
Kritisk forum

for praktisk teologi

ANIS

Frederiksberg Allé 10A
1820 Frederiksberg C
Tlf. 33 24 92 50
www.anis.dk

Kritisk forum 83/2001 Symbol og nadver

Kritisk forum

for praktisk teologi

Tema: Symbol og nadver

Eberhard Harbsmeier

Fra symbol til tegn
Semiotikkens betydning for den praktiske teologi

Jørgen Demant

Nadver som tegnhandling
– en semiotisk læsning af nadverens praktik

Geert Hallbäck

Fraværets figurer
Om nadveren i gudstjeneste og evangelium

Gertrud Yde Iversen

Måltid og ritual, krop og konsum
Eksegetiske belysninger af 1 Kor 11,17-34

Anne Sofie Schøtt

Den metaforiske tanke
Om metaforer og nadvermåltidet. Introduktion til
George Lakoff og Mark Johnson

Mogens Lindhardt

Sete tegn
– en udlægning af måltidet som forsoning



Marts 2001

83

Symbol og nadver

Kritisk forum
for praktisk teologi
83/2001

Tema:
Symbol og nadver

I n d h o l d

<i>Eberhard Harbsmeier</i> Fra symbol til tegn Semiotikkens betydning for den praktiske teologi	<u>3</u>
<i>Jørgen Demant</i> Nadver som tegnhandling – en semiotisk læsning af nadverens praktik	<u>13</u>
<i>Geert Hallbäck</i> Fraværets figurer Om nadveren i gudstjeneste og evangelium	<u>26</u>
<i>Gertrud Yde Iversen</i> Måltid og ritual, krop og konsum Eksegetiske belysninger af 1 Kor 11,17-34	<u>41</u>
<i>Anne Sofie Schøtt</i> Den metaforiske tanke Om metaforer og nadvermåltidet. Introduktion til George Lakoff og Mark Johnson	<u>52</u>
<i>Mogens Lindhardt</i> Sete tegn – en udlægning af måltidet som forsoning	<u>66</u>

Eberhard Harbsmeier

Fra symbol til tegn

Semiotikkens betydning for den praktiske teologi

- Der foregår for tiden en diskussion om symbolbegrebet og symboltolkningen. Semiotikken kritiserer symboltænkningen for en ontologisering af symbolerne, der angiveligt giver direkte adgang til livets dybde dimensioner; semiotikken hæfter sig derimod mere ved tegnenes praktiske funktion i en nutidig og konkret kommunikationssammenhæng.

Jeg husker en amerikansk professor, der besøgte Europa for at studere tysk teologi. Vi spurgte ham, hvad han ville studere. Det hele, svarede han. Men hvordan ville han gøre det? Hans svar var med bred amerikansk accent: »Erst in die Tiefe, dann in die Breite«. Først i dybden, så i bredden.

Man kan beskrive den nye diskussion om forholdet mellem symboldidaktik og semiotisk didaktik med dette billede: hvor symboldidaktikken beskæftiger sig med symbolernes dybde dimension, deres evne til at udsige noget om livet selv og om det guddommelige – symbolet opfattes så at sige som en måde, hvormed det guddommelige kommunikerer med os på og omvendt – dér arbejder semiotikken med symboler som tegn, hvormed man kommunikerer *mellem mennesker imellem*. Man kan også udtrykke det sådan: hvor symboldidaktikken beskæftiger sig med symbolernes *sandhedsværdi*, arbejder semiotikken med spørgsmålet om, hvordan tegnene *fungerer* i en kommunikationssammenhæng. Ikke *dybde dimensionen* – det guddommelige, det ubevidste – men den sociale og nutidige *kontekst*, hvori tegnet fungerer, står i centrum. Tegn er nemlig – det er udgangspunktet for semiotikken – *arbitrære*, dvs. noget som mennesker har vedta-

get, de er tids- og kontekstafhængige, de er redskaber, hvormed vi kommunikerer med hinanden.

En sådan definition lægger naturligvis op til en skarp konfrontation og debat, som da også tydeligt manifesterer sig i de sidste 8-10 års debat om symbol- og tegnbegrebet. Semiotikerne beskylder symboldidaktikerne for at drive falsk metafysik og for at »ontologisere« symbolen ud fra antagelsen af, at symbolet angiveligt *participerer* i det, som det henviser til. Omvendt finder symboldidaktikerne, at semiotikerne på en i sidste instans overfladisk måde *funktionaliserer* symboler/tegn og suspenderer sandhedsspørgsmålet. De interesserer sig nemlig ikke for, om symbolet/tegnet taler sandt, men kun for hvordan det fungerer.

Der er lagt op til en strid, som er svær at afgøre, og hvor de fleste – også de stridende parter – på en måde giver begge sider ret: semiotikken forstår sig selv, ikke som et alternativ, men som et korrektiv til symboldidaktikken, og symboldidaktikken er nødt til at acceptere, at symbolerne også må fungere i en kommunikationssammenhæng. Et tegn skal nu engang forstås for at kunne fungere som tegn, ellers er det meningsløst. Det ligger således i forlængelse af postmoderne tankegange, at tingene ikke udelukker hinanden: symbolet har – deri ligger efter alles mening dets styrke – mange dimensioner. Flertydighed/ambivalens er jo netop det, der skiller symbolet fra klichéer. Selvom diskussionen mellem de forskellige positioner er skarp, er det i virkeligheden ensidigheder og monomani, man bebrejder hinanden.

Tre former for symboltolkning

Diskussionen om symbolerne skyldes – så vidt jeg kan se – tre former for tilgang til symbolerne, der ser disse under forskellige synsvinkler og derfor tolker symbolets form og indhold forskelligt.

Den klassiske forståelse af symboler eller tegn kunne man kalde for den *hermeneutiske*. Det er denne forståelse, der står bagved de klassiske symbolteorier hos Paul Ricoeur og Paul Tillich. Symboler åbner en ny forståelse, giver adgang til sandheden – og pointen i en sådan symbolforståelse er, at symbolet *participerer* i dét, det udsiger. Gennem symbolet har vi så at sige en mere direkte adgang til sandheden, til noget, der ellers unddrager sig vores bevidsthed. Det er især pastoralpsykologien (Joachim Scharfenberg), der bruger symbolernes tegn som adgang til det ubevidste.

En anden forståelse af tegnet eller symbolet er den *religionsfænomenologiske*, som især gøres gældende af Manfred Josuttis. Her forstås tegnene ikke intellektuelt eller psykologisk som noget, der giver adgang til viden, men som en *magt* (»Machtgeschehen«), tegnet virker, hvad det nævner. Manfred Josuttis har i sine adfærdsteoretiske analyser af både gudstjenesten og fx religionspædagogikken som en »indvielse« fremhævet tegnenes og symbolernes *sanselighed* og *kropslighed*. I virkeligheden er det også en meget pædagogisk teori: man lærer af det man gør, og det man gør får omvendt magt over en. Sådan er det både i sjælesorg, gudstjeneste, prædiken og homiletik.

Den tredje forståelse af tegn og symbol vil jeg kalde for den *funktionelle*. Det er denne forståelse af tegn, som semiotikken fremhæver. Det er ikke tegnenes magt, ej heller er det tegnets kognitive funktion som evt. adgang til dybere erkendelse, der står i centrum her, men tegn som form for kommunikation *mellem mennesker*. Tegn har vi ikke for at finde sandheden, eller for at sandheden kan få magt over os, men for at kunne *kommunikere* den med hinanden.

Fra symbol til tegn

Jeg har hidtil brugt ordet tegn og symbol i flæng, idet jeg går ud fra, at der ikke er tale om to forskellige ting – symbolet er jo også et tegn, eller, kunne man sige, en bestemt slags tegn eller også en bestemt opfattelse af tegnet. Hidtil er hermeneutikken under inspiration af Paul Tillich og Paul Ricoeur gået ud fra et slags hierarki, hvor symbolet sættes højest som det, der giver adgang til dybere sandhedsdimensioner, medens tegn eller betegnelse regnes for noget mindre, da det ikke rummer erkendelse, men kun forstår tegnet instrumentelt som vehikel til meddelelse. Grundargumentet har været tanken om participation: symbolet parteciperer i det, det henviser til, medens tegn kun er henvisning uden participation.

Det er dette hierarki, der i den nyere debat om symbol og tegn anfægtes, bl.a. af den tyske teolog Michael Meyer-Blanck på det pædagogiske område og Wilfried Engemann på det homiletiske område. Et hovedargument er, at symbol – ligesom sakramente – er et *ubibelsk* begreb. Bibelen kender ikke symbolbegrebet – ligeså lidt som i øvrigt Luther – men bruger ordet *tegn*. Når man i dag vender tilbage til dette begreb i Bibelen og hos Luther, så er det fordi dette begreb ikke er så metafysisk og ontologisk belastet. Der er så at sige ingen genvej til

sandheden udenom tegnets kommunikative funktion. Hos Meyer-Blanck er yndlingsaversionen den katolske religionspædagog Hubertus Halbfas, der arbejder med et meget bredt religions- og symbolbegreb som udgangspunkt for religionspædagogikken. Kun gennem symboler har vi adgang til det grundmenneskelige og det grundreligiøse. Meyer-Blancks lakoniske kommentar til denne udflydende anvendelse af religions- og symbolbegrebet: det er kun Gud, der kan tale på hele menneskehedens vegne! Kritikken af den metafysiske anvendelse af symbolbegrebet går ud på, at symbolet og tegnet derved løsrives fra sin konkrete kommunikative funktion. Symbolerne bliver kogt sammen til en »symbolsuppe« (Scharfenberg), der angiveligt åbner adgang til det grundmenneskelige og guddommelige.

Overfor denne metafysiske og ontologiserende opfattelse af symbolet fremhæver semiotikken tegnets *konkrete* funktion i en kommunikationsammenhæng. Egentlig er dette semiotiske anliggende, selvom det ofte forbindes med megen fagsemiotisk kaudervælsk, en ganske enkel og pædagogisk pointe: symboler og tegn virker kun, hvis de forstås i en *nutidig* sammenhæng.

Fra historie til kontekst

En væsentlig landvinding ved skiftet fra symbol og tegn består da også i, at man frigør sig fra en *historiserende tilgang* til symbolerne fx i en liturgisk sammenhæng. Det er især R. Volps fortjeneste, både i tidlige afhandlinger og det store hovedværk om liturgi, at have overvundet den gængse historiserende opfattelse af liturgi. Den grunder sig ofte i en romantisk forestilling om, at man kommer det oprindelige og sandere nærmere, jo længere man går tilbage i historien – ofte i en ganske vilkårlig kanonisering af bestemte epoker eller traditioner – som om noget var mere sandt, fordi det er »reformatorisk« eller »typisk dansk«. Mange lærebøger i liturgi består stort set kun i en fremstilling af gudstjenestens (og dermed tegnenes) historie – nutiden er kun et lille appendiks til historien.

Semiotikken vil befri liturgien fra dens historistiske fangenskab. Ingen vil jo opfatte en fremstilling af pædagogikkens historie som en lærebog i pædagogik. Historisk ægthed og kontinuitet til vilkårlige udvalgte perioder (som regel er det Luther og Grundtvig) er jo hverken et videnskabeligt eller anvendeligt kriterium for gudstjenesten. Ofte er disse historiserende liturgiske lærebøger præget af en kværu-

lantisk grundtone, der tolker nutiden som liturgisk forfald. Man skal lede længe efter en liturgiker, der ikke tolker en ny bibeloversættelse eller en ny salmebog som udtryk for forfladigelse eller forfald. Denne form for kritik er en form for liturgividskabeligt tvangsritual.

Semiotikken vil ud over denne neurotiske krisesnak. Den vurderer ikke ritualet ud fra en – ofte nostalgisk – forestilling om, hvordan det engang har været, men hvordan det fungerer i dag. Ud fra dette synspunkt kan der – det viser Volps og Meyer-Blancks fremstillinger – meget vel inddrages megen historisk viden som frugtbar inspiration. Men det er ikke historien, men konteksten, der sætter dagsordenen.

Det er nemlig et grundprincip i semiotikken – især hos teologernes hofsemiotiker i dag Umberto Eco – at alle tegn er *arbitrære*, dvs. bestemt af den aktuelle kontekst.

Et konkret eksempel: mange præster og religionspædagoger forsøger i dag at forklare dåben ved at vende tilbage til den gamle skik fra middelalderen, hvor man dykkede barnet helt ned i døbefonten, der var fyldt med vand, en symbolik der passer til Luthers teologi og Rom 6, at vi i dåben dør og opstår sammen med Kristus. Det lyder smukt og gedigent, og det kan pædagogisk smart kombineres med en besigtigelse af kirken. Men der er et stort problem: konfirmander, der hører den forklaring af dåben, spørger naturligvis: hvis det teologisk set er det rigtige at neddykke barnet, hvorfor gør vi det så ikke? Så kan man komme med praktiske og snusfornuftige forklaringer – men det ændrer ikke noget ved den kendsgerning, at der ikke rigtig er liv i historiserende forklaringer. Ikke hvad vi *siger*, men hvad vi *gør* er vigtigt! Man må tyde dåben i en nutidig sammenhæng ud fra det, der faktisk foregår – og ikke det, der engang var skik! Det er svagheden ved symboldidaktikken, den har en tendens til at være både ontologiserende og historiserende – og glemmer let tegnenes kontekstualitet.

Tekstens åbenhed

Hvad er – set ud fra semiotikken – et symbol til forskel for et tegn? Et symbol, siger semiotikken, er et tegn, der kræver fortolkning (Volp I, 1992, s. 134f.). Vel at mærke ikke en historiserende *forklaring*, men en *fortolkning*, og det vil sige en kontekstuel fortolkning. Symboler kræver fortolkning, der er intet, »der taler for sig selv« – det er en grund-sætning inden for semiotikken. Derfor bliver dét, der ellers bliver betragtet som en svaghed, i semiotikken betragtet som tegnenes *styrke*:

enhver iagttagelse kræver interpretation, virkeligheden har karakter af tegn. Der findes ingen umiddelbar åbenbaring eller religiøs erfaring, alle erfaringer har tegnkarakter. Engemann anvender denne indsigt på homiletikken og taler om en *faktisk* og en *taktisk* »ambiguitet« (Engemann, 1993, s. 153ff.). Man må forlade tanken om den ene rigtige fortolkning og opfatte teksternes faktiske åbenhed for mangfoldige udlægninger ikke som en svaghed, men som en styrke. Prædikenen bevæger sig i en dialektik mellem trofasthed overfor traditionen og en frihed i forhold til det uventede, endnu ikke registrerede. For Engemann og andre er der et eksegetisk argument for deres teori om tegnets ambiguitet: det er Jesu barske afvisning af kravet om entydige tegn fra Himmelen. Jesu tegn er netop ikke entydige: »En ond og utro slægt kræver tegn, men den skal ikke få andet tegn end profeten Jonas' tegn«. Ikke entydige tegn fra himmelen får de, men en gåde, en metafor, der kræver fortolkning.

Teksten eller tegnet er åben for fortolkning, ja det bliver først et tegn, når det fortolkes – for denne indsigt kan man også føre andre i marken end semiotiske specialister. Således plæderer *Løgstrup* både i sin sprogfilosofi og sine skrifter om skole og pædagogik for talens åbenhed, der netop ikke er at forveksle med unøjagtighed, men er prægnans, og i sine højskoleskrifter lægger han vægt på det poetiske sprogs åbenhed – i modsætning til det videnskabelige sprog, og hans argument er, at det videnskabelige sprog reducerer virkeligheden, kun det poetiske sprogs åbenhed hindrer talen i at blive til ideologi.

Anderledes Kierkegaard, der ser kommunikationen fra modtagerens synspunkt og fremhæver, ganske som moderne semiotik, at det er tilhøreren, der først vækker en tekst til live, at meningen med teksten, sandheden, om man vil, ikke findes ved at gå bagom teksten, fx til forfatterens intention, men den ligger foran, er resultat af receptionens og tilegnelsens produktive proces.

Man kunne nævne en tredje ting, der er karakteristisk for en semiotisk tilgang, nemlig *liturgien* og den moderne æstetiske tilgang til den. I den traditionelle liturgiforskning søger man til historiske kilder, historisk ægthed er garant for liturgisk sandhed. Ofte er dette synspunkt forbundet med det lidt enfoldige synspunkt: jo ældre, jo bedre, det gamle er angiveligt det oprindelige – det nye står principielt under mistanke. Overfor denne historiserende tendens fremhæver semiotisk liturgik (Volp, Meyer-Blanck) den *æstetiske* dimension. Det er ikke historisk ægthed, men brugbarhed, iscenesættelse, der afgør en liturgis »sandhed«. Meyer-Blanck påberåber sig i denne sam-

menhæng et gammelt luthersk princip, at sakramentet og realpræsensen kun har mening »in uso«, dvs. i brugen og ikke som filosofisk-ontologisk sandhed. Han citerer Konkordieformlen, hvor det hedder: »Nihil enim rationem sacramenti habere potest extra mandatum Dei et usum a Christo institutum«. »Intet kan være sakramente uden Guds befaling og af Kristus indstiftet brug« (FC VII,108, BSLK, s. 1010,33-35, se Meyer-Blanck, 1995, s. 86).

Nihil extra usum er et reformatorisk princip, der gælder også for realpræsensen, man kan ikke tale om tegn og symbol uden tegnets brug, og det vil sige dets konkrete og aktuelle kontekst.

Suspendering af sandhedsspørgsmålet

Man har spurgt, om ikke semiotikken suspenderer sandhedsspørgsmålet ved kun at spørge efter, hvordan troens symboler fungerer og ikke efter deres sandhed. Og man kan i denne sammenhæng henvise til, at Umberto Eco i sin semiotik udtrykkelig »suspenderer« sandhedsspørgsmålet og derfor heller ikke arbejder med forestillingen om en »referent« i sin tegnteori, altså forestillingen om det, tegnet henviser til.

Bernhard Dressler henviser dog til, at en metodisk nødvendig *suspension* ikke er til at forveksle med en *ophævelse* af sandhedskravet, og han fremfører, at al teologi i en vis forstand må arbejde med en suspension af sandhedsspørgsmålet, da Gud ikke uden videre er et identificerbart objekt for vores tænkning (Dressler m.fl., 2001). Hvis sandhed skal forstås som overensstemmelse mellem begreb og sag, så må al teologi arbejde med en suspension af sandhedsspørgsmålet. Semiotikken, argumenterer Dressler, yder derimod et bidrag til at placere sandhedsspørgsmålet på det rigtige sted: ikke i den objektive erkendelses kontekst, men inden for den »religiøse kommunikation«.

Perspektivisk læsning: Luthers læsning af De Ti Bud.

Et semiotisk grundprincip er, at en tekst tillader forskellige »læsninger«, alt efter hvilket perspektiv man anvender. Dette er dog ikke det samme som, at alle tolkninger er lige gode. Semiotikken søger at gå mellemvejen mellem konfessionalistisk sætningssandhed og interpretatorisk vilkårlighed. En af de konkrete metoder er at *lege* med en

tekst, iscenesætte den, sådan som det fx praktiseres i den æstetiske læreproces i dramapædagogikken. Men *leg* er ikke det samme som *vilkårlighed*, *leg* er kendetegnet ved både *kreativitet* og *spilleregler*.

Dressler anfører et smukt eksempel på denne perspektiviske semiotiske læsning, nemlig Luthers anvisning til at bede fra 1535: »Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund« (WA 38,351-375).

Her gennemgår Luther først Fadervor, derefter anbefaler han, at man også kan bruge De Ti Bud som bøn. Luther anbefaler nemlig, at man læser De Ti Bud på fire måder, som lære, som taksigelse, som skriftemål og som bøn: »Nämlich: Ich nehme jedes Gebot erstens als eine Lehre in Gebrauch – was es ja an sich darstellt – und denke, was unser Herrgott darin ernsthaft von mir fordert. Zweitens mache ich eine Danksagung daraus, drittens eine Beichte, viertens ein Gebet« (WA 38,364,31-365,4).

Luther foreslår altså forskellige udlægninger af buddene, et ret genialt didaktisk indfald til læsningen af buddene – mere produktiv end mange moderne udlægninger, der reducerer udlægningen til et princip. Man er fristet til at bruge Luthers anvisninger direkte til moderne gruppearbejde og øvelse i perspektivisk læsning. Og her er det tydeligt, at denne læsning ikke er vilkårlighed efter mottoet: kære børn, sig, hvad der falder jer ind til denne tekst! Der er tale om en perspektivisk læsning *efter bestemte regler*, en *leg*, men ikke vilkårlig *leg*. Selvom ideen om *den* rigtige tolkning af buddene tilsyneladende er forladt eller »suspenderet«, så er denne perspektiviske læsning af buddene mere oplysende for buddenes mening end mange moderne enten historiserende eller antimoraliserende og dermed perspektivløse tolkninger.

Slutning; Religionspædagogiske konsekvenser

Striden mellem symboldidaktik og tegndidaktik er en strid om perspektivet; det relativiserer striden, men gør den ikke mindre væsentlig. Den traditionelle symboldidaktik har en tendens til at se religion som en *dybde dimension*, den berømte »religiøse dimension«, som har været et religionspædagogisk nøglebegreb i Danmark (og andre steder). Ideen går ud på, at den religiøse dimension er en dybde dimension af det at være menneske, så det i sidste instans bliver vanskeligt at forklare, at nogen overhovedet er irreligiøs. Taler man om det religiøse som en »dimension« af det almenmenneskelige, så arbejder man med

et meget bredt religionsbegreb. De religiøse begreber afdækker noget almenmenneskeligt. Det er et sådan bredt religionsbegreb, der fx ligger til grund for den katolske religionspædagog Hubertus Halbfas' arbejde med religiøse symboler.

Over for dette meget brede religionsbegreb fremhæver tegndidaktik eller semiotisk didaktik religion ikke som dybdedimension i det almenmenneskelige, men som konkret *livspraksis*. Kun Gud kan tale på hele menneskehedens vegne, indvender Meyer-Blanck gentagne gange imod Halbfas, religiøs praksis er ikke primært at opdage en dybdedimension, men at kommunikere med hinanden i en konkret kontekst. Derfor forholder semiotisk didaktik sig – fx når det drejer sig om sakramenterne – meget mere konkret til den religiøse praksis, sakramenterne er. Det er *hverdagen* og ikke *historien*, der er sakramenternes primære kontekst. Det er således didaktisk ikke meget givende og næppe frugtbart over for børn at arbejde med modsætningen mellem »symbolsk«, »realistisk« og »bogstavelig« forståelse af nadverelementerne. Her kunne semiotikken åbne en ny tilgang, der ikke eliminerer de gamle konfessionelle modsætninger, men er en aktuell reformulering af de gamle stridigheder: det er ikke spørgsmålet om et *est* som luthersk princip, men et spørgsmål, hvad vi i de forskellige sammenhænge mener med dette *er* (Meyer-Blanck, 1995, s. 25).

Religion er, det er det semiotiske og lutherske grundprincip, noget der kun eksisterer »in uso«, dvs. som *udøvet* religion. Det er den – tiltrængte – korrektur af en symboldidaktik og -hermeneutik, der leder efter religionen kun *i dybden*, uden smålig hensyntagen til, om og hvordan den udøves og praktiseres i en konkret kontekst.

