækkelig modspiller, som den katolske kirke har lært os at kende eksistensen af, og som vil snyde i ethvert spil... Min beundrede læremester, Claudel, skrev engang til mig, at djævelen er tåbeligere, end man siger, og at en hvilken som helst ørkenfader let og eftertrykkeligt ville kunne tage ham ved næsen...¹¹ Jeg ville ønske, jeg kunne tro det... Men det, der står på spil, fortjener dog, at man kaster mere end ét blik på den, man sidder overfor, før man fælder en summarisk dom over hans metoder og kunnen... Menneskeslægten er fra nu af og i fremtiden forpligtet til at være mistroisk. Det kan man vist nok blive nødt til, når man ser en modspiller, der med så mange trumfer i hånden lægger sine kort på bordet og vinder ni millioner menneskeliv på én eneste gang.

Hvis jeg nu havde været en sand litterat og ikke blot en ringe amatør, som pludselig fik det indfald at skrive en bog i en alder, hvor de fleste, sådan som det regnes for naturligt, forlader den litterære karriere til fordel for politikken eller videnskabeligheden, skulle jeg ved denne lejlighed have haft en tese rede om samtidens roman, som jeg med sagstilsvarende alvor kunne have udviklet for jer denne aften; og såfremt det nu lykkedes mig, ville dette have været tilstrækkeligt for at vinde mig et omdømme som en reflekteret tænkere og måske endog som et åndrigt

¹¹ Paul Claudel (1868–1955), fransk forfatter, katolsk digter og diplomat. Skrev flere kristne dramastykker og i sit senere forfatterskab tilmed enkelte eksegetiske værker.

menneske.¹² Men jeg tror alligevel ikke, at I venter noget sådant af mig? For det første har jeg skrevet denne min eneste roman på samme måde, som når man går på eventyr: fra dag til dag. Hvert kapitel er for mig ligesom et herberg, hvor jeg har drukket, spist og sovet med forskellig dele held, gode og dårlige overraskelser – kort sagt: med al rejselivets uforudsigelighed i hele min bevidsthed; en bevidsthed, der ligner enhver andens bevidsthed, for jeg hævder ikke – sådan som den bodfærdige Fader Ravnian – kun at have gjort mig skyldig i eksvisitte erreur'er og mere distingverede dumheder...¹³

Jeg indrømmer straks, at jeg i al klogskab havde travlt med at vende tilbage til banaliteten. Det er måske en overdrivelse at sige det sådan, for i virkeligheden har jeg aldrig forladt den. Krigen efterlod mig bestyrtet og ligesom resten af verden dybt forskrækket over den umådelige disproportion mellem *offerets* enormitet og *udtæret-heden* i den ideologi, som pressen og regeringerne fremsatte... Derudover var også vores fremtidshåb hensyngnet som et overanstrengt organ. Fremskridtets religion, for hvis skyld man høfligt havde bedt os om at dø, er i virkeligheden en gigantisk svindlen med håbet. I deres had til fortiden lever demokratierne i fremtiden eller rettere: lever de af den. De konsumerer den slet og ret. Førend det moderne samfund fik nys om møntens inflation, havde det allerede trukket sine hovedressourcer til sig i skamløs ligegyldighed over for, hvordan dette ville påvirke fremtidshåbet. For mit eget vedkommende havde jeg betalt min gæld, men jeg havde ikke en eneste øre tilbage i lommen. Så stod jeg dér, mens hele det idealistiske vokabularium, hvis værdi nu pludselig blev underkastet virkelighedens prøve, ikke kunne betale så meget som en krumme af mit brød. I fem år forbød de tyranniske besættelser og den gamle militære tradition os at "prøve at forstå". Og jeg selv? Jeg gjorde ligesom resten af verden. Jeg demobiliserede mit hjerte og min hjerne. På den måde forsøgte jeg at forstå. Det lykkedes mig ikke med det samme.

*

Tåbe som jeg var, ligesom vi alle var, forsøgte jeg i min store naivitet først at begribe den ekstraordinære ulykke, der var sket, ved at se den i et velkendt, kartesiansk erfarings- og forstandssystem; en omtrent lige så umulig gerning som at lede efter mening i visse af vore unge digteres vers! Man havde i den grad fået mig overbevidst om, at de menneskelige lidenskaber tilhørte den slags abstraktioner, der i orden og genre indgår i vores psykologiske karakter, og som Hr. Lévy-Bruhl har

¹² Bernanos debuterede relativt sent som forfatter i en alder af 42 år.

¹³ Gustave Delacroix de Ravnian (1795–1858) var en fransk jesuiterpræst og forfatter. Det vides ikke, hvad Bernanos med denne ironiske bemærkning hentyder til.

kontrollen og befalingen over.¹⁴ Men hvad opdagede jeg! Det var rent ud sagt umuligt at genkende laboratoriets objekter i de frådende og fortvivlede monstre, der for ikke længe siden havde rusket og slået løs mod al klodens kundskab, og hvis ruindynger man endnu kan se ryge i horisonten.

Dog følte jeg ikke kald til vidtløftigt at diskutere og ræsonnere om det, jeg så, sådan som normen ellers er.¹⁵ Født romanforfatter besad jeg naturligt sansen for at udmale lidenskaberne, men jeg ønskede mere end det. Jeg ville gribe dem, som de virkelig var, overraske dem i deres gebærder og bevægelser over for hinanden; jeg ville indfange dem i levende live. Da var det, at jeg indså nødvendigheden af at genindsætte dem i den orden, der var ud fra deres egen målestok, det vil sige i det åndelige univers, som de melankolske akademikere har forment os adgang til. Og så snart jeg overskred tærsklen til denne usynlige verden, hvor mystiske magter har deres rødder, mødte jeg djævelen og Gud.

En mærkværdig ting er det (skønt tænker man først rigtigt over det, meget mindre mærkværdig, end den først synes), at alle mennesker – selv dem, som værger sig imod at ville gøre denne indrømmelse – har et kendskab til eller i det mindste en forudfølelse af Gud. Hvis du bad dem om en definition, og de ulejligede sig med enfoldigt at repetere en eller anden frase fra en bog, ville de stadig ikke gå meget galt i byen. Men hvis du spurgte dem om det onde, ville de kunne give sig af med at tale om hvad som helst: om lov og ret såvel som om sundhed, og du ville nioghalvfems gange ud af hundrede høre så megen tom bavl, at du måtte føle vreden ulme.

Hvorfor? Fordi der er for stor en disproportion mellem dette betvivlede fænomens synlige, konstatérbare ødelæggelser og de puerile forklaringer, man giver på det. Materialisten har ikke sagt meget, når han svarer, at det onde er krænkelse af ejendommen, dommeren, betjenten og soldaten. Derimod kommer teologen, moralisten og romanforfatteren – javist, romanforfatteren! – til hjælp, når han

¹⁴ Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939) var en fransk filosof, der skrev flere antropologiske værker, i hvilke hans historiske og evolutionære teleologi kom til udtryk. Et af hans kendteste værker er *La mentalité primitive* (1922), hvori han redegør for, hvordan der grundlæggende eksisterer to måder at annamme virkeligheden, anskueliggjort i hhv. den “primitive bevidsthed”, der ikke formår at forklare modsætninger i virkeligheden andet end ved at tilskrive dem en overnaturlig årsag, samt oppositionelt hertil den “vestlige bevidsthed”, dvs. den tænke måde og abstraktionsevne, som siden middelalderen er blevet udviklet i den vestlige del af verden og som er karakteriseret ved sin brug af logik og ræsonnement. For Bernanos bærer intellektuelle skikkelser som Lévy-Bruhl en del af skylden for, at det moderne menneske fejlagtigt tror, at det kun er et spørgsmål om tid, før de sidste atavistiske uregerligheder i menneskesindet kan tæmmes og civiliseres.

¹⁵ Sikkert endnu et udfald mod Lévy-Bruhl og de øvrige akademiske typer, der i deres distancerede spekulationer over det onde slet ikke kommer det ondes væsen nær.

slår fast, at det onde er synden, og forklarer, at synden ikke er ganske det samme som krænkelse af ejendommen, dommeren, betjenten eller soldaten men en krænkelse af Gud.

Hvori består da det hverv, som teologen overlader kunstneren?¹⁶ Måske kan man svare, at kunstneren bag hvert menneskeligt eventyr åbner forunderlige perspektiver... Men kunsten har ikke kun brug for store lyriske temaer, den har først og fremmest brug for sandhed. Stemmer syndens definition overens med sandheden om vores natur? Det er op til livsfilosoffen at prøve denne tese.¹⁷ Af kritikeren forventer man alene at høre, hvorvidt han mangler noget essentielt i kunsten, som han i øvrigt ikke nærmere kan sætte fingeren på.

Der må uden tvivl en vis portion dristighed og troskyldighed til at forhøre romanforfattere om det ondes problem i en tid, hvor handelen med skandaler bedrives af så mange af mine unge medbrødre, at udbuddet uden tvivl må overgå efterspørgslen, så at man måske en dag vil se de mest brillante studerende fra Gides eller Prousts akademi gå fra dør til dør med deres lille eksamensbevis i immoralisme i hånden og forgæves faldbyde deres chokerende ungdoms- eller manddomserindringer, som synes fabrikerede i fængsler, men hvis monotone ublufærdighed i sidste ende må trætte såvel degnen som skomageren. Førhen modtog forfatteren den overordnede plan for sin sjæls indretning samt placeringen af de mest hemmelige værelser stående ceremoniøst ved sin samvittigheds indgang og med samme mærkbare blufærdighed som en sky gæst. I dag rækker samme forfatter os rask væk hele nøglebundet med et jovialt klap på vores skulder og ligesom indgyder os mod ved replikken: "Kom så, gå nu bare derind!"

Sådan er det. Enten går vi næsten aldrig derind, eller også gør vi det kun modstræbende. Meget gærer i sådanne samvittigheder, meget forskelligt, som man ikke har stor lyst til at bekende. Det derinde er som en monoton strøm, en uendelig og tyst siven af sumpvand. Der er intet til at yde den modstand, ingenting til at blokere dens indtrængen, denne siven kvæler hver hvirvel, inden den når op til overfladen, der er intet skum at se. Det onde glider igennem disse sjæle som væske igennem en si. Kan man virkelig her tale om *det onde*? Er det ikke snarere en hallucinatorisk heksejagt?

¹⁶ Når Bernanos dette sted omtaler kunstneren som "le simple artist" (Bernanos 1956, s. 30), er det vigtigt at vide, at Bernanos dermed mener den skønlitterære forfatter, som er den eneste kunstnuder, som har Bernanos' bevågenhed i denne tale, fordi særligt romanforfatteren, idealt set i hvert fald, har muligheden for at fungere som teologens empiriker.

¹⁷ Med "[le] philosophe" menes atter forfatteren, fortrinsvist romanforfatteren, der gengiver virkeligheden på mest genkendelige måde, og på hvem den opgave derfor hviler at afprøve, hvorvidt "[l]a définition du péché réponde-elle à la vérité de notre nature?" (Ibid., s. 30).

For handlingen selv tæller i denne sammenhæng intet eller i hvert fald kun meget lidt. Vi oplyses kun om intentionerne; intentioner, der blot udmunder sig i nye intentioners forkrænkelige frugtbarhed, som på ny fortaber sig i tomheden. Marcel Prousts ekstraordinære værk forekommer mig på denne vis at være en stor kirkegård af intentioner, en kirkegård af dødfødte børn, tabt i havets tåge.

Den slags litteratur er på én gang heftig og trist. Denne farveløse verdens skrøbelige helte kan synes meget livagtige, men ved nøjere eftersyn virker de til alene at oppe sig på kommando og med synlig ulyst. Deres sælsomme gymnastik forvirrer mig. Jeg får lyst til at sige til disse utrættelige akrobater, som ikke skåner sig selv i bestræbelsen på at indgive os enten rædsel eller medlidenhed: Det er nok – hvil jer nu en stund! I ender jo med at blive helt afkræftede!

Men hvordan kan det så være, at de til trods herfor udløser denne enorme ked-somhed? Det er, fordi de gør det onde uden at tro det. De kan uden problem simulere lidenskaberne, men de mærker dem ikke i sjælen. Hvilken nytte mener du, en romanforfatter skulle kunne drage af disse besnærende sprællemænd, der aldrig har opdaget deres samvittighed, endsige nogensinde søgt efter den? De underlægger sig passivt de ydre begivenheder og konjunkturer, de deler samme skygge og adskiller sig på ingen nævneværdig måde fra hinanden. Det, som de med megen ublufærdighed kalder deres liv – “hør blot, hvad jeg har oplevet...” – og som de stolt be-tror de unge, let bedårede kvinder, er imidlertid ikke andet end en monoton succession af tilstande frembragt af en aldrig modsagt sanselighed. Hvilken trættende opremsning! Men ser I, man indser mod sin vilje, at når sådanne folk gør sig så megen umage med intet at holde tilbage for os, så er det måske, fordi de ikke har stort selv at sige.

I litteratur fører nysgerrighed, hvis den står alene, intet med sig. At betragte mennesker agiteres kan måske interessere en kort stund, men er ikke nok til at fastholde opmærksomheden (hvis man altså ikke duperes deraf). I det højeste kan synet give anledning til en besk munterhed, som let ender i foragtsens vellystige, men dødelige sindsforhærdelse. Det lader sig ikke gøre at erkende noget andet menneske – heller ikke sig selv – gennem et eksakt og minutiøst studium af dette menneskes fremtræden, dets samlede handlinger og dets erklærede intentioner. For summen af al ydre fremtræden, alle synlige handlinger, udtalte intentioner, det er menneskets liv. Men få mennesker svarer til deres liv.

Immoralisme, det vil sige indifferens over for godt og ondt, gør os ikke videre modtagelige for at tage mennesker alvorligt. Og hvis vi ikke tager dem alvorligt, hvordan skulle vi så kunne føle medlidenhed med dem? Livets ynkværdigt lille

eventyr forvandler sig da blot til en lang række anekdoter, der alene hænger sammen med hinanden gennem den stadigt skuffede søgen efter nydelse. Psykologens kuriøse univers ligner akkurat så meget det moralske univers, som et verdenskort med tegn og chifre ligner den sitrende klode, der bevæger sig gennem det tomme og sorte rum mod Kentaurens konstellation og mod en skæbne mere gådefuld end nogen anden stjerne i den uendelige himmel. Kan livet i det første univers synes logisk, er det alene i det andet univers, at det bliver til levende liv.¹⁸

*

I undskylder mig nok denne mindre krogvej gennem litteraturen til den egentlige anstødssten. Det skyldtes visse forbehold, jeg måtte gøre, samt særlige forsigtighedshensyn, jeg måtte tage. Titlen, *Soleil de Satan*, har givet mig ry af et være en udforsker af skyggernes jord. Til denne interessante, infernale gryderet, som jeg går for at have opskrifter til, tilsætter jeg det krydderi, der findes i mit rygte af katolsk forfatter eller rettere sagt: tilsættes noget slet og ret katolsk. Dette i sig selv lugter stærkt af vanhelligelse og sorte messer. For for mange folk med en ikke så udstrækkelig forestillingsevne kan katolikken, forfatter eller ej, efter almindelig mening regnes for et forstyrret fæhoved – sådan én, der ængsteligt sænker øjnene foran frisørens vokshoveder i vinduet eller i sin bog udførligt beskriver, hvordan jomfruelige Elvira ender med at ægte den pietetsfulde unge mand, som hun nu hver søndag i umindelige tider ved vievandsbestækningen har iagttaget blufærdigt rødme (eller hvad der ville opfattes som rent ud suspect for den slags indviede personer: rødme undseeligt ved den pludselige grebethed af voldsomme følelser, ukendte og profane i deres væsen...)

Dér ser I! Den katolik, der skaber et erhverv ud af at skrive romaner, er ikke så misundelsesværdig, som man skulle formode, selvom det vil bedrøve mine hengivne læsere at høre. Men hvilket behov har de egentlig også for at læse mine bøger? Det er de samme folk, som engang sørgede over min højagtede ven, Henri Massis, på grund af den frygtelige diagnose, han udkastede over hr. Gide.¹⁹ Disse læsere vil gerne "erkende", men de formår ikke at bevare erkendelsen længe hos sig. Det minder om en scene, hvor man først kalder lægen hen til den syge, men dernæst, så snart lægen gør mine til at fjerne dynen og undersøge patienten nedenunder, trækker ham afværgende i ærmet.

¹⁸ "Dans le premier la vie peut être logique, dans le second seul, elle est vivante." Ibid., s. 34.

¹⁹ Henri Amédée Félix Massis (1886–1970) var en fransk politisk essayist, litteraturhistoriker og grundlægger af flere franske tidsskrifter, heriblandt *Roseau d'Or* og *Revue universelle*. Som højrefløjskatolik og udtalt antimodernist var han kendt som en arg kritiker af samtidens psykologiserende roman.

Sådan ligger landet. Verden smigrer sig med at have evnen til at skue klart – hvilken indbildskhed! Mange af de folk, som tror at skue klart, bekvemmer sig alene til at se det, de ønsker at se, og lukker stædigt øjnene for resten. Uden tvivl findes der også et meget lille antal, for hvem løgnen er en last, som stimulerer ved en hidsig, om end sært steril vellyst, men for størstedelen af de mennesker, som med charmerende spontanitet gør brug af løgnen uden at tænke derover, er løgnen den magelige løsning på alle tilværelsens problemer. Sandheden minder om solskinnets: Man taler om den med stor sympati og beundring, ja endog hengivenhed, men man tager den kun nødigt i øjesyn... Måske fordi vores forkomne og lidende art i den fjerneste krog af sin nedarvede erindring har bevaret mindet om denne ene aften blandt aftner, hvor det første menneskepar for sidste gang oplevede den sandhed, de netop havde skændet, gå langsomt ned i horisonten som en umådelig stjerne, mens skyggen af den første nat med en grufuld hurtighed faldt på den forbandede jord...

Hvem ved? ville jeg sige til alle de folk, som roser sig af aldrig at have mødt det underfulde eller noget andet suspekt – dem, som tror sig i læ, når de sidder trygt sluttet om lampen på tebordet. Men hvem kan for alvor vide sig sikker...? I grunden er der jo kun den smule puds og ormædt træ i loftet mellem deres hoveder og så det tomme, sorte svælg, hvor Orions askegrå stjernetaage på tværs af hundrede millioner mil svæver for enden af sin usynlige bane. Hvad kan ikke uventet vise sig i denne gigantiske ørken af luft?

Det, som forbavser mest, det, som først og fremmest fylder én med en uhyggelig undren, det er menneskets ligegyldighed over for dét, han er bange for at erkende, ja selv at ane; det er hans ejendommelige, ganske utrolige sikkerhedsfølelse. Når man ser nærmere efter, bliver man imidlertid straks klar over, at denne sikkerhedsfølelse kun er foregiven. Det går op for én, at disse sarte, tænkende væsner i deres tragiske ensomhed med hensyn til det evige på jævn, umælende vis har sluttet den pagt med hinanden, som også gjaldt i tider med pest: at tænke så lidt som muligt på det... Den første forskrækkede undren forvandler sig da til en smertefuld medynk.

Det er sådan, jeg tolker de manges overraskelse eller indignation ved nyheden om, at djævelen er sluppet fra Louvres legetøjsskær eller fra Hôtel-de-Villes basar og efterfølgende genfundet i kød og blod i en roman udgivet af det respektable forlag Plon.²⁰ Nu tænker I sikkert: – Han laver sjov! Det er da ikke muligt? – Enig! Og forfatteren synes endda selv at tro det, han selv skriver... – Sikke en plump personlighed! Man taler da ikke om sådan noget!

²⁰ Det er efter alt at dømme omtalen af sig selv og sin egen roman, *Sous le soleil de Satan*, Bernanos her refererer på underholdende vis.

Hvordan skal man forklare et sådant pludseligt spjæt af blufærdighed? For offentligheden har jo set mangt og meget, skulle man tro? I en tid, hvor freudianismen er på mode, for slet ikke at tale om de forskellige funebre og frenetiske skrivelser, der er i omløb af hr. Gide, og hvor den slags ting, der hændte hele tiden i Sodoma og Gomorra, nu hænder hyppigt på badeanstalterne, hvoraf kommer så denne store frygt og misbilligelse, der knytter sig til Satans navn?

Det forholder sig nemlig sådan, at det er fuldstændigt tilladt at opstille lidenskaber-nes hele katalog med alle de kategorier og underinddelinger, som man vil – lige for næsen af censuren og til den største fornøjelse for læserne. (Man kunne endog let dertil, hvis man altså ville, gøre brug af en dygtig illustratør). Det eneste, der forlanges, er, at man strengt holder sig inden for *den analytiske tilgang*. Modsat ville enhver, der udtaler navnet Satan med den hensigt at sætte hele tankegangen på prøve, helt forbigå spillets elementære regler.

Det onde kan let gennemtrænge vores lille tilværelse i de enkelte dele, uden at vi besværes derved. Men introduceres forestillingen om det onde som noget overnaturligt og allestedsværende, risikerer vi at skulle vende op og ned på alt det, vi mener at kende. Med interesse observerer vi det onde, når det fremstilles i findelte stykker, der er omhyggeligt etiketterede og nummererede, og serveret i den form føler vi os ikke foranledigede til at spørge videre til, hvad det er, vi har foran os. Således kan det lade sig gøre, at en gammel naturalist, der efter i halvtreds år har været optaget af at klassificere et gigantisk skelet af et forhistorisk dyr lige til den sidste lille knoglestump, en dag, da han får det indfald at samle delene, i samme øjeblik værket er fuldført, dør af forbavselse og skræk over synet af det rekonstruerede monster.

Man overlader sorgløst forestillingen om en personlig gud til den katolske kirke, skønt tanken om en sådan skulle synes usammenligneligt mere betryggende end den hegelianske gud. Alligevel forlader man sig i sidste ende på dette usynlige vidne, tilstrækkeligt ubemærket til aldrig at være til besvær, og man venter engang at kunne møde Hans blik, idet man håber på Hans overbærenhed mod en imbecil skabning. Således overlader I denne utydelige guddom regeringen af den anden verden, og det er – i det faste forsæt om at holde enhver guddommelig indtrængen væk fra temporalitetens domæne – for jer nok, at Han tager sig af den... For hvornår skulle man i øvrigt være i fare for ligefrem at møde Ham på vejen? Hvis Han indimellem manifesterer sig i hjertets hemmelighed, som man siger, er det jo altid for nogle nonner eller munke i klostrets skyggefulde gange eller for en eller anden forelsket stakkel i hans eller hendes elende – og hvem kan tage sådanne folks ord alvorligt? I ved nok, hvordan det ordsprog lyder: "Man kan sagtens bilde folk noget ind, når

man kommer langvejsfra.” Og det er nu engang sådan, at for langt størstedelen af os vil karmeliterindens eller karteuserens celle virke langt fjernere og mere mystisk end Honolulu eller Chandernagor. Og hvordan må det så ikke forholde sig med Satan?