Litteratur

Peter Biehl m.fl.: *Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik I+II*, Neukirchen 1989 (2. opl. 1991) og 1993 – Peter Biehl: *Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern. Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik*, Neukirchen 1999 – Karl-Heinrich Bieritz: *Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt*, Stuttgart 1995 – Anton Bucher: *Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen*, St. Ottilien 1990 – Bernhard Dressler, Michael Meyer-Blanck: *Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik*, Münster 1998 – Bernhard Dressler, Thomas Klie og Lena Kuhl: *Religiöse Zeichen ins Spiel bringen. Grundzüge einer Zeichendidaktik*, Manuskript, indledning til en ny bog om »Zeichendidaktik«, der udkommer til efteråret 2001 – Wilfried Engemann: »Vom Nutzen eines semiotischen Ritardando im

Konzert hermeneutischer Plädoyers. Zur Bedeutung der Semiotik für eine Praktisch-theologische Hermeneutik«, i: Dietrich Zilleßen m.fl. (udg.): *Praktisch-theologische Hermeneutik*, festschrift Henning Schröer, Rheinbach-Merzbach 1991, s. 161-179 – Wilfried Engemann og Rainer Volp (udg.): *Gib mir ein Zeichen. Zur Bedeutung der Semiotik für theologische Praxis- und Denkmodelle*, Berlin 1992 – Wilfried Engemann: *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen*, Tübingen 1993 – Finn Frandsen: *Umberto Eco og semiotikken*, Århus 2000 – Hans Martin Gutmann: *Symbole zwischen Macht und Spiel*, Göttingen 1996 – Manfred Josuttis: *Gottesdienst als Zeichensystem und als Machtgeschehen, Verkündigung und Forschung* 40, 1995, s. 53-64 – Manfred Josuttis: *Die Einführung in das Leben*, Gütersloh 1996 – Keld Gall Jørgensen: *Semiotik. En introduktion*, København 1993 – Keld Gall Jørgensen (udg.): *Anvendt semiotik*, København 1996 – Gerard Lukken: *Per visibilia ad invisibilia. Anthropological, Theological, and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments*, Kampen 1994 – Michael Meyer-Blanck: *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*, Hannover 1995 – Michael Meyer-Blanck: *Vom Symbol zum Zeichen. Plädoyer für eine semiotische Revision der Symboldidaktik*, *Evangelische Theologie* 55, 1995, s. 337-351, genoptrykt i Dressler/Meyer-Blanck: *Religion zeigen*, s. 10-26 – Michael Meyer-Blanck: »Zwischen Zeichen und Historie. Zu Reiner Volps Liturgik und den künftigen Aufgaben der Liturgiewissenschaft«, i: Jürgen Henkys og Birgit Weyel (udg.): *Einheit und Kontext. Praktisch-theologische Theoriebildung und Lehre im gesellschaftlichen Umfeld. Festschrift Peter Bloth zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1996, s. 295-313 – Michael Meyer-Blanck: *Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der erneuerten Agende*, Göttingen 1997 – Michael Meyer-Blanck: *Der Ertrag semiotischer Theorien für die praktische Theologie*, *Berliner Theologische Zeitschrift* 14, 1997, s. 190-219, genoptrykt i Dressler/Meyer-Blanck: *Religion zeigen*, s. 241-277 – Jan-Eric Steppa: *Umberto Eco, kristendomen och öppenhetens estetik*, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 76, 2000, s. 136-144 – Rainer Volp (udg.): *Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst*, München/Mainz 1982 – Rainer Volp: *Liturgik I-II*, Gütersloh 1992-94.

Eberhard Harbsmeier, rektor
Folkekirkens Pædagogiske Institut
6240 Løgumkloster

Jørgen Demant

Nadver som tegnhandling

– en semiotisk læsning af nadverens praktik

• Liturgividskaben har skiftet retning fra en dogmatisk til en kommunikativ tilgang til gudstjenesten. At læse nadveren som en tegnhandling lægger op til en indøvelse i en anderledes livsform. Indøvelsen får sprog og retning igennem salmen.

Liturgividskaben har skiftet fokus de seneste 25 år. Hidtil har den næsten været monopoliseret af en historisk og dogmatisk tilgang, men befrugtet af den antropologiske, religionshistoriske og semiotiske videnskab har den praktiske teologi bevæget sig bort fra en ensidig historisk og systematisk-teologisk tilgang til liturgien i retning af en adfærdsvidenskabelig, kommunikativ og æstetisk tilgang.¹ Med dette skift i metodisk tilgang sker også en horisontudvidelse i forhold til temaer og fokus i liturgividskaben. Læser man i dogmatikken om nadveren, vil spørgsmål om »Kristi nærvær«/»realpræsens«, om »offeret« (jf. den økumeniske samtale), om forholdet mellem »ord og symbol/tegn«, om deltagers værdighed ved nadverbordet og »embedet« være oplagte og relevante temaer.²

I den adfærdsvidenskabelige tilgang forlader man den rent indre teologiske forståelse og betydningsgodtgørelse – altså troens symbol set fra den overleverede traditions »tekst-side« – til fordel for en refleksion over menighedens erfaring af liturgiens iscenesættelse eller drama – altså troens symbol eller tegn – set fra de agerendes »praksis-side«. Liturgividskaben har haft en tendens til at koncentrere sig om teksten bagved praksis, altså liturgiens forskrift eller manuskript i

stedet for at se på selve handlingen. At vore fortolkninger af gudstjenesten i langt højere grad har været baseret på »teksten« og »bogen« i stedet for på »handlingen« og »grammatikken« hænger nok sammen med, at vi har levet i en skriftkultur og ikke taget det mundtlige og handlingsmæssige aspekt alvorligt. Dette råder semiotikken bod på ved at koncentrere sig om liturgi i praksis. Den mundtlige kultur lægger vægt på kommunikation og mundtlig tradition. Fortolkningshorisonten må derfor udvides fra en tekstorienteret (det vil ofte sige teologisk videnskabelig) tilgang til en grammatikorienteret (det vil sige læserorienteret eller menighedsorienteret) tilgang. Dermed bliver temaer som »nadver og måltid«, måltidets biologiske, psykologiske, sociale og politiske værdi, spørgsmålet om »død/offer og udødelighed« sat på dagsordenen.³

Set fra et didaktisk synspunkt er det muligvis endnu mere vigtigt at inddrage menighedens synsvinkel i dag, al den stund at det i en sekulariseret og afkristnet kultur er lettere og mere oplagt at begynde oplysning og undervisning i det, man kan se, der gøres i stedet for at begynde med at lytte til en tekst om handlingen. Da vi efter sociologernes mening bevæger os mod en visuel kultur, gør vi som kirke måske klogt i at tage afsæt i den synlige handling, hvilket på den ene side fratager teologen/præsten at skulle komme med sandheden og den eneste fortolkning og på den anden side demokratiserer fortolkningsprocessen: alle kan se liturgi i brug og trække på analogidannelser fra andre livserfaringer. Den indviede står ikke over den uindviede.⁴

I det følgende vil det være læsefrugter hentet fra semiotikken, der vil blive taget i brug til en forståelse af nadveren set fra menighedens synsvinkel, altså nadveren som kommunikation. Jeg skal ikke bringe semiotikkens metasprog i spil her, men blot anvende indsigter fra det. Et væsentligt træk ved semiotisk tænkning er, at den arbejder ud fra en forestilling om verden som tegn, hvis indhold og tydning skal forstås på en anden måde end verden som symbol.⁵

Symbol

For at forstå forskydningen fra den dogmatiske til den semiotiske læsning af liturgien er det vigtigt at se på forskellen mellem symbol og tegn. Symbol kommer af det græske ord »symbollein«, der betyder at »kaste sammen« eller at »sammenføje«. Man sammenknytter nutidig erfaring med fortidig erfaring, ja forskellige menneskers erfaring

bindes sammen i symbolet. I symbolet fusionerer transcendens og immanens. Virkelighedsdimensioner, der ellers forbliver lukkede, bliver afdækket i symbolet. Ligesom billedet og digtet afdækker eller afslører, således åbenbarer det religiøse symbol også en større virkelighed, som mennesket har del i. Symbolet har således en henvisende karakter og repræsenterer dét, som det henviser til. Ud over erindringen om noget, der engang var, åbenbarer symbolet også et nærvær her og nu. Det centrale i symbolforståelsen er participationstanken. Via symbolets udtryk får mennesket del i dét, som symbolet viser hen til, i sidste instans den guddommelige væren. Symbolet har altså identitetsbærende funktion, idet mennesket i mødet med symbolet bliver rykket ind i en anden sfære, der forbinder de dybeste og inderste eksistentielle erfaringer med den guddommelige virkelighed.⁶

Det afgørende i denne sammenhæng er ikke spørgsmålet, om denne symbolforståelse taler sandt om gudsforholdet, om hvorvidt det overhovedet er meningsfuldt at tale om et symbolsprog, der åbner til en værensmagt eller til en ontologisk rettet forståelsesform. Det vigtige for mig er at forstå, hvad det er, vi gør, når vi tænker med og i symboler i forlængelse af Paul Ricoeurs hermeneutiske forståelse af symbolet: *Le symbole donne à penser* – symbolet sætter tankevirksomhed i gang. Hvilke konsekvenser for liturgien får dette syn på symbolet og på udlægningen i prædiken og kateketik? For det første: helt grafisk trækker symbolet mennesket »indad« – ind i en større virkelighed som ligger »bagved«. Symbolet er et vindue, vi kigger på og igennem for at beskue virkeligheden omme bagved. I dobbelt forstand, nemlig både teologihistorisk og i ontologisk forstand. Den teologiske hermeneut er i stand til at udlægge symbolet på både religionsfilosofiens, dogmatikkens og teologihistoriens præmisser.

Samtidig trækker symbolet »indad« – ind i en større virkelighed som ligger »nedad«. Symbolet afdækker som sagt en større, dybere eller mere omfattende virkelighed end den, som vi umiddelbart oplever og sanser, men som dog alligevel går via sansningens vej. Symbolet er en transformator for den menneskelige psykiske energi for nu at tale psykoanalytisk, og dermed er det et forståelsesprisme for de dybeste lag i det menneskelige sjæleliv.

En symbolhermeneutiker er én, der afdækker betydning, som ligger bagved og i dybden, og vel og mærke en betydning og sandhed, som ligger der i forvejen. Symbolforståelse eller -viden er en slags åbenbaringsforståelse eller -viden. Symbolet indeholder nemlig et erfaringsrum, der inviterer mennesket til at åbne sig for den virkelig-

hed, der kommer det i møde fra andet sted. Det autentiske symbol, altså det der kan bestå, er det symbol, der muliggør Guds komme.

Ser man på liturgien ud fra denne symbolforståelse, så holder man sig til en liturgisk-sakramental opfattelse, hvor liturgiens opgave er at skabe »nærvær«. Overført på nadversymbolet, så handler det om »realpræsensen«, at ihukommelsen afgøres af ordet *est/er* i uddelingsordene, dvs. det handler om Kristi nærvær.

Tegn

Semiotikken ser enhver tekst som et tegnsystem – den være skriftlig eller mundtlig. Det hører til én af semiotikkens præmisser, at der ikke findes et lige forhold mellem udtryk og betydning. Der er en diskontinuitet mellem udtryk og betydning (mellem signifikant og signifikat). Det betyder, at der ikke kan opnås entydighed i tegnets betydning hverken af en teologihistorisk eller systematisk-teologisk vej. Tegnets betydningsside – f.eks. korstegnet – er ikke givet på forhånd som en objektiv sandhed. Sandheden findes ikke i sig selv uafhængig af den, der fortolker og hans nuværende kontekst. Hvad tegnet forestiller er afhængig af den, der forestiller.

Hvor hermeneutikeren tænker i symbolfortolkning tænker semiotikeren i tegnfunktion. Hvor symbolet giver anledning til overvejelse over dets repræsentation, og hvordan mennesket får del i symbolets bagvedliggende virkelighed, går bevægelsen så at sige den anden vej, nemlig hvad tegnet sætter i gang hos fortolkeren. Tegntydning lægger således ikke op til en søgen efter den i forvejen bagved liggende sandhed, men peger udad mod fortolkerens evne til at aflæse og fortolke tegnet, hvilket gør fortolkningsprocessen åben og mangfoldig, al den stund at den er kontekstbestemt: følelser og tanker, erfaring og viden spiller ind i et mønster af denotationer og konnotationer.

Betyder det en total relativisering af én i forvejen given betydning? Tømmes korstegnet ikke for de kristologiske betydninger, som den diakrone læsning – dvs. den historiske og systematiske læsning – mener at have afdækket? Nej, på ingen måde. Men den synkrone læsning – f.eks. semiotikken – gør det kommunikative gældende i fortolkningsprocessen. Hvor symbolhermeneutikeren har en tendens til at slippe »ydersiden« af symbolet til fordel for »indersiden« – bevægelsen går her »bagved«, »indad« og »i dybden« – så fastholder semiotikeren ydersiden. Man kunne tale om en vending til symbolise-

ringshermeneutik, hvor bevægelsen går »udad«, hvor der tænkes i retning af, hvad tegnet gør ved den, der fortolker det.

Menighedens og tilhørerens reception betyder ikke blot en mere aktiv deltagelse, men giver som ovenfor antydnet en mere relativiseret og demokratisk proces. Tegnet får én til at spørge: »hvorfor forstår du tegnet sådan ... Jeg har forstået det ganske anderledes«.

Ser man liturgien under denne semiotiske tilgang, bliver det helt klart, at det er liturgi i praksis, der kommer i fokus. Hvilken betydning tillægges den liturgiske handling, selve iscenesættelsen?

Handlingen eller udførelsen er ikke bare dekoration eller demonstration, ligesom et teaterstykkets udførelse ikke er det. Form og udførelse er ikke til blot for indhold og manuskript forstået som en slags oversættelse, men indgår som komplementære ingredienser i fortolkningsprocessen. Læser vi specielt nadveren ud fra disse tanker, vil ihukommelsen i stedet for at være omgærdet af nærværsmetafysik snarere have profetisk funktion: nadveren handler ikke om inddragelse og delagtighed i en virkelighed, der på én og samme tid er fraværende og nærværende, men nadveren kalder både på indlevelse og handling. I nadveren anskueliggøres, hvad måltid handler om, og den har derfor eksemplets funktion, idet den appellerer til nye livsformer uden for kulten.

Salmen som betydningsgivende univers

Salmesangen er det led i gudstjenesten, hvor forkyndelsen får fuld magt, har én engang sagt. Det betyder, at her går forkyndelse som tiltale og modtagelse op i en højere enhed. Her kan man ikke skelne absolut mellem ordet, der bliver talt til én som menighed, og menighedens svar på tiltalen, hvilket er ganske anderledes med tekstlæsningerne. Salmen er en performativ akt, der i kraft af komposition, billed- og metaforsprog, fortælling og tale, er en slags dramatisk iscenesættelse af et direkte møde mellem Gud og menneske. Salmen er en bøn sat i tone- og musiksprog, dvs. en dialog mellem Gud og menneske. Netop den musikalske ledsagelse og tonesproget udvider bønnens dialogiske situation, idet den skærper indlevelsen og dynamikken og dermed indøvelsen i kristendommen.

Når vi overtager salmens »jeg« eller »vi«, overtager vi naturligvis det verdensbillede, som lægges frem i salmen, men idet ordene lægges på min tunge og går gennem min krop, bliver det forvandlet til

»mit« verdensbillede. Den nye rolle er ikke blot foreskrevet af den betydning, ordene så at sige har i forvejen, men farvet af de associationer, jeg får under sangen. Det er ikke så sært, at nogen vægrer sig mod sangen i disse år, fordi man jo i salmesangen havner i et højspændingsfelt, hvor man kan komme til at synge forestillinger, følelser og tanker om sig selv, som man ikke vidste eksisterede. Ikke blot griber den »fremmede« tale, det »udefra« kommende ord én og gør sig til eet med én, men hele registret af ens personlige oplevelser og erfaringer vækkes i salmesangen til live. Rollebyttet i salmesangen er med andre ord ikke et ensidigt hamskifte, idet jeg passivt – dvs. åbent og indlevende – overgiver mig og får tillagt en ny identitet, nej jeg tillægger så at sige aktivt rollen et indhold, som er farvet af et net af associationer, som sangen efterlader mig i: oplevelser, der har med »fortabthed«, »angst«, »glæde« osv. at gøre. Gennem sangens tiltale og svar bliver jeg forvandlet til den, jeg nu bliver og må tage ansvaret for. Salmesang er en slags bevidstgørelse af gudsforholdet.

I det følgende vil jeg forsøge at udlægge nadveren ud fra en nadversalme, idet jeg lægger vægten på det associationsnet af betydninger, nadvergæsten medbringer, og som bliver bestemmende for fortolkningen af altergangen. Derved bevæger jeg mig ud over den klassiske lutherske forståelse af nadveren, som helt og holdent indholdsbestemmes og tydeliggøres fra tekstens side, det vil sige fra Ordet forkyndt sammen med tegnet, til en overvejelse af tilegnelsesprocessen. Sagt med et klassisk normsæt bevæger jeg mig på grænsen mellem *lex orandi lex credendi*.

Mindes vi en fuldtro ven
i det fjerne alle dage,
ønskende, han snart igen
vende må med fryd tilbage;
frelser, i din menighed
skal dit minde vare ved.

For vor synd du sank til jord
gik for vores skyld i døden,
til vort gavn du højt opfør,
kommer os til hjælp i nøden,
bad os selv udtrykkelig:
Venner mine, mindes mig!

Når da om dit nadverbord
trindt og tæt vi tage sæde,
med den tro, at i dit ord
du er sandelig til stede,
mindet gløder i vort bryst,
har på tungen englerøst.

Jesus Kristus, fuldtro ven,
skab da i os hjerter fromme,
som, indtil vi ses igen,
så dig altid ihukomme,
søge livet i dit navn,
finde glæden i din favn! (DDS 415)

Salmen beskriver, hvad der foregår ved nadveren.⁷ I en balance mellem fortælling og billedsprog, dramatisk tale og tiltale, struktur og perspektiv rummer den et dynamisk forhold mellem digtets verden og den syngendes sprogliggørelse for nu at tale litterært eller mellem frelseshistorie og sjælens tilegnelse for nu at tale teologisk.

Følger vi salmens strofeinddeling, kan vi tale om et stykke med fire akter:

1. scene:

Vi går til alters med bevidstheden om to ting. For det første fordi vi ikke kan slippe erindringen om den gode ven. »Mindes vi en fuldtro ven«. Et måltid forudsætter et minde om en venlighed, om et venligt lag, hvor der har været godhed og fylde. Hermed er allerede sagt noget væsentligt om det kristne måltid, at det indebærer en relation. Vi spiser ikke alene som i andre kulturer, men vi spiser sammen med nogen, der betyder noget for os. For det andet er vores gang op ad kirkegulvet båret af bøn: »ønskende, han snart igen vende må med fryd tilbage«. Vi ønsker og længes efter det, vi på dette tidspunkt ikke har, men som vi i kraft af erindringen véd har været der. Anamnesen (erindring og tak) og epiklesen (Helligåndens påkaldelse) er de liturgiske formler og udtryk for den fundamentale menneskelige erfaring af udspændthed mellem erindring og længsel: engang viste der sig en gæstfrihed, som jeg nød godt af, og den længes jeg efter må komme igen!

2. scene:

Hvor første fase skildrer vejen op til alteret, finder bevægelsen nu sit mødested med det søgte. Det uddybes, hvorfor mennesket kommer der, nemlig af nød. Ritualteknisk giver vi til kende, at vi er i nød ved at knæle ved altersranken. Den ydmyge handling er jo ikke blot udtryk for underkastelse, men snarere udtryk for den afmagt og sårbarhed, der søger beskyttelse og beskærmelse. I nøden beder vi om det, som vi ikke har, men som den anden har. At vi er kommet til kort, at vi savner, at vi mister, dét er tydeliggjort med den kropslige handling ved nadverbordet.

3. scene:

Billedet af vennelaget bliver i denne fase tydeligere. Det grundtvigske vennelag fornægter sig ikke, hvor det hjertelige samvær understreges. Når brødet deles ud og vinen drikkes, så fremvises festens gaver: fred og forsoning, glæde og kærlighed. Festen har en forvandlende og fornyende kraft, som kan hensætte deltagerne i en ganske drømmeagtig tilstand: »mindet gløder i vort bryst,/har på tungen englerøst«. Vi bliver med brød og vin på tungen bevidsthedsudvidede, idet vi bliver klar over ting, som vi i vores normalbevidsthed fortrænger eller glemmer: hvad jeg længtes efter er blevet opfyldt, jeg er noget mere end jeg troede jeg var, jeg kan glemme hvem jeg var, og jeg er i stand til noget mere end jeg regnede med.

4. scene:

Her i sidste akt er vi på vej væk fra altersranken. Den fuldbyrdede nadverhandling efterlader os i en dobbelt bestemmelse, dels et gensyn, dels en påmindelse om, hvad vi skal gøre i mellemtiden. I og med at vi rejser os og går ud, tilkendegiver vi vores nye status i forhold til den forudgående knælen: nu kan og skal vi selv. Korstegningen og ordene *Gå bort med fred* udtrykker en bemyndigelse til at gå ud at handle i den ånd, som her har vist sig ved nadverbordet: »søge livet i dit navn«. Nadverbordet viser ud ad til andre måltidsborde, hvor vi kan vise, hvad vi har oplevet og lært. Nadverfællesskabet danner således et mønster for de sammenkomster, der måtte opstå herefter i andre sammenhænge. Grundtvig taler i andre nadversalmer ganske ligefremt om frugten af nadveren, f.eks. at den sætter en »perle af lyst og liv«, et »lys af fred og trøst« og en »videnskab af kærlighed« (jf. DDS nr. 425 *Vor Herres Jesu mindefest*).

Hvad sker der, når man ser nadveren under denne synsvinkel? For det første sætter den semiotiske læsning af nadveren selve handlingen i fokus. Der sker en klargørelse af og en fordybelse i, hvad det egentlig er, vi går og gør i gudstjenesten. Og fortolkningen af, hvad vi gør, er afhængig af det væv af fordomme, som vi bærer med os ind i kirken, og som kommer til at farve forståelsen. Vi kommer ikke til kirke for at »ankomme« til en virkelighedsbeskrivelse, som ligger klar til overtagelse, men selve bevægelsen henimod gudstjenestens virkelighed med vores krop og intellekt, og hvad det får af betydning for fortolkningen af liturgiens virkelighedsbeskrivelse, må tages alvorligt. I nadveren får vi ikke kun tildelt betydning, men vi giver den også betydning. Enhver opleven er den udfolden værd, som den skaber. Igennem denne medskabende fortolkning bliver jeg bevidstgjort om, hvem jeg er, og hvad jeg skal. Således får jeg i nadveren svar på den »mangel og nød«, der driver mig til den. Jeg bliver også »klar over en anden måde at være til på« – som forsonet, frigjort, og endelig får jeg den »nyorientering«, så jeg ved, hvad jeg skal.

Når den semiotiske læsning lægger vægten på den æstetiske og adfærdsmæssige formningsproces, får det for det andet den konsekvens, at objektivering og udfoldelsen i konkret praksis er vigtig. Hvad jeg har oplevet ved nadverbordet, hvad jeg har sanset, sætter sig ikke kun som en stemning, men har en forvandlende kraft. Jeg bliver en anden og bliver sat fri til at koble min egen udfolden sammen med nogle andre. Betydningsgørelsen retter sig således ikke kun mod oplevelsen i selve det hellige rum, men også mod den virkelighed, som ligger udenfor.

Den teologiske tale om nadveren (i prædiken og katekese) får således til opgave at gøre nadveren gældende som tegn i det liv, vi lever med hinanden. Netop fordi denne læsning ikke lægger vægten på den sakramentale »forvandling«, og dermed ikke er fikseret på det hellige rum eller på symbolets transcendentale dimensioner, men netop på tegnets relationale karakter, bliver nadverens kommunikative virkning afgørende. Spørgsmål om hvad der kan blive betydningsgivet som et sakramentalt måltid, herunder i hvilke forskellige situationer det finder sted, og endelig hvordan ikke-teologiske og teologiske tydinge forholder sig til hinanden, bliver interessante.

Hverdagens nadvertegn

I stedet for at pege på eksempler fra det »virkelige liv«, hvor måltider har karakter af nadvertegn, vil jeg i stedet henlede opmærksomheden på to litterære eksempler.

Det ene er hentet fra Peter Seebergs novellesamling *Dinosaurusens sene eftermiddag* (1974). »Mariae lovsang« handler om et ældre ægtepar, Marie og Andreas, som bor i en større by. Andreas ligger til sengs pga. en sygdom, der er til døden. Lægen, som Marie har sendt bud efter, mener, det er bedst at indlægge Andreas og ringer efter ambulancen. I ventetiden foregår der to ting. Det ene er, at Marie vender den syge mand, da han ikke selv er i stand til det. Derom står der følgende:

Hun tog ham om ryggen og løftede ham op. Hans hoved faldt bagover, så hun måtte støtte det med den venstre hånd. Hele hans underkrop og ben blev liggende, men fulgte med da hun fik ham lidt højere op og sænkede ham ned på ryggen og fik hovedet lagt ned på puden. Han kikkede op i loftet. (s. 148)

Scenen, der minder tydeligt om pietaen, hvor Maria sidder med sin døde søn på skødet, er emblematiske for omsorgsfuldheden og barmhjertigheden i deres udleverethed til hinanden. En hengivelse til hinanden, der mere lever af tavse tegnhandlinger end af ord. Hvilket den anden scene handler om. Andreas spørger Marie, om »det har været godt nok alt sammen«, hvortil hun svarer »så godt som det kunne blive ... Jeg har intet fortrudt«. Og novellen fortsætter:

Hun gik ud i køkkenet og satte suppen over. Hun legede den, så det blev en god suppe og hun tog en øl ud af køleskabet og to af de fine glas og dækkede på en bakke.
– Nu skal du have suppe, Andreas, sagde hun indad døren, da hun kom for at rejse ham op – og du skal have en øl til. (s. 149)

Måltidet vidner ikke-teologisk om et almindeligt måltid, der indtages midt på dagen, før Andreas skal afsted på hospitalet. Men måltidet fungerer på et andet plan som en henvisning til nadveren, hvor Andreas' kærlighed til Marie, om hvilken der står, at hans blik var så »fjernt som himlen«, selv bliver bekræftet ved dette måltid. Måltidet

er et kærlighedsmåltid, en slags sidste nadver. Eller måske snarere et taknemmelighedsmåltid for det forhold, som har »været så godt det kunne blive«. Udsagnet er ikke udtryk for middelmådighed eller resignation, men tværtimod for en vilje til liv, hvis form findes i en tavs og nænsom omgang med hinanden.

Som modstykke til dette måltid vil jeg henlede opmærksomheden på Helle Helle, der i dén grad har sans for det måltid, som ikke bliver til et fælles måltid. Hvor måltidet hos Seeberg signalerer samhørighed og taknemmelighed for hinanden, så gør det modsatte sig gældende i flere af Helle Helles noveller. I en novelle med titlen »Fasaner« (Rester, 1996) får jeg-fortælleren, hvis køn er meget ubestemt, besøg af en mand ved navn Richard. Han siger, han tidligere har boet i huset, og da han alligevel var i nærheden for at hente nogle fasaner, så kunne han lige så godt hente de par ting, han i sin tid havde glemt i huset. Mødet bliver et ikke-møde. Køligt distancerende beskrives, hvordan den indtrængende Richard forsøger at komme i kontakt med den nuværende husejer, og efter flere forsøg opgiver han og forsvinder. Jeg-fortælleren kan så sætte sig til at spise alene, selvom vedkommende havde stukket Richard den løgn, at hun/han ventede gæster:

Jeg står i køkkenet og rører i min gryderet. Det varer lidt, så kan jeg høre, at han kører væk i sin bil. Jeg øser mad op, går ind i stuen, tænder fjernsynet. Jeg sætter mig i sofaen og spiser. Jeg tager fjernbetjeningen, skruer ned for lyden. Der er helt stille, bortset fra regnen. (s. 12-13)

Jeg'et sidder i sin ensomhed og spiser. Der kom ingen gæster, og Richard skulle hun ikke nyde noget af. Der opnås ingen kontakt.

Da Richard er gået, går jeg-fortælleren ud for at sikre døren. Og så står der:

På trappetrinet ligger en fasan, dyngvåd. Som om den er druknet efter sin død. Dens fjer er brune og grønne. (s. 13)

Dette er Helle Helles forfatter-kommentar til Martin A. Hansens »Agerhønen« (1947). Her bliver fortalt om en agerhøne, der en kold vinternat bumper mod en dør hos en fattig familie. Faren går ud og kommer ind med en fugl med grønne og brune fjer. Den bliver pluk-

ket og stegt, og der bliver et næsten himmelsk måltid med kartofler og sovs med persille i.

Hos Martin A. Hansen bliver vi vidne til et næsten evangelisk måltid, et bespisningsunder, hvor glæde, taknemmelighed og sammenhold fejres. I Helle Helles novelle kigger vi ind i et univers, hvor mennesker er frysende ensomme, hvor der ikke kan opnås kontakt og fællesskab. Titlen på novellesamlingen »Rester« er sigende for 1990'ernes virkelighed: den er befolket af halve eksistenser, som lever i lukkede rum.

Nadveren er tegn på fred og forsoning, på taknemmelighed og barmhjertighed, på fællesskab og grænseløshed. Dette kan menigheden fæste sit håb og sin tro ved. Uden for det kultiske rum bliver dette tegn til et løfte, der både erfares som nærvær og fravær. Jeg skrev tidligere, at den semiotiske læsning fastholder tekstens profetiske horisont. På denne måde bliver nadveren, som der står om Jesus i Lukasevangeliet (2,34) et tegn til fald og oprejsning. Nadveren indeholder et mønster eller paradigme til en livsform, der kan være både opbyggelig og kritisk.

Noter

1. Jeg henter således i det følgende indsigter fra Michael Meyer-Blanck: *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*, Hannover 1995; *Inszenierung des Evangeliums*, Göttingen 1997; *Gib mir ein Zeichen. Zur Bedeutung der Semiotik für theologische Praxis- und Denkmodelle*. Hrsg. von Wilfried Engemann und Rainer Volp, Berlin 1992; Rainer Volp: *Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgik*, Gütersloh 1992; John Thobo-Carlsen: *Litteraturen, kroppen, masken. Til en læsningens semiotik*, Odense 1999. Jf. i øvrigt E. Harbsmeiers indledningsartikel, »Fra symbol til tegn«.
2. Jf. N.H. Gregersen (red.): *Fragmenter af et spejl*, Frederiksberg 1992, s. 232 ff.; Regin Prenter: *Skabelse og Genløsning*, Frederiksberg 1998 (1955), § 38.
3. Jf. Manfred Josuttis/Gerhard Marcel Martin (hrsg.): *Das Heilige Essen – Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart/Berlin 1980. Manfred Josuttis: *Der Weg in das Leben*, Gütersloh 1991.
4. Jf. Jan Lindhardt: *Frem mod Middelalderen*, Kbh. 1993, s. 218ff.; Gerard Lukken: »Die Bedeutung der Semiotik Greimas«, i: *Gib mir ein Zeichen*, se note 3.
5. I det følgende vægtes den semiotiske tilgang, men jeg mener ikke, den kan stå alene. Semiotikken og hermeneutikken må være i dialog. Jf. Troels Nørager: »Mit væsentligste anliggende går netop ud på at vise, at der fin-

des en mellemvej imellem en sprogfilosofisk obsolet realisme/objektivism og en postmoderne relativisme à la Cupitts. Og det kan jeg hævde med en vis styrke, fordi jeg faktisk i min disputats har gjort et stort nummer ud af at argumentere for, at oplevelse/erfaring hænger sammen med (men samtidig i en vis forstand går forud for) sproget. I forlængelse heraf er det så, at jeg som endnu en mellemvej (men nu imellem det slette alternativ: åbenbaringsteologi eller Gud som menneskelig projektion) hævder, at »Gud« ikke er en opfindelse men en opdagelse, som kunne tænkes at være funderet i erfaringer af det hellige, som vi i kristendommen »døber« som den Gud, Jesus Kristus kaldte »fader«, *Præsteforeningens Blad* 2000/49, s. 1141-42.

6. Jeg trækker her på indsigter fra Paul Tillich: *Systematic Theology I-III*, Chicago 1957; *Troens dynamik*, København 1970.
7. Det skal bemærkes, at nogle af de følgende betragtninger er affødt af en samtale med et medlem i Frederiksborg valgmenighed, hvor nadveren foregår som tavs uddeling, mens *Mindes vi en fuldtro ven* synges. Disken sendes rundt fra den ene til den anden ved knæfaldet, mens præsten skænker vinen.

Jørgen Demant, højskolelærer, valgmenighedspræst
Frederiksværkgade 147
3400 Hillerød

Geert Hallbäck

Fraværets figurer

Om nadveren i gudstjeneste og evangelium.

- Gudstjeneste er først og sidst et ritual, der opretholder den kristnes eksistens. Nadveren er således en beskyttelse mod livet som tilbagegang. Beskyttelsen ligger i nadvelementerne, der ligger på nadverbordet som et symbol eller billede på den fraværende Jesus Kristus. Jesus døde og opstod for at blive fraværende selv, men nærværende i brødet og vinen. Dette betyder et opgør med den klassiske nærværsmetafysik til fordel for et metaforisk nærvær.

I nadveren krydser to tider hinanden: den narrative, lineære tid og den rituelle gentagelses tid. På den ene side indgår nadverindstiftelsen som et afgørende moment i de synoptiske evangeli-ers fortælle-mæssige forløb; på den anden side udgør nadveren det centrale element i den kristne gudstjeneste.

Enhver rituel aktivitet forudsætter, at den ordnede verden ikke består ved sig selv, men i kraft af et forskelliggørende princip, der påføres den kontinuerlige, »forskelsløse« verden. Jeg går her ud fra den strukturalistiske antagelse, at betydning er baseret på forskel; det er ved, at noget er forskelligt fra noget andet, at det overhovedet kan betyde noget i forhold til dette andet. En ordnet verden, som man kan leve og orientere sig i, er således en verden, hvis elementer kan skelnes fra hinanden i kraft af et stabilt system af forskelle. Den rituelle aktivitet forudsætter endvidere den erfaring, at en sådan ordnet verden med tiden slides ned og trues af forskelsløshed. Derfor må denne verden med regelmæssige mellemrum reableres ved en rituel gentagelse af den eller de begivenheder, der første gang satte en forskel og etablerede ordenen. Den verden, det drejer sig om, behøver ikke være hele verden. Det kender vi kun fra de store, kosmiske ritualer, vi hø-

rer om i religionshistorien, men ikke fra vores egen erfaring – bortset fra de reminiscenser, der optræder i forbindelse med nytåret. Verdensordnende ritualer kender vi først og fremmest fra den mere begrænsede, sociale verden – fra familien, der fejrer bryllupsdag, fødselsdage og andre familieetablerende begivenheder, og fra de nationale mærkedage som grundlovsdag, dronningens fødselsdag o.lign. Her ritualiserer familien eller samfundet sin egen opretholdelse på måder, der minder om religiøse ritualer. I religionssociologien kan man i sådanne tilfælde tale om *civil religion*.

Den verdensopretholdende ritual-praksis er nemlig i egentlig forstand religionens domæne. Teologiske kandidater bliver ofte overraskede over folks forventninger, når de kommer ud som præster. De tror, de skal ud at være forkyndere; men i virkeligheden mødes de med forventninger om at være rituelle eksperter. Det er en afgørende del af enhver religions sociale funktion at varetage de ritualer, der etablerer og opretholder en ordnet verden. Og det vigtige ved ritualer er, at det bliver gjort, dvs. at de grundlæggende forskelle bliver bekræftet; det vigtige er ikke, hvordan det bliver forstået, for det bliver utvivlsomt forstået forskelligt af de forskellige deltagere og udøvere. Dette forhold er ikke et moderne afkast af sækulariseringen, sådan har det altid været – til præsters og teologers evige fortrydelse.

I det følgende skal jeg redegøre for en forståelse af nadveren som skæringspunkt mellem evangeliefortælling og gudstjeneste. Mit udgangspunkt er, at nadveren er det ritual, der fremfor noget opretholder den kristne eksistens. Min baggrund er imidlertid ikke nogen form for praktisk rituel ekspertise; min baggrund er udelukkende teoretisk og eksegetisk. Ikke desto mindre vil jeg indlede med at skitsere nadverens placering i forhold til andre af gudstjenestens elementer, hvorefter jeg noget fyldigere vil analysere nadverindstiftelsen, primært som den optræder i Markusevangeliet.

Gudstjenesten som kult

Som indfaldsvinkel har jeg valgt at anskue gudstjenesten som kult, dvs. »religionsvidenskabeligt« snarere end teologisk. Pointen skulle være, at en sådan »fremmedforståelse« kan få øje på forhold, som den teologiske selvforståelse måske ikke har blik for. Grundlæggende sætter kulden en forskel mellem det kultiske og det ikke-kultiske, ofte

anskuet som »det hellige« og »det profane«. Denne grundstruktur viser sig i en række registre: sted, personer og tid.

Det kultiske *sted* skal være markeret som forskelligt fra det omgivende, ikke-kultiske rum. Det kan være markeret ved en indhegning eller en bygning, og markeringen kan være permanent eller etableret til lejligheden. I protestantisk teologi er vi ikke meget for at indrømme det, men i praksis fungerer kirkerne som sådanne hellige steder. Det afspejler sig i den arkitektoniske indretning, hvor bestemte kultiske funktioner skal have deres særlige steder: døbe-font, prædike-stol og nadverens alterskranke. Desuden skal der være afdelinger til det kultiske personale: præst, kordegn, kor, organist osv. Men ikke mindst afspejler kirkerummets grundstruktur en graduering af helligheden ved dets opdeling i skib og kor: skibet til den »profane« menighed, koret til de hellige funktioner udført af præsten. Her i koret er nadver-skranken placeret, således at menigheden for at deltage i nadveren må bevæge sig op i korets »hellige« rum. Men i dette rum gentages grundstrukturen i en adskillelse mellem menighedens område foran skranken og præstens område ved alteret bag skranken.

Den vigtigste kultiske *person* er naturligvis præsten, der udøver de fleste af gudstjenestens kultiske funktioner. Gudstjenesten har karakter af en udveksling mellem det menneskelige og det guddommelige. Fra menigheden udgår bøn, lovsang og bekendelse til Gud; fra Gud kommer, hvad jeg sammenfattende vil kalde velsignelse. I denne udveksling optræder præsten som en *mediator*, der over for Gud optræder på menighedens vegne og over for menigheden optræder på Guds vegne. Det sidste er naturligvis det mest problematiske, for hvem kan egentlig optræde på Guds vegne? Det er da også karakteristisk, at der altid er skudt en instans ind mellem præst og Gud. I læsningerne reciterer præsten, hvad andre har skrevet, at Gud har sagt og gjort. I velsignelsen udtaler præsten ikke Guds velsignelse, men ønsket om, at Gud måtte velsigne – ved anvendelsen af den sjældne danske optativ. I nadveren udfører præsten Jesu handling, uddelingen af brød og vin; men det sker udtrykkeligt som en gentagelse, indrammet af en henvisning til fortællingen om, hvad Jesus gjorde – en anden gang, et andet sted.

Hvad *tiden* angår, tænker jeg ikke så meget på, at gudstjenesten gennemføres på et bestemt, programsat tidspunkt, selv om det er med til at demonstrere kultens periodiske, ikke-vedvarende karakter, som gør kult-tiden forskellig fra ikke-kult-tiden. Jeg tænker snarere på, at kulten har sit eget, rituelt fastlagte forløb. Dette forløb kan sam-

menlignes med skemaet for det fænomen, man i religionsvidenskabens kalder *rite-de-passage*. Det bruges ganske vist primært i analysen af egentlige overgangsriter, der fører fra én tilstand til en anden, fx overgangen fra barn til voksen. Men spørgsmålet er, om dette skema ikke har en langt videre rituel gyldighed end sådanne overgangsriter? Skemaet kan formuleres som følger:

Normalitet (1) – Adskillelse – Liminalitet – Genoptagelse – Normalitet (2).

Personen adskilles fra den samfundsmæssige normalitet og hen-sættes i en grænsetilstand uden for normalitetens sfære (»liminalite-ten«); efter således at have været sat uden for samfundet i en periode genoptages personen i samfundsnormaliteten, men nu med en æn-dret status. Eftersom det kultiske altid fremtræder som forskelligt fra det ikke-kultiske, kan man imidlertid betragte ethvert kultisk forløb i analogi med dette skema. Det kultiske forløb markerer indlednings-vist en adskillelse fra livet uden for kulten; derpå afvikles et særligt rituel handlingforløb; hvorefter der sker en tilbageføring til det ikke-kultiske liv. Kulten forløber således altid i en form for »liminali-tet«; den placeres i en tid, der er udgrænset i forhold til normal-tiden. I vores gudstjeneste markeres dette på flere forskellige måder, men mest eksplicit i indgangs- og udgangsbønnen, der fører ind i gudstje-nesten og ud af den igen.

Det gudstjenestelige forløb adskiller sig imidlertid fra overgangs-riten ved ikke at føre de deltagende personer fra én tilstand til en anden; gudstjenesten fører deltagerne tilbage til den tilstand, de allerede befandt sig i før gudstjenesten. For at forstå dette forhold kan det være nyttigt at indføre to begreber fra fortælleforskningen. For så vidt som en fortælling altid er defineret i forhold til et menneskeligt pro-jekt, er der to grundlæggende narrative forløbskategorier: *Progression*, hvor det menneskelige projekt nyder fremme, og *Degression*, hvor det menneskelige projekt lider nederlag. Fortællingens dynamik opstår ved, at begge forløb møder modstand. Modstanden, som progressi-onsforløbet overvinder, kaldes Repression; mens modstanden, som søger at modvirke degressionsforløbet, kaldes Protektion. Den egent-lige overgangsrite, der fører personen fra én tilstand til en anden, kan forstås som en Progression. En sådan overgangsrite bliver kun gen-nemgået én gang af hver person. Således kan dåben betragtes som den grundlæggende kristne overgangsrite, der fører personen fra en ikke-kristen eksistens over i den kristne eksistens; det sker kun én gang. Derimod deltager man regelmæssigt i gudstjenesten, hvis man altså er praktiserende kristen. Det periodisk gentagne, kultiske forløb

har da snarere karakter af *Protektion*. Det almindelige menneskelige liv »slider« på den kristne eksistens, og livet er som helhed betragtet et depressionsforløb. Der er derfor et stadigt behov for regelmæssigt at modvirke dette forfald. Gudstjenesten fører således nok tilbage til samme tilstand som før gudstjenesten, men en tilstand, hvis iboende depression for en tid er modvirket.

Gudstjenestens tekster

I det gudstjenestelige forløb indgår en række tekster af forskellig art, der kan inddeles i kategorier efter graden af variation. Der er tekster, som overhovedet ikke varierer, men er enslydende ved enhver gudstjeneste; det er de tekster, der udgør selve *ritualet*. Dernæst indgår en række *læsninger* fra Bibelen samt dertil hørende kollekter. Disse er foreskrevne ligesom ritualet, men varierer fra gudstjeneste til gudstjeneste, dog således at de regelmæssigt vender tilbage. For det tredje synger menigheden (koret!) i løbet af gudstjenesten en serie *salmer*. Disse er udvalgt af præsten til den enkelte gudstjeneste, men inden for et afgrænset, om end omfattende repertoire, defineret af Salmebogen. Endelig holder præsten en frit komponeret *prædiken*, der selvfølgelig skal forholde sig til dagens tekst, men som i øvrigt er karakteriseret ved en (i princippet) uendelig variation. Gudstjenestens forskellige teksttyper kan opstilles i følgende skema:

Ritualet er karakteriseret ved *konstans*.

Læsningerne er karakteriseret ved *redundans*.

Salmerne er karakteriseret ved *selektion*.

Prædikenen er karakteriseret ved *kreation*.

Det er klart, at de elementer, der er underlagt den største variation, og som derfor i særlig grad involverer præstens aktive indsats og forberedelse, er dem, der påkalder sig præstens største opmærksomhed. Men det betyder ikke, at det er de vigtigste elementer i gudstjenesten; jeg ville være tilbøjelig til at mene lige det modsatte. I hvert fald er det sådan, at det, der definerer gudstjenestens forløb, er ritualet. Det er nemlig ritualet, som inden for sit konstante forløb anviser »pladserne« til de andre, mere variable størrelser.

I dette forløb er der to elementer, som skiller sig ud: prædikenen ved at være »under-ritualiseret« og nadveren ved at være »over-ritualiseret«. Hele gudstjenesten henviser til og citerer på forskellig vis en altid mere omfattende mytologisk verden. For kristendommens ved-

kommende er fokus i den mytologiske verden naturligvis Jesus Kristus som formidleren mellem det menneskelige og det guddommelige og mellem livet og døden. Prædikenen skal sætte denne mytologiske verden i forhold til det ikke-kultiske liv uden for gudstjenesten. Derfor er prædikenes plads ritualiseret; men prædikenen selv kan ikke ritualiseres. Den dykker i en vis forstand ned under det kultiske forløb og optræder som en hverdagslivets repræsentant i gudstjenesten. Nadveren derimod udgør en kult i kulten, et selvstændigt kultisk forløb indlejret i gudstjenestens samlede forløb – ligesom opdelingen i rummet foran og bagved altersranken betød en fordobling af kirkerummets hellighedsstruktur. Nadverforløbet markeres ved en særlig indledning; recitationen af indstiftelsesbegivenheden; derefter forlader deltagerne deres plads i kirken og bevæger sig op i korrummets særlige hellighedssfære, hvor det rituelle måltid finder sted; endelig sendes deltagerne rituelt bort og vender tilbage til deres plads i kirkerummet. At nadveren er en kult i kulten, viser sig ligeledes ved, at det som regel kun er en del af gudstjenestedeltagerne, der deltager i nadveren. Nadveren hæver sig således over det almindelige gudstjenestelige forløb som en særlig »liminal« handling, mere »unormal« end den øvrige gudstjeneste. Det er tillige den eneste handling i gudstjenesten, der ifølge Det Nye Testamente udtrykkeligt er indstiftet af Jesus selv.

Nadverindstiftelsen

Man kan nok finde en dåbsbefaling i Det Nye Testamente, nemlig i Matthæusevangeliets slutning (28,19); men der findes ingen *dåbsindstiftelsesberetning*. Derimod findes der fire nadverindstiftelsesberetninger i Det Nye Testamente, i hvert af de synoptiske evangelier (Matt 26,26-29; Mark 14,22-25; Luk 22,15-20) og i Paulus' Første Korintherbrev (11,23-25). Nadveren er åbenbart blevet oplevet som en mærkeligere, knap så direkte forståelig rituel handling som dåben. Den har krævet en tydeligere legitimering og en stærkere tydning.