Men indvilliger du først i, at han findes, vil du fra nu af ikke mindre end hundrede gange om dagen få lejlighed til at møde ham! Hans kongerige er af denne verden, og han er en fyrste, som elsker at gøre sin entré, og som er meget på farten. Afslør derfor venligst ikke hans inkognito, be’r han allerhøfligst! Men skulle denne frabedelse nu være nødvendig? Vi er jo selv godt nok klar over, at han ville være os et særdeles kompromitterende bekendtskab, af hvilken grund vi da også kun modtager ham i den mest afsondrede intimitet.

Jeg kan udmærket forstå, at Satan må være et af de konversationsemner, som husets fruer finder mest tvivlsomme. At opkaste problemet om Satan til diskussion, det er at opkaste problemet om det onde og dermed et af de problemer, som der ikke kan være håb om at løse uden at fornærme en stor del af selskabet... Men hvad siger nu romanforfatterne, som gør skitser heraf, mens de minutiøst beskriver og analyserer lidenskabens former?

Vores arts eksistens, så længe denne art endnu er i live, er en vidunderlig, gripende og hjertesående fortælling. Sådan må man ufrivilligt tænke på den, når man blot bruger et øjeblik til at grunde over den... Men hvem grunder over den? Hvert menneske i mængden af mennesker er ligesom isoleret i den diminutive klynge af folk, hvortil hans byrd og hans interesser knytter ham. Selve det store drama forstår han lige så lidt af som en blind, der kun kender det af havet, bølgens bevægelse mellem hans åbne fingre lader ham mærke. Sommetider bryder det overnaturlige, som omslutter ham fra alle sider, ind gennem hans skrøbelige mur, og de monstrøse kræfter, som i århundreder har rystet menneskeheden helt ned til dens rødder, vælter pludseligt frem, umulige at værne sig imod, og han lærer da smerten og døden at kende. Men er det kun dem, han dermed stifter bekendtskab med? Lader de ham ikke tillige selv opleve en slags skrækblandet forundring? Endvidere måske sådan at disse monstrøse kræfter, som jeg netop har givet navn, nu definerer sig selv og dermed beviser, at det slet ikke lader sig gøre at gøre fuldstændige skitser over dem. Og stadigt vil man ikke høre tale om noget ondt i sig selv!

Der findes en konspiration mod det onde, som ikke går ud på at ville ødelægge det – *das sei ferne!* – men som ganske enkelt går ud på at ville tilhyle det. Når det nu støder os så meget at skulle tilkende djævelen væren – en modværge, der passer lige i det ondes kram – tør vi heller ikke tro, at det onde har en ånd, en vilje, en form.

Nej, fri os fra den tanke! Vi *vil ikke* forestille os dette perverse og charmerende dyr, som de sociale normer næsten har gjort til et kæledyr, der til vores tilfredshed tilsyneladende kan holdes uden de helt store udgifter, mens samme kæledyr i virkeligheden grubler på at æde alting i en alfortærende glubskhed, der først ophører med døden.

Lad os lære at se klart. Hvis kunsten i sin højeste grad af excellence indplacerer det efemeriske menneske i naturen, det vil sige i det permanente og universelle, kan romanforfatteren mindre end nogen anden tillade sig at underkende den majestæt, som til hver af vores partikulære enkeltskæbners fortællinger føjer disse tragiske realiteter. Hvis han ignorerer *det*, hvad ved han så, når det kommer til stykket, om sin kunst og om livet?

Det ubeskyttede, våbenløse menneske har i årtusinder beskyttet sig mod kulden, regnen, mørket, de vilde dyr; han har også beskyttet sig, så godt han formåede det, mod det onde. Det primitive menneske har lugtet til det og intuitivt forstået, at der deri lå en uendeligt større trussel mod hans slægt end kulden, regnen, mørket og de vilde dyr.

Lad os gøre et ophold her... Forestil jer et øjeblik vores planet raseret af en eller anden cyklon, som har jævnet vores byer, stoppet vores brønde, lagt vores marker øde og på få minutter tilintetgjort hele det forråd, som menneskelig sparsommelighed og arbejde havde lagt til side... Hvordan ville vi så være stedt? Jo, så ville vi pludseligt befinde os nøgne midt i en fjendtlig natur. Men ville det være så fatalt? Vores fædre kendte engang disse farer og overvandt dem. Vi ville overvinde dem på ny... Forsøg dernæst at forestille jer det onde sat fri, lasterne og lidenskabene der efter at have sprængt deres kæder, farer igennem verden som igennem en jungle. Forestil jer demobiliseringen af den kæmpe internationale hær, der uden distinktioner mellem race, fædreland eller religioner skulle beskytte os mod dem; politiet, gendarmeriet, dommerne og anklagerne går over til fjenden.

Men hvad er dog dette for en frygtelig tanke! Fasthold imidlertid scenariet lidt endnu, vov at tænke lidt videre, og forestil jer så dette *inden i jer selv* destrueret, det som forsvarer os indefra: samvittigheden, respekten for os selv, vurderingen af vores handlinger – alt dette destrueret lige indtil sidste rest af skamfuldhed, som er den, der holder morderen oprejst foran skafottet i en art brysk værdighed. Jeg står fast på, at den sorte pest ikke ville kunne udslette den menneskelige slægt hurtigere end disse dunkle og vilde magter, som de charmerende, små dilettanter i lommen på hr. Gides ustraffet karesserer med sødladne strøg.

Hvilke erfaringer er i øvrigt ikke blevet gjort i den henseende! Sidste bog, jeg læste, var en gammel, engelsk bog om det syttende århundrede, som sporede den usædvanlige historie af samfund anlagt af pirater på Indiens kyst, i Vestindien, på Madagaskar, hvis eneste lov lød som i Thélèmes' tolerante dal: "Fais ce que voudras...".²¹ Fælles for de fleste var derudover, at de ophørte med at eksistere efter få måneder. Det mest solide af dem overlevede end ikke i to år. Da krigsskibene kom dertil, fandt de ikke andet end nedbrændte hytter og utilsåede marker. Eneste levende mennesker var nogle skræmte indfødte, der gemte sig mellem hullede tønder og opløste kadavere.

I appellerer altså til instinkternes befrielse? Men hvad er det ikke for nogle instinkter, som langt fra at tjene arten ikke fører til andet end tilintetgørelse? Vi vil til enhver tid kunne se dyr underordne sig under et degenereret instinkts lov. Lad os antage, for eksempel, at gerrigheden skulle være ejendommens instinkt, som under indflydelse af en ukendt grund pludseligt, ligesom en cancer, greb uhæmmet om sig på bekostning af alt bestående. Af hvilken grund? Og skulle man i givet fald bare se til, mens menneskenaturens tilbøjeligheder vendte sig mod sig selv og blev til instrument for dens egen destruktion?

Se nu engang på barnet i vuggen, fuldstændig uskyldigt, fuldstændigt nådesunder, nyskabelse, klart som kildens vand, friskt som foråret, sandt som morgens første lys... Dets lille liv skyder op fra så yndigt, så purt et afsæt. Hvad ville nu *indefra* kunne tænkes at ændre ved og i al dyster usethed kunne forarbejde denne lille skabning, og dét endda med samme præcision som kirurgen, der nøjagtigt ved, hvor han skal indpresse spidsen af sine små sakse og tænger for at nå ind til de mest delikate områder, dag for dag, time for time, indtil det øjeblik tyve eller tredive år senere, at man endelig ville genfinde selvsamme strålende lille skabning blandt rækken af solitære, trætte væsner, som tilhører den misundelige, jaloux og gerrige værensart, i det indre ligedannet med denne flok af ulykkelige eksistenser, som frådende ernærer sig af deres eget absurde had, og som over for friheden, glæden og alle jordens goder udviser et goldt begær, der vil lægge alt øde...

²¹ Den franske renæssancehumanist François Rabelais udgav i midten af 1500-tallet værket *Gargantua et Pantagruel*, som er den første utopi i fransk litteraturhistorie. Værkets første bog handler om borgeren i Thélèmes dal, hvorom et ganske særegent samfund – helt uden hierarkier, dikterede pligter, forbud og reglementer – udfolder sig. Eneste lov er den, som Bernanos her gengiver og som lyder: "Gør, hvad du vil". Hver enkelt borger er således fri til at handle, sådan som han eller hun mener er prisværdigt og sandt, hvilket i Rabelais' legendariske fremstilling ganske utroligt (og komplet utroværdigt, hævder altså Bernanos) bærer frugt. Thélèmes dal er derfor også sidenhen blevet læst som renæssancehumanistens egen forestilling om det himmelske Jerusalem.

Ja ja, jeg medgiver naturligvis, at det er et noget andet billede af lidenskaberne, vi er vant til at gøre os. Vi ser dem for det indre øje trippe koket rundt i verden, kække og beherskede, og vi foregiver alle, at de er komplet tamme. Den, som skæver mistænksomt til dem, bliver selv regnet for en nar.

– Kære frue, hvad er dette, jeg ser på Deres knæ? Min Gud om det ikke er en lille panter!

– Fy dog at sige sådan noget! Forstår De da ikke, at det blot er en stor, uskadelig kat. Se nu bare, hvor kælen den er!

Hvorpå stedets digter (for der befinder sig altid en digter i disse charmerende rovdyrs tjeneste, og det er aldrig ham, som bliver spist) vil stemme sin lyre og besynge dette bedårede lille udyrs smukke tænder, så vidunderligt velordnede og smukt tilspidsede for ikke at forglemme dets uimodståeligt fine klør og den lille lyserøde tunge, indbydende som en rose...

– Dette er kærligheden, min ven.

– Uden tvivl, ærede frue. Men jeg har dog så sent som i morges læst om en ung frøken Irene, som er blevet fundet længere nede ad Seinen ved Saints-Pères-broen. Det er kærlighed, som har anrettet denne ulykke... Tag Dem i agt: Jeg tror, jeg nu har genkendt udyret, som var skyld i det...

– De vover lige at antyde noget sådant, min herre! Og selv hvis det var det samme dyr, kan De vel nok se, at han nu er mæt og ikke mere sulten...

Men ak, mine damer og herrer, lidenskaberne er altid sultne!

Jeg hører for mig allerede jeres indvendinger: Hvad har de vilde dyr at gøre med os? Vi ved, for nu at tale rent ud, uden tvivl alle godt, at der er visse stemninger i vores natur, som vi ikke behersker.²² Så snart de er sluppet løs, har vi ikke så let ved at tøjle dem igen; de synes at handle efter deres egen vilje, men sten altid på vores bekostning. Hvordan dog det? vil de af jer sikkert protestere, der i følelsernes genstridighed ser en skyhed af samme art som den uskyldige svale og due. I vil ikke høre tale om et menageri af rovdyr; i jeres mund hedder det *voliere*. Djæveln, hvis vi nu antager, at han eksisterer ud over i vores dunkle fantasi, forestiller vi os yderst sjældent som en dyrepasser, der pudser sit koppel af løver mod men-

²² Bernanos bruger ordet *sentiments*, som jeg på det givne sted oversætter til "stemninger", men kun få linjer længere nede oversætter til "følelser". Det franske ords semantiske bredde tillader begge dele. Man kunne også overveje at kalde disse *sentiments* for tilskyndelser, da det er de impulser, som prærefleksivt påvirker sindstilstanden, Bernanos her taler om.

neskeslægten; hellere ser vi ham som en af disse charmerende hinduer, der ved sin smukt udskårne træfløjte kalder et lille vinget folk frem, lige så sjældent som den eksotiske fugl, der har sit sagnomspundne ry deraf, at intet menneske kan rose sig af at have set mere end én gang sit liv...

Det kan være, at I har ret ved at forestille jer det sådan. Men det kan også være, at jeg ikke tager fejl... Når man går ind i en kæmpe afrikansk skov, uendelig som en verden for sig, fremstår den første strækning fortryllende, fuld af flimrende skygger, dufte og skønne fuglestemmer. Men efterhånden som skyggerne bliver tættere og tættere, blomsterne lukker sig én for én, høres der over de høje trætoppe ikke andet end dunkel stilhed. Fra nu af tilhører ensomheden monstrene.

Netop sådan vil man opdage, at det forholder sig, kommer man blot lidt længere ind i studiet af lidenskaberne; når først man har passeret bigotteriet, den grænse som så mange romanforfattere naivt overskrider i deres harmløse leg for følgerigt dér at *plyndre mysteriet* (sådan som det ekstraordinære fjols, der dog skriver uvurderligt morsomme videnskabelige artikler i *le Matin*, den anden dag udtrykte det), vil selv den mest overfladiske eller tomhovedede person mærke en ængstelighed røre på sig på grund af fornemmelsen af en usynlig tilstedeværen. Lader denne tilstedeværen sig ikke manifestere, vil I alligevel kunne finde spor af den, så fintformede, så distinkte, som var de afmærkede i ler. – Men *jeg selv* har nu så afgjort tænkt mig at blive stående ved grænsen! *Jeg* skulle ikke nyde noget af at gå længere. – Hvordan kan du være sikker på det? Med det onde forholder det sig som med døden. Man ser sine nærmeste vandre roligt rundt under solen og give sig af med alskens tidsfor driv, med kunst, venskab, kærlighed, alle disse ting, der er så værdifulde i livet, og så pludseligt, uden at man fatter hvordan eller hvorfor, skubber én af dem sit vinglas fra sig, folder servietten sammen og begiver sig mod døden, på samme måde, som man ville begive sig til et vigtigt og længe fastsat stævnemøde.

Selv når de virker mest optagede af ubetydelige fornøjelser, deres egne små felttog, små ambitioner, små flygtige passioner (der passes med ikke større alvor, end man på rouletten ville kaste jettoner til en halvtreds kroners værdi), så kan det med ét, uden at man fatter hvordan eller hvorfor, ske, at én af dem rejser sig, står stille et øjeblik, som om han lytter til et eller andet, der ikke kan høres af andre, og så begiver sig på vej... I finder ham igen ved foden af Assisi eller på det offentlige lighus' fliser, eller I finder ham slet ikke. Han har spillet om sit liv og sin ære med en ond magt, og han har tabt spillet.

– Spillet mod hvem? Ja, mod hvem, du nu ville foretrække; hvordan vi kalder modstanderen, betyder ikke så meget. – Men hvem har set denne modstander? – Det

Anne Christine Benner:

Panteren på skødet og palæontologens skræk – om den moderne afskaffelse af det onde

betyder ikke mere at have set ham, end det gør at give ham navn. Lad os antage, han hed Satan... I øvrigt, hvad skulle det gøre godt, at menneskene så ham i øjnene? Skulle han blive helbredt ved det? Husk på de tusinde af år, han har været optaget af at føre krig, så lang tid, og endnu er han ikke blevet træt af sine anstrengelser.



Enhed i Kristus trods politiske modsætninger



Af ph.d. (filosofi) JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Onsdag den 19. august 2015

Prædiken holdt i Kristuskirke's Baptistmenighed søndag den 21. juni 2015 (Joh 17,14–23; Joh 18,36–37). Nedskrevet på slump efterfølgende.

Når vi taler religion og politik, bevæger vi os ind i et minefelt. Men evangeliet er altid aktuelt, og derfor er det også relevant at tale om aktuelle begivenheder – og dér er det jo svært at komme uden om, at der lige har været folketingsvalg. Det interesserer mig sådan set ikke, hvad I stemte i torsdags. Hvad der til gengæld interesserer mig, er nogle af de reaktioner, der har været på valget.

Nogle var glade for, at udfaldet blev, som det blev, mens andre tværtimod var rystede, skuffede og vrede.



Hendrick ter Brugghen:
Kaldelsen af Matthæus (1621)

Det kan man hurtigt konstatere, hvis man orienterer sig i medierne, aviser, på internettet og andre steder. Nogle debattører, kunstnere og andre offentlige personer har ligefrem erklæret, at de vil flytte fra Danmark. De kalder sig “flygtninge”, fordi de ikke længere mener, at de kan identificere sig med det danske samfund. Andre har udskiftet deres profilbilleder på de sociale medier med en sort skærm. Nogle beskriver det danske demokrati som et “pøbelvælde” og bemærker, at hverken Grundtvig eller Kierkegaard havde særlig stor tillid til demokratiet. Andre anklager omvendt deres modstandere for at være sure, udemokratiske og arrogante. Reaktionerne på valget var altså fulde af splid, og det virker, som om de politiske modsætninger i Danmark er større, end de har været i lang tid.

Det er bemærkelsesværdigt, at splittelsen også kommer til udtryk blandt mennesker, der bekender sig som kristne. Det kristne fællesskab skulle ellers være et sted kende-

tegnet af enhed og forsoning. Men kirken er ikke et hak bedre end resten af samfundet. Jeg kender præster, der ikke kan være i stue sammen på grund af politiske uenigheder, og som kan finde på at kalde hinanden kættere på grund af politiske spørgsmål. Jeg nævner ingen konkrete eksempler på politik eller partier, for det er ikke det, det skal handle om. Det skal derimod handle om evangeliet.

Al den her mudderkastning fik mig til at tænke på nogle af Jesu disciple, nemlig Simon Zeloten og toldereren Matthæus. Zeloterne var en religiøs og politisk bevægelse, som opstod på Jesu tid. Man mener, at der var tale om farisæere, altså skriftkloge, som modsatte sig romerne og i nogle tilfælde opfordrede til voldelig modstandskamp. Der var altså tale om en slags frihedsbevægelse, eller hvad vi måske i dag ville kalde en gruppe religiøse terrorister. Og sådan var Simon, som vi hører havde tilnavnet Zeloten (Luk 6,15). Ud over det ved vi ikke meget om ham.

Så var der Matthæus, som var tolder, da han blev kaldet af Jesus. Tolderne samarbejdede med romerne og var derfor temmelig upopulære blandt det jødiske folk. Det fungerede, så vidt jeg ved, sådan, at man som tolder betalte en bestemt afgift forud til romerne, og at man derefter satte sin bod op, hvorfra man kunne kræve betaling fra de mennesker, der kom forbi. Der sad Matthæus ved sin bod ifølge historien, da Jesus kom og sagde "Følg mig!" (Matt 9,9). Så blev også Matthæus disciple.

Nu skal man selvfølgelig passe på med at udlede noget af, hvad der *ikke* står i Bibelen. Men jeg synes nu alligevel, at det er bemærkelsesværdigt, at der ikke står noget i evangelierne om, hvad Simon og Matthæus talte om, om deres uenigheder, og om de havde voldsomme politiske diskussioner. Man kunne ellers forestille sig, at Simon ville skælde Matthæus ud for at samarbejde med romerne og anklage ham for landsforræderi og så videre. Matthæus kunne måske have svaret, at Simon var en naiv dagdrømmer, og at det handlede om at få det bedste ud af situationen. Eller han kunne have advaret Simon om, at det kunne få katastrofale følger at bekæmpe romerne – og i så fald havde han ret, for det var netop efter et mislykket oprør, at romerne ødelagde Jerusalem i år 70.

Men vi ved altså ikke noget om, hvorvidt Simon og Matthæus var oppe at toppes. Vi hører ikke noget om disciplenes indbyrdes politiske modsætninger. Det skyldes nok, at evangelierne handler om noget helt andet, nemlig Jesus. Simon og Matthæus havde højst sandsynligt ikke noget særligt tilfælles. Derfor har det måske virket mærkeligt, når Jesus bad for sine disciple, "at de alle må være ét" (Joh 17,21). Men det er altså den virkelighed, som Simon og Matthæus måtte forholde sig til. Det er igennem Jesus, at Simon og Matthæus havde fællesskab, ingen andre steder. Ikke i

sig selv, i deres idéer eller holdninger eller idealer, men i noget helt andet, nemlig Gud.

Noget af det fascinerende ved historien om, hvordan Jesus kaldte Matthæus, er, hvordan han følger Jesus uden at sætte spørgsmålstejn ved hans bud: "Følg mig!" siger Jesus, og Matthæus følger ham. Det ville ellers give god mening, hvis Matthæus lige skulle tænke sig om og havde nogle indvendinger, som lige skulle vendes en gang. Men Jesus giver sig ikke til at diskutere med Matthæus – han begynder ikke med at forklare Matthæus, at han har gang i noget skidt, at hans job som tolder er upatriotisk eller ujødisk. Matthæus skal ikke overbevises om bestemte politiske pointer, før han beslutter sig for at følge Jesus.

Jesus kalder ikke mennesker på grund af deres korrekte overbevisninger eller store tro, men på trods af holdninger og forestillinger om verden. Jesus skærer lige igennem den slags ting. Når Jesus siger "Følg mig!", er det ikke en opfordring. Det er ikke engang en ordre, som vi kender dem. Når Jesus siger "Følg mig!", er det et skabende ord – det samme skabende ord, som Gud talte, da han sagde "Lad der blive lys!", og der blev lys. "Følg mig!", siger Jesus, og Matthæus følger ham. Det samme kunne man forestille sig skete med Simon Zeloten. Han anså måske Jesus og hans disciple for at være nogle drøvtyggere eller nogle lidt vattede pacifister, som ikke turde kæmpe mod romerne. Simon ville nok hellere have revolution og væbnet modstand i stedet for budskabet om at vende den anden kind til. Men alligevel fulgte han Jesus.

Når Jesus siger "Følg mig!", kan vi ikke andet. Når Jesus taler til os, skærer han lige igennem alle vores indbyrdes modsætninger og giver os et helt nyt holdepunkt. Det er derfor, jeg har fundet teksten fra Johannesevangeliet 17 frem. Her beder Jesus sin sidste bøn for sine disciple og for verden. Det er godt nok en lang, kompleks tekst, men pointen er den enkle, at Jesus beder sin far om, at hans disciple må være ét, ligesom han er ét med sin far. Når Jesus selv har bedt den bøn, er det svært at forestille sig, at den ikke skulle blive besvaret. Vi må altså stole på, at vi faktisk er ét i Gud, selvom det måske ikke altid virker sådan.

Jesus beder ikke kun for sine disciples skyld, men også for resten af verden. Disciple er i verden som vidner for Guds Ord: "Jeg har givet dem dit ord", siger Jesus i sin bøn. Hvad er nu det for et ord? I Andet Korintherbrev forklarer Paulus, at vi er blevet betroet med "ordet om forligelsen". Vi er en slags udsendinge eller ambassadører for Guds rige – med budskabet om, at Gud i Kristus har forliget verden med sig selv. Forligelse og forsoning: Det handler om, at Jesus nedbryder alle modsætninger ved at give os et nyt holdepunkt, som ikke kommer fra den her verden.

Jeg læste for nylig om Julius Købner, som var leder af de danske baptister i det 19. århundrede, og som var med til at bygge Kristuskirken. Han sagde om politik noget i stil med, at: "En kristens politik er Guds rige. Politik overlader vi til grundtvigianerne, som mener at have forstand på den slags." Det er nu ikke, fordi jeg nødvendigvis synes, at vi skal overlade politik til grundtvigianerne – selvom jeg kender mange udmærkede grundtvigianere. Men Købners pointe er god nok, nemlig at kristendommen ikke handler om den ene eller den anden politiske holdning, men om Guds rige, hvor der er enhed og forsoning på trods af alle politiske modsætninger.