Den nadvertekst, der optræder i vort gudstjenesteritual, er ikke identisk med nogen af de nytestamentlige versioner; den kan stort set opfattes som en kombination af den paulinske og den matthæiske udgave. Den matthæiske er på sin side næsten identisk med udgaven i Markusevangeliet, mens den temmelig komplekse tekst i Lukas-evangeliet ligger tættest på Paulus-versionen. Fra Paulus henter

gudstjenestens nadvertekst den narrative ramme (»I den nat ...« osv.), som jo er givet i evangeliefortællingen, men netop ikke i gudstjenesten. Og ligeledes fra Paulus hentes pålægget om, at nadveren skal gøres »til ihukommelse af mig«. Dette udtryk er særdeles omdiskuteret; men jeg tillader mig her uden diskussion at henføre det til nadverens karakter af kultisk gentagelse og aktualisering af oprindelsesbegivenheden. Da nadverens betydning inden for rammerne af den overordnede evangeliefortælling kommer tydeligst til udtryk i Markusevangeliet, der er det mest rendyrket narrative af evangelierne, vil jeg tillige tillade mig i det følgende at holde mig til dette evangeliums version af nadverindstiftelsen (der desuden, om man så må sige, er repræsenteret i gudstjenestens nadvertekst via Matthæus-versionen).

I beretningen sker der det, at Jesus uddeler brød og vin til disciplene, og at han knytter en kommentar, en tydning, til hvert af elementerne, der sætter dem i et prædikativt forhold til hans legeme og blod. Til blodet knyttes yderligere nogle bestemmelser: det er »pagtens« (en definitiv genitiv), og det »udgydes for mange« (på græsk udtrykt ved et adjektivisk participium). Brød og vin er måltidets grundelementer, men det kan ikke i sig selv forklare den rolle, disse elementer her tildeles. De optræder som *figurer*, dvs. genstande fra den konkrete, »naturlige« verden, der i et bestemt symboliseringssystem (brugt i semiotisk forstand om et konventionelt, kulturelt betydningsystem à la sproget) bliver bærere af yderligere betydningsindhold.

Nadverelementerne som figurer

Brød og vins figurative betydning baserer sig på, at de i Middelhavsverdenen udgør (nogle af) landbrugets vigtigste produkter. I den egenskab optræder de som et komplementært par inden for det, man kan kalde *næringsmidlernes paradigme*. De korresponderer med guderne Demeter og Dionysos og med korn og frugt, hvoraf de frembringes, med det tørre og det fugtige og med det at spise og at drikke, med menneskets sammensathed af det faste og det flydende og det vil sige med legeme og blod. At brød og vin i nadveren kombineres med legeme og blod er altså ingen tilfældighed; de indgår på forhånd i et sammenhængende paradigmatiske mønster. (I lyset heraf er det næppe heller tilfældigt, at de to store lignelser i det ellers så lignelsesfattige Markusevangelium handler om hhv. korn og vin, nemlig sædemandslignelsen i kap. 4 og vingårdslignelsen i kap. 12). Da det er

nødvendigt for mennesket at indtage føde, både fast og flydende, bliver brød og vin grundlæggende figurer for livets opretholdelse.

Også legeme og blod er figurer. Legemet repræsenterer personen i sin helhed, mens blodet har en dobbeltbetydning af liv og død. Det baserer sig på elementær menneskelig erfaring. Når blodet løber ud af et levende væsen, dør det. Det blod, der er i legemet, betyder altså liv, mens det blod, der udgydes, betyder død. I det jødisk-gammeltestamentlige symboliseringssystem får denne figurative dobbeltbetydning to konsekvenser. For det første belægges blodet med *forbud*. Det er forbudt at udgyde blod, svarende til forbudet mod at begå mord. Men det er også forbudt at spise/indtage blod som føde. Begrundelsen er udtrykkelig, at »blodet er livet i alt kød« (3 Mos 17,14). I stedet skal blodet hældes på alteret, hvor det bevirker *soning*. Dette er blodets anden betydning i det jødiske symboliseringssystem. Igen er begrundelsen, at »blodet skaffer soning, fordi det er livet« (3 Mos 17,11). Blodets sonende effekt bevirker, at det indgår i en række renselsesceremonier. Logikken i denne sammenhæng mellem forbud og soning er *måske*, at blodet som livets figur tilhører Gud. At tilegne sig blodet er derfor at konkurrere med Gud, mens det at give blodet tilbage til Gud på alteret udtrykker en anerkendelse af livet som Guds ret, der gør drabet på dyret tilladeligt – og som ved analogi også virker sonende i forhold til andre overtrædelser.

Afgørende at tage med fra det jødiske symboliseringssystem, når vi skal forstå nadveren, er altså blodets dobbelte betydning af forbudt og sonende. For så vidt som brød og vin i en eller anden forstand står for Jesu legeme og blod, sker der i nadveren det uhyrlige, at såvel det almenmenneskelige, kulturkonstituerende forbud mod kannibalisme som det specifikt jødiske forbud mod at indtage blod udtrykkeligt skal overtrædes. Nu er en rituel overskridelse af forbudet mod kannibalisme eller en kultisk »spisning« af guden ikke ukendte fænomener i antropologi og religionshistorie. Men overtrædelsen af blod-forbudet kan i den bibelske sammenhæng synes at være en ren provokation. Men tænker man på blodets funktion i nadveren, er der snarere tale om en såkaldt *strukturel omvending*, hvor et bestemt forhold i en given struktur slår om i sin modsætning, men hvor de øvrige relationer i strukturen bevarer deres betydning. At afstå fra blodet og give det tilbage til Gud betyder i Det Gamle Testamente soning. Men at drikke blodet, idet man modtager det af Guds søn, betyder i Det Nye Testamente tilsvarende soning.

Jesus og stederne

Inden vi kan gå videre til en mere detaljeret udlægning af tydeordene, er det nødvendigt at udvide perspektivet og se på nadverens placering i evangeliets overordnede fortælle-mæssige ramme. En særlig »lokalistisk« fortolkning af evangeliet går ud på at se det som fortællingen om et opgør mellem personen Jesus og stederne i den jødiske geografi. I enhver fortælling foregår der en form for duel mellem personer og steder: Er det personerne, der påfører stederne betydning, eller er det stederne, der påfører personerne betydning? Evangeliet kan læses som en serie opgør mellem Jesus og de steder, han passerer – han er jo i stadig, vagabonderende bevægelse – hvor Jesus søger at ophæve stedernes magt for sine følgesvendenes vedkommende (selv er han på forhånd ubundet af stederne, han er et *anti-sted*).

Det vigtigste sted i den jødiske geografi var *Templet* i Jerusalem; kun dér kunne kulten foregå, kun dér kunne den legitime udveksling mellem Gud og mennesker finde sted. Templet var det sted, der fremfor noget påførte enhver person og enhver handling sin betydning; det var den koncentrerede stedsmagt i det jødiske symboliseringssystem. Jesu duel med stedernes magt måtte derfor til sidst føre ham til Jerusalem og det endelige opgør med stedernes sted, Templet. Det er da også, hvad der sker i evangeliets beretning om Jesu komme til Jerusalem. På opholdets anden dag uddriver han dem, der veksler penge og sælger offerdyr i Templet; i Markusevangeliet skal dette næppe forstås som en »tempelrensning«, men som en midlertidig, programmatisk standsning af Templets normale funktion. Uden offerdyr gik kulten i stå; og uden pengevekslere kunne pilgrimmene ikke betale tempelskat i jødisk mønt. Templet var nemlig ikke blot centrum i den jødiske religion, men også i den jødiske økonomi og i den jødiske politik. Dagen efter fortsætter opgøret i en række stridssamtaler på Tempelpladsen mellem Jesus og hans jødiske modstandere, hvor Jesus på det symbolske eller diskursive plan ophæver Templets betydning både religiøst, økonomisk og politisk; og da Jesus forlader Templet om aftenen, forudsiger han for sine disciple dets kommende fysiske ødelæggelse.

Herefter kommer Jesus ikke længere tilbage til Templet. Men påskeaften kommer han igen ind til Jerusalem fra Betania, hvor han bor under Jerusalem-opholdet. Han og hans disciple spiser påskemåltidet i et rum, der ikke på forhånd er bærer af nogen særlig betydning. Det er et neutralt sted; et lokale, der udelukkende får sin betydning fra de handlinger, der udføres på stedet. Her er det udpræget personerne,

der giver stedet betydning. I dette rum indstifter Jesus nadveren. I min »lokalistiske« læsning af evangeliet får Jesu stadige bevægelser ind og ud af Jerusalem stor symboliserende betydning. For sidste gang bevæger Jesus sig altså ind i byen, men denne gang ikke ind i Templet, men ind i det betydningsneutrale rum, hvor nadveren indstiftes. Dermed erstatter han Tempelkulten med nadveren. I stedet for den jødiske kult indsættes den kristne; men ikke mindre betydningsfuldt er det, at i stedet for Templet, hvor alle handlinger er kvalificeret af stedet, indsættes nadveren som en handling, der kan foregå alle steder. Det ene sted erstattes af nadverens »allested«, dens *ubiquitet*. Det er den grundlæggende forskel på jødisk og kristen kult.

Indstiftelsesordene

Herefter kan vi vende tilbage til indstiftelsesordene, hvor jeg vil koncentrere mig om tydeordet til vinen, dels fordi det står sidst og dermed kan fungere sammenfattende, dels fordi det rummer de to tilføjelser: »pagtens (blod)«, »som udgydes for mange«. Jeg må først knytte en kommentar til selve vinen, for ordet vin bliver faktisk overhovedet ikke nævnt. Der tales alene om »bægeret«; men da man jo ikke i bogstavelig forstand kan drikke et bæger, tænkes der naturligvis på bægerets indhold, vinen. Vi har her et eksempel på en af de klassiske *tropes*, dvs. retorisk-poetiske udtryksformer, hvor man siger ét, men mener noget andet. Her er der tale om en såkaldt *metonymi*, hvor det ord, der træder i stedet for et andet, har en eller anden forbindelse, en »berøring«, med det ord, det træder i stedet for. I dette tilfælde nævner man beholderen i stedet for indholdet, hvilket er en af metonymiens standardformler. Jeg tillader mig altså i det følgende fortsat at tale om vin.

Denne vin sættes nu i tydeordet i et prædikativt forhold til Jesu blod: »Dette er mit blod«. Hvad der ligger i dette forhold, er der som bekendt ikke blot delte, men kirkedelende meninger om. Men jeg vil udskyde udlægningen heraf lidt endnu og i stedet se på de to kvalificerende tilføjelser til blodet. Jeg begynder bagfra. Det siges om Jesu blod, at det »udgydes for mange«. Heri ligger to ting: For det første, at Jesu blod skal udgydes, at han altså vil blive slået ihjel. For det andet, at dette vil ske »for – til fordel for eller i stedet for – mange«, at Jesu død altså dels har betydning for andre end ham selv, dels at denne betydning i en eller anden forstand vil vise sig positiv. At det ud-

gydte blod betyder Jesu død er endnu et eksempel på en af de klassiske troper, i dette tilfælde *synekdoken*, hvor det erstattede ord skal være en del af eller en omstændighed ved det erstattede ord – her: Jesu død vil være forbundet med blodsudgydelse, han vil altså blive dræbt. At det sker »for mange«, har ikke samme præcise betydningsindhold, men rummer en umiskendelig klang af offer. Det indebærer en forhåndstyding af Jesu død som et offer. Kultisk betyder dette, at den jødiske religions blodige ofre i Templet erstattes af Jesu stiliserede offer i nadveren. Hvad den mere præcise karakter af dette offer skal være, fremgår af den forudgående bestemmelse af blodet som »pagtens«.

»Pagtens blod« refererer direkte til den gammeltestamentlige beretning om pagtslutningen på Sinaj (2 Mos 24). Efter at have nedskrevet alle Herrens ord og bygget et alter lader Moses israeliternes unge mænd bringe ofre; han stænker halvdelen af blodet derfra på alteret og den anden halvdel på folket, hvorefter han siger: »Dette er pagtens blod« (v.8). Det må vel forstås sådan, at i delingen af offerblodet indgås pagten: som folket giver livet tilbage til Gud, giver han dem del i dette liv. Når Jesus om sit blod siger, at det er »pagtens blod«, tyder han sin forestående død som et tilsvarende pagtsindstiftende offer. Med sit eget blod indstifter Jesus en ny pagt, der træder i stedet for Sinaj-pagten; den nye menighed træder i stedet for Israels folk; og nadveren, hvor menigheden drikker Jesu offerblod, træder i stedet for offerblodet i den jødiske kult. I nadverblodet *kondenseres* på denne måde hele Jesu historie, hele dens betydning. Den er fortættet lagt ind i tydeordene: »mit blod, pagtens, der udgydes for mange«. Hele Jesu livs indsats er figurativt indeholdt i hans blod.

Den metaforiske erstatning

I indstiftelsesordene siger Jesus nu, at den vin, disciplene drikker, er dette blod. »Er« kan imidlertid betyde mange ting. Det kan *identificere*, dvs. udtrykke, at to specifikke størrelser er sammenfaldende: »Du er Kristus« er fx en identifikation. Det kan *kategorisere*, dvs. henvise en specifik størrelse til en generel størrelse: »Kristus er jøde« er en kategorisering. Og det kan udtrykke en *repræsentation*: »Det er Kristus« kan man fx sige om et billede, der forestiller Kristus. Ingen af disse muligheder passer til nadverens »er«. Forstår man det identificerende, fører det til transsubstantiationens absurditet, hvor brød og vin

bliver identiske med legeme og blod – hvad de jo åbenlyst ikke er. Opfatter man det repræsenterende, fører det til Zwinglis opfattelse af nadveren som et rent mindemåltid – uden kultisk substans, om man så må sige. Da prædikaterne »mit legeme« hhv. »mit blod« er specifikke, kan nadverens »er« heller ikke være kategoriserende. Nadverens »er« giver simpelt hen ikke mening på det bogstavelige sprogs præmisser. For at forstå det må vi derfor endnu engang ty til troperne og indse, at nadverordenes prædikation er *metaforisk*.

Metaforen er den mest omdiskuterede og radikale af de klassiske troper. Mekanismen er også her, at ét ord eller udtryk træder i stedet for et andet ord eller udtryk. Men til forskel fra metonymien og synekdoken er der ingen sammenhæng eller »berøring« mellem det erstattede og det erstattende udtryk i metaforen. Tværtimod tilhører det metaforiske ord eller udtryk et andet betydningsniveau eller betydningsfelt end det erstattede ord/udtryk, således at der opstår en semantisk spænding eller et spring i betydningen. Derfor kan der ved anvendelse af en ny metafor siges noget, der ikke tidligere har været sagt; metaforen er semantisk nyskabende. Der må imidlertid også være et eller andet betydningssammenfald mellem de to ord/udtryk, for ellers ville den metaforiske erstatning være rent nonsens. Ricæur, der jo er en af tidens kendteste metafor-teoretikere, bruger som standardeksempel på en metafor udsagnet »Naturen er et tempel«. Natur og tempel tilhører netop to forskellige betydningsfelter: det inhumane og det humane. Men metaforen fungerer, fordi der samtidig er et betydningssammenfald: begge steder kan man møde det guddommelige (det er det metaforiske udtryks påstand). Men metaforen er ikke alene baseret på denne erstatningsmekanisme; sammen med erstatningen føres der semantisk merbetydning med over fra det ene betydningsfelt til det andet (etymologisk betyder *metafor* »overføring«), og det er især her, den semantiske nyskabelse kan finde sted. I eksemplet kunne det fx betyde, at også naturen kan betragtes som et sted for gudsdyrkelse og tilbedelse – eller hvad man nu kan forestille sig. Det er nemlig også karakteristisk for metaforerne, at de er flertydige og derfor provokerer den semantiske fantasi.

I nadverordene etableres et metaforisk forhold mellem brød og vin, legeme og blod. De to par tilhører hver sit semantiske felt; brød og vin tilhører næringsmidlernes semantiske felt, mens legeme og blod tilhører den levende krops betydningsfelt. Men som vi har set, er der samtidig et betydningssammenfald i deres fælles figurative repræsentation af liv. Dette sammenfald muliggør en meningsfuld me-

taforisk substitution. At man kan opfatte forholdet mellem brød og vin, legeme og blod som metaforisk, kan næppe overraske den teologisk sagkyndige. Imidlertid skal man være yderst opmærksom på, hvad det er, der metaforisk erstatter hvad i dette forhold. De fleste nadverdiskussioner går ud fra den gudstjenestelige erfaring, hvor brød og vin foreligger på forhånd, således at det tager sig ud, som om disse elementer – på en eller anden mystisk måde – erstattes af Jesu legeme og blod. Men i evangeliefortællingen er det vel at mærke *ikke* den vej bevægelsen går. I evangeliets narrative verden er Jesus (som legeme og blod) til stede på forhånd, men forsvinder ved sin død, mens det, der bliver tilbage, er nadverens brød og vin. Det er altså brødet, der metaforisk erstatter Jesu legeme, og vinen, der metaforisk erstatter hans blod. I nadverindstiftelsen sker der det, at Jesus erstatter *sig selv* med elementerne brød og vin. »Forvandlingen« bevæger sig fra Jesus til brød og vin, ikke omvendt!

Heri ligger en af de afgørende strukturelle begrundelser for Jesu døds nødvendighed. Jesus skal overvinde stedernes magt. Det forudsætter et opgør med det definitive sted, som kulturelt set var Templet; men almenmenneskeligt er graven det »definitiveste« af alle steder, dér standser den menneskelige bevægelse endegyldigt. Derfor må Jesus dø for også at overvinde dette sted – i opstandelsen. Men dermed forsvinder Jesus ud af den menneskelige verden; hans opstandelse er samtidig hans fravær. Helt konsekvent lader Markus da også sit evangelium slutte med den tomme grav, fraværets ikon, der samtidig er opstandelsens tegn. Men Jesu fravær er også nødvendigt for hans betydnings viderelev i nadverens allestedsnærvær. Kun på denne måde kan Templets monopol på at være kultens eneste sted afløses af et ritual, der er ubundet af stedernes magt. Jesus må forsvinde, for at den kristne kult kan foregå alle steder.

Måske kan man se, at det, der foregår i nadveren, minder om de to symboliseringsbevægelser, der ifølge Freud er karakteristisk for drømmearbejdet: *fortætning* og *forskydning*. Som vi så, fortættes hele Jesu historie, hans livs indsats, i blodet. Og dette forskydes i den metaforiske erstatning til vinen. Hvad vi har – som Freud havde den erindrede drøm – er brødet og vinen. Men det betyder Jesu pagtsindstiftende liv og død. Jesus selv har vi nemlig ikke mere. Han er fraværende – ligesom det, drømmene er symptom på i den freud'ske analyse. Dette fravær er imidlertid selve forudsætningen for nadverens allestedsnærvær. At tale om Jesu vedvarende *real-præsens* er at tale mod bedre vidende, for Jesus er efter enhver normal-

sproglig betydning reelt fraværende. Men denne Jesu *real-absens* er netop nadverens forudsætning. For at nadveren kan træde i stedet for Templet eller ethvert andet magtfuldt sted, må Jesus selv forsvinde, for ellers ville nadveren være bundet til *hans* sted. Jesu død er således ikke alene det pagtsindstiftende offer; den betyder også Jesu forsvinden som legemligt nærvær til fordel for de gennem fortætning og forskydning indsatte nadverelementer.

Hermed er der redegjort for nadverelementerne som metaforisk erstatning; men hvad med den metaforiske overførsel af merbetydning? Nu er nadveren jo et stiliseret måltid; brød og vin er måltidets grundelementer i minimalistisk mængde. Det grundmetaforiske sammenfald mellem dette og Jesu legeme og blod er, at delagtighed i Jesu nye pagt er livsopretholdende, ligesom måltidet er det. Forholdet til Jesu frelsesbetydning er som et måltid; ligesom mennesket lever i et materielt stofskifte med den omgivende verden, således foregår det kristne liv i et – om man så må sige – eksistentielt stofskifte med Kristus. Dette stofskifte angår imidlertid det legemlige liv, for så vidt som de metaforiske fødeelementer faktisk optages i kroppen; nadveren er ikke en åndelig oplevelse, men en fysisk indoptagelse af Jesu betydning. Samtidig markerer nadveren som måltid et fællesskab. Man kan selvfølgelig spise og drikke i ensomhed, men dermed reduceres måltidet til en rent biologisk nødvendighed. Men måltidet er også en social akt, det bør indtages i selskab med andre, ja det markerer de spisendes indbyrdes fællesskab. Derfor er fællesmåltidet i familien en vigtig ting, hvis familiens fællesskab skal bestå. Det samme gælder et religiøst fællesskab, omend nadveren alene er en rituel markering af fællesskabet. Det kan næppe bebrejdes nadver-ritualet, at dette fællesskab hos os ofte forbliver et stiliseret billede, der ikke afspejler nogen social realitet. Nadveren kan ikke skabe fællesskabet, men alene afspejle det, hvor det allerede er til stede.

I nadverindstiftelsen *efterlader* Jesus i evangeliefortællingen kort før sin død sit eget livs betydning som indholdet af en rituel praksis. Hermed krydses fortællingens engangstid af ritualets gentagelsestid. Det sker i et lokale, der intet andet betyder end det, der udføres i lokalet. På den måde bliver det stabiliserende element i det kristne symboliseringssystem ikke et sted, men en handling – en handling, der kan udføres mange steder på samme tid, og som kan gentages igen og igen til forskellige tider. Nadveren er ikke alene allestedsnærværende, den er også »alletidsnærværende«. Den overvinder både

rummets og tidens bindinger ved at sætte sin rituelle forskelliggørelse ind i både rum og tid. Den er en slags rytmisk impuls, der til alle tider forbinder den aktuelle kristendom med kristendommens oprindelse. Den markerer det *fravær*, hvorfra al betydning udgår i det kristne symboliseringssystem. Den er forskellen i tiden, som den tomme grav er forskellen i rummet.

Geert Hallbäck, lektor
Institut for bibelsk eksegese
Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
1150 København K.

Gertrud Yde Iversen

Måltid og ritual, krop og konsum

Eksegetiske belysninger af 1 Kor 11,17-34

• Gertrud Yde Iversen læser Paulus gennem en ny socialantropologisk tolkning af 1 Kor. Nadveren er et socialt anliggende og derfor ladet med konfliktstof mellem de stærke og de svage. Når man ser måltidet som et religiøst ritual som Paulus gør, kan indtagelsen af mad ikke skilles fra den sociale orden for dette måltidsfællesskab. Måltidet kan have en »helbredende« og en »forgiftende« virkning på den Kristus-troendes krop. Forgiftningen sker, når man indtager mad og overser den svage i menigheden. Gertrude Yde Iversen plæderer herudfra for mere realisme i vores nadverforståelse som fornyelse af en helt igennem symbolsk folkekirkelig nadverpraksis, der synes mere og mere tyndslidt.

Under et besøg hos nogle bekendte, som driver et økologisk landbrug med gårdbutik, så jeg forleden et skilt på stalddøren, hvorpå en eller anden med blokbogstaver havde skrevet: mad er til at leve af, ikke til at dø af! Dette slagord, skrevet som en kommentar til et af vor tids varmeste politiske emner, rammer meget godt ind i den problemstilling, som jeg vil tage op i denne artikel: forholdet mellem måltid og nadver i Paulus' Første Korintherbrev (1 Kor 11,17-34). Mit forehavende er at præsentere nyere læsninger af denne tekst, først og fremmest en socialantropologisk analyse af Dale B. Martin, Yale University, som indgår i hans bog om Første Korintherbrev fra 1995, *The Corinthian Body*. Det kan samtidig være med til at henlede opmærksomheden på denne bog som helhed, som i fag-eksegetiske kredse efterhånden kan siges at have opnået klassikersta-

tus og regnes med inden for udforskningen af det såkaldte nye Paulusbillede (Engberg-Pedersen 2000). Bogen er ikke oversat til dansk.¹

|

En parafrase af 1 Kor 11,17-34 kan det ikke blive til her. Læs i stedet gerne selve teksten igennem. Den er først og fremmest kendt for at indeholde den ældste skriftlige nedfældelse af nadverindstiftelsesordenen, vi kender til (1 Kor 11,23-26). Paulus gør selv opmærksom på, at der med disse ord er tale om noget, som han har fået fra Herren selv (1 Kor 11,23) og givet videre til korintherne, formodentlig da han grundlagde menigheden, og som han altså gentager i brevet. Der er altså her tale om en formel, som ikke blot var knyttet til korinthermenigheden, men til nadverfejringen mere generelt dengang såvel som nu.

Men teksten drejer sig også om de mere konkrete forhold i Korinth. Der er stridigheder og fraktioner i menigheden, og Paulus er dybt bekymret. Det er klart et gennemgående tema i brevet allerede fra første kapitel. I vores tekst synes konflikterne konkret at have drejet sig om nadverpraksisen. I stedet for at spise Herrens måltid sammen tager enhver for sig af sin egen mad med det resultat, at når de samles, så sulter nogen, og andre får for meget og bliver fulde! Paulus anbefaler i stedet, at de hver for sig spiser hjemmefra, så Herrens måltid kan være Herrens måltid, så at de, når de samles, kan vente på hinanden, og ingen bliver gjort til skamme (1 Kor 11,20-22).

Da jeg læste teologi i 1980'erne lærte vi, at disse konflikter og fraktioner i Korinth selvfølgelig var interessante nok, men de var ikke i sig selv det centrale. Vi lærte med bl.a. H. Conzelmann, at de sociale konflikter var tegn på en anden og egentlig konflikt, som var af teologisk karakter, nærmere bestemt en individualistisk *Pneumatismus* eller *Enthusiasmus*, som havde ført til partidelinger i menigheden (Conzelmann 1981: 236f.). I forlængelse heraf skulle vi forstå Paulus' kritik af konflikterne i vores tekststafsnit og i brevet som helhed som en teologisk kritik: allerede i brevets første kapitel henviser Paulus til tanken om Kristi legeme som en fællesskabets enhed, og nu blev så denne enhed specifikt relateret til fællesskabet omkring Herrens måltid, som Paulus kalder det.

Nogle af os læste også G. Theissens dengang banebrydende studier af forholdene i Korinth. Theissen placerede konflikterne omkring

nadveren i en samtidig socioøkonomisk sammenhæng, og således lærte vi, at man måtte forholde sig til kontroverserne over Herrens måltid som det egentlige og forstå dem som udtryk for en splittelse af kirken efter social status (Theissen: 1982). Theissen står naturligvis ikke alene med dette synspunkt, men er en af de mere prominente eksponenter for den forskning, som i de seneste årtier har vundet frem, nemlig at der i den korinthiske menighed har været tale om en dominerende minoritet af velstående medlemmer med høj social status. Paulus taler om dem, der har, og dem, der ikke har (1 Kor 11,22), og hans forslag til, hvordan konflikterne omkring nadveren bør løses, indikerer da også, at problemet snarere var af social karakter end en egentlig uoverensstemmelse om den teologiske betydning af nadverens forskellige led. Paulus' forslag er en opfordring til de mere velstående medlemmer, de stærke, om at vente på de fattigere medlemmer, de svage, således at der kan blive tale om et rigtigt måltidsfællesskab, og således at ingen på grund af lavere social status bliver bragt i en pinlig og skamfuld situation.

Problemet er dog ikke blot det enkelte medlems skam, men snarere menighedens skam. Det, som virkelig bekymrer Paulus, er ikke selve det, at der foregår en uligelig fordeling af maden. Problemet er, at det er offentligt. I sin analyse af denne tekst fra 1998 formulerer G. Hallbäck det kort og godt på den måde, at det ikke er sult, der bekymrer Paulus, men skam (Hallbäck: 1998). Det er således, vi skal forstå og fortolke det faktum, at det er det sociale aspekt ved måltidet, Paulus fokuserer på og ikke det materielle, det vil sige, hvad de spiser og hvornår og i hvilken forstand, indstiftelsesordene og Herrens blod og legeme kommer ind i billedet – eller rettere måltidet! Det er naturligvis forkert, at nogle har mere at spise end andre. Det er klart i teksten. Men hvorfor er det forkert? Som Hallbäck tolker Paulus, er det forkert, fordi det er med til at stille splittelserne og fraktionerne i menigheden frem til offentlig skue. Den skæve fordeling i menigheden, at nogen sulter, mens andre foræder sig, er nedværdigende for dem, som ingenting har, fordi deres lavstatus som svage i forhold til de stærke, bliver synlig for enhver. Dermed er der tale om en skam, der rammer ikke alene den enkelte svage, men alle, det vil sige menighedens fællesskab. Hallbäck påpeger, at korinthermenighedens konfliktfyldte nadverpraksis for Paulus naturligvis er et problem i Korinth, men at det samtidig også er en hån mod Guds kirke i bredere forstand. I det fælles måltid ser Paulus altså også en social begivenhed, der samtidig også er et tegn på kirkens enhed.

II

Et af de centrale spørgsmål for fortolkningen af denne tekst gælder forholdet mellem måltid og nadver. Hvor ligger tekstens egentlige fokus, når det gælder sammenhængen mellem måltidspraksis og religiøst ritual, eller om man vil mellem religiøs symbolik og hverdagens praksiserfaring?

Hans Lietzmann fremsatte i 1926 sin berømte tese om, at man i den tidligste kristendom har holdt to former for nadver. Lietzmann taler om *måltidseucharisti* og *symboleucharisti* og mener hermed henholdsvis et ikke-sakramentalt, men almindeligt, dagligt agapemåltid, som var en fortsættelse af bordfællesskabet med Jesus og derfor udsprunget af jødisk tradition og så om søndagen et egentlig sakramentalt måltid, som efter Lietzmanns mening kun kunne forstås som sådan på baggrund af hellenistisk tankegang (Lietzmann: 1926). Lietzmanns forlæg er først og fremmest *Didake* fra begyndelsen af det 2. årh., men hans tese omfattede altså den tidligste kristendom, det vil jo også sige de paulinske menigheder. Med hensyn til vores konkrete paulustekst, mente Lietzmann, at Paulus her reagerer på konflikter, som var kommet af, at korintherne var gået fra en form for paulinsk nadvertype, *Todesgedächtnismahl*, til den ældre type fra urmenigheden med måltidsfællesskab efter jødisk skik og i forlængelse af Jesu fællesskab med sine disciple, og at det er på den baggrund, 1 Kor 11,17-34 skal fortolkes. (Lietzmann:1969). Ikke mange har givet Lietzmann ret, og det er da heller ikke til at se, hvorledes det skulle kunne udredes af 1 Kor 11,17-34. Men det er en anden sag. Her vil jeg alene lade Lietzmanns tese stå som et eksempel på den eksegetiske tradition, hvor dobbeltheden i teksten mellem måltids- og symboleucharisti så at sige »løses« ved at skille dem ad på baggrund af en historisk analyse.

Men man kan jo også nærme sig problemstillingen fra en anden vinkel, som Hallbäck gør det i sin analyse. Med sin strukturalistiske baggrund er det tekstens argumentative strukturer og perspektiver, der har Hallbäcks eksegetiske bevågenhed. Han sætter sig for at undersøge, hvad der er Paulus' egentlige ærinde i denne tekst: er det at regulere måltidspraksisen i Korinth, eller er det at promovere betydningen af Herrens måltid som religiøst ritual?

Hallbäck tager udgangspunkt i, at Paulus både taler med bred teologisk vidde og ind i en konkret situation, som er bundet til den tidlige korinthiske menigheds socio-kulturelle kontekst. Derudfra analyserer Hallbäck tekstens argumentationsstruktur. Jeg refererer her et par hovedlinier. Den situationsbundne del af teksten kalder Hallbäck

tekstens specifikke niveau, og hertil regner han naturligt nok vv. 20-22, hvor Paulus i direkte tale kritiserer de konkrete forhold i Korinth omkring fejringen af Herrens måltid, sammen med v. 33-34, hvor kritikken bliver til en direkte advarsel om ikke at spise sig en dom til. Parallelt hermed identificerer Hallbäck tekstens generelle niveau til vv. 23-27, hvor Paulus genfortæller nadverindstiftelsesordene, ikke fordi han vil introducere et nyt nadverritual, men netop for at genfortælle, hvad han allerede har sagt til dem, da han grundlagde menigheden. Det er nu en pointe, at disse to niveauer i teksten ikke har samme betydning, men at det specifikke er det primære, fordi det er her, Paulus søger at intervenere, det vil sige ændre eller i hvert fald korrigere, for ad den vej at løse problemerne i Korinth. Det generelle niveau med genfortællingen af indstiftelsesordene skal så ses som en understøttelse og underbyggelse hertil – sådan som det grundlæggende er enhver genfortællings funktion.

Det er rigtigt, at det specifikke må forstås som det primære i teksten, ikke på grund af en bestemt struktur eller argumentation, men fordi der er tale om et *brev*. 1 Kor er jo som bekendt ikke alene et brev af navn, men også af gavn. Det er et rigtigt brev, skrevet til nogle bestemte mennesker på et bestemt tidspunkt og med et bestemt sigte. Hallbäck interesserer sig ikke eksplicit for tekstens brevkarakter. Desværre. Jeg vil mene, at det ville kunne uddybe hans pointer.

Går vi nu videre til vv. 28-32, er forholdet mellem det generelle og det specifikke imidlertid ikke så entydigt. På den ene side kommer Paulus her med en tydelig advarsel med direkte reference til sygdom og død i menigheden. På den anden side gælder denne advarsel, om at enhver skal ransage sig selv, så han ikke spiser sig en dom til, vel mere forståelsen af nadveren som sådan. Denne mangel på entydighed foranlediger Hallbäck til at overveje, om der ikke er et skift i tekstens fokus efter genfortællingen af indstiftelsesordene. Der er umiddelbart ingen tvivl om, at Paulus har skrevet 1 Kor 11,17-34 med henblik på at regulere en kritisabel måltidspraksis i Korinth, og at genfortællingen af indstiftelsesordene skal give en vægt af seriøsitet til denne advarsel. Men nadveren bliver samtidig til sagen selv, idet Paulus følger op med en generel appel til enhver om at ransage sig selv, før han eller hun tager del i nadveren. Problemerne med måltidspraksisen er altså ikke alene symptomer på dårligt socialt fællesskab i menigheden, men også på manglende forståelse for, at måltidet i dette tilfælde både er en social begivenhed og et religiøst ritual og derfor med særlig teologisk betydning og konsekvens.

Med sin analyse får Hallbäck klarlagt, hvorledes Paulus argumenterer både i denne tekst og som helhed. Det sociale og situationsbundne i hans breve hænger sammen med det teologiske og omvendt. Der er tale om en kontinuerlig bevægelse fra konkrete indvendinger over for den menighed, han skriver til, til teologisk tænkning med bred principiel vidde. Sat på kort formel kan man sige, at der i denne tekst indgår tre dele i Paulus' tale om nadveren. Det er et måltid, men ikke alene et måltid. Det er et religiøst ritual, men ikke alene et religiøst eller symbolsk ritual. Begge dele må med som form for det tredje og ligeså vigtige, nemlig Kristusnærvær, hvilket genfortællingen af indstiftelsesordene skal minde om (1 Kor 11,26).

III

På den baggrund vil vi nu vende os til Martins analyse. Man kan sige, at han stikker spaden et stik dybere, men også at han gør det et andet sted. I vores sammenhæng er især bogens kapitel 7 interessant. Den har titlen: »Sex, Food, and the Pollution of the Corinthian Body« (s. 163-197). Hans analyse af 1 Kor 11,17-34 har han givet overskriften »Consuming Your Own Condemnation« (s. 190-197). Også Martin ser den teologiske dagsorden i 1 Kor udspringe af sociokulturelle og økonomiske konflikter i korinthermenigheden (Martin, xvii). Men dertil er det hans hovedpointe, at disse forskellige konflikter – som de afspejles i brevet som helhed betragtet – er konsekvenser af en fundamental, men i fortolkningen aldrig eksplicit anerkendt konflikt, nærmere bestemt konflikten »regarding the construction of the body« i antikken (Martin: xvii). Det er denne hovedpointe, han med sin bog sætter sig for at udfolde nærmere og forstå rækkevidden af. At kroppen, det kropslige og forholdet mellem krop og ånd synes at have givet Paulus hovedpine, og i hvert fald har givet hans læsere det i århundreder, er en kendt sag. Men mens kroppen her er blevet anskuet med teologiske briller som et teologisk problem, så skriver Martin ud fra socialantropologiske studier i, som han formulerer det »the ancient construction of the body« (Martin: xi). Han vælger 1 Kor som et af denne epokes litterære udtryk, og koncentrerer sig om *kropsemner*, som tematiseres i 1 Kor. Martin beholder således hele vejen igennem to indfaldsvinkler: studier af kroppen som begreb og fænomen i antikken med udgangspunkt i 1 Kor og den anden vej rundt fortolkning af 1 Kor ud fra antik opfattelse af kroppen. Betydningspektret af be-

grebet og fænomenet krop var i antikken bredt, og således er det også hos Martin. Her finder man studier i »The Ancient Philosophical Body«, »The Rhetoric of the Body Politic«, »The Body's Economy«, »The Resurrected Body« for nu at nævne nogle af bogens fascinerende kapiteloverskrifter.

Martins faglige arv er den navnkundige *religionsgeschichtliche Schule*, hvor man også rettede blikket mod de bibelske teksters jødiske og hellenistiske samtid. Det gjaldt om at finde kildemateriale med paralleller til den tidligste kristne tradition og sprogbrug og forstå disse i deres oprindelighed. Man ville således forklare den tidlige kristendom ud fra, hvad den måtte have lånt fra sine kulturelle omgivelser. Martins studier er ganske vist også historiske, men uden interesse for at søge efter oprindelighed som højeste kriterium. Han går i stedet motivorienteret til værks, og det motiv, han forfølger, er altså kroppen og dens betydning hos Paulus i 1 Kor.

Bogen er disponeret i to hoveddele. Den første handler om kroppens hierarki, den anden del om kroppens forurening (pollution), såsom sygdom, forgiftning, seksualitet og lyst. Det er i denne halvdel af bogen, hovedparten af hans analyser af 1 Kor 11,17-34 findes. For Martin interesserer sig ikke for vores tekst, fordi den indeholder den ældste skriftlige gengivelse af indstiftelsesordene, eller fordi han vil undersøge måltidspraksis eller nadverteologi i 1 Kor. Hans indfaldsvinkel er en anden. Til antikkens opfattelse af kroppen hører blandt andet begrebet *invasion*. Det vil sige forestillingen om, at kroppen kan og bliver angrebet af sygdom eller en anden form for forurening, som måske endda kan være livsfarlig. Der er ikke tale om en tilfældig invasion uden grund, men om at kroppen befænges som en følge af bestemte eller snarere forkerte handlinger. Dette kropsforureningstema finder Martin fire steder i 1 Kor: i tilfældet med manden, som har et seksuelt forhold til sin stedmor (1 Kor 5), i problemet med Kristus-troende mænd, som går til prostituerede (1 Kor 6,12-20), problemet med at spise kød, som er indviet til afguder (1 Kor 8-10) og så vores tekst. I fortolkningen af 1 Kor er vi vant til, at disse fire steder i brevet tolkes hver for sig, men Martin ser dem som forskellige nedslag af den samme konflikt om kroppen og dens begrænsninger. Kropsforureningstemaet i 1 Kor 11,17-34 kommer eksplicit til udtryk der, hvor Paulus fortolker den sygdom og død, der er forekommet i korinthermenigheden som et resultat af upassende måltidspraksis i forbindelse med Herrens måltid: den, der spiser og drikker uden at agte på legemet, spiser og drikker sig en dom til (1 Kor 11,29).

Nadver er et måltid og derfor også konsum, og Paulus' sprogbrug her i 1 Kor 11,17-34 følger den logik, der knytter sig til det antikke begreb *pharmakon*, det vil sige et middel, som ved indtagelse og optagelse i kroppen fungerer med enten helbredende eller giftig virkning. Det gælder også for de fleste tilfælde af medicin, som vi kender det. To asperin kan være godt mod hovedpine, mens et helt glas kan være livsfarligt. Det er ikke, fordi Martin tolker Paulus' tale om nadveren som en tale om medicin. Pointen ligger i *pharmakon*-begrebets dobbelthed: helbredelse – forgiftning, og i logikken: indtagelse – virkning.

Martin er grundlæggende enig i den fortolkningstradition, som jeg ovenfor har skitseret ud fra Theissen og Hallbäck: at konflikterne i Korinth er af social karakter, og at Paulus' forslag går ud på at få (gen)etableret et fællesskab omkring Herrens måltid, således at de mindrebemidlede medlemmer i menigheden ikke tvinges ud i en situation, der er pinlig både for dem selv og for kirken udadtil. Martins interesse gælder imidlertid mere specifikt det sprog, Paulus her benytter sig af. Han kalder det »some rather curious language« (Martin: 190), og det har han ret i. Der er noget overraskende pågående og en nærmest frastødende realisme over det, når Paulus om følgerne af at spise Herrens brød og vin på en uværdig måde siger, at man spiser og drikker sig sin egen dom til. Her manes altså et billede frem af mennesker, som konsumerer deres egen fordømmelse – i direkte forstand. Martin åbner for en læsning af teksten, som i fortolkningen er blevet skubbet i baggrunden, nemlig at »Paul clearly believes that something »real« happens to the body of the Christian through partaking in the Eucharist« (Martin: 190). Det drejer sig om vv. 27-28. Som Hallbäck pegede på, taler Paulus her i generelle vendinger og ikke kun om dem i Korinth. Men selvom perspektivet er generelt, så er pointen ikke abstrakt men konkret. Det er ikke selvdestruktion i metaforisk eller spirituel, men i materiel betydning, Paulus her taler om.

Martin tolker som sagt dette sammen med bl.a. advarslerne mod, at de svage Kristus-troende spiste offerkød (1 Kor 8-10). Det er det samme problem, Paulus ængstes af i begge tilfælde: *invasion*. Det at kroppen indoptager, hvad der kan vise sig at være som gift for den. Man gør bedst i at holde sig fra at spise noget, som er indviet til afguder. Kun de stærke, som er i besiddelse af den nødvendige *gnosis*, kan spise uden skade. Hvad vi skal (og kan) forstå ved *gnosis* hos Paulus og i hans samtid, er et omfattende studium i sig selv. Martin diskuterer emnet (Martin: 179-189). Her nøjes jeg med at referere det synspunkt, at *gnosis* hos Paulus ikke er ensbetydende med besiddelse af

en vis mængde information eller viden. *Gnosis* er ikke et produkt af uddannelse, men et spørgsmål om en bestemt status eller bedre udtrykt med det engelske »state of mind«, som med profylaktisk virkning beskytter på linie med en talisman (Martin: 187). Derfor kan de stærke godt spise offerkød, mens de svage ikke kan, for deres svaghed består jo netop i, at de er uden *gnosis*' beskyttelse, og derfor bliver deres måltid til »a sharing in the table of daimons; they became, to some extent, integrated into the very being of those daimons«. Det samme gør sig gældende med nadveren, blot den anden vej rundt: »when they share in the table of the Lord, the Eucharist, they are integrated into the being of Christ (10,14-22)« (Martin: 191). Paulus advarer mod det at spise offerkød, fordi det kan have en farlig, nærmest forgiftende virkning og derfor være til fare for de svage uden *gnosis*. Parallelt hermed forstår han normalt nadvermåltidet som en indtagelse af Kristi legeme, som har helbredende, det vil sige frelsesmæssig karakter.

Men her i 1 Kor 11,17-34 er det anderledes. Paulus taler utvetydigt om, at deltagelsen i nadveren som en indtagelse af Kristi legeme under visse omstændigheder kan have en forgiftende virkning på den Kristus-troendes krop. Det er det, der er sket i Korinth. Det, som skulle have haft en positiv virkning på den Kristus-troendes krop, har fået en negativ virkning, fordi det blev indtaget uden »the proper precautions or in an improper state«, som Martin formulerer det, og han fortsætter: »These Corinthians are being poisoned by what should heal them« (Martin: 191). Som Hallbäck har vist det, taler Paulus her egentlig i generelle vendinger: den (i betydningen enhver), der spiser og drikker uden at agte på legemet, spiser og drikker sig en dom til (1 Kor 11,29), og tilfældene fra Korinth tolkes af Paulus som det konkrete resultat af en sådan forsyndelse: mange er syge og svage, og ikke så få sover hen.

De gør sig imidlertid herved ikke alene skyldige i deres egen sygdom og død. Det kan selvfølgelig være slemt nok, og Paulus' bekymringer går da også på, at korinthernes uværdige omgang med nadvermåltidet truer deres legemlige sundhed. Men det egentlige problem for Paulus er, at de hermed også gør sig ansvarlige overfor, som det hedder, »the body and the blood of the Lord; that is, he or she is indictable for the death of Christ« (Martin: 194). Det legeme, som Paulus først og fremmest er bekymret for, er Kristi legeme, kirken. Med deres opdeling af menigheden efter sociale linier og status perverterer korintherne måltidsfællesskabet omkring Herrens måltid, hvilket fører ikke blot til deres egen død, men også til sprængning og

destruktion af det Kristi legeme, som deres nadverfællesskab jo også er i konkret forstand. Når Paulus taler om en uværdig måde at spise og drikke på (1 Kor 11,27), består det uværdige i at deltage i ødelæggelsen af integriteten i Kristi legeme. Ved at åbne Kristi legeme for fraktioner og konflikter gør de sig skyldige i en sådan grad, at også deres egne legemer åbnes for sygdom og død. Tekstens centrale *topos* er den *invasion*, som forbinder disharmoni og konflikt med kroppens sygdom og død. Hvad der for retorikere og filosoffer i Paulus' antikke samtid var en politisk metafor, er her for Paulus et fysiologisk faktum: konflikt fører til forfald, sygdom og død. Ved at spise nadver samtidig med, at de ødelægger Kristi legeme med konflikter, vender de op og ned på al ting, vrangen ud og retten ind: de konsumerer deres egen fordømmelse.

IV

Chokerende fortolkning, har mange indvendt. Chokerende tekst, siger Martin (Martin: 191), og det har han ret i – i hvert fald hvis vi som Martin lader ordene stå i deres konkrete betydning og tolker Paulus' problemstillinger og pointer i deres egen uforkortede realisme. Det er måltidets betydning som kraftoverførsel, der giver nadveren dens betydning, mens det symbolske, eller om man vil, den overførte betydning træder i baggrunden. Det er vel nærmest det modsatte af, hvad vi er vant til. Martin vender så at sige fortolkningstraditionens ret til vrang og omvendt, idet han pointerer, at der er tale om anakronisme, når vi udfra f. eks. Descartes' gamle sondring mellem *res cogitans* og *res extensa* tillægger Paulus en metaforisk eller spirituel opfattelse af nadverens effekt på de Kristus-troende – i hvert fald udfra 1 Kor 11,17-34.