Hvis Guds rige var af den her verden, "så *ville mine disciple have kæmpet* for, at jeg ikke skulle blive fanget af de jødiske ledere", som Jesus siger til Pilatus (Joh 18,36). Men Guds rige er ikke af denne verden, det vil sige, det har altså ikke noget at gøre med den ene eller den anden politiske overbevisning. Hvis det rige, Jesus kom med, havde været af denne verden, ville det have været synligt, det ville have medført en bestemt politik, og hans disciple ville have været en slags religiøs politisk bevægelse. Men Guds rige er altså ikke synligt, for det er ikke af denne verden. Guds rige er midt iblandt os, siger Jesus, men det er usynligt, for det kommer et andet sted fra, nemlig fra Gud selv.

Det er det, der er pointen, når Jesus siger, at hans rige ikke er af denne verden, og at hans disciple ikke er af denne verden. Pointen er ikke, at vi så skal flygte ud af samfundet, men at vi skal være til stede i samfundet med et budskab om, at der en enhed og et fællesskab, som er langt vigtigere end alle mulige politiske ståsteder. Det gælder naturligvis også i livets øvrige forhold, at uanset hvor uenige vi er, er det muligt at forsones, fordi Gud allerede har gjort det, der skal til.

Guds rige er midt iblandt os, når Jesus er midt iblandt os. Og når han er det, er der kærlighed, fred og forsoning. Også på trods af alle vores forskelle og modsætninger og holdninger til dit og dat. Det er det ord, vi er betroet. Det er vores opgave at fortælle folk, at Gud allerede har forliget og forsonet verden med sig selv. Det er vores opgave, når vi er vidne til politisk splittelse, mudderkastning, had og uforsonlighed, ikke at tage den ene eller den andens parti, men at pege på, at på trods af al uenighed er det muligt at finde forligelse og forsoning i Gud. Så er der enhed i Kristus trods alle politiske modsætninger.



Hvad er sandhed?



Af sognepræst OLE MADSEN, Vilslev-Hunderup

Tirsdag den 1. september 2015

Prædiken til 8. søndag efter Trinitatis (Jer 23, 16–24; Rom 8, 14–17; Matt 7, 15–21), 26. juli 2015, Vilslev Kirke.

Kirken den er et gammelt hus, for kristendommen er en gammel sandhed. Kristendom bygger på det glædelige budskab fra gammel tid, og når de gamle ord lyder, kommer de på ny til deres ret ind i hvert et menneskes liv. Sandheden lever og sætter mennesker fri, som den har gjort, siden Jesus selv gik omkring som Ordet i kød og blod og gjorde evangeliets ord til kærlighedens gerninger. Jesu budskab er og bliver Sandheden med stort S, uanset hvor meget vi fornægter, forkaster, forholder os til det eller omfavner det. Sandheden er sand, uanset hvad vi mener om det.



Nikolaj Ge: *Hvad er sandhed?*
Kristus og Pilatus (1890)

Sagen er blot, at vi med vore sanser, fornuft, logik og følelser ikke kan erfare sandheden, for den må tros. Derved bliver det et personligt og privat anliggende at forholde sig til, hvad sandheden er for os hver især, for vi kan ikke gøre det objektivt, og ikke efterprøve det i et laboratorium, om Jesus nu også virkeligt er Guds Søn og verdens frelser. Bibelen påstår, at dét er sandt, og vi kan kun tro eller tvivle på det.

Nogle mener at kunne kende hele sandheden, og de stormer frem mod alle andre, der ikke vil acceptere eller anerkende deres sandhed. Vi ser det med forskellige religiøse og ikke-religiøse krigeriske og fundamentalistiske personer rundt omkring i verden, og de har alle det til fælles, at de mener at have fundet ud af hele sandheden om alting, og at de derfor har ret til at myrde eller trampe på eller mobbe andre pga. deres meninger om, hvad sandheden er. Vi må blot konstatere, at vi mennesker simpelthen ikke kan påtage os at afgøre over for hinanden, hvad sandhed er. På den måde bliver vi egentlig alle falske profeter, hvis vi forsøger at hævde, at vi ligger inde med hele sandheden. Derfor skal vi vogte os for os selv. I stedet må vi indse og

vedkende os, at vi herved fra på jorden ikke har den fulde indsigt eller det store overblik til at vide, hvad hele sandheden overhovedet er. Det skaber en usikkerhed om sandhed og løgne. Og i den usikkerhed om alting må vi altså leve, tro, håbe og elske ud fra vores samvittighed, indtil alt engang åbenbares for os. Alting er endnu relativt for os, og derfor må vi træde varsomt og ydmygt, når vi bevæger os rundt i hverdagslivet. Når vi lever iblandt hinanden, antager vi som det mest naturlige, at andre ikke lyver for os, indtil vi erfarer andet. Vi lever altså med en umiddelbar tillid til hinanden og tror på, at andre ikke vil os det ondt.

Selvom vi ikke kan begribe hele sandheden, har vi dog alligevel en forståelse for og indsigt i, hvad der er løgn og sandt i mindre skala. Det er altså ikke de almindelige sandheder, vi beskæftiger os med i kirken. To plus to er fire, og det er lige så sandt, som at jorden drejer rundt om solen, selvom vi frejdigt i en salme kan synge: "I østen stiger solen op". Bibelens ord om sandhed og dagens prædikentekster om sandhed handler om noget ganske andet end den fysiske verdens love og sammenhænge, nemlig spørgsmålet om, hvad sandheden er om Gud og om mennesker.

Man skal ikke bladret meget i aviserne eller zappe meget rundt på fjernsynet, før man i en eller anden udgave har stiftet bekendtskab med det, der kaldes positiv psykologi, der går ud på, at hvis bare man forholder sig positivt til alting i verden, så får man et bedre liv. Hvis bare man sørger for at smile til verden, skal verden nok smile igen. Og hvis bare man tror nok på sig selv, skal man nok få et langt og lykkeligt liv. Mennesket bliver sin egen lykkes smed, og hvis man fejler i livet, ja, så er det simpelthen fordi, man ikke har smilet nok eller tænkt nok positive tanker.

De samme tanker om, at man selv er herre i sit eget liv, går igen, når kristne bryder sammen og betvivler deres tro. Man udsættes for meget i livet, og man kan nemt tænke, at man ville blive forskånet for meget, hvis man bare kunne tro nok. Hvis man tror meget, vil Gud måske skåne én for livets hårde modgang, kan man fristes til at tænke. Men sådan hænger det ikke sammen. Såvel livet som kærligheden går deres egne veje, og vi kan kun undrende tænke på, hvordan mon alting hænger sammen. Igen kommer vi til kort og må indse, at vi hverken kan overskue livets sammenhænge eller den store sandhed om alting.

Skal vi tro Jesu egne ord fra gammel tid, findes der mange falske profeter, der spreder løgne om menneskelivet; løgne, der fører til egoisme og en tro på, at man er sig selv nok. Men hvad er da så sandhed om livet? Vi kan ikke erfare det, ikke udgrunde det og ikke forklare det, men vi har hørt det sagt af Jesu mund, ordene om menneskelivets trængsler, længsler og laster, som han kender fra Skaberens egen mund.

Jesus sagde sandheden til mange, og som det eneste menneske nogensinde levede han både i og af sandhed. Sandheden er ilde hørt, siger man, men ikke alt det ilde er dog sandhed. Sandheden om mennesket er lidet flatterende, for det er udsagn om, at vi lider af fejl og mangler.

Aldrig før er så mange blevet stemplet med psykologiske diagnoser, og aldrig før har så mange stræbt efter et perfekt idealbillede af mennesket. På den ene side skal vi være aldrig så perfekte, på den anden side falder vi igennem og står til at blive stemplet med psykologiske termer af en flok beredvillige personer fra forbedringsanstalterne. Idealet er, at vi altid skal være glade, have overskud og vise vort gode, perfekte liv frem på de sociale medier. Men vi ved jo godt, at masken ofte falder, og billedet af det perfekte vil krakelere på et tidspunkt. Sorgen vil overmande os, smerten vil gennembore os, synden vil bringe os på knæ og tvivlen vil bringe os til tro. For når vore selvoptagede billeder falder én efter én, ved vi efterhånden godt, hvad sandheden om menneskelivet er: Jord er vi, og til jord skal vi blive. Så kan vi sminke os nok så meget, imens vi lever og gør os til for hinanden, men sminken skjuler jo blot det, vi allerede ved: At leve er at forfalde. Skulle vort håb stå alene til os mennesker, da ville håbet formulde som vore legemer ligesom planter; som træer er vi plantet og bærer forskellige slags frugt. På frugterne kendes vi, når Herren går igennem sin have ved aftentide. Om vi bærer god eller dårlig frugt, hverken kan eller skal vi selv afgøre, men lade dommen være op til ham, der såvel planter havens træer som gøder dem og plejer dem.

Tilbage er vi her i livet med en relativ tilgang til alt fra tro til håb og til kærlighed. Den store sandhed om alting kan vi ikke udgrunde og aldrig kan vi sige os fri fra at være falske profeter for hinanden. Og dog må vi leve, og dog må vi dø, alene ud fra håbet om, at Jesu budskab er Sandheden om Gud og mennesker og som sådan har noget at sige os, som vi ikke kan sige os selv. Hvad vi kan erfare og opleve, er, at vi med tiden står i blomstrende fuldt flor, visner, dør og formulder – med evangeliet får vi dog håbet om, at døden ikke er det sidste, der sker med os. Jesus blev plantet som livets træ midt i vores have, og selv da man fældede ham, gravlagde ham og ventede på, han skulle formulde, skete det unaturlige og ulogiske; der skød en kvist fra træets stub og livets træ rejste sig fra muldens mørke: Jesus opstod fra de døde. Det lyder for godt til at være sandt, ja, det lyder utroværdigt. Og dog er det netop værd at tro på, at håbe på, at leve og at dø på.

Sandheden om menneskelivet kan vi ikke erfare, ikke udgrunde og ikke forklare. Vi har fået det fortalt og overleveret igennem tusinde år. Tør vi tro det, tør vi håbe det? Ja, det er jo op til hvert enkelt menneske at afgøre med sig selv. Så må Gud som den

store gartner i livets planteskole selv afgøre, om vore frugter er gode eller dårlige.
Amen.

Salmer

- 3 – *Lovsynger Herren, min mund og mit indre*
 - 588 – *Herre, gør mit liv til bøn*
 - 392 – *Himlene, Herre, fortælle din ære*
-
- 394 – *Ak Gud, fra Himlen se herved*
 - 470 – *Lad os bryde brødet sammen ved hans bord*
 - 337 – *Behold os, Herre, ved dit ord*



Hvor Vorherre bygger kirke, bygger Djævlén kapel



Af konst. sognepræst MARIE HØGH, Rødding og Øster Lindet

Tirsdag den 8. september 2015

*Prædiken til 8. søndag efter Trinitatis (Jer 23, 16–24; Rom 8, 14–17; Matt 7, 15–21),
26. juli 2015.*

Fristelsen til at udråbe *de andre* til falske profeter er så stor, at den næsten ikke er til at modstå. Senest efter folketingsstingsvalget for godt en måneds tid siden så vi dagen derpå useriøse, historieløse og barnagtige beskyldninger for intolerance, racisme og nationalisme mod højrefløjen, der såmænd blot på demokratisk vis havde vundet valget med flest stemmer. Nej, den fristelse var da umulig at modstå og nærmest berettiget at benytte sig af, når man havde tabt et demokratisk valg og dermed var i sin gode ret til at hejse et sort Dannebrog eller rejse ud af landet, mens grænserne endnu stod pivåbne. Ligeså vel går fristelsen også den anden vej – fra højre mod venstre. Og vel er der ydre såkaldte falske profeter, vi skal tage os i agt for, og enhver kan, og det med rette, kalde store førere og ledere som Mussolini og Hitler for falske profeter – de og deres manipulerende metoder og folkeforførelse er til at få øje på. Det er let nok at gøre, men det er uafhængigt af evangeliet. For der er aldrig udgået en profeti af et menneskes vilje – nej det er alene ved Helligåndens gerning i mennesket, at en profeti kan udgå af et faldent menneskes mund. Derfor er de store ideologiers ledere kun falske profeter i folkelig forstand, men ikke i bibelsk forstand, hvad enten de bekender sig religiøst eller ej, men de er løgnagtige mennesker, vi skal sky, og deres løgne er til at få øje på. Men det er ikke vores opgave at pege på falske profeter udenfor kirken. I det verdslige regimente hersker Grundloven.

Det, der er på spil i evangeliet til i dag om de falske profeter, er kirkens eget aldrig hvilende selvopgør. For dem, der prædiker noget andet end kristendom, er slet ikke inde i billedet, nej, de falske er nemlig dem, der er i kirken selv. Det er dem, som står og forkynnder de store ord, men gør sig selv større og Kristus mindre. Grundtvig formulerede det på den måde, at ethvert menneske og dermed enhver prædikant havde modtaget den samme kraft og det samme kald til at være en sand profet; men

nogle blev som Djævlens – nogle valgte at følge løgneren og misbruge deres gaver som forkynner til “at indbilde Menneskene, at de kan lægge en anden Grundvold for Guds Hus, end den som lagt er: nemlig Jesus Kristus.” For hvor Vorherre bygger kirke, bygger Djævlens kapel, og det sker, når Herrens Ord forsvinder ud af Hans hus.

Hvi eller hvordan er Herrens Ord forsvundet ud af hans Hus? ... var overskriften på Grundtvigs eksamensprædiken den 5. marts 1810, hvor han med næsten profetisk myndighed revsede tidens og præsternes vantro og menneskeklogt, der er sat i stedet for evangeliet om frelsen ved Jesus Kristus. For på det tidspunkt blev der i landets kirker ikke prædikeret evangeliet om syndernes nådige forladelse og det evige liv, men derimod en rationalistisk prædiken om moral. Her genlød falske profeters tale om at mennesket ikke behøvede en frelse fra synd, død og Satans rige, men en mester i korrekthed, en “Sandheds Lærer og et Retfærdigheds Mønster”, og det oplyste menneske kunne forbedre og retfærdiggøre sig selv og vise alverden, at han var så og så god – så og så kristen. Grundtvig fik højeste karakter for prædiken, men det udløste også stor ballade og forargelse, som det jo har for vane at gøre, når nogen indenfor kirken drister sig til at hævde, at kristendommen er en gammel eller evig sandhed, som tiden aldrig løber fra, men den grund, vi bygger det gamle kirkehus på. Ja, historien viser, at der intet nyt er. For en flok præster klagede over, at Grundtvig havde beskyldt dem for at være “samvittighedsløse, feje, af Hovmod forblindede, Sandheds og Religions Forrædere, nedrige Hyklere og forsætlige Folkebedragere”. Kong Frederik den 6., der selv forgæves havde forsøgt at formane præsterne til at prædike lidt mere bibelsk, erklærede sig enig med Grundtvig i hans voldsomme polemiske udfald imod dem. I dag havde det vel sagtnes udløst en tjenstlig samtale, men Grundtvig fik en irettesættelse fra universitetet. For selvom kongen var enig med Grundtvig, måtte han jo, som han skrev, gøre lidt for gejstligheden. Og det er der for så vidt heller ikke noget nyt i. Men Grundtvig havde slet ikke tænkt dimisprædiken som et “lidenskabeligt Udbrud af et gammelluthersk Brushoved, hvormed han vilde anklage eller udæske enten Københavns eller hele Danmarks rationelle Gejstlighed”; men han betragtede sin dimisprædiken som en “en meget tam og uskyldig Lejlighedstale af en ung Taler og Digter”. Nej, han havde end ikke tænkt på at ville gøre “Hovedstadens kirkelige Orakel, Kapellan Clausen ved Frue-Kirke, Palmen eller Rangen stridig”. Nej, Grundtvig havde hverken forventet at blive irettesat eller dømt ude af det pæne kirkelige selskab for at forkynde kristendommens sandhed rent og purt, som enhver præst er forpligtet på. Selvom det kan få fatale konsekvenser i de kirkelige kredse, der kun har korrektheden at kæmpe for.

I den følgende tid granskede Grundtvig utrættelig Bibelen og fandt gennem skriften tilbage til sin barnetro – den kristne lutherske børnelærdom. Og barnetroen har intet med moral eller korrekthed at gøre, for det er ikke os, der handler med Gud, men Gud, der handler med os og i os. Derfor blev også Grundtvig anfægtet og ramt af det samme Guds Ord, som han forkyndte. Det skete en nat på Vindbyholt Kro, da Grundtvig var på vej hjem til Udby præstegård. Hans fars helbred var svækket, og han magtede ikke længere at passe sit embede. Og i foråret 1810 havde han skrevet Grundtvig et brev, hvori han ønskede, at han skulle vende hjem til Udby for at blive kapellan – altså hjælpepræst. Ledsaget af sin gode ven F.C. Sibbern drog Grundtvig hjem mod Udby og overnattede på Vindbyholt kro. Hen på natten vågnede Sibbern og fandt Grundtvig på grædende knæ i værelsets hjørne – den manglende nattesøvn, profetiske syner og svære anfægtelser førte til et angstanfald. I et tilbageblik på sit liv skriver Grundtvig, at han med et “blev sønderknust ved de Spørgsmaal: Er du selv en Kristen? Og har du dine Synders Forladelse? – Samvittighedens Spørgsmaal, der faldt mig som Stene, ja, som Klipper paa Hjærtet”. Sibbern beretter i sin dagbog, at Grundtvig havde følt Djævlens som en slange, der snoede sig om sin krop, og skriver, at det ikke var en legemlig sygdom, Grundtvig led af, men at han lå i en indvortes kamp for sin sjæls frelse.

Den anfægtelse, der ramte Grundtvig selv, er Kristi Ånd, og med den er alle profeter dømt, som ikke er af Helligånden, for som Grundtvig selv formulerer det: “Alt hvad der er Ædelt, Stort og kraftigt i Menne-sket, er en Guddoms-Virkning.” Det er Guds gerning i os. Det er kristendom, det er den gamle sandhed, som intet menneske kan fremstille i sit eget faldne billede. Når evangeliet i dag lyder: “Vogt jer for de falske profeter”, er det derfor en advarsel mod vor egen fristelse til at lytte til falske profeter, mere end det er en skildring af, *hvem* der er falske profeter. For anfægtelsen – hvert menneskes eget selvopgør, der rammer i hjertets hovmod – er gjort større med Kristi komme, for nu er Ånden bundet. Ikke bundet til nogen moralsk og korrekt lære, men til Kristus og ham alene blandt alle, der har levet i jordens tid. Og her er vi fælles om at være ramt og tilgivet, som de syndere vi er. Al frelse og forløsning, som ikke lader forholdet til Gud ene og alene være i Hans hånd, er falsk pro-



Helligåndsduen.

CHRISTUS REGNAT, CHRISTUS VINCIT
(*Kristus hersker, Kristus sejrer*).

Glasmosaik fra Skt. Josefs Kirke,
Hindenburg/Zabrze, Øvreschlesien, Polen.
(Foto: PetrusSilesius/Wikimedia
Commons).

feti – det er skuffende drømme og skinnende bobler. Derfor er kriteriet til at afsløre de falske profeter heller ikke vores ånd; men når Kristi Ånd bæres ud i verden, afsløres alle de tilsyneladende kristne profeter. Med kærligheds og sandheds Ånd afsløres alle de ånder, som ikke er Hans – først og fremmest de ånder, der bor og forkynder i hans eget hus. Amen.

Salmer

- 392 – *Himlene, Herre, fortælle din ære*
- 297 – *I kristne, som bekende*
- 390 – *Gud, lad dit ord i nåde lykkes*
-
- 561 – *Jeg kender et land*
- 427 – *Tak for al din fødsels glæde*
- 401 – *Gud ord det er vort arvegods*



Den svære gæstfrihed og Guds straf: Hvordan skal vi forstå lignelsen om verdensdommen?

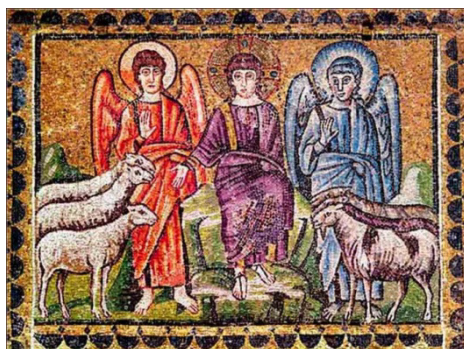


Af ph.d. (filosof) JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Fredag den 11. september 2015

Prædikenrefleksion over Matt 25,31–46.

“Jeg var fremmed, og I tog imod mig.” Ordene fra Jesu lignelse om verdensdommen citeres for tiden i debatten om, hvordan vi skal håndtere den aktuelle strøm af flygtninge og migranter. I skrivende stund er nogle hundrede syriske mænd, kvinder og børn på vej fra Rødby til Øresundsbroen, og billedet af en dansk, midaldrende mand (allerede i folkemunde kaldet “lamamanden”), der angiveligt spytter på folkemængden fra en motorvejsbro, har med god grund vakt stor forargelse.



*Verdensdommen. Fårene ved
Menneskesønnens højre hånd, bukkene
ved den venstre.*

Byzantinsk mosaik (5. årh.) fra Basilica di
Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna, Italien.

Mange har bemærket, at vi ikke kan tillade os at kalde os et “kristent land”, hvis vi ikke er villige til at behandle flygtninge ordentligt. Og det kan da være rigtigt nok, selvom vores manglende “kristelighed” stikker dybere, end vi ofte vil indrømme. At der er andre gode grunde til, at det ikke giver mening at kalde et land “kristent” (et alt for ofte misbrugt adjektiv), skal ikke diskuteres her, men i hvert fald er det rigtigt nok, at det ingen mening giver at hævde, at Danmark, eller noget andet land for den sags skyld, skulle være grundlagt på såkaldt “kristne værdier”.

Gæstfrihed og hjælp til fattige og mennesker på flugt er et langt mere gennemgående tema i Bibelen end noget andet “moralsk” spørgsmål, måske bortset fra afgudsdyrkelse. Fx kan vi notere os, at straffen over Sodoma og Gomorra ifølge Bibelen

var en straf over byernes mangel på gæstfrihed og arrogance over for fattige og nødstedte – ikke seksuelle udskjelser (Ez 16,49–50). Også i Det Nye Testamente understreges gæstfrihedens betydning: "... glem ikke gæstfriheden, for ved at være gæstfrie har nogle uden selv at vide det haft engle som gæster." (Heb 13,2).

Og så er der altså lignelsen om verdensdommen, som synes at handle om, hvordan man bør behandle fremmede og fattige. Lige netop den lignelse bliver dog ofte misforstået. Vi tror, den handler om, at individer i almindelighed tildeles straf eller belønning efter, hvordan de har behandlet andre. Men som sædvanlig skal vi passe på med at hive bibelvers ud af deres sammenhænge, selvom de synes at passe godt til situationen. Det er en alvorlig sag at bruge bibelcitater, som truer med straf og ild, mod andre mennesker. Vi bør derfor udvise agtpågivenhed, når vi læser og anvender lignelsen om verdensdommen.