Det bør derfor ikke så meget være Martin, men mere Paulus der bør forekomme chokerende. Der er rigtignok en realisme på spil i, hvad Paulus her siger om nadveren, som vi traditionelt ikke er vant til at finde udlagt som sådan i fortolkningen, men som også provokerer den næsten rendyrkede symbolske tydning af nadveren, vi lægger til grund for vores egen folkekirkelige praksis. Et sted har den tankegang hos Paulus, som Martins analyse har udfoldet, dog for mig at se en parallel i vor egen tid og sammenhæng, nemlig der hvor man af hensyn til folk på antabus bruger druesaft i stedet for vin. Som regel med to begrundelser: at de ikke skal blive syge, og at man ikke vil

udelukke nogen fra fællesskabet. Jeg har personligt ellers altid været imod: druesaft mangler vinens kraft, og så smager den mig simpelt hen ikke. Men efter at have læst Paulus gennem Martins eksegetiske briller, er jeg ikke længere så sikker. Måske skal vi have mere realisme ind i vores nadverforståelse, og Martins paulusstudie kunne være en inspirerende begyndelse.

Note

1. En kort men informativ præsentation af Martin og hans forskning giver Henrik Tronier i sin artikel »Manden med kroppen. Velkommen til Dale B. Martin« I: *TEOL-information* 23, 2001, s. 22-26.

Litteraturliste

- Conzelmann, Hans. 1981 (2. oplag). *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Martin, Dale B. 1995. *The Corinthian Body*. New Haven, London: Yale University Press.
- Engberg-Pedersen, Troels. 2000. »Nyt syn på Paulus«. I *Bibliana* 2. årg. Nr 1. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Hallböck, Geert. 1998. »Sacred Meal and Social Meeting: Paul's Argument in 1 Cor. 11.17-34«, i: Nielsen, Inge & Nielsen, Hanne Sigismund (red.) *Meals in a Social Context*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Lietzmann, Hans. 1926. *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. 3. oplag, Berlin 1955.
- Lietzmann, Hans. 1969. *An die Korinther I-II*. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck).
- Theissen, Gerd. 1982. *The Social Setting of Pauline Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.

Gertrud Yde Iversen, cand. theol, ph.d
Fasanvej 21
6240 Løgumkloster

Anne Sofie Schøtt

Den metaforiske tanke

Om metaforer og nadvermåltidet. Introduktion til George Lakoff og Mark Johnson

• George Lakoff og Mark Johnson har skrevet to bøger sammen, først *Metaphors We Live By* fra 1980 og senest *Philosophy in the Flesh* fra 1999. Den første del af denne artikel fokuserer på nogle hovedpunkter i disse to bøger. I den anden del af artiklen anvendes deres syn på metaforer og metaforisk kohærens på det religiøse sprog. Udgangspunktet er her nadverens grundmetafor »gudsforholdet er et måltid«.
(Lakoff og Johnson 1999: 3)

»The mind is inherently embodied.
Thought is mostly unconscious.
Abstract concepts are largely metaphorical.
These are the three major findings of
cognitive science. More than two millennia
of a priori philosophical speculation about
these aspects of reason are over. Because
of these discoveries, philosophy can never
be the same again.« (Lakoff og Johnson 1999: 3)

Vi tænker, handler og taler metaforisk. Vi bruger metaforer, når vi skal forstå verden omkring os, og dermed også når vi taler om den og handler i den. Det er hovedpointen i George Lakoff og Mark Johnsons bog *Metaphors We Live By* fra 1980. Metaforer er ikke blot sproglige virkemidler eller æstetiske og retoriske redskaber, vi bruger, når vi skal forskønne et udsagn eller forføre en tilhører, hvilket mange har ment siden Aristoteles. Metaforer er ifølge Lakoff og Johnson selve grundlaget i vores erkendelse. Metaforer kan ikke oversættes til

bogstavelig ligefrem tale, eftersom meningen netop er bundet til den metaforiske struktur.

Baggrunden for deres analyser er en undren over, hvor udbredt metaforer og metaforiske udtryk er i vores dagligsprog. Vi bruger hele tiden metaforer, selv om vi ikke umiddelbart skulle være klar over det. For eksempel bruger vi metaforen »diskussion er krig«. Denne metafor kommer til udtryk i en række dagligdagsudsagn: »Vi forsvarer et udsagn«. Man kan »angribe et svagt punkt i argumentationen« eller »skyde et argument i sæk«. »Kritikken ramte lige i plet«. »Hvem vandt diskussionen?«. »Med den strategi kan du få enhver over på din side«. Pointen er imidlertid, at vi ikke blot taler om diskussion, som om det var krig, vi handler også i overensstemmelse hermed. Dette ses tydeligt i fx politiske, retslige og akademiske diskussioner, hvor deltagerne blandt andet fremtræder som modstandere, der forsvarer og angriber/anklager.

Metaforerne skal forstås som grundlæggende metaforiske kategorier, hvormed mennesket organiserer hele sit liv og sin færden. På den ene side afspejler disse metaforer eller metaforiske kategorier sig i handlemønstre og i sæt af sproglige metaforiske udtryk. På den anden side strukturerer de løbende menneskets nye erfaringer. Grundlaget for den metaforiske erkendelse er, at vi forstår noget ved hjælp af noget andet (Lakoff og Johnson 1980: 5). At vi bruger erfaringer fra ét erfaringsområde til at strukturere en erfaring fra et andet erfaringsområde. Vi overfører betydning fra et kilde-område til et mål-område. Metaforerne er således motiverede af de erfaringer, mennesket gør sig med dets omgivelser, både fysiske og sociale.

Udgangspunktet for deres analyser er dagligsproget, idet vi bruger sproget til at kommunikere, hvordan vi forstår og forholder os i en given situation eller til et specifikt fænomen. Fordi sproget ses som en afspejling af vores metaforiske erkendelse, kan man ifølge Lakoff og Johnson bruge det som en vigtig kilde netop til menneskets metaforiske begrebsapparat og som empirisk dokumentation.

Poetiske og subkulturelle nydannelser kan udvide omfanget af det metaforiske begrebsstrukturering. Man kan således forestille sig elaboreringer som »jeg lever livet offpist« af metaforen »livet er en rejse«. Eksempler viser også, at metaforerne er partielle, de understreger og fremhæver særlige aspekter og skjuler andre. »Livet er en rejse« fremhæver således livet som en bevægelse og ser bort fra fx rejsens sightseeingsaspekt. Dette skyldes metaforernes funktionalitet. Vi tænker for at kunne bære os i verden.

Metaforene optræder ofte logisk kohærente, dvs. der er ofte overensstemmelser mellem forskellige metaforiske struktureringer af et begreb, selv om de ikke er fuldstændigt modsigelsesfrie. Dette kan illustreres med et interessant eksempel, nemlig tid, som vi har mange forskellige metaforer for. Blandt andet metaforen »tiden er stationær, et område, vi bevæger os igennem«. Vi siger således: »Vi nærmer os årets afslutning« og »jeg er gået fra tyverne til trediverne«. Og metaforen »tiden er et bevægeligt objekt«. Vi siger: »Fremtiden kommer drønende imod os« og »begivenheder (står for tid) dukker op«. Selv om disse to metaforer er logisk inkonsistente, idet de repræsenterer to forskellige opfattelser af tiden (henholdsvis stationær og bevægelig), så er de samtidig logisk kohærente, idet de udtrykker den samme orientering af tiden, hvor fremtiden er foran os og fortiden er bag os: »Jeg ser frem til i morgen«, »jeg lægger fortiden bag mig«.

Derudover bruger vi en tredje metafor for tid, som modsiger de to foregående med hensyn til orientering af tiden: »Fremtiden er bag mig, fortiden foran«. Vi taler således om »de følgende uger« og »de foregående uger«. Dette kan resultere i morsomme og umiddelbart selvmodsigende udtryk: »Vi må lægge fortiden bag os«. Lakoff og Johnson hævder imidlertid, at metaforene »fremtiden er bagved, fortiden er foran« og »tiden er et bevægeligt objekt« kohærerer med hensyn til at strukturere tiden som noget, der bevæger sig. Således at vi uproblematisk kan sige »tiden går« eller »tiden haster afsted«.

Kohærens kan også optræde inden for en metafor, når et begreb struktureres ved hjælp af en multidimensional erfaringsgestalt. Multidimensionale erfaringsgestalter består af en række erfaringer, som er organiseret i en helhed. Således er fx krig en erfaringsgestalt, hvormed vi strukturerer vores erfaringer med diskussioner til et kohærent hele.

Filosofien med kroppen

Ligeså overbevisende Lakoff og Johnson er i *Metaphors We Live By* med hensyn til at give eksempler på, hvordan mennesket tænker metaforisk, ligeså svag er deres argumentation, når det gælder om at begrunde, hvordan den metaforiske proces egentlig foregår. Hvordan overføres betydning fra vores erfaringer med den fysiske og den sociale verden til vores tanker og begrebsapparat? Og er der ikke himmelvid forskel netop på fysiske og på sociale/kulturelle erfaringer? I

Philosophy in the Flesh fra 1999 kommer Lakoff og Johnson svarene nogle skridt nærmere.

De indleder således bogen med en række udsagn, som opsummerer deres syn på erkendelsen (»reason«) over for og i modsætning til, hvad de kalder traditionel vestlig filosofi, primært en kropsløs kartesiensk erkendelsesteori (Lakoff og Johnson 1999: 4):

- Erkendelse er ikke en transcendent størrelse, men er afhængig af kroppen. Erkendelsen er formet af vores menneskelige kroppe, hjernens detaljerede neurale struktur og vores daglige fungeren i verden.
- Erkendelse er evolutionistisk. Erkendelse er ikke en egenskab, som adskiller os fra dyrene, men placerer os i stedet for i et kontinuum med dem.
- Erkendelse er ikke »universel« i betydningen transcendent, men den er universel i og med, at den er fælles for alle mennesker. Dette skyldes, at vores hjerner og kroppe fysiologisk set er ens opbygget.
- Erkendelse er ikke en fuldstændig bevidst handling, men overvejende ubevidst.
- Erkendelse er ikke udelukkende bogstavelig, men er overvejende metaforisk og imaginativ.
- Erkendelse er ikke ulidenskabelig, men involverer vores følelser (»more than cool reason«).

En tilbagevendende formulering er, at al erkendelse er kropslig (»embodied«) og har et kropsligt fundament, hvilket ligeledes kommer programmatisk til udtryk i titlerne *Philosophy in the Flesh* og *The Body in the Mind* (Johnson 1987). Enhver erkendelse og enhver tanke er bundet til en krop. Der findes ingen frit flyvende ideer uden fysisk forankring, men kun ideer og tanker, som tænkes af nogen med en krop, eller snarere som tænkes af en krop! Al tænkning er immanent. Men hvordan kan det egentlig lade sig gøre: »How can brains function as minds?« (1999: 569).

Mennesket er ikke født med en række metaforiske begreber, som blot venter på at blive aktiveret. Metaforer skal læres, og potentialet foreligger i form af menneskets nervesystem, sanseapparatet og kroppens fysiologiske opbygning. Fra mennesket fødes (eller før?) skabes en række primære metaforer, som danner udgangspunkt for al senere erkendelse af mere komplekse forhold. Disse primære metaforer skabes ved, at der dannes neurale forbindelser i hjernen mellem en kilde-

erfaring og en mål-oplevelse. Fx skabes der en forbindelse mellem en sensomotorisk erfaring af vertikalitet (»op«) og en personlig oplevelse af »mere« (sand i en bunke, vand i et glas etc.). I første omgang tilfældigt, men ved gentagen påvirkning styrkes forbindelsen, indtil den lagres permanent som fx den primære metafor »mere er op«. Hvordan denne »lagring« helt konkret foregår, kommer Lakoff og Johnson ikke nærmere ind på. I stedet henviser de til et igangværende tværfagligt forskningsprojekt *The Neural Theory of Language* ved University of California, Berkeley (1999: 569ff.). Erkendelsen består overvejende af disse ubevidste neurale processer, mens kun en lille del når erkendelsens bevidste niveau. På samme måde ser vi ikke øjet, farvestavene og sansningen, men fokuserer på hvad synssansen giver os adgang til. Disse primære metaforer kan både være orientelle, ontologiske og strukturelle, fx »mere er op«, »kategorier er containere«, »følelser er varme«, »at se er at kende«, selv om Lakoff og Johnson ikke skelner konsekvent mellem disse typer af metaforer i *Philosophy in the Flesh*.

Man kan prøve at forestille sig, at man var en hund – uden at jeg for alvor skal gøre mig klog på, hvordan hunde oplever verden omkring sig! En hunds sanser er anderledes opbygget end et menneskes. Farver spiller en mindre rolle, mens lugtesansen er meget mere veludviklet og forfinet med hensyn til at opfange forskellige nuancer. Ligeledes kan en hund opfatte et langt bredere lydniveau. Derudover har kroppen et helt andet tyngdepunkt med fire ben, der vender nedad og en hale, der vender bagud. Verden må nødvendigvis fremtræde helt anderledes for en hund end for et menneske, for hvem synssansen og hændernes evne til at gribe og holde spiller dominerende roller. Dermed må også de »overvejelser« – eller hvad man vil kalde det – en hund gør sig for at orientere sig i verden adskille sig radikalt fra menneskets tanker om verden. På samme måde som andre arters oplevelse af verden er menneskets erkendelse udviklet evolutionært i takt med kroppen delvis med henblik på overlevelse, delvis for at arten skal ekspandere, delvis tilfældigt (1999: 91).

Deres erkendelsesfilosofi kalder de »embodied realism«. »Embodied« fordi betydning ikke er funderet i en ydre objektiv virkelighed, men i den måde menneskets krop fysiologisk er konstitueret. Og »realism« fordi vores erkendelse er ikke-metafysisk og bundet til den fysiske verden (og vores fungeren i den). I forordet vedkender de sig eksplicit arven fra Maurice Merleau-Ponty og James Dewey, som var »empirically responsible philosophers«. Filosofien placerer sig mel-

lem to poler i det filosofiske spektrum, der i *Metaphors We Live By* blev beskrevet som henholdsvis objektivisme og subjektivisme. I *Philosophy in the Flesh* behandles den filosofiske tradition noget mere nuanceret, og polerne som de distancerer sig fra, er her den anglo-amerikanske analytiske filosofi og den postmodernistiske relativisme.

Det grundlæggende problem med den tidlige analytiske filosofi er dens fastholdelse af korrespondensteorien for sandhed, hvorved der påstås en objektiv virkelighed løsrevet fra erkendelsen af den. Korrespondensteorien hævder således, at sandhed består i overensstemmelse mellem forhold i verden og vores erkendelse af den. Ifølge teorien er der strukturlighed eller isomorfi mellem ting og begreb, således at begrebet afbilleder tingens struktur. Heroverfor hævder Lakoff og Johnson, at erkendelsen ikke har adgang til en primær og objektiv virkelighed, som begreberne eller metaforerne sekundært afbilleder. Den metaforiske erkendelse er netop bundet af kroppens neurale og sensomotoriske strukturer.

Den anden pol, postmodernismen (dvs. post-strukturalismen og dekonstruktivismen), kritiseres for sin relativisme og for at hævde, at al mening er arbitrær og historisk variabel. Selv om Lakoff og Johnson som nævnt anfægter, at vi har direkte adgang til en objektiv virkelighed («as post-Kuhnians»), betyder det ikke, at alt er subjektivt, og at det ene udsagn er lige så godt eller sandt som det andet. Netop fordi mennesker tilhører den samme art, homo sapiens, og dermed har samme kropslige anlæg for erkendelse, indeholder menneskets erkendelse universelle elementer, dvs. træk som det deler med andre mennesker.

Lakoff og Johnson vil med deres teori om »the embodied mind« udfordre stort set hele den vestlige filosofiske tradition (jf. indledningscitater). Og en tredjedel af *Philosophy in the Flesh* består i en gennemgang af filosoffer fra før-sokratikerne og til i dag, idet de har som præmis, at hvis man vil gentænke grundlæggende filosofiske spørgsmål, ja så kræver det, at man – ud over at have en teori/undersøgelsesmetode som man bruger på grundlæggende filosofiske begreber (tid, årsag, moral mm.) – også anvender denne metode på tidligere filosofier for at forstå, hvordan de giver mening (1999: 8). Altså må man kunne forklare, hvordan tidligere filosofier kunne opstå, og hvordan de hævder at forklare verden og tilværelsen. Således må Lakoff og Johnson kunne forklare, hvordan forestillingen om et selvstændigt subjekt er opstået og dermed en erkendelse, der transcende-

rer den fysiske krop, når de hævder, at al tænkning er »embodied« og immanent.

»Your body is not, and could not be, a mere vessel for a disembodied mind. The concept of a mind separate from the body is a metaphorical concept« (1999: 561). At forstå subjektet som en selvstændig størrelse i forhold til kroppen bygger for Lakoff og Johnson på en primær metaforisk distinktion mellem subjekt og selv. Subjektet står blandt andet for bevidsthed, erkendelse, vilje og »essence«, alt hvad der gør os til unikke individer, alt det som vi »i virkeligheden er«, vores »sande jeg«, mens selvet står for alt det andet, som vi består af, krop, sociale roller, historie mm., dvs. redskaber, som subjektet bruger for at komme til udtryk. Grundlaget for denne subjekt-selvmetafor er en række erfaringer af blandt andet kontrol og iagttagelse. For det første erfarer vi, at en person har kontrol over fysiske objekter. Herfra slutter vi til et subjekt med kontrol over selvet/kroppen (kroppen er et objekt: man kan fx have kontrol over »sig selv«). Dernæst erfarer vi, at vi har kontrol over ting i vores umiddelbare omgivelser. Herfra får vi det metaforiske begreb, hvor det at være et sted er kontrol over stedet (kroppen er et sted, evt. en kontainer, som subjektet bor i og har kontrol over: fx »hør, er der nogen hjemme«). Endelig betragter og vurderer vi hinanden. Herfra slutter vi til, at det bevidste subjekt står uden for selvet og betragter det (selvet er et objekt, der kan iagttages af et subjekt).

Altså, forestillingen om et selvstændigt subjekt uden kropslig forankring udspringer af nogle kropslige erfaringer, vi alle gør os i livet. Ligesom forestillingen om en ikke-kropslig tænkning (»disembodied mind«) er betinget af menneskets kropslige erkendelse (»embodied mind«)!

Det er de samme metaforiske mekanismer, som gør sig gældende, når man inden for religionerne taler om menneskets sjæl, eller ånd, som en selvstændig entitet, der omfatter bevidsthed, erkendelse, tro, moral, vilje og vigtigst af alt menneskets inderste væsen/essens. I forlængelse heraf er det ikke svært at se religion og religiøse forestillinger som en række metaforiske begreber, der udspringer af vores interaktion med verden omkring os, og som gør det muligt at forstå og dermed handle i den.

Nadveren

Jeg vil bruge elementer af Lakoff og Johnsons kognitive metaforteorier til at udfolde nogle betragtninger over nadveren, som den kan opleves i Den Danske Folkekirke i dag.

Nadveren indgår i gudstjenesten som et fast element. For nogle er den en del af gudstjenestens forkyndelse, for andre gudstjenestens sakrale højdepunkt. Men hvad handler nadveren egentlig om? Hvad sker der, når præsten uddeler brød og vin til nadvergæsterne? Hvad oplever deltagerne? Jeg vil forsøge at nærme mig problemstillingen fra en anden vinkel.

Gudsforholdet omtales på mange måder inden for kristendommen, både i den kristne litteratur, i Bibelen, i salmerne, i dogmatikken, og når der tales om religiøse oplevelser. Gud forstås som skaberen, livgiveren, helbrederen, frelseren, offerlammet, kongernes konge, dommeren, beskytteren, det levende ord, trøsteren, og gudsforholdet som kærlighed, fællesskab, syndsforladelse, lys, kraft, ånd og meget mere. Og det ligger der en teologisk pointe i, nemlig at Gud aldrig kan indfanges af ét begreb, men netop overgår menneskets erkendelse, og derfor af mennesket kun kan beskrives med billeder, metaforer og sammenligninger. Og hvis vi bruger Lakoff og Johnsons forståelse af metaforen som erkendelsesredskab, så svarer det netop til, at komplekse forhold struktureres metaforisk ved hjælp af på den ene side simple strukturer eller erfaringsgestalter og på den anden side af flere metaforer, der hver især fremhæver nogle aspekter og underbetoner andre. Og de troende handler derefter i bøn, ved gudstjenesten, prædikenen, kirkekaffen, overgangsritualerne, i (næste-)kærlighed mm. – som om Gud er til stede i fællesskabet, taler i prædikenen eller kan høre menneskets ord og tanker i bønner og lovprisningen.

Hvis man ser på nadverritualet med nadverindledningerne, fader- vor, indstiftelsesordene og selve nadvermåltidet, vil man se, at en stor del af de metaforiske forestillinger, hvormed gudsforholdet kan forstås i den kristne tradition, er til stede. Eksempelvis renselse, håb, kærlighed, enhed, fred, syndsforladelse, trøst, styrkelse, mad og drikke, offer, liv (*Ritualbogen* 1995).

Jeg vil hævde, at nadveren (uanset nadverindledning) primært afspejler metaforen »gudsforholdet er et måltid«, idet ikke blot ritualteksten, men også handlingerne afspejler denne metafor. Ifølge Lakoff og Johnson repræsenterer menneskets metaforiske erkendelse en grundlæggende erkendelse eller konception af verden, som både kommer til udtryk i vores sprog, i den måde vi tænker og handler på

og i måden, hvorpå vi strukturerer nye erfaringer. Jeg vil i første omgang tage udgangspunkt i ritualteksten og i de foreskrevne handlinger:

Indstiftelsesordene er en let sammenskrivning af fortællingerne om Jesu sidste måltid med sine disciple, hvor gudsforholdet (pagten/den troendes erindring af Jesus/Gud) omtales som et måltid:

- Jesus ihukkommes ved at spise brødet og drikke vinen
- »kalken er den nye pagt«

Derudover identificeres *brødet* og *vinen* meget konkret med Jesus Kristus både i indstiftelsesordene og i præstens ord til hver enkelt nadvergæst:

- »Dette (brødet) er Jesu Kristi legeme«
- »Dette (vinen) er Jesu Kristi blod«

Endelig afspejler nadverens *handling* et måltid:

- Præsten uddeler (serverer) brød og vin til nadvergæsterne
- »Gæsterne« og præsten spiser
- Nadvergæsterne knæler ved altersranken (sætter sig til bords)

Ligesom *interiøret* indikerer, at vi har at gøre med et måltid:

- alteret er dækket som et bord med lys og blomster
- altersranke og knæfald er en slags bord med stole
- disk, kalk og bægre

Det ord, vi bruger, når vi omtaler denne seance, er da også »nadver«, et gammel dansk ord for aftensmad.

Således tales og handles der i nadveren ud fra metaforen »gudsforholdet er et måltid«. Det er selvfølgelig ikke nogen ny erkendelse, at nadveren kan forstås som et måltid, men jeg vil forsøge med Lakoff og Johnson at vise, hvordan den kristne tænkning mere generelt strukturerer gudsforholdet ved hjælp af en række måltidserfaringer. Metaforens basis er således de erfaringer, vi alle gør os med måltidet. Måltidet skaber fællesskab. Vi får identitet ud fra, hvad vi spiser, og hvem vi spiser med. Vi spiser og bliver mætte og tilfredse. Et måltid kan skabe fred og være forsonende. Mad kan trøste. Mad kan være en kærlighedserklæring. Vi får næring og liv ved at spise. En gæstemiddag er ofte planlagt og veltilrettelagt fra værtens side. Ved måltidet taler vi både om maden, om vores liv og om andre ting. Og endelig kommer vi i en særlig stemning, når vi sidder ved et godt måltid i godt selskab. Vi skåler og synger, og hvis det går rigtigt vildt for sig, bliver vi henrykte og eksalterede.

Gudsforholdet er et måltid

Gudsforholdet beskrives mange steder i Bibelen som en situation, hvor der spises med Gud eller som et måltid, hvor Gud er til stede, er nærværende:

- Pagt slutningen på Sinaj: »De skuede Gud og spiste og drak« (2 Mos 24,11).
- Måltidsofferet, hvor menneskene spiser kødet, blodet hældes ud ved alteret, og fedtet brændes til »en liflig duft for Herren« (3 Mos 3,17).
- Både Abraham og Lot fremtvinger Guds hjælp ved at invitere ham eller hans engle på måltid (1 Mos 18-19). Noget lignende sker for de to disciple, som er på vej til Emmaus. De inviterer Jesus på måltid og genkender ham som Kristus: »Og mens han sad til bords sammen med dem ... Da åbnedes deres øjne, og de genkendte ham« (Luk 24,30-31).
- Jesu sidste måltid med sine disciple (jf. ovenfor), hvor gudsforholdet/den nye pagt indstiftes som et måltid (Matt 26,17-29; Mark 14,12-25; Luk 22,7-23; 1 Kor 11,23-26).

Måltidet kan karakteriseres som en multidimensional erfaringsgestalt, en kompleks kulturel erfaring, hvormed man i kristendommen organiserer forskellige aspekter af gudsforholdet til en kohærent struktur. Metaforen »gudsforhold er måltid« fremhæver således en række aspekter af menneskets forhold til Gud – blandt andet gudsforholdet som fællesskab (med Gud og hinanden), som fred, kærlighed, liv og gudsforholdet som oplevelsen af fylde og henrykkelse – ved hjælp af forskellige måltidserfaringer. Vi finder således en række måltidsrelaterede udtryk, som afspejler forskellige subkategoriseringer af metaforen »gudsforholdet er et måltid«, og som er indbyrdes kohærente, fordi de alle bygger på erfaringer med måltidet (listen skal ikke opfattes som udtømmende):

Gudsforholdet er bordfællesskab

Fællesskabet kan forstås, enten fordi vi spiser sammen (fællesskabet *med* Kristus):

- Jesus spiser med syndere (fx Matt 9,10-13; Mark 2,15-17; Luk 15,1-2).
- Gudsriget lignes ved et kommende måltidsfællesskab (Matt 8,11; 22,1-14; 26,29; Luk 22,18)

eller fordi vi spiser det samme (Kristus *er* fællesskabet):

- »Fordi der er ét brød, er vi alle ét legeme, for vi får alle del i det ene brød« (1 Kor 10,17).

Gudsforholdet er fred/forsoning

Et måltid kan skabe et fællesskab, men det kan også genoprette fred mellem parter, der har været i konflikt med hinanden:

- Jakob og Laban slutter fred med et måltid, hvortil Gud er vidne:
»Måtte Herren holde øje med dig og mig« (1 Mos 31,44-54).

Måltidet kan udover at etablere fred mellem parter ved Guds tilstedeværelse også etablere fred mellem Gud og mennesker:

- Måltidsofferet skaffer mennesket soning for den skyld, det pådrager sig ved at dræbe et dyr, idet blodet hældes ud som soning for dyrets liv. Enhver slagting skal foretages »som en gave til Herren foran Herrens ansigt« for ikke at blive betragtet som et drab (3 Mos 17) (jf. schæchtning og halal-slagting).

Vi ser således, at metaforen »gudsforhold er måltid« kohærerer med »gudsforhold er syndsforladelse« og »gudsforhold er sonoffer«. I forlængelse af sidstnævnte metafor ser vi en identifikation af Kristus med et offerdyr (fx Joh 1,29; Hebr 9,12-14; Åb 5,6; Es 53,7).

Gudsforholdet er et kærlighedsmåltid

Et måltid kan gives af kærlighed. Både umiddelbart og som en kærlighedserklæring efter en konflikt eller en adskillelse, hvor man udtrykker accept af den anden/de andre på trods af, hvad der er sket, jf. gudsforholdet som fred. Således lignes den kristne kærlighed med faderens accept af sønnen i lignelsen om den fortabte søn. Kærligheden kommer til udtryk som et festmåltid:

- Faderen siger: »...kom med fedekalven, slagt den, og lad os spise og feste. For min søn her var død, men er blevet levende igen, han var fortabt, men er blevet fundet. Så gav de sig til at feste« (Luk 15,23-24).

Ud over at der er overensstemmelser med »gudsforhold er syndsforladelse«, finder vi her kohærens med metaforen »gudsforholdet er kærlighed« (Joh 3,16; 1 Joh 4,16).

Gudsforholdet er liv, Gud/Kristus er maden

En grundlæggende erfaring med måltidet er, at maden giver kraft og næring til at leve. Mad er liv. Denne erfaring bruges til at strukturere gudsforholdet, hvorved Gud kan omtales som den, der giver mennesket maden og dermed livet:

- Gud siger: »Nu giver jeg jer alle planter ... og alle træer... Dem skal I have til føde« (1 Mos 1,29).
- Gud sender manna og vagtler fra himlen (2 Mos 16).

Men Gud er ikke bare den, der giver mennesket livet. Liv er frelse fra døden, hvorved Gud kan omtales som den, der giver mennesket evigt liv og dermed nåden/frelsen:

- Jesus siger: »den, der spiser dette brød, skal leve til evig tid« (Joh 6,58).

og som selve maden, livet og frelsen:

- Jesus siger: »Jeg er livets brød ... Jeg er det levende brød« (Joh 6,35.51).
- Jesus siger: »mit kød er sand mad, og mit blod er sand drik« (Joh 6,55).

Måske ser vi desuden her en metonymi, hvor mad står for madgiveren og liv følgelig for livgiveren.

Gudsforholdet er mæthed/fylde

En umiddelbar erfaring med måltidet eller det at spise er, at vi bliver mætte, sulten og tørsten stilles. Således kan gudsforholdet omtales som mæthed eller fylde:

- Måltidsunderne, hvor Jesus mætter skarerne af (næsten) ingenting (Matt 14,13-21; 15,32-39; Mark 6,30-44; 8,1-10; Luk 9,10-17).
- Jesus siger: »Den, der kommer til mig, skal aldrig sulte, og den, der tror på mig, skal aldrig tørste« (Joh 6,35).

Mennesket forstås her som en container, der fyldes af brød og vin, og når dette (brød/vin) for nadverdeltageren identificeres som Jesus Kristus, kan man forestille sig en individuel spirituel oplevelse, som af karismatikeren Paulus kunne udtrykkes således: »Jeg lever ikke mere selv, men Kristus lever i mig« (Gal 2,20), »Guds ånd bor i jer ... Kristus er i jer« (Rom 8,9.10). »Gudsforhold er måltid« kohærerer således med »gudsforhold er ånd«.

Gudsforholdet er jubel/henrykkelse

Når vi sidder ved et veltillavet måltid og nyder maden og hinandens selskab, kan der indtræde en særlig opløftet stemning eller henrykkelse, hvor summen af alles bidrag peger hen mod noget andet. Måltidet kan således også udtrykke en transcenderserfaring:

- »hjemme brød de brødet og spiste sammen, og jublende og oprigtige af hjertet priste de Gud« (ApG 2,46-47).

Jeg har valgt at fokusere på metaforen »gudsforholdet er et måltid« for at vise kohærensens inden for en enkelt metafor/et enkelt metaforisk begreb. Derudover kunne man bruge Lakoff og Johnson til at påvise mulige kohærente sammenhænge mellem denne metafor og andre metaforer (fx »gudsforholdet er syndsforladelse«), hvilket jeg allerede har antydnet, eller i det hele taget mellem alle de metaforiske struktureringer af gudsforholdet, som nadveren trækker på.

De forskellige nadverindledninger fremhæver forskellige aspekter af metaforen »gudsforholdet er et måltid« og afspejler dermed forskellige syn på gudsforholdet. Herved kan de enkelte præster og menigheder udtrykke deres syn på gudsforholdet via valg af nadverritual. På samme måde vil også de forskellige konfessioners og teologers nadversyn afspejle forskellige syn på gudsforholdet, idet de anvender forskellige aspekter af metaforen »gudsforholdet er et måltid« til at beskrive, hvad nadvermåltidet handler om. Ligesom Lakoff og Johnson i *Philosophy in the Flesh* undersøger forskellige filosofihistoriske positioners brug af metaforer for at se teoriernes indre sammenhæng, kunne man således også analysere de forskellige konfessioners og teologers gudsforestillinger ud fra deres brug af metaforer, ikke blot i nadveren, men også i deres værker generelt.

Vi bruger metaforer for at forstå og for at forholde os til vores omverden. Vi bruger ikke blot metaforer, når vi tænker, men også når vi strukturerer nye erfaringer. Således vil også det enkelte menneskes gudserfaringer være præget af de religiøse forestillinger og dermed metaforer, han eller hun foretrækker – eller skulle man hellere sige, som han eller hun tænker efter! Hvad det enkelte menneske oplever i nadveren, afhænger således af, hvilke aspekter af metaforen »gudsforholdet er et måltid« man foretrækker eller hæfter sig ved, fx fællesskab, evigt liv/nåde, mæthed/fylde, kærlighed, forsoning/syndsforladelse, idet man forstår sine oplevelser herudfra.

Nogle aspekter af metaforen »gudsforholdet er et måltid« forstås umiddelbart, fordi vi bringer egne erfaringer med ind i ritualet, fx »gudsforholdet er fylde« – vi har alle prøvet at indtage mad. Andre metaforer forudsætter mere viden, end der gives i nadverritualet, fx »gudsforholdet er syndsforladelse«, der forudsætter en bibelsk eller teologisk mellemregning (som ikke kommer til udtryk i nadverritualet) for at kohære med nadverens basiserfaring, måltidet. Jeg tror, der er mange, som ikke vil gå til alters, fordi de hæfter sig ved ordene om syndsforladelse, som de tager afstand fra, eller som i øvrigt ikke siger dem noget. I stedet kan fx »gudsforhold er fylde« måske give en

mere umiddelbar oplevelse, fordi den bygger på nogle almene måltidserfaringer, og fordi metaforen rent konkret leves ud og mærkes med kroppen. Vi spiser jo rent faktisk noget mad (eller madlignende brød). Måske derfor er nadveren trods alt en stor succes i den danske folkekirke, fordi man, selv om man ikke ved noget særligt om kristendommen og de kristne grundmetaforer og i øvrigt er »fraværende« under prædikenen og resten af gudstjenesten, kan gå ind og opleve noget i nadvermåltidet. Således behøver nadverritualet ikke (jf. Johs. H. Christensen i *Leksikon 22/7-2000*) at indeholde andet end ordene »dette er...« og selve indtagelsen af brød og vin for at etablere et gudsnærvær eller skabe en mystisk oplevelse af at indoptage Gud i sin egen organisme.

Litteratur

- Den Danske Salmebog. Ritualbog og Den danske Alterbog.* 1995. København: Det Kgl. Vajsenhus.
- Johnson, Mark. 1987. *The Body in the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, Mark. 1993. *Moral Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, Mark. 1993. »Filosofiske implikationer af kognitiv semantik«. i: *Kritik* 102 (red. Stjernfelt og Tøjner). Hertil fire svar fra Nils Gunder Hansen, Hans Hauge, Michael May og Erik A. Nielsen.
- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George. 1996. *Moral Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George & Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George & Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.
- Leksikon*. DR/P1 den 22. juli 2000. Interview med Johs. H. Christensen om nadveren og nadversyn.
- Nørager, Troels. 1996. *Hjerte og Psyke*. København: ANIS.

Anne Sofie Schøtt, seminarieadjunkt
Banevolden 38, 3th.
2500 Valby

Mogens Lindhardt

Sete tegn

– en udlægning af måltidet som forsoning

• Formidling har gode chancer, hvis den tager afsæt i det, man kan se. Måltidet, hvor sult og næring, gæster og givere mødes, er et synligt tegn. Det opsamler i sig en mindre synlig, men mærkbar og hørbar samtidighed af bøn og opfyldelse, Kristuspåkaldelse og Kristusnærvær. Denne samtidighed er nadverens egenart. Udfra den - og med en TV-produktion som anledning - undersøger artiklen, hvordan måltidet som tegn giver muligheder for at tyde nadveren som fællesskab, forsoning og tilgivelse.

Manfred Josuttis' socialantropologiske og adfærdsvidenskabelige gennemgang af gudstjenesten som et spejl af menneskets livsvej, *Der Weg in das Leben* (1991), er et godt udgangspunkt for TV, fordi den i første omgang tager den umiddelbare erfaring mere alvorligt, end en dogmatisk og teologihistorisk forklaring gør det. Hvad nytter det for eksempel, at en enfoldig luthersk dogmatik kan kalde alteret for et spisebord og alterskranken for et knæfald, når nu enhver kan se, at bordet ikke ligner et spisebord, men snarere noget andet - f.eks. en slagtebænk - og at »knæfaldet« det meste af gudstjenesten har en helt anden betydning? »Knæfaldet« står nemlig som et »hegn«, der skiller os fra det »hellige« og dermed fra det område, hvor den »indviede« bevæger sig, og hvor vi andre må holde os uden for; og »hegnet« bliver tilmed til en »skranke«, når vi rækker hænder og brød og vin over den ved nadveren.

Men bogens tilgang er også dens begrænsning, når man vil lave TV og anden formidling. Adfærdstolkende og kulturhistoriske forklaringer og beskrivelser kan nemlig rende ind i nøjagtig samme problem som de teologihistoriske: at forståelse bliver et arkæologisk forhold. I det arkæologiske forhold begrundes handlingens betydning i

baggrunden for den – både forstået som den historiske årsag til, at det og det gøres og som det dybdeliggende motiv som driver handlingen. Josuttis selv vil således gerne (ind)læse en dybdepsykologisk grundkonflikt, som nadveren giver ord og forløser, nemlig konflikten mellem nærhed og næring på den ene side og aggression og destruktion på den anden – en primær oral konflikt, tolket ud fra en Rene Girard'sk offertanke.

1. Tegn kan ses!

De bedste billeder er fortællingen, og ikke mindst den personlige fortælling, der ofte er endnu bedre end skærbilledet til at skabe billeder i os, som lytter og ser. Når vi lytter, danner vi selv uforstyrret vores billeder i indersiden af hovedet – og det er virkelig »Fjernsyn for os« – for nu at referere til en titel på et program for de »små«: »Fjernsyn for dig«. Når der derimod er fjernsyn for os, så er det os selv, der er medskabere på billederne. I alt dette er der i øvrigt ikke nogen fundamental forskel på TV og anden formidling – f.eks. prædikenens. Det er det samme forhold mellem forklaring, som skaber baggrund og trækker sig væk, og billeder i ord eller på skærm, som gør, at vi selv skaber billeder i os.

Konklusionen er, at TV om nadveren primært må være TV om det, som ses og kan genkendes i billeder. Og det har ret store konsekvenser for udvælgelsen af, hvad der kan vises, og såmænd også for, hvilken nadverteologi, der kan vises. Jeg kan f.eks. ikke vise 1600-tallets nadverdiskussioner, som de danner baggrund for vores nuværende uddelingsord: »Dette er Jesu Kristi...«. Jo, jeg kan selvsagt vise, at det siges, og forklare baggrunden for at det siges, men det bliver meget nemt omsvøb, for det, jeg i realiteten viser, er, at brødet og vinen beskrives som Jesu legeme og blod. Jeg viser altså relationen, men ikke »teologien«, hverken den katolske, Zwinglis eller Luthers, hverken forvandling, minde eller realpræsens. Jeg kan heller ikke vise, at ordet skal ledsage elementet, for at sakramentet er ret forvaltet – det er nemlig en legitimitetsdiskussion, som jeg kan tale om og bruge som gyldighedskriterium, altså som baggrund. Det jeg kan vise er kun, at ord og element er der samtidig. Det er ud fra dette enkle fænomen, jeg må finde de næste billeder og de næste og de næste. Formidlingens udgangspunkt er det, der ses, og formidlingens vej er de billeder, der følger sig til det, der ses.

Et andet eksempel: Jeg kan ikke »vise«, at nadveren er et individuelt syndsforladelsesmåltid, skønt det er en almindelig tolkning, som også ulmer bag Josuttis' kredsen omkring nærhed, aggression og offer. Jeg kan tilføje det som forklaring, men den bliver hurtigt glemt i billederne, også selvom jeg viser en fortrykt kvinde, der tager imod elementerne, og samtidig fortæller, at det er et forladelsesmåltid. Ja selv hvis jeg (plat) lader hende ankomme fortrykt og rejse sig glad, så kommer jeg ikke til at vise andet end hendes forvandling. At nadveren er et syndsforladelsesmåltid for den enkelte bliver stadig et vedhæftet postulat. Det nærmeste, jeg kan komme til at vise det, er nok at bede kvinden fortælle sin historie om, at hun bruger det sådan. Men også det ville være en omtolkning af den klassiske lære, fordi den nu ikke understøttes af traditionens og den rette tros autoritet, men kun af, at »sådan er der nogen, der bruger den«. Hvad jeg derimod kan vise om synd er direkte bundet til det billede, der ses. Jeg kan vælge at vise et måltid, altså bliver synden det, som dette måltid prøver at fortrænge, men som dog kan anes i de billeder af ikke-liv, som billederne af liv giver anledning til. Det vil sige, at jo mere og bedre jeg får anskueliggjort måltidets egenart, des bedre anskueliggøres også synden. Synden er tegnets skygge. Den følger med og skærpes, jo mere lys tegnet får.

De følgende overvejelser er ikke opdateret i forhold til den semiotiske diskussion af tegn og betydning. Men der er klart et slægtskab i grundopfattelsen af, at tegnet er udgangspunkt, og at tegnet ikke er svært at forestille sig, det er til at se, se for sig. Tegnets væsen er ikke, at det aflejrer en betydning i mig, som langsomt forvandler mit indre, så det siden også sætter spor i mit ydre liv. Tegnets liv er i det ydre, mere forbundet med handling end med tanke. Derfor lever det videre, når det gentages og i gentagelsen på andre scener trækker andre tegn til sig. Det er denne mulighed for gentagelse fra tegn til tegn, fra billede til billede, jeg vil lægge vægt på i det følgende om nadveren, i en læsning af nadveren som begivenhed i rummet. Læsningen er tolkende, men også kritisk – fordi en læsning efter tegnene også kan afsløre uoverensstemmelser og tilsløringer af tegn, og dermed af den praksis, som skal efterlignes.

2. Tegnet, der sløres – sammenhængen ml. bøn og opfyldelse

For en del år siden stod jeg i kirken på Sct. Hans hospital i Roskilde med ryggen til den lille menighed, som alle var indlagte. Jeg læste nadverindledningen og kunne mærke, at der var meget uro og bevægelse bag mig. Jeg tog fat på fadervor, og opdagede, hvad der var sket. Hele den lille menighed var samlet på knæfaldet og bad højlydt med på fadervor. Jysk, bornholmsk, færøsk og noget fra brokvartererne blandede sig rytmisk med hinanden. De bad fadervor og skulle ha' nadver. Jeg skulle bare vende mig og gi' dem, hvad de bad om.

De afslørede en intuitiv viden om en intim sammenhæng mellem fadervor og uddeling, mellem bøn om brød og bøn om forladelse og uddeling af brød og vin. Og denne sammenhæng er nadverens vigtigste pointe. For dér, hvor der er tættest mellem bøn og opfyldelse, er det også tydeligst, at vi er under velsignelsens fortegn, hvor Gud selv er i blandt os. Men i de fleste gudstjenester er pointen blevet uklar. Uklarheden skabes, når det er præsten, der læser fadervor og ikke menigheden, der beder for at få, og når bønnen høres fra et sted, nemlig nede i kirken, mens opfyldelsen sker et andet sted, oppe ved knæfaldet. Nadveren hos os bliver splittet ad – »for ikke at splitte menigheden«, som det smukt hedder. Når bøn og uddeling finder sted på to forskellige scener og med forskelligt kropssprog, er det ikke sikkert, at vi fornemmer sammenhængen. Men det kan selvfølgelig stadig ses og høres – blandt andet af dem, som havde ører at høre med på den dag på Sct. Hans.

Intetsteds i liturgien er bøn og opfyldelse så tæt knyttet sammen. De fire led kobler sig ind i hinanden:

Giv os i dag vort daglige brød ⇒ *Dette er mit legeme*

Forlad os vor skyld, som vi ⇒ *Denne kalk er mit blod, udgydt for jer, til syndernes forladelse*

Begge gange sker det med tegnets typiske henvisning til, at det gives betydning ved at kunne gentages – på andre scener i andre rum, til andre tider. På hver scene kan det tillægges betydninger og tolkninger, ligesom de, der gentager det, kan lægge forskelligt i det. Men disse »tillæg« er ikke afgørende for, om tegnet er ret forvaltet. Det er alene gentagelsen. Derfor føjes gentagelseshenvisningen til hvert led: *gør det til min ihukommelse, så ofte som I spiser det, og så ofte som I drikker den.*

Sammenhængen er fundamental, både for fadervor og nadveren. Brødsbønnen peger både ud imod det daglige hverdagsbrød og mod brødet fra himmelen, manna og Kristus. Hvis den ikke høres sammen med uddelingen, risikerer den at miste sin dobbelte retning mod Kristus og det daglige livets brød. Forladelsesbønnen er mere speget. Isoleret er det en bøn om gengældelse: som vi, så du, altså »som vi går rundt og forlader, sådan beder vi dig om« – det er ikke meget at bede om, kunne man sige, men det kan også forstås mere specifikt: som vi her og nu forlader vores skyldnere, dvs. giver os fri af deres skyld mod os, sådan beder vi dig være tilstede og tage imod os her. Herved bliver måltidet ikke bare en analogi, men også et udtryk for gudsnærværet.

Der findes spor af nadverritualer uden indstiftelsesord, og der er mange ældre nadverritualer, hvor indstiftelsesordene enten indleder hele handlingen eller indskrives i nadverbønnen som begrundende citater. Men der findes ikke eksempler på nadverhandlinger uden fadervor. Og fadervor har åbenbart i traditionen nok så stor vægt som et ord fra Herrens egen mund, som indstiftelsesordene har det (Josuttis, s. 284). Ofte lægger fadervor sig tilmed direkte op ad uddelingen, sådan at de to handlinger: bønnen, hvor vi beder Kristi ord, og modtagelsen, hvor vi tager hans tilstedeværelsestegn til os – de to handlinger gør os »kristelige«. Det svarer til, at konsekrationen egentlig er en konsekration af deltagerne, som helliges til at veksle ord med Herren selv.