Det er en kliché, men nok korrekt, at vi lever i en individualistisk kultur. Vores forhold til Gud er en privatsag, mener mange. I dansk kristendomsforståelse handler det som oftest om den enkeltes private tro. Vi er derfor hurtige til at mene, at Jesu lignelser handler om enkeltindivider snarere end grupper af mennesker, fællesskaber. Og derfor er vi også hurtige til at spørge om, hvad en given lignelse siger om min egen (eller de andres!), private tro og relation til Gud. Det gælder også vores typiske tolkning af lignelsen om verdensdommen, som den ofte bliver kaldt. Her hører vi, hvordan "menneskesønnen", altså Jesus, holder dom over verdens folkeslag og skiller fårene fra bukkene. Fårene skal gå ind til "evigt liv", mens bukkene skal gå ind til "evig ild", som der står i den danske bibeltekst. Traditionelt er lignelsen blevet forstået som et billede på dommedag, hvor mennesker endelig får som fortjent. Dem, der har opført sig ordentligt (fx ved at tage imod fremmede), bliver belønnet et sted, som kaldes himlen, mens dem, der har båret sig skidt ad (fx Inger Støjberg?), bliver smidt i helvedet og grillet og pint af små djævle med store gafler og lange røde haler.

Tankegangen går tilbage til den tidlige middelalder. Da kristendommen blev udbredt i Romerriget, var det nærliggende at læse allerede eksisterende græsk-romerske og nærorientalske opfattelser af straf og belønning i efterlivet ind i kristendommens lignelser. Og her var det allerede en almindelig opfattelse, at hvert enkelt menneske ville blive belønnet eller straffet i efterlivet for sin adfærd i dette liv. Gerne med lidt ild. I en moderne sammenhæng er vi måske mindre tilbøjelige til at tage det helt så bogstaveligt, det dér med dommedag og straf og belønning. Men at lignelsen handler om Guds dom over hvert enkelt menneske virker da indlysende. Men er det virkelig det? Egentlig ikke. Sagen er, at vi meget nemt overser væsentlige detaljer i lignelsen, hvis vi ikke holder tungen lige i munden. Så lad os gøre det.

Det første, vi skal være opmærksomme på, er, at Jesus ikke taler om enkeltindivider, men om folkeslag: "... alle folkeslagene skal samles foran ham, og han skal skille dem, som en hyrde skiller fårene fra bukkene" (Matt 25,32). Det er altså ikke individer, der bliver talt om som "får" og "bukke", men nationer, folkeslag. Det er folkeslag, der dømmes efter deres opførsel. At fårene og bukkene er de hedenske folkeslag, som netop ikke kender til Kristus, understreges af deres uvidenhed: "Herre, hvornår så vi dig sulten og gav dig noget at spise, eller tørstig og gav dig noget at drikke?" Det spørgsmål kan naturligvis kun stilles af dem, der ikke har hørt lignelsen og derfor ikke ved, at hvad de gør mod "de mindste", gør de mod Kristus selv. Det kan vi nemt overse.

Hvad der nok i stedet springer i øjnene og vækker undren, er kriterierne for, hvordan fårene skal adskilles fra bukkene. Vi er i en protestantisk sammenhæng vant til at tale om, at det er troen på Jesus, der frelser. Men fårene og bukkene bliver ikke dømt ud fra, om de er "troende" eller "bekendende" kristne. De bliver ikke dømt ud fra, om de er flittige kirkegængere, eller om de har et "personligt forhold" til Gud. Det eneste, der betyder noget, er, hvordan de har behandlet "mine mindste brødre", som Jesus formulerer det (Matt 25,40). Fårene er dem, der har taget imod Jesu mindste brødre, når de var fremmede, og givet dem mad og drikke, når de var sultne. Bukkene er dem, der har forsømt at gøre disse ting. Her er der tilsyneladende ingen "retfærdiggørelse ved tro alene".

Det næste spørgsmål, der opstår, er så, hvem det egentlig er, Jesus taler om, når han siger, at "alt, hvad I har gjort mod disse mine mindste brødre, har I gjort mod mig". Ofte er ordene blevet forstået som en abstrakt etisk teori om, at vi møder Gud i andre mennesker. Det begrundes nogle gange med, at alle mennesker er skabt i Guds billede. Og det kan også være rigtigt nok, men det er ikke pointen i lignelsen. Jesus taler specifikt om sine "mindste brødre". Hvem er Jesu brødre? I Hebræerbrevet hører vi, at "den, der helliger, og de, der helliges, har alle samme fader; derfor skammer han sig ikke ved at kalde dem brødre" (Heb 11,2). At være kristen handler ikke bare om at tilslutte sig et bestemt livssyn eller en særlig klub eller forening, men om at være adopteret af Gud. At være kristen er at være blevet Guds barn og ikke længere, som fx de dømmesyge farisæere, at have djævelen som far (Joh 8,44). Og det netop på trods af vores manglende evne til at leve op til lovens mange fordringer om at hjælpe de fattige og fremmede og at give til enhver, der beder. Kristendom handler om frimodighed over for Gud på trods: "I har fået den ånd, som giver barnekår, og i den råber vi: Abba, fader!" (Rom 8,15).

Kristus helliger sine udvalgte ved at lade dem dø og opstå med ham, så de bliver Guds børn. At være kristen er at være retfærdiggjort af Guds trofasthed, at være

korsfæstet med Kristus, så Kristus nu “lever i mig” (Gal 2,20), som Paulus ligefremt udtrykker det: “Ved I ikke, at Jesus Kristus er i jer?” (2 Kor 13,5). Derfor møder vi Kristus i dem, som er Guds børn – og alt, hvad vi gør mod Guds børn, gør vi mod Kristus, som lever i Guds børn. Når Jesus taler om sine “mindste brødre”, taler han altså om de kristne, kirken. Når folkeslagene dømmes ud fra, hvordan de behandler Jesu brødre, handler det altså om, hvordan de har behandlet kirken.

Det er relevant, fordi kirken har en opgave i verden. I den såkaldte “missionsbefaling” hører vi om, hvordan Jesus sender sine disciple ud for at gøre folkeslagene til sine disciple (Matt 28,19). Fordi Gud i Kristus har forliget hele verden med sig selv, er kirken, som Paulus siger, Guds udsendinge, betroet med “ordet om forligelse”. Som det før var Israels opgave, er det nu kirkens opgave at forkynde Guds frelse “blandt alle folkeslag” (Sl 96,1–3). Lignelsen om fårene og bukkene handler om, hvordan de enkelte folkeslag tager imod Jesu disciple, når de kommer til dem med det kristne budskab. Lignelsen må derfor forstås som en opmuntring til Jesu disciple, når han sender dem ud i verden for at forkynde evangeliet. Nogle steder blev de kristne forfulgt, kastet for løverne og smidt i fængsel. Andre steder blev de taget pænt imod: “... jeg var fremmed, og I tog imod mig”, og så videre. Men Gud vil fælde retfærdig dom.

Og nu kommer vi så til den vel nok mest kontroversielle del af lignelsen om fårene og bukkene. Mens fårene bliver sendt ind til evigt liv, sendes bukkene ind til den “evige ild”, hvor de skal modtage “evig straf” – står der i den danske bibeltekst. Evig straf. Evig ild. Det lyder skræmmende. Der er dog et stort og afgørende “men”: Der findes i lignelsen om verdensdommen ikke ét ord om evig straf eller evig ild, hvis der med ”evig” (*aionios*) forstås “uden ophør”. I den oprindelige tekst anvendes ikke ordet ”evig” i forstanden ”uophørlig” (*aïdion*), men et ord, der bedst oversættes med “varende en tidsalder” eller “æonisk” – eller bare “en lang tid”. Ordet anvendes i andre sammenhænge, typisk når det angår Gud, for det, der er evigt forstået som uden for tiden, men aldrig om uendelig lang tid eller tid uden ophør. Tænk på Jonas, der var “for evigt” i hvalens bug (Jon 2,3–7). Det har nok føltes som en lang tid, men han blev dog spyttet ud igen.

Når det ord, som oversættes med “evig”, men egentlig bør oversættes med æon eller tidsalder, anvendes om fremtiden, oversættes det bedst med ”den kommende verden”.¹ Jesus taler som sådan ikke om evigheden, men om den kommende verden eller tidsalder. For så vidt det andre steder i Det Nye Testamente gøres klart, at der

¹ Ramelli & Konstan, *Terms for Eternity: Aïónios and Aïdios in Classical and Christian Texts* (Gorgias Press 2011)

er flere tidsaldrer forude (Ef 2,7), er det klart, at også den kommende tidsalder har en ende, og at straffen i den kommende verden derfor er begrænset i tid. For i tidernes fylde vil Gud samle alt i Kristus (Ef 1,10), så Gud kan være "alt i alle" (1 Kor 15,28).

Det er nok ikke tilfældigt, at de retfærdige folkeslag beskrives som får, mens de uretfærdige folkeslag beskrives som bukke. Jesus omtaler andre steder i evangelierne sig selv som den gode hyrde, som sætter sit liv til for sine får (Joh 10,14). Når vi ser på lignelsen om fårene og bukkene ud fra beskrivelsen af Jesus som den gode hyrde, står det klart, at det relevante er folkeslagenes forhold til hyrden. Og dér er forskellen på fårene og bukkene efter sigende den, at mens får uden alt for meget brok af sig selv følger efter hyrden, når han kalder, er bukke ofte mere genstridige. Fårene er med andre ord de folkeslag, der er lydhøre over for evangeliet og tager ordentligt imod kirken, mens bukkene er de folkeslag, der ikke vil høre og derfor må udsættes for andre metoder.

S pørgsmålet om evighedsens, altså den kommende verdens, varighed og forholdet mellem fårene og bukkene kan ikke fuldendt besvares, uden at vi forstår, hvad der menes med "straf". Når der i lignelsen om verdensdommen tales om straf (*kolasis*), skal det næppe forstås som hævn eller gengældelse, men som tugt. Skal vi være helt bogstavelige, er der nemlig tale om et ord, som betyder beskæring, som når et træ beskæres eller styntes for at kunne give bedre frugt. Altså dømmes bukkene til "beskæring i den kommende tidsalder", for at være helt præcis – hvilket selvfølgelig ikke giver nogen mening, men pointen er, at der ikke er tale om hævn, men om en irettesættende straf med et formål. Sådant anvendtes ordet i hvert fald typisk i senantikke sammenhænge, hvor andre ord (fx *timoria*) anvendtes for straf forstået som hævn.

At straf her ikke skal forstås som hævn, men som tugt med et formål, svarer godt til, at Guds tugt i Bibelen mange steder beskrives som en rensende eller en lutrende ild. Jøderne var ikke ubekendte med en sprogbrug, hvor trusler om ild blev forbundet med Guds dom over nationen Israel. Ægypten beskrives fx hos Jeremias som en "jern-smelteovn" (Jer 11,4), og i Esajas hører vi, hvordan Gud lutrer Israel – "i lidelsens ovn har jeg prøvet dig" (Es 48,10) – med omvendelse og frelse som formål. Siden den tidlige middelalder har teologer tænkt disse formuleringer sammen med fx platonske forestillinger om sjælens liv i det hinsidige. Man har forestillet sig himmel og helvede som særskilte metafysiske realiteter eller forstået den kommende verdens ild som en slags rensende proces, som efterhånden blev til læren om skærsilden. En slags "åndelig" lutrende ild. Men lægger vi den filosofiske tolkning til side, er det muligt at forstå dommen over folkeslagene mere konkret. Kristus er nemlig allerede godt i gang med at dømme folkeslagene. Dommen foregår historisk.

Det glemmer vi måske, når vi hører, at “Når Menneskesønnen kommer i sin herlighed og alle englene med ham, da skal han tage sæde på sin herligheds trone.” (Matt 25,31). Men Kristus sidder efter sin “himmelfart” – altså nu – allerede ved Guds højre hånd.

Kristus har for længst taget sæde på sin herligheds trone (Mk 16,19). Og derfra dømmer han nu folkeslagene. Den første dom er dommen over Israel og det jødiske folk, som var de første til at forkaste de kristne. Templet i Jerusalem blev i år 70 for anden gang jævnet med jorden og jøderne spredt i diaspora. En ny tidsalder, en tugtens *æon*, var begyndt. Det er den dom, mange, hvis ikke de fleste, af advarslerne om dom og tugt i især Matthæusevangeliet handler om. Tiden op til templets fald omtales som denne tidsalder eller verden, mens tiden efter omtales som den kommende tidsalder eller verden (*æon*). Lignelsen om verdensdommen handler altså om, hvordan Kristus i tiden, altså i løbet af historien, dømmer folkeslagene efter, hvordan de behandler Guds kirke, Jesu “mindste brødre”. Den udlægning af lignelsen af verdensdommen kan i oldkirken fx findes hos Klemens af Alexandria og Origenes. Guds frelsesplan udfoldes gennem en række tidsaldre (æoner eller verdener), hvor hvert folkeslag dømmes. Snarere end at handle om hvem, der frelses eller fortabes, handler lignelsen om verdensdommen altså om, hvordan de forskellige folkeslag gennem Guds dom føres frem til den endelige frelse (J. Preston Eby).²

En parallel findes i Paulus’ brev til menigheden i Rom. Her beskriver Paulus, hvordan det jødiske folk forkastes midlertidigt til fordel for hedningerne, for at jøderne kan vækkes og til sidst frelses fuldtalligt sammen med hedningerne (Rom 9–11). Ligesom Jesus anvender Paulus ord om Guds tugt af folkeslagene, der leder tankerne hen på beskæringen af frugttræer. Paulus taler om, hvordan folkeslagene podes ind på den oprindelige stamme, Israel, men at også de kan brækkes af stammen, hvis nødvendigt. Men Paulus gør det også klart, at både hedninger og jøder til sidst skal “komme fuldtalligt ind” – at det beskårne kan podes tilbage. Også denne og de kommende tidsaldre skal få en ende, så Gud til sidst kan forbarme sig over alle (Rom 11,32). I lyset af Paulus’ beskrivelse ser vi altså, at tugten af bukkene i lignelsen om verdensdommen må handle om en “beskæring”, som ikke er endegyldig, men som må føre til endelig frelse engang ude i fremtiden, når alle folkeslag er poded på stammen.

Også for Paulus er denne historie relevant for kirkens liv og virke. Umiddelbart efter sin lange udlægning af forholdet mellem Israel og hedningerne forklarer Paulus, hvordan de kristne i Rom skal forholde sig, når omgivelserne ikke tager vel

² Se <http://www.kingdombiblestudies.org/savior/SOW1.htm>

imod dem. Når I bliver forfulgt, så gengæld godt med godt, og lad hævnen være Guds, skriver han (Rom 12). Paulus mener altså også, som i lignelsen om verdensdommen, at hedningerne på en eller anden måde vil blive genstand for Guds dom, når de forfølger de kristne. Men altså en dom, som har frelsen til formål, jf. de foregående kapitler.

Lignelsen om verdensdommen handler ikke om endelig frelse og fortabelse. Gjorde den det, ville det jo også være menneskers gerninger og ikke troen eller Guds gerninger og trofasthed, der afgjorde sagen. Så ville vores frelse afhænge af, om vi tog imod den fremmede, besøgte mennesker i fængsel og gav de sultne mad. Men sådan spiller klaveret ikke. Guds nåde gives fuldstændig ufortjent og gratis, uafhængigt af og på trods af vores gerninger. Jesus døde ikke kun som et sonoffer for vores synder, men for hele verdens synder (1 Joh 2,2). Hans død og opstandelse har derfor ført til liv og retfærdighed for hvert eneste menneske (Rom 5,18). Men nogle skal døbes med ånd, andre med ild (Matt 3,11), alt efter hvordan de tager imod Guds børn og det budskab, de bringer.

Vi skal selvfølgelig passe på med at drage forhastede konklusioner, når vi hører, at nationers og folkeslags trivsel afhænger af, hvordan de behandler de kristne iblandt dem. Det betyder nemlig ikke, at vi uden videre kan gå ud fra, at fx Mellemøstens dårligdomme er et resultat af måden, hvorpå kristne bliver behandlet – selvom der vist næppe kan være tvivl om, at udrensningen af kristne i Irak og Syrien ikke fører til det paradys på jord, som fx islamisterne håber på. Omvendt kan vi heller ikke bare gå ud fra, at Rusland vil opleve fremgang og underværker, fordi Vladimir Putin overdynger den ortodokse kirke med privilegier. Eller at der kommer noget godt ud af, at den danske regering kalder Danmark et “kristent land”. Vi kan ikke gennemskue Guds domme, og det er ikke vores opgave at dømme. At vi ikke altid kan gennemskue Guds domme, betyder dog ikke, at der slet ikke er nogen dom. Dommen foregår ofte i det skjulte eller i hvert fald på en for os uigennemskuelig måde.

Al den snak om dom. Men hvor er evangeliet i lignelsen om verdensdommen, spørger vi måske? Hvad er den gode nyhed i, at folkeslag dømmes efter, hvordan de har behandlet Guds børn? Handler evangeliet ikke om, hvordan vi bliver Guds børn ved Guds suveræne beslutning og uanset vores synd, snarere end dom, straf og belønning over dem, som ikke er Guds børn? Jo. Den gode nyhed, som gemmer sig under overfladen i lignelsen om verdensdommen, er, at dom og tugt altid har nåde og frelse til formål, at Guds “nej” til mennesker altid gemmer på hans “ja”, selvom det kan være svært at se. Når Gud dømmer og tugter (beskærer!) folkeslagene, er det for til sidst at kunne indlemme dem i sin kirke (indpode dem på stammen!). Kirken er sendt til verden for at gøre mennesker til Guds børn – alle mennesker, så Gud

til sidst kan være “alt i alle”, når Kristus har underlagt sig alting og overdraget det til sin fader.

Betyder alt det ovenstående så, at vi kan være ligeglade med, hvordan vi behandler fremmede, flygtninge og migranter? Nej, selvfølgelig ikke. Men det betyder, at vi ikke kan dømme andre for deres måde at håndtere svære situationer. Hvis vi mener, der bør gøres noget, må vi selv smøge ærmerne op. At det faktisk er vores opgave at elske vores næste, også under evangeliets fortegn, kan der vist ikke være tvivl om. Men det kan vi kun, fordi Gud har elsket os først, og fordi vi derfor har hørt et konkret kald til at handle. At Gud ordner sagerne og dømmer folkeslagene efter, hvordan de tager imod kirken og dens budskab, bør vel også føre til frimodighed i arbejdet med flygtninge trods en ikke ubegrundet frygt for islamismen og det europæiske kontinents snarlige “ragnarok”.

Derved kan vi også ane et muligt svar på, hvordan kirken bør forholde sig til den nuværende flygtningekrise: Ikke ved at prædike lov og moral over mennesker, ikke ved at belære andre, og da slet ikke mennesker uden for kirken, om hvordan de bør tage imod fremmede, selvom det er meget muligt, at den danske stat kunne gøre mere for at afhjælpe den aktuelle krise (uanset hvilken fløj man måtte tilhøre!) – for kristendommen handler ikke om lov, men om evangeliet, om hvad Gud gør, ikke om hvad mennesker kan og skal gøre.

Kirkens opgaver er derfor at forkynde evangeliet for de mennesker, som enten endnu ikke har hørt det eller har glemt det, om det så er syrerer på sydmotorvejen eller Inger Støjberg eller os selv, der er tale om. At byde den fremmede velkommen betyder for kirken at gøre det klart, at evangeliet om syndernes forladelse og Guds riges virkelighed også gælder dem. I hele dets fylde. Det er kirkens opgave: Evangeliet skal forkyndes – til den fremmede, den sultne og den tørstige, den syge og den nødlidende – i ord, såvel som i handling. Hvad det betyder i praksis, er det vores opgave at finde ud af.



Gå du hen og gør ligeså



Af sognepræst NIELS DALSGAARD, Vojens-Jegerup-Maugstrup

Onsdag den 23. september 2015

Prædiken til 13. søndag efter trinitatis

(3 Mos 19, 1–2.9–18; Gal 2, 16–21; Luk 10, 23–37).

Der er virkelig noget på spil både i Galaterbrevet og i fortællingen om den Barmhjertige Samaritaner. Men lad os begynde med evangelieteksten.

Det, som sætter gang i fortællingen, er en lovkyndig; at han betegnes som lovkyndig, vil sige, at han var en skriftklog, der vidste besked om alle de bud og love, som man i jødedommen på Jesu tid var nødt til at overholde, hvis man ville være retfærdig foran Gud – og som der står i dagens evangelietekst, så spørger denne lovkyndige altså Jesus for at sætte ham på prøve. Spørgsmålet, der i første omgang er udtænkt for at volde Jesus problemer, er, hvordan man arver evigt liv – med andre ord, hvad man skal gøre for at få del i Guds rige.

Og pudsigt nok svarer Jesus manden ved at spørge ham, hvad der står i loven, at man skal gøre; og den lovkyndige svarer ham – som vi har hørt – at man skal elske Gud af hele sit hjerte og af hele sin sjæl og af hele sin styrke og af hele sit sind, og sin næste som sig selv. Efter at have hørt, hvad den lovkyndige siger, fortæller Jesus ham, at han har svaret rigtigt.

Og så burde historien jo sådan set slet ikke være længere; for den lovkyndige har jo allerede fået svar på sit spørgsmål om, hvordan man kan arve evigt liv. Men alligevel stopper den lovkyndige ikke her, selvom den fordring til mennesket, som Kristus har åbenbaret, forekommer at være såre simpel og ikke til at misforstå, men måske er det netop derfor, at manden bliver nødt til at forsøge at vriste sig fri fra den ved at spørge, hvem næsten er?



Simon François Ravenet:
Den Barmhjertige Samaritaner (1772)

Og dermed får Jesus mulighed for at fortælle os historien om Den Barmhjertige Samaritaner.

Men før vi farer videre ligesom den lovkyndige, så lad os stoppe lidt op ved det rigtige svar.

»Du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele din styrke og af hele dit sind, og din næste som dig selv«.

Det første, der siges, er, at et menneske skal elske Gud med både sjæl, krop og sind, og deraf følger også, at man skal elske sin næste som sig selv. De to bud er så tæt forbundne, som det overhovedet lader sig gøre, for at elske Gud er at elske næsten.

Det er, som vil Gud sige: Vil du gøre alvor af at elske mig, så elsk din næste.

Derfor er næsten også så tæt forbundet med vores forhold til Gud, for man kan slet ikke stå i et forhold til Gud uden med det samme at blive henvist til sin næste.

Hævder man derfor, at der slet ingen næste er, så fornægter man på sin vis Gud.

Så centralt er næstebegrebet i kristendommen – men hvad betyder ordet »næste« egentlig? – Ja, i jødisk og græsk sammenhæng betyder det en nabo eller en ven, altså én, der er nær.

Når den lovkyndige derfor spørger: Hvem er min næste?, så er det for at finde grænsen, der skal adskille de mennesker, der anses for at være nær, og som man skal elske, og så de mennesker, der er fremmede, og som man ikke har noget ansvar over for.

Hvad den lovkyndige ønsker at vide og få svar på af Jesus, er, hvor grænsen går. Hvem der kan siges at være nær – og hvem der skal regnes som fremmed. Og det er netop for at besvare det spørgsmål, at Jesus fortæller historien om Den Barmhjertige Samaritaner.

Men for rigtig at forstå den fortælling kræver det lidt baggrundsviden, for hvad er en samaritaner egentlig for en størrelse? I dag forbinder de fleste af os nok samaritanere med nogle hjælpsomme mennesker, men på Jesu tid lå jøderne og samaritanerne mere eller mindre i åben krig med hinanden. Samaritanerne havde nemlig formastet sig til at bygge et tempel på bjerget Garizim, hvor de tilbad Gud efter de jødiske forskrifter om at ofre, hvilket naturligvis var en torn i øjet på jøderne, der mente, at den slags kun skulle foregå i Jerusalem. Til sidst blev samaritanernes tempel ødelagt, uden at hadet mellem de to befolkninger forsvandt af den grund.

Når Jesus lade det være en samaritaner, der hjælper den nødstedte, så er det for at nedbryde den gængse opfattelse af næsten, som også er den lovkyndiges opfattelse af næstebegrebet.

Ud fra den lovkyndiges forståelse af næsten skulle man jo tro, at det var præsten og levitten, der var den nødstedtes næste, da de alle er jøder – men som der står, ser de den nødstedte, men går forbi ham. Hvorimod samaritaneren, da han går på den samme vej som præsten og levitten, selvom den nødstedte egentlig er hans fjende, ser ham og får medlidenhed og hjælper, så godt han kan, ved at forbinde hans sår og bringe ham til et herberg, hvor han endda lægger penge ud for ham.

At det er samaritaneren, der står den nødstedte nær, og ikke præsten eller levitten, er så selvfølgelig og let at forstå, at selv den lovkyndige må opgive sin forståelse af næsten som en nabo eller ven, man har et fællesskab med – og det er vel at mærke barmhjertigheden, der viser, at samaritaneren er den nødstedtes næste og ikke andet.

Men den allervigtigste del af fortællingen er sådan set Jesu sidste ord til den lovkyndige, da han siger: »Gå du hen og gør ligeså«.

For som I husker, så spurgte den lovkyndige om, hvem næsten var; og i en iver for at forstå historien kunne man meget let komme til at svare, at det selvfølgelig er den nødstedte, der er næsten – og det er på sin vis også rigtig nok – men det afgørende er, at Jesus ved at sige »Gå du hen og gør ligeså« vender det hele på hovedet, så det ikke længere bliver et spørgsmål om, hvem næsten er, men derimod et spørgsmål om selv at være næsten for andre mennesker.

Opgaven ligger derfor ikke i at genkende næsten, men i at se sig selv som næsten til det menneske, der har brug for ens hjælp.

At spørge som den lovkyndige gør, er et forsøg på at holde næsten fra livet, hvorimod det at se sig selv som et andet menneskes næste er at påtage sig sin opgave.

Også i dag er der alle mulige forsøg på at vriste sig fri af næstekærligheden og dermed løbe fra den opgave og fordring, Gud har gjort åbenbar for os, og som dagligt byder os at hjælpe mennesker.

Sikkert fordi det krav, der stilles til os, kan forekomme at være så svimlende højt, at vi gerne vil have lov til at bøje lidt af på fordringen? Men et argument, jeg har hørt gentagne gange og med udgangspunkt i netop fortællingen om Den Barmhjertige Samaritaner, er, at næsten kun skulle være én, vi møder og ser. Men det at få øje på

næsten er jo netop at begynde at se sig selv som næsten. Så sat lidt på spidsen behøver man sådan set slet ikke se ud over sin egen næsetip for at få øje på ham.

Er man derimod ikke i stand til at få øje på, at det er én selv, der skal være næsten, så vil man aldrig se den nødstedte, uanset hvor mange der måtte ligge i grøften på ens vej.

Er man ikke i stand til at se sig selv som næsten, så vil man glad og fro kunne vandre forbi, ligesom præsten og levitten, vi hørte om, uden at lade sig anfægte det mindste.

Og så er det rigtignok, som Paulus skriver i sit brev til galaterne, som vi også hørte i dag, at et menneske ikke bliver retfærdiggjort af lovgerninger eller de ting det foretager sig, men alene af troen på Kristus. Troen på Kristus er nemlig en tro på, at Gud har forbarmet sig over os på trods af, at vi ikke magter at gøre, som han vil, at vi skal gøre. Det er derfor en tro på tilgivelse, når vi går kærligheden forbi – men det bliver fordringen og kravet om at være andre menneskers næste ikke mindre af.

Salmer

- 747 – *Lysets engel går med glans*
- 696 – *Kærlighed er lysets kilde*
- 684 – *O Jesus, du al nådens væld*
-
- 686 – *Min sjæl, om du vil nogen tid*
- 321 v.6–7 – *O kristelighed*
- 691 – *Loven er et helligt bud*



Profeter og frugt



Af cand.theol. THOMAS HÅRBØL

Fredag den 2. oktober 2015

Prædiken i Maugstrup Kirke, søndag den 26. juli 2015 kl. 10:30

(8. søndag efter trinitatis, 1. tekstrække: Jer 23, 16–24; Rom 8, 14–17; Matt 7, 15–21).

Evangelium betyder gode nyheder eller et godt budskab. I dag handler det om profeter og om frugt, og der er både gode og dårlige nyheder, først og fremmest en masse dårlige nyheder. Så selvom det er en glædelig dag i dag, hvor vi har døbt Gerda og Laura i den treenige Guds navn, så lad os alligevel begynde med de dårlige nyheder.

Falske profeter. Det har naturligvis en særlig klang, når man kommer som gæstepredikant og skal tale om falske profeter, der er som ulve, men er klædt ud som får.

Hvad er en profet? Når man hører ordet *profet*, kommer man måske til at tænke på den unævnelige profet, som man ikke må tegne, og slet ikke med en bombe i turbanen, hvis man ellers har livet kært. Men lige bortset fra denne højt aktuelle trussel virker profeter som noget gammeldags, som noget, der ikke findes længere. Måske nogle, der har syner; nogle, som påstår, at de kan se ting, som andre ikke kan se. Nu til dags vil man være tilbøjelig til at mene, at folk, der har syner om fremtiden eller for den sags skyld om nutiden, bør lade sig indlægge, så de kan blive kureret for deres vrangforestillinger, og så vi andre kan slippe for at blive belemet med dem. Så bortset fra dem, vi betragter som galninge, har vi vist ingen profeter tilbage. Vi har selvfølgelig nogle økonomiske vismænd og tilmed også nogle spindoktorer, men det er ligesom ikke det samme.

Men egentlig er en profet bare én, der fremsiger noget – fremsætter en påstand, fælder en dom over samtiden, typisk en hård dom. En falsk profet må jo så være én, der siger noget sludder. Så er det pludselig lettere at få øje på de falske profeter, ikke sandt? Dem, der udbreder forvrølede idéer om, hvordan verden er, og hvordan den burde være. Og så er der det herlige ved falske profeter, at det altid er de andre. Der er vel ingen profet, der nogensinde har lanceret sig selv som en falsk profet, uanset om han havde ret eller ej. De, der tager fejl, er altid de andre. Det gælder

også i vores tid, selvom moderne profeter ikke længere har syner; nu har de visioner, hvilket er samme sag.



Jean Changuet(?): *Tre profeter*, ca. 1490 (Louvre).

Billedet viser de tre gammeltestamentlige profeter Esajas, Jeremias og Ezekiel. Teksten er Esajas' profeti om Kristus: Egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet, Isaie XI (Der skyder en kvist fra Jesses rod, og en blomst gror op fra hans rod (i den autoriserede oversættelse: Men der skyder en kvist fra Isajs stub, et skud gror frem fra hans rod)).

Set fra et kristent synspunkt må det selvfølgelig handle om Gud. Enhver profet er én, der siger noget om verden og om os mennesker og om Guds forhold til os. Og en falsk profet er én, der leder folk på vildspor, én, der vender dem væk fra Gud. Sandheden om Gud er, at han vil være vores far, som vi lige har hørt det, når Paulus siger, at vi skal råbe »Abba« til Gud. Det har ikke noget at gøre med den svenske popgruppe; det betyder simpelthen, at man kan kalde Gud for far. Guds forhold til os mennesker er så nært, at han kan kaldes vores far. Et lille hjælpeløst barn er så nært knyttet til sine forældre, at det ikke kan overleve uden dem. Så nært er vores forhold til Gud altså. Enhver falsk profet må derfor være én, der bringer os væk fra Gud, bringer os på afveje – sætter os i en position, hvor vi ikke længere kan se Gud som vores far.

Der er nok af eksempler at tage af, så det vil jeg gøre.

Først var det oplysningens profeter, der i 1700-tallet talte dunder imod kirken og religionen, særligt kristendommen; hvis bare menneskene kunne blive fri for overtro og svindel, ville vi gå en lys og lykkelig fremtid i møde. Den største af oplysningens tolerante og humane profeter, Voltaire, sagde, at menneskene først ville blive frie, når den sidste præst var blevet hængt i den sidste biskops tarme. Væk med kirken.

I 1800-tallet var det så blevet Guds tur. Den nye tids profet, Nietzsche, blev kendt for at have underskrevet Guds dødsattest, da han profeterede, at Gud er død. »Hvor er Gud henne? [...] Jeg skal sige jer det! *Vi har slået ham ihjel* – I og jeg! Vi er alle hans mordere!«. ¹ Exit Gud.

Når Gud er død, er der kun overmennesket tilbage. Og i 1900-tallet gik overmenneskene så i gang med at dræbe menneskene, tilskyndet af de nye profeter. Vi kender efterhånden omkvædet: Hvis menneskene skal blive lykkelige, må de sættes fri. Og det er jo rigtigt nok – der er mange undertrykkende og umenneskelige kræfter, der burde bekæmpes. Problemet er bare, at der skal slås så frygteligt mange mennesker ihjel, før menneskene kan blive frie, og før profeterne er tilfredse. Stalin, den store humanistiske profet, udtrykte det angiveligt sådan, at ét menneskes død er en tragedie, men en million menneskers død er bare statistik. Ud med mennesket.

Når man i 1700-tallet slog religionen og kirken ihjel, i 1800-tallet slog Gud ihjel og i 1900-tallet slog mennesket ihjel, ² så rejser sig selvfølgelig spørgsmålet om, hvem eller hvad vi så skal slå ihjel her i det 21. århundrede. De falske profeter, måske? Men vi, der ikke har Guds alvidende evne til at se, hvad profeterne bærer i hjertet, vi kan kun bedømme dem på, hvad der kommer ud af deres profetier. Et godt træ bærer gode frugter, og det dårlige træ bærer dårlige frugter. Vi kan altså kende dem på deres frugter.

Efter at have taget livet af de falske profeter kan vi således vende os mod dagens andet tema: frugt. Et herligt tema. Alle, der har vandret rundt under for eksempel et kirsebærtræ, hvad enten det er i blomstringstiden, eller når frugterne hænger tæt på træet, eller når bladene falmer, vil forstå glæden ved frugttræer.

Bibelen er fyldt med fortællinger om frugt og frugttræer, lige fra begyndelsen, hvor Adam og Eva som bekendt spiser et stykke frugt, der smager sødt, men som får bitre konsekvenser. I Det Gamle Testamente er det ideelle liv dér, hvor en mand kan sidde i skyggen af sit figentræ i fred og ro. I Det Nye Testamente taler Jesus igen og

¹ Her gengivet efter Friedrich Nietzsche: *Den muntre videnskab*, afsnit 125: »Det skøre menneske«.

² Idéen taget fra Péter Esterházy: *Harmonia Cælestis*, sats nr. 132.

igen om frugttræer, der giver god frugt, eller om at dårlige frugttræer bliver hugget omkuld. Øksen ligger ved træets fod. Og Gud er den tålmodige gartner, der har plantet frugttræerne, og som nok en gang giver de frugtløse træer et år til, skønt de egentlig fortjente at ryge i ilden. Da Jesus er stået op fra døden påskemorgen, tror Maria Magdalene, at han er havemanden. Figentræets blomstring er et varsel om Kristi genkomst. Og så videre.

Derfor giver det også god mening, når vi lige har døbt Gerda og Laura til at blive podet ind i Kristus, som det hedder i ritualet, for podning har også med frugttræer at gøre. Disse to nye, spæde skud er ved dåbens sakramente blevet podet ind i Kristus, og i dåbens vand – et regnskyl af nåde – er de blevet skyllet rene og vandet grundigt, så de kan gro, vokse op, blomstre smukt og sætte god frugt, fordi de gror på en god stamme – på Kristus selv. Han vil holde dem og os fast, også når efterårsstormene raser omkring os.

Men bliver det da ved? Træerne vokser ikke ind i himlen; siger man, men med Kristus, der hang på korsets træ, er det noget andet. At blive podet ind i ham er i virkeligheden at blive plantet om til håbet om paradiset, for Kristus, livets træ, vokser midt i paradiset, fjernt fra alle bladlus, skadedyr og falske profeter.

Velsign os med din Helligånd,
og plej os med din egen hånd,
så vi for dig må være
som blomster små med liflig lugt,
som træer fyldt med yndig frugt
til Jesu Kristi ære!

Og, Fader, når du ejegod
oprykker blomsten med sin rod
for bedre den at gemme,
o, plant mig da, og giv mig læ
ved livets væld, af livets træ
i Paradis derhjemme!³

³ Vers 7 og 8 af *Gak ud, min sjæl, betragt med flid* (DDS nr. 726).

Salmer:

- 2 – *Lover den Herre*
- 674 – *Sov sødt, barnlille*
- 393 – *Fra Himmelen hid til os ned*
-
- 390 – *Gud, lad dit ord i nåde lykkes*
- 465 – *O Jesus, gør det ved din Ånd*
- 725 – *Det dufter lysegrønt af græs*



Kristus, loven og dens fylde



Af sognepræst NIELS DALSGAARD, Vojens-Jegerup-Maugstrup

Fredag den 16. oktober 2015

Prædiken i Vojens Kirke, søndag den 26. juli 2015 kl. 9:00 (8. søndag efter trinitatis, 1. tekstrække: Jer 23, 16–24; Rom 8, 14–17; Matt 7, 15–21).

Dagens evangelietekst udgør en lille del af bjergprædikenen. Tonen er skærpet ligesom den fordring, Gud i kraft af Jesu tale stiller mennesket over for.



Jan Peeters (1624–1677): Stormfuldt hav

Det er ikke længere nok bare at leve op til de mange jødiske forskrifter, man kan læse nogle af i 3. Mosebog, som er fyldt med alle tænkelige og utænkelige love, mennesket skal opfylde for at være Gud til behag.

Alle disse gamle forskrifter betegnes normalt under et som »Loven«.

Og netop »Loven« er bjergprædikenen et opgør med.

Men ikke et opgør i den forstand, at der er tale om en afskaffelse af loven – nej tværtimod søger Jesus at forklare, at der gives en ny lov, der skal gøre sig gældende for mennesket.

Det er derfor han også skelner mellem det gamle og det nye, når han siger: I har hørt, at der er sagt til de gamle – men jeg siger jer.

Jesus har nemlig noget nyt at fortælle mennesket. Noget som det ikke kunne have fortalt sig selv eller regnet sig frem til, men som han er kommet for at åbenbare for mennesket.

Den nye lov er en skærpelse af den gamle – og i stedet for som tidligere at udpensle hver enkelt gerning, Gud forventer af mennesket, åbenbarer Jesus lovens fylde.

Det, som hele loven altså drejer sig om – nemlig kærlighed.

Denne forståelse har Apostlen Paulus også senere sammenfattet, da han i sit brev til menigheden i Rom skrev:

Vær ingen noget andet skyldig end at elske hinanden; for den, der elsker andre, har opfyldt loven. Budene: »Du må ikke bryde et ægteskab; du må ikke begå drab; du må ikke stjæle; du må ikke begære,« og et hvilket som helst andet bud, sammenfattes jo i dette bud: »Du skal elske din næste som dig selv.« Kærligheden gør ikke næsten noget ondt. Kærligheden er altså lovens fylde.

Kærligheden er lovens fylde! Den sætning må man gerne hænge fast i; for når Paulus skriver, at kærligheden er lovens fylde, så betyder det, at Guds fordring til mennesket er kærlighed.

Sagt mere ligeud så kræver Gud ikke andet af os end kærlighed.

Men selvom det måske lyder ganske simpelt og lige til, så skal man ikke tage fejl af opgaven.

For det er livets vanskeligste og mest uløselige opgave, der kræver kærlighedens hjælp, hvis den skal løses.

At det kan være en vanskelig opgave at bevare sig selv i kærligheden, ved vi også fra vores eget liv, når kærligheden først sættes på prøve ved et svigt eller modgang. Så mærker vi, at det at elske ikke er en selvfølge, og at vores kærlighed ikke altid kommer af sig selv, men at det sommetider kan være nødvendigt at høre Guds ord til os, når han siger: »Du *skal* elske din næste«. Lukker vi ørerne for at give slip på pligten, så bevarer vi ganske simpelt ikke os selv i kærligheden.

Når Jesus i bjergprædiken advarer mod de falske profeter, der kommer forklædt i fåreklæder, men indvendigt er glubske ulve, så er det en advarsel mod dem, der har det hele i munden, men intet i hjertet – ja mod dem, der ved, hvad der forventes, at man skal sige og gøre, men ikke selv hverken mener eller gør noget.

Det er disse hykleriske profeter, Jesus advarer imod; for ved man, hvad der er det rigtige og hvad der kræves af én uden at gøre noget; hvad har man så vundet ved sin indsigt?

Var det ikke bedre, at man slet intet havde vidst – og derfor ikke kunne stilles til regnskab for det, man gjorde?

Ja – på deres frugter kan I kende dem.

Hykleriet bærer nemlig ingen frugter og kender ikke til kærlighedsgerninger, men kun til tomme ord.

Siden Luthers opgør med katolicismen har man i kirken været meget skeptisk over for alt, der på den mindste måde kunne smage af gerningsretfærdiggørelse, hvilket vil sige, at der skulle være visse gerninger, hvormed mennesket kom tættere på sin frelse; for Luther handlede det nemlig ikke om menneskets gerninger, men om dets tro.

Derfor er der i teologien kommet et skel mellem tro og gerninger, som om det var to størrelser, der lod sig adskille.

Men talen om det gode træ, der bærer gode frugter, viser, at en sådan kraftig skelnen mellem tro og gerninger ikke lader sig opretholde.

For troen er selvfølgelig uløseligt forbundet med gerninger – og har man alt i munden, men intet i hjertet, så kan man vel vanskeligt betegnes som andet end en gemen hykler.

Derfor bærer troen da også altid kærlighedens frugter – og kan kærligheden ikke få lov til at komme til udtryk på anden måde, så har den dog altid mulighed for at vise sig i barmhjertighed, hvilket vil sige, at man har hjertet i sin barm.

At tro og gerninger ikke kan skilles ad, var sådan set også Luthers mening – og det er egentlig først en senere forvrængning af hans teologi, der har skabt en idé om troen som noget, der er så ophøjet, at den helt har mistet forbindelsen til jorden og det liv, mennesket skal leve.

Men ligeså meget som Luther i sin tid var på vagt over for katolicismens gerningsretfærdiggørelse, bør man også i dag vogte sig for at havne i den grøft, hvor man benægter, at troen bærer kærlighedens frugter.

Det er en hård tale, når Jesus i dagens tekst siger: “Ikke enhver, som siger: Herre, Herre! til mig, skal komme ind i Himmeriget, men kun den, der gør min himmelske faders vilje.”

Og det er hårdt at høre ikke alene af den grund, at vi alle hver dag med fadervor beder til, at alt må ske efter Guds vilje – ja endda beder til, at vi selv må gøre, som Gud vil, at vi skal gøre.

Men når det er vores daglige bøn, er det så ikke os, der dagligt råber: “Herre, Herre” i et håb om, at Gud vil forbarme sig over os?

Og hvorfor så denne kategoriske afvisning?

Svaret skal findes i selve bjergprædikenen; for bjergprædikenen er en udlægning af den nye lov, og over for den er vi alle skyldige og dømt ved Guds domstol; men loven er heller ikke det frelsende, men det er derimod Kristus selv.

For at mennesket kender sin skyld og derfor også sin frelse, er loven blevet gjort åbenbar.

Derfor er det også så smukt, at en spedalsk – da Jesus er færdig med bjergprædikenen – kaster sig ned for Ham og i en bøn siger: »Herre, hvis du vil, kan du gøre mig ren«, og som der står, rakte Jesus sin hånd ud, rørte ved ham og sagde: »Jeg vil, bliver ren«.

Salmer

- 2 – *Lover den Herre*
- 7 – *Herre Gud! Dit dyre navn og ære*
- 393 – *Fra Himmelen hid til os ned*
-
- 390 – *Gud, lad dit ord i nåde lykkes*
- 465 – *O Jesus, gør det ved din Ånd*
- 725 – *Det dufter lysegrønt af græs*



Johannes Horstmann (II, I)



Af sognepræst NIELS DALSGAARD, Vojens-Jegerup-Maugstrup

Tirsdag den 17. november 2015

Naturlig teologi

I halvtredserne begynder Horstmann at skrive i *Tidehverv*, og den første artikel, som bladet bringer af ham, er »Naturlig Teologi« fra 1950. Det er en noget rodet artikel, hvor det overordnede emne groft sagt er, hvordan filosofi forholder sig til teologi og omvendt. Horstmann indleder sin artikel med at erindre Martin Luthers berømte ord fra *Disputatio contra scholasticam theologiam*, hvor Luther i en af sine mange teser elegant formulerer: *Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus. Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele*.¹ Citat er et angreb på skolastikken og de skolastikere, der dyrkede Aristoteles i en sådan grad, at de glemte, at det ikke var ved at læse Aristoteles, at man blev teolog – ja faktisk sætter Luther det hele på spidsen ved at sige, at man kun bliver teolog, såfremt man gør det uden Aristoteles. Med henvisning til disse ord begynder Horstmann altså sin artikel, og han ser dette udsagn og andre lignende steder hos Luther som en afvisning af, at filosofien: »skulde have noget at sige af betydning for theologien i den forstand, at theologien skulde være forpligtet til at høre den.«

Og videre skriver Horstmann: »Vel er dette ikke at forstå på den måde, at Luther skulde hylde en irrationalistisk tankegang og betragte fornuften i sig selv som skadelig – han kan i anden sammenhæng også tale om fornuften som et herligt instrument for Gud – men det er sådan at forstå, at fornuften og filosofien af sig selv ikke kan sige noget af betydning om Gud eller den frelsende erkendelse af Gud.«

Det presserende spørgsmål for Horstmann bliver derfor, hvordan Luther har forholdt sig til fornuften og til en såkaldt »naturlig teologi«. Én, der på det tidspunkt havde beskæftiget sig med netop det spørgsmål – og hvis bog Horstmann har læst –, var svenskeren Ruben Josefson i sin bog *Den naturliga teologiens problem hos Luther*. Josefson er kommet frem til det resultat, at Luthers udsagn angående en naturlig

¹ Se WA 1 s. 226; Leif Grane har skrevet om Luthers opgør med skolastikken og ikke mindst Gabriel Biel i sin bog *Contra Gabrielem*. I den vil man kunne finde en fin drøftelse af skriftet *Disputatio contra scholasticam theologiam* fra 1517.

teologi skal ses som en del af »ordets og troens theologi«. Derfor skal Luthers ud-sagn om den naturlige gudserkendelse og den naturlige lov ses som en følge af troen på lovens og skabelsens mægtige Gud – og derudover er »visheden« om Gud som skaberen bundet til kristusåbenbaringen. Med andre ord er Josefsons pointe, at den naturlige teologi hos Luther er en åbenbaringsteologi og dermed også en ordets og troens teologi. Gudserkendelse uden tro findes ikke.

Herefter vender Horstmann blikket mod det hjemmelige, hvor han skimter en gryende tendens til at tildele fornuften og filosofien en væsentlig større betydning end den får hos Luther. Det gælder f.eks. en artikel af Børge Diderichsen bragt i *Tidehverv* med titlen »At være«, der omhandler Heideggers filosofi.²

Noget, der falder Horstmann for brystet, er, at Diderichsen slutter artiklen af med at hævde, at filosofien er loven. Diderichsen mener altså, at Heideggers filosofi stiller den enkelte over for sin egen endelighed og intethed og afslører mennesket i dets angst og skyld og viser, hvordan det er overladt til sig selv; hvorved filosofiens opgave forekommer at være løst, da den erkender sin egen endelighed og ikke sætter sig selv absolut.³ Men om Heidegger vitterligt gør holdt, hvor filosofien forekommer at have løst sin opgave, synes dog alligevel at være et åbent spørgsmål for Diderichsen, da Heidegger som værn imod døden og ensomheden taler om »die gerüstete Freude« og »die nüchterne Angst«. Horstmann formoder derfor, at det snarere forholder sig sådan, at det er Diderichsen, der har forladt den rent filosoferende holdning, når han påstår, at filosofien er loven, for ved at gøre det, vil han have filosofien til at sige mere, end den kan; for:

»Hvorledes skulde filosofien dog erkende sin egen endelighed og undlade at sætte sig selv absolut? For at gøre det, måtte filosofien samtidig erkende den uendelighed, i forhold til hvilken den er endelig. Men erkender filosofien uendeligheden, har den reddet sig ud over endeligheden og har i virkeligheden dermed sat sig selv absolut.«

Hvad Diderichsen i virkeligheden antager, er, at filosofien er hævet over menneskets trang til at bemestre sin egen tilværelse og blive ligesom Gud. Horstmann mener derfor, at Diderichsen glemmer, at filosofien ikke som sådan eksisterer, men det gør derimod filosoferende mennesker med deres filosofier, der: »alle på en eller anden måde åbenlyst eller skjult har til formål at sikre og garantere livet for deres ophavsmænd.«

² *Tidehverv* 1948, nr. 6, årg. 22.

³ Et træffende spørgsmål kunne være, om man overhovedet kan tale om, at filosofien har en opgave?

Selvom det altså hænder, at filosofien kan blive det, som afslører menneskets tilværelse i angst og skyld: »så er det dog kun, fordi filosofien bliver benyttet af noget andet og til noget andet end det, som er dens egen hensigt«.

For filosofiens egen hensigt er ifølge Horstmann en slags forløsning ad erkendelsens vej, men dermed bliver den også: »snarere en flugt bort fra det usikre og gådefulde menneskeliv« end det, der fastholder mennesket i dets endelighed og ensomhed.

Derfor er filosofien i sig selv heller ikke loven: »og har det ikke i sin magt at fungere som loven. Sætningen: filosofien er loven, er kun mulig, idet man andetstedsfra har fået noget at vide om menneskelivet, og det er en sætning, som dømmer filosofien, reducerer den til noget, som den ikke selv vil være, og som derfor ikke kan udtales af filosofien selv.«

Sagen er nemlig den, at filosofien selv gør krav på at være evangelium, ikke mindst når den nok: »så brutalt flænger videnskabens og det civiliserede dagliglivs illusioner«, for når den gør det, så gør den det for at læge, men dermed viser den sig også at være noget andet end loven: »for loven vil ikke læge, den vil dræbe« og er kun lov, idet den dræber. Når filosofien derfor bliver loven, som Diderichsen skriver, så er der tale om en tolkning af filosofien, der ligger uden for den.

I sig selv er filosofien derfor: »ganske simpelt den måde, hvorpå mennesket værger sig mod tilværelsens gådefuldhed, protesterer mod at lave [sic] sin existens i usandheden, gør oprør mod kun at have sandheden som en gave, der må skænkes påny og påny.«

Horstmann ser derfor filosofien som menneskets forsøg på: »at redde sig ud af en altrelativerende reflexion, den er menneskets flugt i angst bort fra tilværelsens principielle uudgrundelighed, den er menneskets forsøg på at skabe sig et holdepunkt der, hvor alle holdepunkter er i færd med at forsvinde.«

Filosofien holder ikke mennesket fast i dets tilværelse, men anviser ifølge Horstmann derimod mennesket et sted, hvor det er frit. Derfor er filosofien nødt til at tro på menneskets frihed til at erkende sandheden: »Først et ord andetstedsfra, som dræber filosofien, kan holde et menneske fast, først et sådant ord kan fælde den dødsdom over filosofien, at den er loven, ikke evangeliet«.

En filosofi, der stiller den enkelte overfor sin egen endelighed og intethed: »er tydeligvis ikke andet end et nyt, moderne forsøg på at anvise mennesket frelse gennem ydmyghed, sønderknuselse og syndsbevidsthed. Men farisæeren i tolderklæder er

ikke den samme som den virkelige tolder, der er standset af loven og ifølge Jesu ord går retfærdiggjort hjem til sit hus«.

Formuleret lidt anderledes mener Horstmann altså, at Heideggers filosofi er en art farisæisme i tolderklæder.

Diderichsen har simpelthen ikke radikalt nok forstået, hvad lovens gerning er; for den er at dræbe mennesket og dermed også det filosofiske menneske og menneskets filosofi.

Efter denne behandling af Diderichsens artikel vender Horstmann sig så imod en anden skrevet af K.E. Løgstrup og bragt i *Tiderhverv* med overskriften »Forkyndelsens kategori og embede«. ⁴ Også i denne artikel stikker den naturlige teologis problem nemlig sit hoved frem. Til at begynde med tager Horstmann udgangspunkt i en række citater, hvor Løgstrup hævder, at der hos Kierkegaard intet er i endeligheden, der standser mennesket og skaber en »etisk-religiøs situation«. Hos Kierkegaard er endeligheden ifølge Løgstrup derfor nivelleret til: »lutter relative formål og lutter immanens«, hvorfor Kierkegaard da heller ikke har noget at vente sig af endeligheden; for af den får han intet svar på: »hvor og hvornår den etiske situation og dens krav indtræffer; den skal den kristne selv skabe, hvad der gør hans liv såre bekymret og anstrengt. Den kristnes liv består i den bekymring i den yderste anstrengelse selv at skulle skabe den etisk-religiøse situation.« ⁵

Hos Martin Luther derimod gav endeligheden ifølge Løgstrup anledning til at standse mennesket: »den skabte af sig selv, nemlig som ordnet endelighed, som en

⁴ *Tidehverv* 1950, nr. 2–3, årg. 24. Løgstrups forhold til Tidehverv er flere steder blevet skitseret, især er der skrevet en del om sammenstødet mellem K. Olesen-Larsens og Løgstrups forståelse af Søren Kierkegaard; alligevel kunne man godt savne et ordentligt speciale om Løgstrups forhold til Tidehverv og omvendt. For nærmere læsning se: *Historien om K.E. Løgstrup* s. 61–70; *Mig og Godot!* s. 101–108; *Tidehvervs historie* s. 61–84; *Livsmød på Guds ord – studier i Kristoffer Olesen-Larsens eksistensteologi og tid* s. 59–83.

⁵ Her er der af åbenlyse grunde ikke tid eller plads til at komme nærmere ind på Løgstrups forståelse af Kierkegaard, men jeg vil vove den påstand, at der igennem hele forfatterskabet er tale om en monumental misforståelse af Kierkegaard, der i den grad kunne trænge til at blive behandlet udførligt. Hos Kierkegaard skaber det enkelte menneske jo netop ikke selv en »etisk-religiøs situation«, men må tværtimod på Guds bud sammen med Abraham være i stand til at drage helt ud til Morijas bjerg for at lade det etiske suspendere af det religiøse. Sagt en smule plat og ligeud betyder det, at etikken er underordnet det religiøse. Det er derfor det enkelte menneskes forhold til Gud, der er centralt – og ikke hvad etikken eller samfundsnormen måtte fordre. Derudover er det i høj grad Løgstrups egen teologi, der skimtes i og med, at han lader etikken og det religiøse blive blandet sammen til én stor pærevælling. Den samme pærevælling finder man ikke hos Kierkegaard. Til slut skal det også påpeges, at der er noget grundlæggende problematisk i at benytte sig af ens egne begreber i troen på, at de er adækvate med en andens.

endelighed af embeder, selv den etiske situation og dens afgørelse.« Løgstrup hævder derfor, at endeligheden for Luther blev alt andet end lutter immanens i og med, at Gud stillede den enkelte sin fordring med: »den næste, som Gud ved at have ordnet livet i endelighed til et liv i embede tvang ind på livet af den enkelte.«

Derfor behøver den kristne heller ikke ligesom hos Kierkegaard bekymre sig om, at den etiske situation og dens fordring samt afgørelse skal indfinde sig.

Først og fremmest sætter Horstmann spørgsmålstegn ved, om der vitterligt er noget modsætningsforhold mellem Kierkegaards forståelse af endelighed og Luthers. Her mener Horstmann, at der er en væsentlig forskel: »idet det ligger nær at forstå endeligheden hos Kierkegaard som den af mennesket relativerede og nivellerede endelighed, den endelighed, som filosofien erkender, altså den af mennesket beherskede og bemestrede endelighed, endeligheden uden ordet og troen, mens den endelighed, som Luther kan have tænkt på, livet i ordningerne, i embedet, i kaldet, altid er Guds endelighed, er endeligheden set ud fra troen, er forkyndelsens og ikke filosofiens endelighed.«

Herefter citerer Horstmann endnu en gang Josefson, der er af den opfattelse, at mennesket hos Luther indtræder i en ordnet virkelighed. Hvorfor Luther også oversætter det latinske »creatura« med »Ordnung«. Ordningernes guddommelighed skal derfor ses ud fra en forståelse af, at Gud selv har indstiftet dem. Det gælder f.eks. det verdslige regimente. Men ordningerne hos Luther er ikke kun guddommelige, fordi Gud har skabt dem, men også fordi Gud er med i ordningerne som det egentlige subjekt for den virksomhed, som udøves i dem. Gud fortsætter således sit skaberværk igennem ordningerne. Gud er derfor også på en måde nærværende i ordningerne, for Luther bliver skaberværket således »larva dei« – Guds maske. Det naturlige menneske kommer derfor til at dyrke skabningen og ikke den Gud, der er nærværende i skaberværket. Selvom det naturlige menneske ikke gør denne opdagelse, vil det være i den af Gud skabte og ordnede verden og derfor også sat over for den nærværende Gud, som benytter sin skabning til at virke igennem – og Josefson fortsætter: »I det omfang skabelsens ordninger bestemmer et menneskes liv, står det altså overfor Gud og er bestemt af hans vilje, uanset om det møder denne med tro eller vantro. Det er således ikke naturen som sådan, men en bestemt, ordnet skabning, som har denne bestemmende kraft. Forgæves vil man derfor søge efter en i naturen foreliggende immanent lov, som den menneskelige fornuft skulde kunne hente frem og bestemme som guddommelig.«

Med Josefson i hånden mener Horstmann, at det burde være klart: »at det er troen, som ser, at endeligheden dens ordninger og embeder er Guds; det er alene troen,

der forstår, at endeligheden stiller den i den etiske situation med dens fordring og afgørelse.«

Hvorimod den verdslige visdom og vantro misbruger Guds skabning, som den dyrker i stedet for Gud, hvilket ifølge Horstmann netop betyder, at den verdslige visdom eller filosofien ikke hører noget virkeligt standsende krav gennem endeligheden, men derimod kun forstå den som: »sin egen mulighed og sin egen ret.«

Uden hjertets tro og tillid, der skaber en Gud eller afgud – altså troens afgørelse – bliver der ikke plads til en endelighed: »der erkendes som øvende Guds gerning.«

Herefter vender Horstmann sig mod Løgstrup for at forsvare Kierkegaard og skriver: »troen ser, at den overalt har med Gud at gøre og derfor overalt står i den etisk-religiøse situation, og meningen med, at den kristne selv skal skabe den etisk-religiøse situation, kan vel næppe være andet end det, at den kristne bestandig skal bekymre sig for at være i troen og således skabe den etisk-religiøse situation.«⁶

Interessant nok stopper Horstmann hurtigt op i sit forsvar; for spørgsmålet om den rette tolkning af Luther og Kierkegaard er selvfølgelig underordnet; det afgørende spørgsmål er, hvad Løgstrup selv mener.

Horstmann vurderer, at Løgstrups anliggende er: »at få med en endelighed at gøre, som står fast som Guds ordning også uden for troen, således at mennesket også uden for troens afgørelse kan se, at der er andet til end immanens og relativitet, så at det også uden troen kan blive standset i sin selvished, sådan at der også uden troen kan blive tale om myndighed, og sådan at der også uden troen kan blive en fælles basis for samtale med ikke-troende. Om jeg tolker dette anliggende ret, ser jeg ikke andet, end at der her foreligger en naturlig theologi i ny skikkelse.«

Horstmann medgiver dog, at endeligheden på mange måder kan hæmme et menneske i dets selvished ved ordninger, embeder og ulykker og derved tvinge det til at tage hensyn til sit medmenneske:

»Endeligheden som sådan hindrer vel et menneske i at nå de resultater, det ønsker; men den standser dog ikke mennesket i dets principielle

⁶ Der forekommer mig at være noget helt grundlæggende fejlagtigt i forståelsen af den såkaldte »etisk-religiøse situation«, som noget den kristne selv skal skabe. En sådan tanke mener jeg heller ikke, at man finder hos Kierkegaard. Men som det fremgår længere henne i artiklen, mener Horstmann ligesom Kierkegaard, at det er troen og derfor i sidste ende Gud, der er garant for en »etisk-religiøs situation«.

forståelse af livet som selvished og tro på, at selvets tilfredsstillelse er livets mening, og dette er dog vel først den virkelige standsning.«

Det forholder sig nemlig således, at: »Det, som standser et menneske, d. v. s. standser det i dets afgørende misforståelse af sig selv og sin tilværelse, d. v. s. standser mennesket i dets vantro, er ikke endeligheden, men Gud; men Gud er ikke direkte erkendelig som nærværende i endeligheden, men kun for troen, der afgør sig i lydig mod ordet.«

Altså gives der ingen smutveje hen over endeligheden og uden om troen, der kan standse det selviske menneske:

»Uden troen ser mennesket sig ikke spærret inde i nogen afgørelse, og der foreligger derfor ingen etisk-religiøse relevante situationer. Uden troen spørger mennesket bestandig: hvem er min næste, det hører ingen fordring stillet til sig, og deri består netop menneskets fortabelse.«

Det troende menneske derimod er bestandig stillet over for afgørelsen, og der foreligger derfor bestandig en etisk-religiøs situation, og denne bestandige fordring er ifølge Horstmann også menneskets frelse.

Herefter vender Horstmann sig atter mod Løgstrup og fremhæver en sætning fra hans artikel, hvor han siger, at: »det ganske vist er rigtigt, at individet i umiddelbarheden og i den endelige forstandighed nivellerer endeligheden og i selvished gør alt til sine egne – relative – formål, som det forholder sig absolut til. Men det betyder ikke, at endeligheden som sådan – og det vil sige i Guds ordning af den – er lutter relativitet«.

Hvad Løgstrup her forsøger at sige, er, at der er en forskel på den endelighed, som mennesket i sin umiddelbarhed og begrænsede forstandighed nivellerer og gør relativ, og så til endeligheden som sådan og Guds ordning af den. Men netop denne skelnen hævder Horstmann kun er mulig i kraft af troen, og derfor er den sidste sætning i citatet af Løgstrup også kun en sætning, som troen kan udtale: »en sætning, som kun kan siges i protest mod det, som direkte erkendes, i protest mod den umiddelbarhedens og den endelige forstandigheds nivellering af endeligheden, som den troende selv tager del i.«

Der er derfor heller ingen Guds ordning af endeligheden, som for mennesket ikke er skjult bagved nivelleringen. Selve skellet mellem to endeligheder en rigtig, som er Guds ordning og en falsk, som er lutter relativitet for Guds ordning: »er kun til stede i den nivellerede og relativerede endeligheds fordrejelse af den, og derfor er al

tale om endeligheden som Guds ordning kun mulig som forkyndelse, som troens tale.«

Og videre kan Horstmann derfor skrive, at der ikke findes andet:

»som kan frelse mennesket ud af dets fortabthed i den nivellerede og relativerede endelighed, som det i sin selvskhed og egenmægtighed skaber, og hvori det netop ikke kan høre Guds standsende krav, end ordet, der møder det selviske menneske som dom. Kun ordet standser et menneske og spærre det inde i en afgørelse, ikke ved nogen ydre tvang, men alene ved, at det lyder til mennesket og afdækker – for den som overvindes af ordet og afgør sig i tro for det – menneskets virkelighed, at det hele tiden har været og er spærret inde i etisk-religiøse relevante situationer, at det hele tiden har en næste, som det er skyldig at elske og tjene. Der er ingen anden vej ud af relativeringen og skepticismen end troen, der forstår, at netop gennem relativeringen og skepticismen, som mennesket ikke kan komme fra – og ikke gennem eventuelle livslove, der først skal gøres mennesket begribelige – holder loven mennesket fast og henviser det til i troens afgørelse at søge sin tilflugt hos Gud. Relativeringen og skepticismen er vel i sig selv et udtryk for menneskets egenmægtighed, idet mennesket tror at kunne bestre sin tilværelse derigennem; men de vender sig imod mennesket, idet de gør tilværelsen uvis på alle områder og derved henlægger alt til menneskets egen afgørelse – hvad det egenmægtige menneske ikke kan udholde – og således vrister tilværelsen ud af menneskets egen hånd – og udfører lovens gerning.«

Herefter vender Horstmann sig mod en artikel af Vilhelm Krarup, som omhandler den norske modstandskæmper Petter Moen.⁷ I artiklen forekommer Krarup ifølge Horstmann nemlig at mene, at en endelighedens situation, hvor død og undergang truer:

»burde gøre mennesket sandt, eller få mennesket til at spørge sandt, altså at selve endeligheden som sådan burde standse mennesket i dets uoprigtighed og forløjethed. Og det kan naturligvis være meget rigtigt, at det burde endeligheden, dog ikke blot i visse situationer, men i alle, men Krarups forargelse over, at disse særlige situationer faktisk ikke gør det, tyder på, at han har den forståelse, at endeligheden i sig

⁷ *Tidehverv* 1950, nr. 2–3, årg. 24.

selv kan standse et menneske i dets selvoptagethed og gøre det sandt. Men at endelighedens ulykke som sådan skulde gøre mennesket sandt forekommer mig at være ligeså absurd, som når Geismar (Etik p. 177) taler om, at »man bliver barmhjertig af at lide«, og ligeså absurd som talen om, at endelighedens nød lærer at bede, den kan ligeså godt lære at forbande. Endelighedens ulykke som sådan standser ikke mennesket i dets raffinerede had og forløjethed, tvinger det ikke til at kende sin næste, standser ikke mennesket i dets selvished.«

Dernæst vender Horstmann sig mod Rudolf Bultmann, der forekommer at afvise muligheden af, at en naturlig teologi skulle kunne komme uden om troen. Derimod ser han den naturlige teologi som legitim og nødvendig, hvis den ud fra troen gør den »naturlige førtroende tilværelse forståelig«. Dette bifalder Horstmann – og han mener desuden også, at det er i overensstemmelse med Luther. Alligevel mener han, at der trods Bultmanns hensigt kan spores en naturlig teologi hos ham af en anden art end den, han skitserer, og det skyldes, at »forkyndelsens ord« hos Bultmann ikke fortæller mennesket mere, end det i forvejen kan fortælle sig selv i en profan selvforståelse.

Derfor kan ingen troende ifølge Bultmann angive mere nøjagtigt eller fuldstændigt, hvad åbenbaring er, end en ikke-troende, og alle har da også i kraft af tanken om døden del i en forståelse af, hvad der menes med åbenbaring, liv, nåde og tilgivelse. Og spørger man, hvad den troende ved mere, så er det at være truffet af åbenbaringen og deri også truffet af: »at han er i et liv, som *er* benådet, at han *har* fået tilgivelse – og stadig påny får det.« Og spørger man ind til, hvordan den troende ved det, så ved han det: »på den måde, at i troen på åbenbaringen er hans konkrete liv i arbejde og glæde neu qualifiziert, at ved åbenbaringens begivenhed bliver hans livs begivenheder nye; nye i en forstand, der kun gælder for den den [sic] troende, kun er synlig for ham, ja, kun bliver synlig i nuet, stedse påny bliver synlig.«

Hvad troen alene formår at sige om åbenbaringen og ikke kan sige uden tro, er dens »Ereignisgewordensein« og dens »Ereigniswerden«.

Teologien siger derfor det samme som troen, men er på den anden side også en: »begrebsmæssig udfoldelse af dennes tale om åbenbaringens begivenhed med det formål, dels at den troende kritisk kan være sig selv bevidst, og dels at prædikenen virkelig taler om åbenbaring og tro.«

Derfor kan teologien ifølge Bultmann også gøre »den filosofiske tilværelsesanalyse« frugtbar, da den troendes tilværelse jo også er en tilværelse på lige fod med andres og forkyndelsen (hvorfra troen kommer) møder ham som menneskelige ord:

»Hans synd og dens tilgivelse, som bliver afsløret for ham i forkyndelsen, er dog når de bliver sagt om ham, den troende, fænomener indenfor tilværelsen.«

De tilværelsesstrukturer, som filosofien kan fremvise, gælder derfor også for den troendes tilværelse.

I hele denne betragtningsmåde forekommer der for Horstmann at være: »et stykke naturlig theologi af anden art end B.'s officielle.«

For det er netop ikke, som Bultmann ellers hævder, en teologi, der ud fra troen gør den naturlige før-troende tilværelse forståelig, men derimod: »den naturlige førtroende tilværelsesforståelse, der vil gøre troen forståelig«.

Så hvor er det, at Bultmann går galt i byen, som man siger? – Jo ifølge Horstmann sker det med begrebet »tilværelse«, for man kan netop ikke sige:

»at den troende tilværelse dog i hvert fald er tilværelse. Troen kan slet ikke rummes i tilværelsesbegrebet. Troen er ingen »tilværelse«, men et forhold til Gud. Så snart troen bliver omskrevet til »gläubiges Dasein«, er det ikke længere troen, der er tale om. Så er den blevet til en menneskelig livsform. Og denne menneskelige livsform kan man naturligvis underkaste den filosofiske tilværelsesanalyse, men sandelig ikke troen, og man bør afholde sig fra at mene, at man kan påvise syndens og tilgivelsens mulighed indenfor tilværelsen. Hvad man kan påvise indenfor tilværelsen er menneskelige livsformer og deres strukturer, men synd og tilgivelse er ikke menneskelige livsformer, men betegner en existens i forhold til Gud, et forhold til ham.«

Problemet er altså, at Bultmann *først* tænker på tilværelsen som uafhængig af dens forhold til Gud og *dernæst* får sig analyseret frem til begreber som synd og tilgivelse og finder frem til:

»disse menneskelige livsformers struktur, men man bør ikke mene, at disses strukturer også gælder åbenbaringens og troens synd og tilgivelse. Det kan man nemlig ingenting vide om, da disse ikke har været og ikke kan komme på filosofiens dissektions-bord. En analyse, der ikke begynder med troen, får aldrig troen at se og heller ikke dens eventuel-

le struktur. Men troen analyserer ikke, den har bestandig nok at gøre med at tro.«

Horstmann undrer sig derpå over, hvorfor Bultmann overhovedet har brug for disse strukturer i tilværelsen, som filosofien skal analysere sig frem til, og formoder, at det hænger sammen med et ubehag ved den moderne skepticisme. Bultmann søger derfor en tryghed i disse evige og uforanderlige strukturer, så mennesket ikke er fuldstændig prisgivet: »tilværelsens bundløshed, som det selv skaber ved at nivellere og relativere«, da der siges at være en grænse for nivelleringen, som kan erkendes af filosofien.

At det forholder sig som her skitseret, finder Horstmann belæg for i en artikel, der blev bragt i *Tidehverv* om humanisme og kristendom, hvori Bultmann siger, at humanismen og kristendommen står sammen i kampen mod moderne relativisme, nihilisme samt subjektivismens vilkårlighed.⁸ Men for Horstmann forekommer humanismens faste normer og idéer at være på samme linje som relativisme, nihilisme og vilkårlig subjektivisme:

»Relativismen er ikke mere ugudeligt end humanismen. Begge dele er det syndige menneskes fordrejelse af dets medskabte liv. Humanismens idéer er fordrejelsen og forvrængningen af Guds vilje, og relativismen og subjektivismens vilkårlighed er fordrejelsen af den enkeltes ansvar, således at begge dele i stedet for at være evighedens fordring til mennesket bliver til menneskets ret til sin egen tilværelse eller til evigheden.«

For det forholder sig nemlig således, at: »Kristendommen dømmer begge og tilgiver begge, men den deltager ikke i humanismens immanente kamp mod relativismen og naturligvis heller ikke i relativismens tilsvarende kamp mod humanismen.«

Derfor bliver det naturligvis også noget sludder, når Bultmann påstår, at humanismens normer ikke er andet end Guds lov, og at forholdet mellem humanisme og kristendom skulle være som forholdet mellem lov og evangelium. Tværtimod er humanismens normer for Horstmann at betragte som det syndige menneskes fordrejelse af Guds lov, men netop igennem denne fordrejelse af Guds vilje, som kommer til udtryk i humanismens normer, »gør Guds lov sig gældende« og derfor bliver humanisme såvel som relativisme og andet kæppe i Jahves hånd.

⁸ *Tidehverv* 1949, nr. 8, årg. 23.

Videre i den artikel, der blev bragt i *Tidehverv* af Bultmann, kan man også læse, at det er den menneskelige histories usikkerhed efter to verdenskrige, der har vækket bevidstheden om, at verden behøver et budskab om korset, nåden og kærligheden. Men dette afvises blankt af Horstmann; for budskabet om korset betyder kun: »en endnu meget radikalere usikrethed end den, som verdensbegivenhederne kan medføre.«

Rigtignok medfører den stigende usikkerhed en længsel efter sikkerhed, men Horstmann tvivler på, at det skulle være det samme som budskabet om korset, og henviser elegant til Barths *Kirchliche Dogmatik* III,², hvor han gør det meget klart, at mennesket ikke skal forvente at finde frem til et behov for at høre budskabet om korset, nåden og kærligheden grundet dets usikre historie.

»Det er efter det, som vi idag kan iagttage, med stor sikkerhed at antage, at endogså på morgenen efter dommedag – om det ellers var muligt – vilde hver dansebar, hver karnevalsclub, hver annonce- og abonnentsultne avisredaktion, hvert smuthul for politiske fanatikere, hver hedensk snakkeforening, men også hvert kristeligt theselskab og hver kirkelig synode efter evne bygge op og nu først rigtig for alvor fortsætte deres virksomhed, fuldstændig uberørt, uden at være blevet det mindste klogere, i ingen alvorlig mening anderledes idag end i forgårs. Ildebrand, stormflod og jordskælv, krig og pest og solformørkelse, og hvad der ellers måtte forekomme af den slags, er det nu engang ikke, der som sådanne kunde tvinge os ud i den virkelige angst og så måske også ind i den virkelige ro.«

Sic Barth.

Dog har Bultmann – ifølge Horstmann – ret i, at den førkristne eksistens indeholder, hvad han kalder en »ikke-vidende viden« om Gud eller en Vorverständnis.⁹ Således at filosofien, når den udvikler denne eksistensforståelse, bliver en forforståelse, der kan sættes ind i det teologiske arbejde; så den bliver ny, da der netop er tale om en forforståelse; da den naturlige teologi netop er denne fortolkning ud fra troen af den førtroendes eksistens og selvforståelse.

⁹ For mig at se, er det hele vejen igennem et uheldigt udtryk, for hvad er i grunden en ikke-vidende viden? Enten ved man noget, eller også ved man vel ikke noget? Og såfremt det er et forsøg på at sige, at der er tale om et ubevidst kendskab, så forekommer dette igen at være en spøjs tanke, for hvis man ikke er sig et kendskab bevidst, så kender man jo heller ikke til kendskabet? Det må derfor få lov til at stå hen i det dunkle, hvad meningen med udtrykket egentlig er. Men mon ikke der er tale om noget Heideggersk vrøvl?

Bultmanns karakteristik af filosofiens selvforståelse som forforståelse mener Horstmann derfor burde indebære: »en radikal afvisning af filosofien«, da det afgørende for filosofiens selvforståelse er, at den er forståelse og ikke forforståelse, da den ikke finder sig i at blive sat på plads. Alt, hvad filosofien siger og kan sige om menneskelivet, er forforståelse – og netop derfor kan hverken den eller humanismen være Guds lov: »thi Guds lov er ikke forforståelse, men forståelse.«

Allerede i begrebet forforståelse ligger der en dom over filosofien som misforståelse, der derfor umuliggør det forhold, Bultmann ser som løsningen på problemet mellem tro og viden.

Til sidst i sin artikel fremhæver Horstmann et citat af Kierkegaard fra *Kjerlighedens Gjerninger*, som jeg vil viderebringe her:

»Al menneskelig Tale, selv den hellige Skriffs guddommelige Tale om det Aandelige er væsentligen overført Tale, og dette er ganske i sin, eller i Tingenes og Tilværelsens Orden, da Mennesket, om han end fra Fødselens Øieblik er Aand, dog først senere bliver sig bevidst som Aand, og saaledes sandseligt-sjeleligt har udlevet et vist Afsnit forinden. Men dette første Afsnit skal saa ikke bortkastes, naar Aanden vaagner, lige saa lidet som Aandens Vaagnen forkynder sig paa en sandselig eller sandselig-sjelelig Maade i Modsætning til det Sandselige og Sandselig-Sjelelige. Det første Afsnit bliver netop at overtage af Aanden, og saaledes benyttet, saaledes lagt til Grund, bliver det det Overførte. Det aandelige og det sandselige-sjelelige Menneske sige derfor i en vis Forstand det Samme, og dog er der en uendelig Forskjel, da den Sidste ikke aner det overførte Ords Hemmelighed, medens han dog bruger det samme Ord, men ikke overført. Der er en Verdens Forskjel mellem de Tvende, den ene har gjort Overgangen eller ladet sig føre over paa hiin Side, medens den Anden bliver paa denne Side, og dog er der det Forbindende mellem dem, at begge bruge det samme Ord. Den, i hvem Aanden er vaagnet, han forlader jo derfor ikke den synlige Verden, han er endnu bestandigt, skjøndt sig bevidst som Aand, i Synlighedens Verden og selv sandseligt synlig: saaledes bliver han ogsaa i Sproget, kun at hans Sprog er det overførte; men det overførte Ord er jo ikke et splinternyt Ord, det er tvertimod det allerede givne Ord. Som Aanden er usynlig, saa er ogsaa dens Sprog en Hemmelighed, og Hemmeligheden stikker just deri, at den bruger de samme Ord som Barnet og den Eenfoldige, men bruger dem overført, hvorved Aanden negter sig at være det Sandselige eller Sandselig-

Sjælelige, men ikke negter det paa en sandselig eller sandselig-sjælelig Maade. Forskjellen er ingenlunde en Paafaldenhedens Forskjel. Vi ansee det netop derfor med Rette som et Tegn paa falsk Aandighed, at prunke med Paafaldenhedens Forskjel – hvilket just er Sandselighed, hvorimod Aandens Væsen er det Overførtes stille hviskende Hemmelighed – for Den, som har Øren at høre med.«¹⁰

Horstmann pointerer derefter, at der på trods af ligheden mellem Bultmann og Kierkegaard er en stor forskel på, hvad de lægger mest vægt på. Hos Bultmann ligger trykket på: »at det er de samme ord og begreber, som filosofien og åbenbaringen bruger«, hvorimod Kierkegaard kraftigt understreger, at ånden bruger de samme ord overført, hvorfor åndens sprog også er en hemmelighed, selvom den kan anvende gamle og velkendte ord.

Og videre skriver Horstmann: »Hos Kierkegaard kan der nok blive tale om en undersøgelse af, hvad ordene betegner i ligefrem tale for så at anvende dem overført, men der synes ikke at kunne blive tale om nogen filosofisk analyse af det sanseligt-sjælelige menneskers ord og begreber for via de fremanalyserede strukturer at få et kig ind i åndens verden; netop det, at åndens tale bestandig er overført tale, synes at måtte umuliggøre ethvert sådant forsøg«.

Og derfor konkluderer han, at Kierkegaard forekommer at give udtryk for den samme forståelse, som Luther også gør i sin Store Galaterbrevskommentar.

Til slut vælger Horstmann at bringe et citat af Johann Georg Hamann, som jeg også vil lade være de sidste ord i min gennemgang af denne lidt rodede artikel af Horstmann.¹¹

»Hieraus sieht man, wir notwendig unser Selbst in dem Schöpfer desselben gegründet ist, so dass wir die Erkenntnis unserer Selbst nicht in unserer Macht haben, dass um den Umfang desselben auszumessen wir bis in den Schoß der Gottheit dringen müssen, die allein das ganze Geheimnis unseres Wesens bestimmen und auflösen kann.«



¹⁰ SKS 9 s. 212–213.

¹¹ Johann Georg Hamann, *Brocken*, 1758, in: *Londoner Schriften*, hrsg. von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn, 1993, s. 409. Som man kan se ved Horstmans henvisning, er det dog et citat, som han har læst hos Emil Brunner i dennes bog *Der Mensch im Widerspruch*.

Brudgommen kommer, gå ud og mød ham



Af konst. sognepræst MARIE HØGH, Stenstrup-Lunde

Mandag den 14. december 2015

Prædiken i Stenstrup og Lunde kirker, søndag den 6. december 2015

(2. søndag i advent, 2. tekstrække: Es 11, 1–10; Jak 5, 7–8; Matt 25, 1–13)

Kørebanen er dækket af sne, tøet og frosset igen. Mærker fra bildæk, og snavset, som storbysne nu er. Det er sne fra i går. Faldet stille og tungt om aftenen og ud på natten – det havde været stjerneklart. På venstre side af vejen forhindrer et højt gitter af jern uvedkommende i at nærme sig den røde teglstensbygning med det karakteristiske keltiske kors på facaden. Pakket ind i hvid sne, uberørt af menneskehånd, ligger den lille kirke – utilnærmelig og tilsyneladende forladt trods den nypudsede facade. Med samme ubemærkethed ligger en anden kirke i hovedstaden. Ingen, der regelmæssigt færdes der, kan undgå at lægge mærke til den prægnante, hvide bygning, men de færreste har nogensinde set nogen gå ind eller ud ad kirkedøren, der er forsvarligt aflåst. Sådan står de katolsk-apostolske kirker i København tavse hen. De må kun bruges til forberedelse af Kristi genkomst – ellers skal de rives ned, og inventaret brændes.

Historien om disse kirker begynder lidt uden for London, hvor kirkesamfundet, der ikke er identisk med den romersk-katolske kirke, gennem en række syn og kaldelse fra det høje blev grundlagt med tolv apostle i 1831. Disse mennesker var overbeviste om at være kaldet og nærmest fysisk berørt af Gud selv for at forberede og samle alle kristne kirker til at møde Kristus, hvis genkomst var ganske nær.



Den katolsk-apostolske kirke på Gyldenløvesgade i København, som den så ud i 1871 (fra *Illustreret Tidende*).

Men for 110 år siden blev det klart for menighedens tilhængere, at Jesu genkomst alligevel ikke som ventet var umiddelbart forestående. De havde taget fejl af datoen,

af dagen og timen for Kristi genkomst, og som konsekvens heraf valgte de at stoppe al udadvendt virksomhed, al mission ophørte, og udnævnelsen af nye præster ophørte for over 100 år siden – den sidste præst har lukket sine øjne. Dømt til at uddø er sådan en kirke. Menigheden har trukket sig ind i sig selv, lever i en kompromisløs stille afventen. Men nogle af menighederne vedligeholder stadig deres kirkebygninger; uden at kende dagen eller timen forbereder de sig på Jesu genkomst. Derfor står den dag i dag en række perfekt vedligeholdte kirker i Danmark og venter kun på genopstandelsen. I stadig venten og i al sin afsondrethed fra omverdenen er den lille menighed noget nær usynlig og umulig at komme i kontakt med, “vi ønsker i det hele taget ikke at bidrage med noget som helst. Vi vil gerne være uset af verden og leve i fredsommelighed.” Siger et medlem.¹

Var det noget lignende, der gjaldt de fem kloge brudepiger, der ikke ville have noget med de andre at gøre, som vi hører i evangeliet til i dag, anden søndag i advent? – Er det sådan, at fordi man venter på Kristus, så må man lukke al verden ude af sind og tanke? Kernen i fortællingen om brudepigerne er ikke, hvordan de forholder sig til deres medsøstre, men derimod *hvordan* de forholder sig til Ham, der er på vej. Hvordan skal de møde Ham? Intet kan opsættes, de er i allerhøjeste alarmberedskab. Det var menigheden i det katolsk-apostolske samfund også, men da de selv havde fastsat dagen og timen for, hvornår brudgommen kom, fik de et alvorligt problem, da han mod forventning ikke dukkede op. Hvor de som brudepigerne før næsten ikke kunne få forberedelsestiden til at slå til, var der nu ikke andet end tid – tid, der løb som sand ud mellem fingrene på dem. Både den tid, de allerede havde brugt med at vente, og den tid, der lå foran dem. Det gik ikke, som de ventede, og på én gang havde de frataget sig selv muligheden for at være i verden. En stille forsvinden begyndte. Der blev lagt låg på døbefonten, der døbttes ikke længere. Låg på vievandskarret – der indviedes ikke længere vand. – For de ønskede ikke at bidrage med noget som helst, men blot være usete af den verden, de ikke længere kunne være i. De havde opfattet sig selv som et resultat af Guds ønske om at frelse hele den samlede kristenhed – og de kendte selv dagen og timen. Netop derfor drejede hele menighedens liv sig om at forberede Kristi komme; tungetale, profeti og bønner om Herrens komme – kirkefacaden blev pudset og røgelsespindene tændt.

For “brudgommen kommer, gå ud og mød ham”, lyder evangeliet. Ja, da kom du selv min glæde / og gjorde mig så glad – for jeg sidder i mørkheds sæde, som Brorson skriver. I jordens mørke nat. Og uden Hans komme vil verden gå fortabt i vinterens kulde. Men indtil timen og dagen kommer, må vi ikke fortabe os i forberedel-

¹ Den katolsk-apostolske kirke er beskrevet f.eks. i Poul Pilgaard Johnsen: “Mens vi venter på Jesus”, *Weekendavisen*, 23. december 2010.

sens gøremål og timelig forventningen af det evigt tilkommende. Som vi også nu er i forventningens og forberedelsens tid, hvor skyerne gråner, og løvet falder, vinteren truer, og natten kalder, og dog er Han nær – men vi kender ikke timen og dagen. Det er kun advent – ikke jul endnu. Børnene har svært ved at få tiden til at gå, og vi andre kan dårligt få den til at slå til, for gaverne skal i hus, klejnerne skal koges, og vores hjem, den lave hytte, hvor vi skal fejre Hans komme, skal stå prydet, pyntet og parat. Men midt imellem pebernøddespisning, luciaoptog, gaveræs og julefrokoster skal vi forberede sindet, gøre plads til Ham, der kommer. For kommer han ikke, så mister alt det andet betydning. Og det var vel i virkeligheden, hvad der skete for den katolsk-apostolske menighed. Men hvordan skal vi gå det tilkommende i møde – Ham, vi venter på? Kierkegaard skriver, at sømanden på havet skuer op på stjernerne, fordi de er trofaste, som de står – som de stod for fædrene og skal stå i kommende slægter. Mens alt omkring ham – omkring os – veksler og forgår, bølger fødes og dør, tider skifter med tider – da leder stjernen ham på vej – for når vi den følger gerne, kommer vi til det evigt tilkommende – til Jesus Krist. For det evige er det tilkommendes grund – den evighed og det tilkommende, der holder os fast på jorden, hvor vi skal være hjemme undervejs – våge og vente, for vi kender hverken dagen eller timen. Men hvilken er nu, den evige magt i mennesket? Det er troen – det er de små blus, vi bærer i vintermørket, når sneen falder, og tårerne stivner af kuld.

Ja, livet driver på evigheden, fordi Han gennem troen giver betydning både til den forgangne tid og den tid, der er nu – ved at være den, der evigt og bestandigt er vores tilkommende, bestandigt er på vej til os. Og når han kommer, er tiden forbi. Men han er jo allerede kommet. – Ja, han er kommet, ellers kunne vi ikke tro på ham. Ellers kunne vi ikke leve af Hans Ord om vores nådige syndernes forladelse.

For med det Ord sætter Gud, vor Fader i Himlen, os til at leve på jorden: Vær vågne og til stede, for dag og time er i Guds hånd; og så skal vi tålmodigt leve for denne dag, som er den eneste opgave, vi kan påtage os, og den, Gud har givet os. – Og advent er ventetid, og det er ventetid hele livet, men evangeliet forkynnder os, at det er den gode ventetid, for vi skal ikke vente frelse og evigt liv af os selv, men af Gud, som kommer til den tid og på det sted, Han vil. For med Vorherre kan man ikke, som med den elskede, arrangere stævnemøder i den stille sne. Og bare gå sin vej, hvis han ikke møder til aftalt tid. Nej, bliv stående lidt – vent – lad evigheden dvæle ved øjeblikket. Det mest afgørende sker ikke, når alle synes, at nu sker der noget, fordi vi har fastsat timen. For vi ved ikke engang, hvad det er for en dag eller time, vi venter på, hvor alt skulle være fuldkomment og færdigt, og ventetiden forbi. De katolsk-apostolske troede, at de vidste det... At de kendte timen og dagen.

Men hvis vi venter ham, der kommer til verden, må vi selv være i verden for at møde ham. Møde ham med den rettethed, årvågenhed og tålmodighed, som gør os rede. Ikke være usete af verden, men *i verden* – i troen på, at vi er set af Ham, der altid følger og forfølger os med sin kærlighed. Være i verden og affinde os med, at vi ikke kan åbne det altid uafsluttede kapitel, der venter på os – det uforudsigelige, som vi ikke magter, men som vi med al vor utålmodighed forsøger at få magt over. Det er det vilkår, vi er mennesker på. For vi venter altid på, at det skal blive bedre, anderledes, noget nyt – noget, der gør os sikre, ja, vi venter på den dag, hvor vi kan sige: Nu skal jeg ikke længere vente på, at alt bliver godt, for nu er det kommet. Det kommer aldrig. For den, der forventer noget enkelt af verden, og selv kender dagen og timen, hans forventning kan blive skuffet. Men da ser den troende nok med vemod og smerte på livet og på sig selv og siger: Jeg er ikke skuffet, for hvad verden synes at love mig, det har jeg dog ikke troet, den skulle holde. Men min forventning var ikke til verden, men til Gud.

Derfor forsamles vi denne anden søndag i advent, mens vinteren kommer og sneen falder, i Herrens kirke – i Stenstrup/Lunde kirke. Nogenlunde ulastelig vedligeholdt, men den står ikke blot og venter på, at kirkens menighed ved Kristi genkomst skal samles i deres kirke. Nej, den står her, fordi Ordet fra evigheden skal lyde til os fattige i verden, for at vi i årvågenhed og frimodighed kan afvente Ham, som kommer. Det er troens mod. Kristentroen er ikke en frelse eller en befrielse fra livet i verden, men en befrielse til livet i verden. Og her skal lidelsen og usikkerheden lindres, vores ængstede sjæl skal trøstes i ventetiden, for han kommer selv, han kommer, at dæmpe al din ve, og gør en evig sommer, af al din trængsels sne.

I Jesu navn. Amen.

Salmer

- 733 – *Skyerne gråner, og løvet falder*
- 612 – *Den store mester kommer*
- 274 – *Rejs op dit hoved, al kristenhed*
-
- 86 – *Hvorledes skal jeg møde*
- 99,3 – *Vor hytte er lav og så vor dør*
(*Velkommen igen Guds engle små*)
- 279 – *Venner, lad kun skyer gråne*



En fragmenteret skitse af tankerne angående Kristi to naturer frem til Kalkedon-synoden



Af sognepræst NIELS DALSGAARD, Vojens-Jegerup-Maugstrup

Onsdag den 30. december 2015

I denne artikel vil tonaturlæren i oldkirken blive undersøgt. Der vil dog kun være tale om en kursorisk gennemgang, der ikke har til formål at nå hele vejen rundt om spørgsmålet i al sin dybde. Hovedvægten for artiklen vil derfor hvile på tiden fra arianismen frem til Kalkedon-synoden i år 451.

Grundlæggende udspringer enhver kristologi af et forsøg på at forstå Kristus. Derfor kan det heller ikke siges at være underligt, at man allerede i de ældste kristne tekster finder forskellige former for kristologier. Dér, hvor forskellen måske er aller mest iøjnefaldende, er mellem den meget jordiske Kristus, som skildres i Markusevangeliet og den noget mere himmelske, som man finder i Johannesevangeliet.¹ Forskellen ved betoningen af henholdsvis det guddommelige og det menneskelige ved Kristus kan således allerede spores i Det Nye Testamente. Derfor er det heller ikke så mærkeligt, at man fra den allertidligste kirkehistorie kender til strømninger, der afspejler en sådan forskel i betoningen af Kristi guddommelighed og menneskelighed. En af dem er ebjonitismen, som fandtes iblandt ebjonitterne, der opfattede Jesus som Josef og Marias søn og benægtede jomfrufødslen. Derudover hævdede ebjonitterne også, at det var gennem dåben, at Jesus blev udvalgt som Guds Søn. De må derfor have opereret med en adoptionistisk forståelse af Kristus.² Men selvom de formentlig har betonet Jesu menneskelige side, betyder det næppe, at de ikke har betragtet ham som Guds udvalgte. I Guds udvælgelse af Ham har de derfor sikkert også betragtet Ham som guddommelig.

I modsætning til ebjonitismen finder man en anden strømning kaldet doketismen, hvor Kristi guddommelighed betonedes på bekostning af menneskeligheden. Ordet

¹ Som eksempel kan man sammenligne Mark 14,32–42 med Joh 18,1–11

² Se Spence 2012 s.11–12

doketisme kommer af det græske verbum δοκεῖν, der betyder: at forekomme, hvilket kaster lys over den kristologi, som er bagvedliggende, for i doketismen *forekommer* Kristus kun at være et menneske, men er i virkeligheden Gud. Dette har selvfølgelig en lang række implikationer, blandt andet nægtes det, at Guds Søn led og døde på korset, og det nægtes også, at Han er blevet kød eller for den sags skyld kunne fristes. Det *forekommer* kun sådan.³ De doketiske strømninger var præget af hellenistiske tanker angående guddommelig impassibilitet og en forståelse af materien, som noget urent. Det er derfor heller ikke underligt, at der især findes doketiske strømninger i den gnostiske litteratur.⁴ Imod ebnitismen og doketismen blev inkarnationen et centralt dogme i kristologien og derfor også meget vigtigt i udviklingen af tonaturlæren. Det skriftsted, der selvfølgelig blev omdrejningspunktet for en forståelse af Jesus som Guds inkarnation, var prologen i Johannesevangeliet, hvor der står: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.⁵ En, der brugte inkarnationen som våben mod gnostikerne, var Irenæus af Lyon (ca. 135–160). Det skete f.eks. i skriftet *Adversus haereses*.⁶ Irenæus står nemlig meget fast på enheden i Kristus (Gud-mennesket), hvilket lader sig gøre ved at fastholde, at ordet (ὁ λόγος) blev kød. For Irenæus er der derfor ikke en adskillelse mellem mennesket Jesus og den himmelske Kristus, som der var hos nogle af gnostikerne.⁷ Han skriver blandt andet:

*Non ergo alius erat qui cognoscebatur, et alius qui dicebat: "Nemo cognoscit patrem", sed unus et idem, omnia subiciente ei patre, et ab omnibus accipiens testimonium quoniam vere homo et quoniam vere Deus, a patre, a Spiritu, ab angelis, ab ipsa conditione, ab hominibus, et ab apostaticis spiritibus, et daemoniis, et ab inimico et novissime ab ipsa morte.*⁸

Et udtryk, man her bør holde fast i, er, at Irenæus skriver, at Kristus og Gud er *unus et idem* altså en og den samme. Faderen har underlagt alt for Ham og fra alt modtager Han et vidnesbyrd om, at Han er *vere homo et vere Deus*. Oversat til dansk vil det sige, at Han er sandt menneske og sand Gud. Irenæus viser altså her en tankgang,

³ Spence 2012 s. 9–10

⁴ Kelly 1980 s. 141

⁵ Joh 1,14

⁶ Den originale tekst er græsk og har den lidt omstændelige titel: ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως. (Det kan oversættes med noget i retning af: Gendrivelse og forkastelse af den falske erkendelse)

⁷ Kelly 1980 s. 147

⁸ Irenaeus: *Adversus haereses* 4,6,7 (original teksten er som sagt på græsk, men desværre er store dele af værket kun bevaret på latin – blandt andet findes stykket, jeg citerer her, kun på latin)

som minder meget om nogle af de sætninger, der senere blev formuleret på synoden i Kalkedon.

Et spørgsmål, man kan stille sig selv, er, hvorfor det var så vigtigt for Irenæus, at Kristus var sandt menneske? Og svaret på det spørgsmål skal findes i hans soteriologi. Irenæus var nemlig meget inspireret af Paulus, og han så derfor Kristus som den anden Adam, der forsonede mennesket med Gud. Det var derfor helt afgørende for ham, at Kristus var fuldt ud menneske (dog syndfri), ellers kunne Han ganske enkelt ikke være den anden Adam.⁹ Eller sagt på en anden måde var hans menneskelighed nødt til at være identisk med den menneskelighed, der skulle frelses.¹⁰ Irenæus lader dog også til at have været klar over nogle af de problemer, en sådan forståelse af Faderen og Sønnen som *unus et idem* medfører. I hvert fald skriver han i *Adversus haereses*, at Kristus var et menneske på en sådan måde, at Han kunne fristes, ligesom Han var et ord (λόγος) således, at Han kunne herliggøres. Ordet tav (ἡσυχάζω) rigtigt nok, idet Han blev fristet, korsfæstet og døde på korset, men mennesket var i overensstemmelse med ordet ved sejren, udholdenheden og opstandelsen.¹¹ Man kan derfor godt fornemme, hvor svært selv Irenæus har haft det med at acceptere, at Ordet skulle blive fristet, korsfæstet og dø, men hans forståelse af inkarnationen presser ham mere eller mindre til at måtte acceptere det; om ikke andet, så må Ordet være stiltiende til stede.

For oversigtens skyld vil der her blive gjort et mindre spring i dogmehistorien, der bringer os frem til den arianske strid. I dens midte finder man en presbyter fra Alexandria ved navn Arius (ca. 280–340).¹² Der er indtil flere problemer forbundet med at skulle skildre Arius' kristologiske overvejelser. Det vigtigste er at huske på, hvor sparsomme kilder der er til rådighed, og derudover også, at meget af den sparsomme overlevering er set igennem øjnene af Arius' modstandere.¹³ Arius forsvarede gudsbegrebet som den rene usammensatte væren. Derfor blev enhedsforståelsen mellem λόγος og Gud et problem. For enten måtte Gud jo være sammensat, eller også måtte λόγος være identisk med Gud, så der var tale om en form for sabellianisme, hvor Gud havde forskellige åbenbaringsformer (modi, πρόσωπα).¹⁴ Men derved ville den fuldstændigt transcendent Gud blive inddraget i den endelige

⁹ Kelly 1980 s. 148

¹⁰ Se Kelly 1980 s. 148

¹¹ Se Irenaeus: *Adversus haereses* 3,19,3. Se også Kelly 1980 s. 149

¹² Se Williams 1987 s. 29 og 81

¹³ Se Kelly 1980 s. 227

¹⁴ Se Holmquist et al. 1992 s. 95

verden, hvilket Arius ikke kunne tillade.¹⁵ Løsning på problemet var mere eller mindre, at Ordet blev en del af skaberværket. Kristus havde derfor en helt anden væren (οὐσία) end Faderen, Han var skabt og var derfor også en κτίσμα (eller ποῖημα), altså en skabning, der var blevet skabt ex nihilo.¹⁶ Dermed er det også selvsagt, at Ordet havde en begyndelse i modsætning til den transcendent Gud, eller som arianerne yndede at sige: ἢν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.¹⁷ Det skal dog siges, at Ordet var en skabning, der gik forud for resten af skaberværket. Hos Arius er Kristus en forening af dette λόγος med et menneskeligt legeme uden sjæl.¹⁸

Mod denne teologi gjorde Alexander, der var biskop af Alexandria, indsigelser, men Arius ville ikke bøje sig, og derfor blev han frataget sin værdighed som presbyter i år 318. Men heller ikke det stoppede Arius, som nu begyndte at rejse rundt i Palæstina, Syrien og Lilleasien for at vinde tilhængere. Sidste stop på rejsen var Eusebius af Nicomedia. Da Konstantin den Store havde besejret Licinius og samlet riget, måtte han have skabt klarhed over den splittelse af kirken, som arianismen havde medført. Derfor sendtes en af hans kirkelige rådgivere ved navn Hosius til Alexandria for at forhøre sig om sagen. På Hosius' råd indkaldtes der så til en synode i Nikæa i år 325.¹⁹ Og som svar til arianismen kom Symbolum Nicænum.²⁰ Man finder derfor også indtil flere antiarianske udtryk i bekendelsen, blandt andet siges det om Kristus, at han er: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς.²¹ Kristus har altså ikke, som arianerne hævdede, en anden væren (ἡ οὐσία). Og når der i bekendelsen står, at Kristus ikke er skabt, men: γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς, er det meget svært ikke at læse det som en indsigelse imod arianernes forståelse af Ordet som skabt af intet. Derudover understreges Kristi guddommelighed eftertrykkeligt. Han er: θεὸν ἐκ θεοῦ.²² Et andet udtryk, der understreger Kristi guddommelighed, er, når der i bekendelsen står, at Kristus har: ὁμοούσιον τῷ πατρί.²³ Det vil altså sige, at Sønnen har samme væren som Faderen, sådan at alt, hvad der kan siges om Faderen, også kan siges om Sønnen. Udtrykket er dog en smule tvetydigt, da det også kan forstås, således at Faderen og Sønnen har del i den samme gud-

¹⁵ Se Holmquist et al. 1992 s. 160

¹⁶ Se Kelly 1980 s. 228 (for min forståelse af ἡ οὐσία som væren se Kelly 1980 s. 129)

¹⁷ Se Kelly 1980 s. 228

¹⁸ Se Holmquist et al. 1992 s. 160

¹⁹ Se Holmquist et al. 1992 s. 160-161

²⁰ Symbolum Nicænum indgår stadig i den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter. Se Nørgaard-Højen 2011a s. 14

²¹ Se Nørgaard-Højen 2011b s. 127

²² Se Nørgaard-Højen 2011a s. 14

²³ Se Nørgaard-Højen 2011a s. 14

dommelige substans.²⁴ Som noget ganske særligt støder man i Symbolum Nicænum også på anathematismen, altså fordømmelser af forskellige forståelser – i dette tilfælde af Kristus. Her fordømmes f.eks. de, der siger: ἢν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.²⁵ Adressaten af disse forbandelser er selvsagt Arius og hans tilhængere. Derudover fordømmes dem, der siger, at Kristus blev til: ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας.²⁶ Ifølge Nørgaard-Højen er ὑποστάσις her ækvivalent med οὐσία og viser den forvirring, der var mellem disse begreber i oldkirken. At Kristus ikke må siges at være τρεπτόν ἢ ἀλλοιωτόν, har sin årsag i, at Arius samt hans tilhængere kun beholdt Gud at være uforanderlig og bestandig.

Med den nikænske bekendelse og anathematismen kan man roligt sige, at Arius led et sviende nederlag på synoden – ja faktisk blev han bandlyst og drevet i landflygtighed. Men mange af tankerne fra arianismen fortsatte i mindst 50 år mere.²⁷ Efter synoden dannedes der et midterparti, der placerede sig mellem arianerne og nikænerne. En af de fremmeste repræsentanter for dette midterparti blev Eusebius af Nicomedia, hvorfor de også kaldtes eusebianere, men som tiden gik, viste det sig mere og mere, at der ikke var tale om nogen homogen gruppe, og omkring år 358 var der reelt to fløje i gruppen, hvor den ene var faldet mere eller mindre tilbage til arianismen, mens den anden fløj på en synode i Ankyra dannede en enhedsformel, der lød: ὁμοιούσιος κατ' οὐσίαν.²⁸ Denne formel skulle være et værn mod sabellianismen i stedet for det tvetydige ὁμοούσιος, men som Holmquist skriver, er det tvivlsomt, om deres enhedsformel ikke ligeså vel kunne misforstås i retning af sabellianisme.²⁹ Imellem disse to fløje, der blev udgjort af anhomoiier (næsten rendyrket arianisme) og homoiusianerne, opstod der endnu en gruppe, nemlig de såkaldte homoier der ganske simpelt (og vagt) hævdede, at Faderen var lig Sønnen. I år 362 blev homoiusianerne og nikænerne forsonet. Homoiusianerne kunne nemlig godt tilslutte sig Symbolum Nicænum, hvis det betød, at Sønnen havde sin egen hypostase (ὑποστάσις), hvilket vil sige, at ὁμοούσιος blev forstået som værenslighed og ikke værensenhed. Der skelnedes også nu mellem οὐσία og ὑποστάσις. Gud var μιά οὐσία og τρεῖς ὑποστάσεις.³⁰ Som det forhåbentligt er blevet vist, handlede den arianske strid i høj grad om en forståelse af Kristi gud-

²⁴ Se Holmquist et al. 1992 s. 163. For den vestlige kirke har det sikkert mindet om det, Tertullian kalder for *unius substantiae*

²⁵ Se Nørgaard-Højen 2011a s. 16

²⁶ Se Nørgaard-Højen 2011a s. 16

²⁷ Se Holmquist et al. 1992 s. 164

²⁸ Se Holmquist et al. 1992 s. 167

²⁹ Se Holmquist et al. 1992 s. 167

³⁰ Se Holmquist et al. 1992 s. 171 og Nørgaard-Højen 2011b s. 132

dommelighed. På hvilken måde var han guddommelig? Var han guddommelig ligesom Faderen, eller var han skabt og derfor en skabning, der dog stod over det øvrige skaberværk? Diskussionerne og svarene på disse spørgsmål hænger nøje sammen med den videre udvikling af den egentlige tonaturlære.

Endnu engang vil der her blive gjort et mindre spring i dogmehistorien, så vi kan nå frem til Apollinaris af Laodikæa (d. ca. 392).³¹ Det, der optog ham, var umuligheden i, at en fuldkommen Gud og et fuldkomment menneske skulle kunne danne en enhed. Derudover mente han, at værensligheden mellem λόγος og Gud var afgørende. Men hvordan skulle dette λόγος forbindes med det menneskelige, således at enheden bevarede? Det var i udgangspunktet hans problem. Og til at begynde med forsøgte han at løse det på den samme måde som Arius ved at sige, at Ordet havde forenet sig med et menneskeligt legeme uden en sjæl. Det vil altså sige, at Ordet udfyldte sjælens plads i Kristus. Men på synoden i år 362 blev denne forståelse fordømt.³² Og Apollinaris forsøgte sig derfor med en anden forståelse af mennesket, hvor mennesket bestod af sjæl (ψυχή), legeme (σῶμα) og fornuft (νοῦς). I stedet for at udfylde sjælens plads kom Ordet nu til at erstatte fornuften. Og da det ikke længere var et fuldkomment menneske, kunne Apollinaris hævde, at enheden mellem Ordet og Faderen var bevaret, samtidig med at han kunne sige at Kristus var: én person, én vilje, én væren og én natur, (φύσις).³³ Indsigelserne mod Apollinaris' kristologi var naturligvis, at der lige så lidt kunne være tale om en opgivelse af Kristi menneskelige natur som af hans guddommelige. Den værenslighed, der var gældende mellem λόγος og Faderen, måtte også være gældende, når det handlede om Kristi menneskelighed. Ræsonnementet var igen soteriologisk, for var der noget, Ordet ikke havde forenet sig med i den menneskelige natur, ville der ikke være nogen frelse for det, hvilket i Apollinaris' tilfælde ville betyde, at νοῦς ikke kunne have del i frelsen. Derudover hævdedes det også af modstandere, at det ikke var i overensstemmelse med evangelielitteraturens skildring af Kristus. Apollinaris' forståelse blev endelig fordømt i år 381.³⁴

Angående spørgsmålet om Kristi naturer dannedes der så småt to skoler eller strømninger, nemlig den alexandrinske og den antiochenske. I den alexandrinske teologi lagde man meget vægt på enheden mellem de to naturer i Kristus – altså mellem det guddommelige og det menneskelige. En repræsentant for den alexandrinske teologi finder man i Kyril af Alexandria (ca. 375–444). Han hævdede, at Ordet fuldt ud hav-

³¹ Se Holmquist et al. 1992 s. 252

³² Se Holmquist et al. 1992 s. 252

³³ Se Holmquist et al. 1992 s. 253

³⁴ Se Holmquist et al. 1992 s. 253

de antaget den menneskelige natur. Om Kyrils forståelse af Ordet skriver Holmquist:

Logos var det altbestemmende Princip i Kristus, den persondannende; han antog et menneskeligt Legeme som sit Legeme, en fornuftsbevaret menneskelig Sjæl som sin: logos iførte sig et Klædebon uden egen selvstændig Eksistens og kunde derfor ogsaa efter Inkarnationen vedblive at være den samme.³⁵

Som det kan ses, er det meget lig den tankegang, der også var hos Apollinaris, dog med vigtige variationer. Blandt andet mener Kyril, at Ordet har antaget *en fornuftsbevaret menneskelig Sjæl* – hvilket som bekendt ikke var tilfældet hos Apollinaris. Og det bør også iagttages, hvorledes den guddommelige natur vejer tungest hos Kyril. Men selv om han hævdede, at naturerne tilsammen i Kristus dannede en enhed (ἕνωσις), mente han ikke, at der var tale om en sammenblanding af dem i hans kristologi.³⁶ Det er også meget kendetegnende for hans kristologi, at han kunne skrive: ἐκ δύο φύσεων εἷς.³⁷ Derudover er det da også interessant, at han ligefrem tog en sætning fra Apollinaris til sig, som lyder: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.³⁸ Igen skal man lægge mærke til, hvordan der udtrykkeligt er tale om, at Gudsordet efter at være blevet kød er *én* natur.

I modsætning til Apollinaris og den alexandrinske skole stod den antiochenske. En af de væsentlige årsager til de to skolars forskellige syn på sagen var, at de havde en forskellig tradition, hvad angik skriftforståelse. Hvor den alexandrinske skole havde en meget allegorisk skriftforståelse, havde den antiochenske en meget mere tekstnær læsning af de bibelske skrifter.³⁹ Fordi antiochenerne netop havde en mere tekstnær og historisk læsning af de bibelske skrifter, er det heller ikke så overraskende, at de betonedes, at Kristus fuldt ud havde en menneskelig natur; men dermed mente de dog på ingen måde, at han ikke var fuldt ud guddommelig. Deres problem blev i det store hele det samme som hos Apollinaris, for hvorledes skulle naturerne forenes i Kristus, samtidig med at han fuldt ud var både Gud og menneske? Den måde, hvorpå radikale antiochenerne forsøgte at forklare dette, var ved at tale om to sønner, nemlig Davids søn og Guds søn, hvor Guds søn af naturen var

³⁵ Se Holmquist et al. 1992 s. 253–254

³⁶ Se Holmquist et al. 1992 s. 254

³⁷ Se Holmquist et al. 1992 s. 254

³⁸ Se Holmquist et al. 1992 s. 254 (Selv troede han dog, at det stammede fra Athanasius)

³⁹ Se Kelly 1980 s. 75–78

Gud, men Davids søn blev det ved nåden.⁴⁰ Så forskellige, som naturerne var, kunne de ikke sammenblandes i én natur ligesom hos Apollinaris. Alligevel hævdede de, at de to naturer uden at være sammenblandet var én person (πρόσωπον). Ordet var altså iboende i templet (mennesket) Jesus, hvor der var en viljesenhed (ταυτοτης γνώμης).⁴¹ Derudover hævdedes det, at denne viljesenhed i Jesus voksede med tiden. Det iboende ord kunne ifølge antiochenerne ikke tage del i Jesu lidelser og havde heller ikke et behov og undergik heller ikke en udvikling. På den samme måde kunne de sige, at den menneskelige natur først blev optaget i Gud efter opstandelsen.

Det er ganske forståeligt, at disse skoler tørnede sammen op til flere gange igennem tiden. Her skal alle stridighederne ikke behandles, men vægten derimod lægges på synoden i Kalkedon år 451. Det var ikke den første synode, der forsøgte at løse problemet mellem de to skole, men det var uden tvivl den mest succesfulde. Også på denne synode blev det til en bekendelse, nemlig den såkaldte Symbolum Chalcedonense, hvor man kan læse, at alle med de hellige fædre beken-der, at Kristus er fuldkommen (τέλειον) i guddommelighed (θεότητα) og i menneskelighed (άνθρωπότητα).⁴² Derudover bekendte de også på synoden, at Kristus er sand Gud og sandt menneske.⁴³ Vedhæftet at Kristus er sand Gud og sandt menneske bliver det også, at han er sandt menneske ἐκ ψυχῆς λογικῆς; hermed sikrede man sig imod, at Ordet tænkte at have gjort det ud for sjælen hos Kristus. Så det skal egentlig læses som en uddybning af, hvad der ligger i, at han er sandt menneske. Med Faderen siges Kristus at have den samme væren (ὁμοούσιον) ved sin guddommelighed og ved sin menneskelighed på alle måder den samme væren som os mennesker – dog uden synd. Derudover gør bekendelsen det klart, at Kristus ved sin guddommelighed er født af Faderen før al evighed, men ved sin menneskelighed i de sidste dage (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) af jomfru Maria.⁴⁴ Herefter slås det klart fast, at han er: ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως.⁴⁵ I denne sætning finder tonaturlæren sin endelige udformning. Kristus er en og den samme af to naturer. Derudover siges det som værn mod monofysitterne, at han ikke er sam-

⁴⁰ Se Holmquist et al. 1992 s. 256

⁴¹ Se Holmquist et al. 1992 s. 256

⁴² Se Nørgaard-Højen 2011a s. 18

⁴³ Den berømte latinske oversættelse af udtrykket (i nominativ) blev: *vere deus et vere homo*

⁴⁴ Se Nørgaard-Højen 2011a s. 18

⁴⁵ Se Nørgaard-Højen 2011a s. 18 (min egen oversættelse ville lyde: *én og den samme Kristus: Søn [og] Herre, enbåren, af to naturer, usammenblandet, uforanderlig, udelt og ikke adskilt*)

Niels Dalsgaard:

En fragmenteret skitse af tankerne angående Kristi to naturer frem til Kalkedon-synoden

menblandet, samtidig med at ἀχωρίστως er rettet imod de radikale antiochenere. Efter sætningen sidder man dog stadig tilbage med en fornemmelse af noget uforløst; for hvordan kan Kristus være ἁσυγχύτως og ἀχωρίστως samtidigt? Det er jo egentlig det, der hele vejen har været det gennemgående spørgsmål. Svaret, Kalkedon leverer, er, at hver naturs ejendommelighed (ιδιότητος) er blevet bevaret (σωζομένης) og er overensstemmende (συντρεχούσης) i én person og hypostase.⁴⁶

Litteratur

Holmquist, Hjalmar; Nørregaard, Jens: *Kirkehistorie I – Oldtid og middelalder*, Akademisk Forlag, København 1992

Irenäus von Lyon: *Adversus haereses* (Band 3 & 4), Herder, Freiburg 1995

Kelly, J.N.D.: *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, London 1980

Nørgaard-Højen, Peder: *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter – tekst og oversættelse*, Anis, København 2011 (a); *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter – kommentar*, Anis, København 2011 (b)

Spence, Alan: *Christology – A Guide for the Perplexed*, T & T Clark, New York 2012

Williams, Rowan: *Arius – Heresy and Tradition*, Darton Longman and Todd, London 1987



⁴⁶ Se Nørgaard-Højen 2011a s. 18. Hvad der helt præcist menes med hypostase, kan være svært at vurdere, da der som tidligere sagt var en begrebsforvirring, men det mest sandsynlige er, at det enten skal betyde substans, eller at det er et synonym for person.

Kolofon

Post scriptum 2015

Artikler og prædikener fra Scriptorium theologiae

Redigeret af Niels Dalsgaard og Thomas Hårbøl.

© 2016 forfatterne og *Scriptorium theologiae* (ISSN 2245-9200).

ISBN 978-87-997248-2-6

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

Billederne er overvejende fra Wikimedia Commons; detaljerede henvisninger findes i de enkelte artikler i netudgaven.

scriptoriumtheologiae.dk

redaktion@scriptoriumtheologiae.dk



vox clamantis in deserto