Også i vores nuværende nadverritual er fadervor et dominant og centralt led, ja faktisk kan hele nadverhandlingen beskrives som handlingens svar på bønnens indhold og opbygning. Skematisk ser det sådan ud:

<i>Fader vor</i>	⇔	<i>Opløft jeres hjerter til Heren (dvs: kom herop!)</i>
<i>Helliget blive dit navn</i>	⇔	<i>Hellig, Hellig, Hellig ...</i>
<i>Komme dit rige</i>	⇔	<i>Velsignet være han, som kommer</i>
<i>Ske din vilje ...</i>	⇔	<i>'agnus dei' og 'opstandne Herre og Frelser' (viljen er åbenbart at give og vise barmhjertighed)</i>

<i>Giv os i dag ...</i>	⇔	<i>Dette er mit legeme, som gives for jer</i>
<i>Forlad os vor skyld ...</i>	⇔	<i>... mit blod, udgydt for jer til syndernes forladelse</i>
<i>Led os ..., fri os</i>	⇔	<i>Bortsendelsesordene: har givet jer ... han opholde jer derved</i>
<i>Thi dit er riget ...</i>	⇔	<i>udsendelse, velsignelse.</i>

Sammenhængen bliver lidt mindre tydelig i forbindelse med de to sidste led. Det skyldes, at nadveren ikke længere er udsendelses-handling i samme grad som tidligere. Derfor mærker vi ikke så tydeligt, at vi – med bønningen om at blive fri for det onde – vender os fra det, vi har og får, til det, vi skal ud til. Det er jo derude, vi skal befries fra at tabe troen og holde fast i, at riget, magten og æren er Guds, ikke vores og ikke verdens. Hele udsendelsessammenhængen var tydeligere, da man afsluttede nadveren med et »Gå, der er udsendt« (Latin: Ita! Missa est!), efterfulgt af den ledsagende velsignelse.

Bønnens forudsætning er afstand mellem den, som beder og den, som bedes til, mellem Gud og os. Bønningen retter sig mod Gud i forsøg på at overvinde afstanden. Nadverritualet gennemspiller den modsatte bevægelse: Guds komme til os som barmhjertighedens Gud, der deler sig med os.

De to bevægelser er tilstede samtidig som hinandens baggrund eller ledsagere. Denne samtidighed bliver dermed et »Simul«, hvor to tilstande er tilstede på en gang: et »simul justus et peccator«. Samtidigheden kan man i prædikenen tale om, men den kan kun få udtryk, virkelighed eller form ved, at to positioner og bevægelser er tilstede i samme åndedrag. Det er det, der sker i nadveren.

3. Måltidet – og det gemene

Sammenhængen mellem bøn og opfyldelse er et sløret tegn. Hvordan kan det vises, eller ses? Igen kan man vælge en biografisk tilgang, dvs. vise én som beder og derefter modtager. I så fald bliver det, man viser »tilfældigt«, et tilfælde blandt andre, og man går glip af sammenhængens universelle eller essentielle karakter: sammenhængen er nadverens væsen og dermed essentiel for enhver gentagelse.

Men måltidet har noget af det samme. Her er der begær eller sult og i den forstand bøn, og der er opfyldelse. Og det er ikke altid til at sige, hvad der kommer først, lysten eller opfyldelsen. De hænger ofte sammen. Derudover er et det almindelige mætningsmåltid jo også historisk en del af baggrunden for vores nadvermåltider.

Selv i dag har det borgerlige måltid mange reminiscenser fra det jødisk-kristne måltid, som det er blevet farvet, også af nadveren. Hvad skulle f.eks. ellers være baggrunden for, at borgerskabets nygifte samler sig bestik i »tolv af hvert«, hvis det ikke var tallet for Israels stammer og Jesu disciple. Og det er endda kun småting.

F.eks. er det grundlæggende for alle gæste-måltider i hjem i jødisk-kristen kultur, at alle spiser det samme, og at alle spiser sammen og på samme tid. Gæster har ingen særret. Men til denne ligheds- og fællesskabstanke føjer der sig så en ide om, at forskelligheden skal tilgodeses, dvs. en ide om, at enhver skal have efter behov. Hvis en husmor har tolv til middag, beregner hun maden til tolv ud fra et lighedsprincip. Men oftest vil hun sørge for, at mindst en af retterne er disponeret og serveret sådan, at enhver kan få så meget eller lidt på tallerkenen, som han eller hun har behov for. Man kan servere portionsvis, men endnu er det ikke god stil at servere alle (tre) retter som portionsanretning. Det kan gå med forretten og desserten, men så skal hovedretten på fad eller buffet, så enhver kan tage så meget, han vil.

Alle skal altså have det samme og enhver nyde efter sit eget behov! Disse to principper mødes ved gæstebordet, så i en vis forstand udspringer vestens to store ideologier, socialismen og liberalismen, i husmoderens køkken.

Lars Henrik Schmidt har i bogen *Smagens analytik* (1989) udfra en analyse af Kant sat fokus på fænomenet »det gemene« (ty: gemeine), det, som er fælles, uden at dets tilhørsforhold nærmere er afklaret. Påstanden er, at meget store dele af det, vi lever af og med hører til det »gemenes« område. Man kan ikke sige, at det er alles, for det er der kun, når »nogen« bruger det. Men man kan heller ikke sige, at det kun tilhører nogen bestemt. Og pointen er, at vi lever udmærket med den daglige mellemtilstand. Faktisk er vi mest i mellemtilstanden, hvor vi end ikke overvejer det, og sådan en mellemtilstand er måltidet, som vi nu skal se.

Det jeg spiser er mit. Jeg har taget det, og en anden kan ikke få det. Men vi kan spise af det samme. Og vores måltider gennemspiller det gemenes tvetydighed i en gennemført struktur, som ikke mindst det moderne bord er udtryk for. Alle får det samme, i en blanding af per-

sonanretninger og fællesservering. Allerede dér markeres det geme-nes tvetydighed. Og selve bordet svarer til det. Hver har sin plads, sin tallerken armeret med bestik – altså sit afgrænsede, private område. Det område har såvel synlige som usynlige grænser, og hvis de overskrides, er det mindst lige så forstyrrende, som da sidemanden ryk-kede for langt ind på min bordhalvdel i skoleklassen. Hvor sød min borddame end er, så ligger hendes cigaretter, taske, serviet og hånd på hendes side af den usynlige grænse omkring hendes plads, og hvis hun overskrider den, så hedder det »undskyld« – for overskridelse er en krænkelse, hvis det ikke er en forførelse. Jeg rækker heller ikke ind over hendes felt for at nå en flaske eller en flødekande, for selv luft- rummet over hendes plads tilhører hende.

Samtidig er det tilsyneladende vigtigt for det, som hedder »et smukt bord«, at vi ikke bare spiser den samme mad, men også spiser af det samme: ens tallerkener, bestik, servietter – og ens glas, for gan- ske vist siger vi »skål«, men vi drikker ikke længere af den samme skål, og så meget vigtigere er det, at glassene er ens. Civilisationshi- storien er også historien om borddækningens udvikling fra en enkelt kniv til at skære af kødet med til en moderne forfinelse, hvor spisnin- gen er genneminstrumentaliseret, så vi undgår at røre ved maden og undgår, at blod og brød spreder sig ud over tallerkenkanten – men det er ikke historien om forskellighedens udvikling. Tværtimod: Jo højere stade, jo større vægt på at enhver spiser af og med det samme.

På den måde er måltidet en socialisering til det gemene, et sted hvor vi raffineret øver os på balancerne mellem og samtidigheden af at være ens, være et »alle« og være vores egen.

4. Vi spiser ikke hinanden, men det samme og sammen

Lars Henrik Schmidt har endnu en analyse, som er værd at have med. Han fremdrager de tre store tabuer, som Freud mener, at al kultur dannes over: fadermordet, incest og kannibalisme. Grundlæggende for mennesket er kannibalismen, hævder Schmidt, og civilisationen opstår i det øjeblik, vi giver afkald på at spise hinanden, og i stedet spiser af det samme.

At vi grundlæggende vil spise hinanden, er en hamper påstand, som dog alligevel får sandsynlighed af iagttagelse af børns adfærd og sprog, sådan som teorierne om objektrelationerne skildrer det. Bar- nets enhed med moderens bryst og dets identifikation af moderen

med dette delobjekt må betyde, at det ikke skelner mellem, om det er moderen eller hendes mælk, det spiser. Der er næring og nærhed begge steder. Det psykotiske barn vil fastholde denne spisende symbiose længere end det raske og sprogliggøre, at det spiser og bliver spist af den anden i skrækfantasier og tegninger. Men også hos den voksne og sunde sker det jo en gang imellem, at civilisationsprocessens grænser mellem mig og den anden er blevet svækkede. Det sker f.eks. i forelskelsen og i vreden eller afskyen, hvorfor sproget så også vender tilbage til en kannibalistisk metaforik. Ikke bare sluger jeg den elskede med øjnene, min kærlighed kan også være fortærende eller – ulykkeligt – tærende. Og hvis jeg afskyr nogen, ja så får jeg kvalme af dem eller brækker mig over dem og finder dem uappetitlige. Der er i det hele taget snæver sammenhæng mellem synet, og ikke mindst læsningen, og fordøjelseskanalens sprogbilleder. Bøger kan sluges, men de kan også være tung kost, så man må fordøje dem og tygge på dem.

Det sociale opstår, siger Schmidt, når vi afstår fra at spise hinanden og i stedet spiser sammen og af det samme. Måltidet gør os sammenspiste og samtidig disciplinerer eller socialiserer det os til at forsones os med hinanden uden at forgribe os på hinanden. »Man må ikke skændes ved bordet«, siger moralisten og udtrykker dermed, at man egentlig ikke *kan* spise sammen med dem, som man ikke kan med. Derfor taler man heller ikke om det, som skiller – politik, penge eller hvad nu – ligesom man kan blive voldsomt irriteret over den kunstige forening og forsoning, som f.eks. julens hyggekrav og madfællesskab. Ved bordet kaster vi os ikke over hinanden, hverken hadefuldt eller elskovsfuldt og hverken korporligt eller med knivene! Man er beskyttet så længe, man spiser. Og det var ikke kun »i gamle dage« måltidet var et fredsmåltid. Det er det stadig. I måltidet bringes vi ind i »det gemene«, og hvis vi ikke dér har et roligt forhold til de flydende grænser imellem os og den måde, de socialiseres på, så har vi slet og ret svært ved at spise med. Den, man brækker sig og får kvalme over, kan man ikke spise sammen med.

Måltidet er i sig selv et første billede på forsoning eller forening. Altså på »... , som vi forlader vore skyldnere«, her fortolket konkret som: ... , som vi ved dette måltid forlader det, som skiller os. Hvis man ikke kan holde fred med sine skyldnere, kan man ikke spise. Det er velbekendt, at moderne familiemåltider ofte er mere end almindeligt stridbare – måske fordi det er det eneste sted, hvor familien samles, og derfor både skal rumme fredens og ufredens mulighed. Det er også

velkendt, at pubertetsbørn, der endnu ikke kan vælge, hvem de vil spise sammen med, i stedet bliver tavse eller undlader at spise, fordi de ikke kan være sammenspiste med deres familie. Og jo mere individualiteten sætter sig igennem som frygt for fællesskab og utryghed ved fællesskab, des mere vil privatiserede spisevaner udtrykke modstand mod at spise »de andres« – man spiser alene, og man spiser noget særligt, som man ikke kan dele med de andre.

5. Forlad os ...

Nadveren forbindes normalt med tilgivelse, men hvordan. Der er umiddelbart tre forståelsesmuligheder:

A. Tilgivelse som benådning

Det er en klassisk forståelse i luthersk teologi, knyttet til loven og synd imod loven. Forudsætningen er, at vi kender og godtager loven, men ikke holder den og derfor står til straf, men tilgives, dvs. benådes. Som den her er skildret, er det en lidt barnlig form, som i en fuld luthersk udskrevet udgave nok ville blive noget nuanceret. Den bruges ofte som billede på Guds tilgivelse, men er altså mere benådning end given til. I menneskelige sammenhænge er den heller ikke nødvendigvis uproblematisk, snarere tværtimod. I hvert fald bruges den ofte som forventning eller krav om, at den anden skal tilgive mig og dermed suspendere vrede og sårethed. Ofte er »forsoning« et mere dækkende udtryk end benådning for det, vi i menneskelige sammenhænge positivt kan forstå som tilgivelse. Forsoning indebærer, at noget adskilt finder sammen, bøder og fornyes, og peger derfor mere på proces end på retserklæring.

Dens teologiske baggrund er som nævnt loven, men den spiller ikke nogen rolle i forbindelse med nadverritualet og måltidet. Nok tales der om synd, men synd er her mere karakteriseret ved at være adskillelse end overtrædelse (som det danske ord »synd« har forbindelse med »sund«, altså vand, der skiller). Og måske er Jesu deltagelse i et måltid med overtrædere udtryk for adskillelsens ophævelse, set inden for lovens relation.

B. Tilgivelse som det at være i mål

Et græsk ord for synd, ikke mindst brugt i Johannesevangeliet er »harmatia«, som nærmest betyder at ramme ved siden af, altså at gå

fejl af målet. Modsætningen hertil er »teleås«, at være fuldkommen – et udtryk, der både på ældre dansk og på græsk markerer, at man er kommet frem, kommet fuldt ud til det sted, hvor man skal være, altså er kommet i mål. Begge udtryk forholder sig til løftet – altså til Abrahamstroen – mere end til loven.

Med dette begreb om tilgivelse er vi betydelig tættere på nadveren, både som ritual og som måltid. Ritualets indledende »*Opløft jeres hjerter*« og »*velsignet være den, som kommer, i Herrens navn*« angiver, at dette er mødestedet, hvor det forskellige sammenspises eller samles. Og måltidet er stedet, hvortil der bydes velkommen eller bydes til bords, hvorved det markeres som fællesskabssted. Tilgivelse består her i at være sat på sporet, bragt i mål, at være *hvor* man skal være – ikke at være *som* man skal være.

Nadveren er i denne forståelse opfyldelsens sted, en fuldkommenhed, som kun overgås af den endelige, når måltidet »fuldendes i Guds rige«, hvor han igen skal »drikke af vintræets frugt« (Luk 22,15-16). Til denne tilgivelsesforståelse hører ordet »ihukommelse«, som betegner erindring for så vidt, man erindrer sig om, hvad der var udgangspunktet for at holde kurs mod det, man skal hen til. Det svarer til det jødiske påskemåltids praksis med at lade måltidet ledsage af beretninger om historien bag, foranlediget af salt, vand, brød og andre effekter, som giver anledning til spørgen og dermed til fortælling. Historien genkalder opfyldelsen og målet.

C. Tilgivelse som gave

Denne tanke knytter sig mere til skabelsen og til forestillingen om Gud, som den stadigt givende, der fornyer sin gave til den, der misbruger den eller mister den. Gud er som skaber den givende kærlige og nærende magt.

I det 20. århundrede bliver det en dominerende tolkning af tilgivelse svarende til det stigende fokus på Guds »moder«-egenskaber: den givende, nærende, skabende. Der er mødre som »nøder«, dvs. giver mere, end barnet vil have af sig selv. Der er børn, der vægrer sig mod at spise moderens mad. Og der er nogle børn, som spiser, så det ligner en erstatning for anden nærhed. Begge dele afslører, at der er en magt i det at give, som man må beskytte sig imod, og en afhængighed, man skal gøres fri af. Magten består i, at den som giver og nøder sin given igennem, demonstrerer den andens ufrihed og afhængighed og sin egen nødvendighed og uundværlighed.

Den magt, som ligger i givningen, nedbrydes i kristendommen og i dens måltider på en for os ganske selvfølgelig måde. Det sker, når den som giver, selv tager del i det, hun giver og selv gør sig til modtager af sin egen gave. Vi anser det for en selvfølgelighed, at den, som giver måltidet, selv spiser med. I arabiske kulturer er det langt fra altid en selvfølgelighed. Der kan man opleve, at gæsten er som en konge, der serveres for, mens andre venter. Men det har vi ikke lært. Vi har derimod lært, at den som giver, selv spiser det, hun giver og gør det sammen med dem. Moderen drikker ikke af den mælk, som barnet skal have, og spiser ikke madpakken sammen med sønnen. Men husmoderen sætter sig til bords, giver maden og spiser selv af den næring, som hun deler ud. Dermed ophæves givningens magt og bliver til delagtighed eller fællesskab.

Det er indbegrebet af kristen tilgivelse eller forsoning: at skabe et fællesskab og undergive sig et fællesskab med dem, man tilgiver. Det er også i dette moment, at bønnen »forlad os vor skyld, som vi forlader vore skyldnere«, hæver sig op over en gengældelsesbøn og netop bliver bønnen om, at han vil være tilstede hos os uden afstand, som vi her i denne handling giver afkald på afstanden til hinanden.

6. Brødet og vinen

Der er forskel. Ligesom brødet symbolsk udpeges som hans legeme eller tilstedeværelse i hans fysiske fravær, og vinen symbolsk knyttes til udgydelsen af hans blod – sådan er der også i måltidstegnet forskel på elementerne.

Brødet er på sin vis vores eget værk. Det kommer af kornet, men kornet bliver bare til korn, hvis vi ikke med ildens og kulturens hjælp bearbejder det. Det er på sin vis vores eget værk, kulturens bedste ydelse, som Gud gør til sit – hvorfor vi skal takke ham for det.

Vinen derimod er i højere grad naturens egen kraft. Det er vintræet og Jesus, ikke andre, der gør vand til vin. Saften ligger i druen, den gærer af sig selv, og skal bare passes og renses, hjælpes frem. Men der skal ikke føjes ild eller andet til.

Der er altså tilsyneladende en grund til, at han siger: »*Tag dette og spis det*«, når det handler om brødet, men ikke »*tag den og drik den*«, når det handler om vinen. Det er som om brødet markerer det i hans værk, som er tilstede, når vi gentager det i vores eget liv, handlinger som vi kan gøre, og som Gud gør til sine. Brødet udtrykker også, at

den, som var levende, nu i stedet kendes på det, vi – som han – kan give videre.

Vinen derimod får en anden dimension med, når han siger: »*Drik alle heraf, denne kalk er den nye pagt ved mit blod, udgydt til syndernes forladelse*«. Han markerer hermed, at det skel mellem skaberens og mennesket, som opstod ved syndefaldet, og som fik døden som sit tegn, nu ophæves ved den vin, som er skaberens og naturens værk. Ligesom døden i øvrigt er det.

Når vi ved et dansk måltid sætter brød og vin på bordet, sender vi brødet rundt og den, som sender rundt, tager ikke selv først, men lader sidemanden gøre det. Brødet er netop noget, som gives videre og derfor givet rundt, ofte uden regler for, hvornår man må begynde at spise det. Med vinen er det anderledes. Hvis man havde drukket af samme skål, så ville værten have taget først og derefter sendt videre. Nu skænkes der op, og når *alle* har fået, drikker de sammen, mens værten siger »skål!«. Vinen er naturens gave, og hvis han ikke havde taget den først eller samtidig med de andre, havde han fastholdt give-rens magt og undladt at stille sig under samme gave og vilkår som de andre. Brødet er meget tættere på at være hans eget værk, så hvis han selv havde spist først af det, så havde han æret sig selv. Først når han har sendt det rundt, og det kommer tilbage, er det blevet til gave også til ham, hvorfor han kan ære det og tage imod det, som alle andre.

7. Ordet, ordene og alt det andet

Jeg har prøvet at indkredse tegn, der kan ses. Men der er mere end dem. Ordene føjer sig til, nogle af dem kun som påpegning og understregning af det sete, mens andre siger, hvad der ikke kan ses.

Det er ofte sprogets væsen: at gøre det usete synligt i et indre billede. Jeg kan – med et eksempel fra Gregory Bateson – tegne et billede af en bakke med en kirke, men jeg kan ikke tegne et billede, som skal vise en bakke, hvor der ikke er nogen kirke. Det bliver nemlig bare et billede af en bakke. Kun sproget kan give tilføjelsen: dette er et billede af en bakke uden kirke.

Når han siger: »*Dette er mit legeme*«, så peger han på det usynlige i det synlige, for det kan ikke ses, kun høres. Og må derfor tros. Det samme gælder, når bortsendelsesordene siger, at *den opstandne nu har givet os sit hellige legeme og blod, hvormed han har gjort fyldest for alle vore synder* – så er det stort set alt sammen noget, der ikke kan ses – med

undtagelse af »nu« og »har givet«. Men selv hvor ordene fremdrager det, som må tros uden at kunne ses, kan de godt rumme en gemt henvisning til et tegn af en anden art, f.eks. et måltid. Og her ligger henvisningen netop gemt i de to angivelser af noget set: »nu« og »har givet«. På denne måde kalder ordene tegn til sig, og bliver dermed selv en art gentagelse af tegn.

Ordene er universelle, er overalt og kan lyde over alt uden hensyn til om det, de peger på, er synligt til stede. Derfor udtrykker de guds-nærværet på en anden måde end de sete tegn. De ord, jeg har fået og taget til mig, kan jeg give videre. Det kan jeg ikke med det, jeg spiser. Det er spist. Ordet derimod kan gives videre, når det er fortæret. Det angiver dets »evighed«, og at det er mere end det skabte, som det snarere føjer sig til. Eller sagt i teologisk fuldtoning: Gud kan gøre mine gerninger til sine – det viste brødets eksempel. Og jeg kan gøre hans ord til mine, når jeg giver dem videre. Men det er en anden historie.

Litteratur

Josuttis, Manfred *Der Weg in das Leben*. München: Chr. Kaiser, 1991
Schmidt, Lars Henrik *Smagens analytik*. Århus: Modtryk, 1989.

Mogens Lindhardt, rektor,
Pastoralseminariet
Farvergade 27,
1463 København K.

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø - tlf. 3918 3039

Jørgen Demant
Frederiksværkgade 147
3400 Hillerød - tlf. 4825 3613

Christine Gjerris
Rigshospitalet - 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø - tlf. 3545 4803

Eberhard Harbsmeier
Fasanvej 21
6240 Løgumkloster - tlf. 7474 5599

Helge Baden Nielsen
Lidemarksvej 1C
4681 Herfølge - tlf. 5627 5025

Jesper Stange
Lyngby Kirkestræde 12
2800 Lyngby - tlf. 4588 2460

Cecilie Rubow
Nansensgade 72, 3.tv,
1366 København K - tlf. 3315 0713

Elof Westergaard
Græmvej 2
6990 Ulfborg - tlf. 9749 5108

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov - tlf. 8617 5836

Jette Marie Bundgaard Nielsen
Møllevænget 3
8362 Hørning - tlf. 8692 1002

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center
E-mail: hbp@rpc.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 83
21. årgang 2000-2001 udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS. Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 83:
Jørgen Demant, Eberhard Harbsmeier og
Cecilie Rubow

ISSN 0106 - 6749
© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt i offset hos AKA-print, Århus. Principlayout: Kim Broström

Forsidefoto af Monghidoro, inc.

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved henvendelse til:
Kritisk forum for praktisk teologi
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10A
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 21. årg. er kr. 200,- (studerende kr. 155,-). Enkelt-numre sælges for kr. 80,-
Liste over ældre numre af tidsskriftet, der stadig kan erhverves, kan fås ved henvendelse til forlaget

Tidsskriftet udkommer fire gange om året med temanumre om praktisk-teologiske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer