

---

# Kritisk forum

for praktisk teologi

---



December 2001

# 86

## Elementarisering

---

# Kritisk forum

for praktisk teologi

---

## Tema: Elementarisering

*Lars Ole Gjesing*  
Katekismus nu 3

*Ninna Jørgensen*  
Elementarisering og katekismus-  
belæring 14

*Eberhard Harbsmeier*  
Katekismernes teologi -  
fra tradition til det moderne 28

*Camilla Sløk*  
Katekismer i det 3. årtusinde 48

*Theodor Jørgensen*  
Barnets ret til religion 59

*Liselotte Wiemer*  
Det store spring - eller kunsten at  
at slippe elastikken 70

---

## ANIS

Frederiksberg Allé 10A  
1820 Frederiksberg C  
Tlf. 33 24 92 50  
[www.anis.dk](http://www.anis.dk)

# Katekismus nu

---

• I moderniteten er kodeordet blevet kritik. En moderne katekismus må derfor være argumenterende og overbevisende. Den må stå til regnskab ved at begive sig ind i en dialog med det menneske, der ikke kan acceptere en påstand, blot fordi den hviler på tradition og autoritet. Moderne katekese har til opgave at bringe mødet mellem teologisk tese og dagliv i stand fra neden snarere end fra oven. Troens spring må udsættes så længe som muligt.

---

Målet med denne artikel er at overveje, hvilke oversættelsesprocedurer moderniteten stiller til rådighed, når trossætninger fra traditionen skal gøres gældende som undervisning på tidens vilkår. Erfaringsgrundlaget stammer fra udarbejdelsen af »Katekismus 2000«.<sup>1</sup> Her var det en bevidst forudsætning, at en meget stor del af stoffet – nemlig andet afsnit i hvert emnekapitel – helt og fuldt skulle være indrettet på modernitetens vilkår. Men hvad vil det mere nøjagtigt sige? Hvad er det for hermeneutiske manøvrer eller organisationsmåder for stoffet, der kan leve op til kravet om respekt for moderniteten og samtidig fastholde en art traditionel autenticitet i selve stoffet? Nogle af de mulige procedurer har været katekismeforfatterne bevidste og velkendte, fordi de svarer til fænomenologiske procedurer af skabelsesteologisk art. Men et nærmere eftersyn viser, at en række procedurer af ganske forskellig art har været i anvendelse. Artiklen vil slutte med en eksemplificeret liste.

Til indledning er det nødvendigt med en beskrivelse af det modernitetsbegreb, der ligger til grund, og en redegørelse for katekesens særlige problematik inden for den horisont, skønt det meste af det følgende snarere bevæger sig på et fælles teologisk-hermeneutisk end på et specifikt kateketisk niveau.

## Moderniteten som vilkår

Det førmoderne er de gode gamle dage, som er uhjælpelig tabt. Bærende fænomener var tradition og autoritet – sådan at forstå, at der almindeligvis ikke blev sat spørgsmålstegn ved traditionens eller autoriteternes påstande om tilværelsens indretning og mening. Man arvede relativt gnidningsløst erhverv, tro og verdensforståelse fra fædrene og mødrene. Det tilhørende samfund er landbrugssamfundet, hvor tiden står stille, og hvert år er som det foregående, og hver generation lever som den foregående. Originalitet var ikke opfundet, og hvis den viste sig, vakte den ingen anerkendelse.

Det moderne begyndte i renæssancen, fik omfattende politiske følger i kølvandet på oplysningstiden og blev hver mands sag i dette århundrede. Sprog og tænkemåde forandrede sig voldsomt i vores del af verden. Videnskab, industri, bykultur og uddannelse medførte uhørte forandringer i de daglige livsbetingelser. På mange måder har vores verden forandret sig mere i de sidste 500 år end i de foregående 4-5000 år, og mange spørgsmål stiller sig helt anderledes i dag end tidligere.

*Tradition* i betydningen ordninger, der har gammel hævd, har mistet selvfølgelighed. Udviklingen drives af, at alt skal tænkes på ny og fra grunden af. *Autoritet*, som man før havde den i konge, adel, kirke og lærerstand, har mistet magt, fordi det har vist sig nyttigt at stille kritiske spørgsmål til det vedtagne. Hvad det har betydet af fremskridt i form af bekæmpelse af sygdom, overtro, uvidenhed og undertrykkelse er indlysende. Det spores i alle grene af ånds- og samfundslivet: filosofi, litteratur, kunst, politik. På samfundsplan er urbanisering og borgerligt folkestyre vigtige ingredienser, men på tankens, troens og livsforståelsens plan er kodeordet: kritik. Det er ikke muligt for det moderne menneske at acceptere nogen traditionel påstand, noget dogme, nogen ordning, blot fordi den har traditionens vægt, eller der står traditionelle autoriteter bag.

Herremændene og kongerne faldt, overtroen faldt, metafysikken og kirken som magtfaktor faldt som følge af eller som udtryk for denne altædende kritik, hvis samfundsmæssige inkarnationer især er pressen og videnskaben.

Frihedsgevinsten har været kolossal, men prisen er, at det moderne menneske er nødt til at opfinde alt fra grunden af og selv indse sammenhængene, før de bliver acceptable. Kritikken af tradition og autoritet er hjertestykket i det moderne, og der er forhåbentlig ingen

veje tilbage. Katekesens situation er dermed også dybtgående forandret.

Her i landet er forestillingen om, hvad en katekismus er, næsten udelukkende dannet af *Luthers Lille Katekismus*, skønt der er skrevet mange både før og siden. Luther skrev sin i 1520'erne, fordi han mente, folk var lige så uvidende som kvæg om deres egen tro.

Det ville han afhjælpe ved en kort, klar, autoritativ bog om kristendommens hovedstykker – skrevet for at husfædrene skulle undervise deres husstand efter den. Og sådan er den blevet brugt. Desuden som grundlag for skolernes kristendomsundervisning, konfirmander har lært den udenad helt op mod vor tid, det meste af den er stadig aftrykt bag i salmebogen, og det vil den efter kommissionsforlaget også være i den kommende.

Det er det første svar, der dukker op, når man spørger, hvad en katekismus er: En kort, klar, myndig redegørelse for, hvad der er den kristne tros indhold, egnet og beregnet til at give præcise svar, så enhver kan lære, hvad der er kristendom, og hvad der ikke er. Altså en afgrænsning af genren, der bærer grundlæggende præg af det førmoderne og dets autoritetsforhold.

Det er givet, at det omfattende sæt af forandring, som er antydet: tilblivelsen af den moderne tid og det moderne menneske gør det nødvendigt, at man formulerer sig anderledes om troen, end man gjorde for 500 år siden; men forandringen sætter også i allerhøjeste grad spørgsmålstejn ved selve det at ville levere en autoritativ besked, som om folk var en almue, der lod sig belære af nogen autoritet.

Den moderne tid forhindrer ikke, at der er en udpræget spørgen efter tro, religion, kristendom. Men den forhindrer det moderne menneske i at gå direkte ind. At overtage forældrenes tro, fordi den var forældrenes, er i bedste fald vanskeliggjort. Ikke af ond vilje, men som en dom eller en skæbne, der ligger på det moderne menneske, at det er nødt til at opfinde alt fra bunden af. Det kan kun for alvor indlade sig på noget, det selv er blevet overbevist af, noget, der kan besvare dets kritiske spørgsmål og kan tage dets øvrige livserfaringer alvorligt. Vejen til enfoldig, ukritisk tro er spærret.

Det giver et andet svar på, hvad en katekismus er og skal nu: Den må stå til regnskab. Den må forklare, hvad det er, der gør det nødvendigt at fortsætte med at tale om ting som ånd, opstandelse, synd og nåde. Den må begive sig ind i dialog med det menneske, der ikke kan acceptere en påstand blot fordi den hviler på tradition og autoritet. Og derfor må en moderne katekismus også vove at søge nye veje eller

genopdage gamle, oversete dele af den kristne overlevering for at kunne indgå i denne dialog og tage sine læses erfaringer, spørgsmål og begrænsninger alvorligt. J. Habermas har gennemanalyseret denne kommunikationssituation under overskriften *herredømmefri kommunikation*. Denne overskrift kan fint gælde som overskrift også for katekesens moderne vilkår med understregning af, at det er de samfundsmæssige autoriteters, den klassiske traditions og metafysikkens herredømme, der skal opgives. Det er stadig katekesens opgave at give troens (og anskuelsens) sætninger plausibilitet, men plausibiliteten kan ikke længere hentes de sædvanlige steder. Som udgangspunkt vil i moderniteten en religiøs påstand fremtræde som arbitrær.

Til sidst om moderniteten og hele denne epoketænkning én bemærkning: Det er ikke så enkelt, at moderniteten glat har afløst førmoderniteten, for det er også et træk ved tiden, at folk er så forskellige. Det er, som om mange forskellige århundreders mennesker lever samtidig. De, der slet ikke er nået ind i de moderne tiders ædende kritik og den tilhørende frihed, og de, der allerede føler sig på vej ud af den igen, lever side om side med dem, der sidder midt i den. Ja, grænsen mellem de grundforskellige synsmåder går ligefrem ofte ned midt igennem vor tids enkelte personer, så man på nogle områder er før det moderne, på andre efter og på atter andre midt i.

### Katekese som samtale. Kan religion diskuteres?

Hvis herredømmefri kommunikation er en passende beskrivelse af den moderne katekeses vilkår, må man danne sig en forestilling om, hvilke præmisser en sådan kommunikation sætter. Er en fri diskussion af religiøse emner tænkelig, hvis man med »diskutere« mener, at der føres en fri samtale, som bygger på nogle fælles forudsætninger, og hvor man i princippet skulle have mulighed for til sidst at enes om nogle ting, f.eks. enes om, hvad der er god og dårlig tro?

Det umiddelbare moderne svar er nej. Det er et moderne slagord, at enhver bliver salig i sin egen tro. Det er ikke alene et udtryk for den største tolerance, men også for en hovedrysten over alle forsøg på at gå i rette med folk om deres tro. Det er også typisk, at hvis man siger om noget, at det er en trossag, så betyder det netop, at diskussionsmulighederne er sluppet op, og hver enkelt træffer sit eget valg ud i den blå luft uden muligheder for begrundelse. På samme måde bruges »religiøs« om en fanatisk, indiskutabel holdning til et eller andet. Selve religionsfriheden i de moderne samfund er også (bl.a.) et ud-

tryk for, at der på religionernes område ikke på forhånd kan være noget, der er sandt, og noget, der er løgn, så det må hver enkelt frit bestemme om som en privatsag.

På den anden side er det en forudsætning for den katekese, der finder sted, at der skal undervises i kristendom, fordi Kristus er Vejen og Sandheden og Livet, altså fordi det, der skal gøres gældende her, er noget, som er mere end relativt. At gøre dette gældende er et spørgsmål om at gøre sandhed gældende mod løgn.

Et dette grundlæggende synspunkt nu også fortabt i førmoderniteten? Eller findes der på moderne præmisser mulighed for i et eller andet omfang at drøfte og veje trosudsagn og tilkende nogle plausibilitet frem for andre? Jeg er ikke sikker på, at det moderne svar er rigtigt. Selv i de moderne tider er der dog tegn på, at vi faktisk har et eller andet grundlag for at diskutere religion. Der foreligger i hvert fald en fælles bestyrtelse, når en religiøs sekt fører til mord eller til masse-selv-mord, som man af og til hører om. Vi bruger også ord som tro og overtro, troende og godtroende om forskellige kvaliteter af tro. Vi har altså et eller anden begreb om en forskel og dermed om en slags målestok for god og dårlig religion.

Hvad går den målestok ud på? Hvis man tager alle de enkelte mennesker i vores vestlige kultur og gennemgår deres viden om og meninger om og holdninger til verden og prøver at tegne dem ind på samme tegning, så vil der vise sig at være et ganske stort område af virkeligheden, som man er fælles om. Det drejer sig f.eks. om, hvor højt Rundetårn er, hvor New York ca. ligger, at ting falder nedad, når man slipper dem, at ethvert menneske er blevet født på et tidspunkt og skal dø på et tidspunkt. Og der vil også være en del mere udviklede erfaringer i det fælles område, f.eks. erfaringer med familieskab og med venskab og kærlighed, med sygdom og dødsangst, bekymring for ens børn osv.

Men uden for dette fælles område af virkelighed vil der så være en række holdninger og antagelser, som for nogle hører til virkeligheden, men for andre ikke gør det. Der er f.eks. nogle, der er overbevist om, at det er livsfarligt at være 13 til bords; nogle tror fuldt og fast på, at stjernernes gang bestemmer tilværelsen; andre tror, at »alt står i Gud faders hånd«, osv.

Uden om den fælles erfaringsverden ligger således en mægtig verden af menneskesyn, metafysik, verdensanskuelse, tro og holdninger, som ikke nødvendigvis er fælles for særlig mange. Også den grundholdning, at der absolut ingen mening er med noget som helst, og at

alt kan forklares uden at man går uden for den fælles virkelighed og erfaringsverden, er en tro, som hører til herude i det, der ikke er fælles, det, der er troens særlige verden.

Hvis der da findes en målestok, som er mulig i en herredømmefri samtale om tro og holdninger, må det være den, at der skal være sammenhæng! Det vil sige, at det, man antager og hævder af tro og holdninger, må ikke være tilfældigt valgt, men må hænge sammen med erfaringerne i det fælles rum. Det behøver vel ikke at være nogen særlig direkte sammenhæng; men det, man antager, skal give perspektiv og mening til erfaringerne, skal mere eller mindre være påtvunget af grundforholdene i det fælles menneskeliv for at kunne kaldes tro eller ordentlig tro.

Teserne er altså, at moderne katekese har til opgave at lette sine trossætninger for det arbitrære ved at give dem plausibilitet, så vidt det lader sig gøre, og plausibiliteten består på modernitetens præmisser i, at sætningerne kan kontekstualiseres meningsfuldt i det fælles rum.

Det svarer til den måde, vi skelner mellem tro og overtro på. Når nogen tror, det giver ulykke, at en sort kat krydser ens vej, er der tale om en påstand, som ikke har nogen som helst sammenhæng med noget væsentligt i den fælles menneskelige erfaringsverden. Påstanden er nærmest udtryk for en vis forskræmthed ved tilværelsen snarere end for en forståelse af den, som kaster lys og giver helhed.

Overtroen, den dårlige tro, er da defineret som en alt for stor vilighed til at springe ud af sin erfaringsverden og kaste sig i armene på løssagtige påstande uden erfaringsmæssig kontrol og sammenhæng.

Det, der fortjener navn af tro og anerkendelse som væsentlige bidrag til livsforståelsen, er derimod karakteristisk ved at kunne formulere sig i forhold til væsentlige erfaringer i det fælles rum; erfaringer, som fremtvinger spørgsmål af mere vidtrækkende art, som så at sige skubber os uden for den fælles erfaringsverden for at få svar, forståelse, mening og perspektiv.

Der er altså mulighed for at diskutere religion, fordi der er en god fælles målestok for trosudsagn: Hænger de ordentligt sammen med vores fælles erfaringsverden, eller gør de ikke? Lader de sig – med et passende løst udtryk – kontekstualisere meningsfuldt inden for det fælles rum? Det er forskellen på ordentlig og dårlig religion.

Hvis det er rigtigt, at der findes en vis form for moderne målestok for religion af denne art, så medfører det endnu engang den konsekvens, at den moderne katekismus (og vel også den moderne prædi-



ken) må være argumenterende, overbevisende, apologetisk frem for tetisk. I hvert fald bør den være det så længe som muligt, og ikke gøre nogen dyd ud af at springe eller være lydig, før det punkt i troen, hvor denne nødvendighed indtræffer. Den må bringe mødet mellem teologisk tese og dagligliv i stand fra neden snarere end fra oven.

### Plausibilitetens modi

Spørgsmålet i det følgende er altså: På hvilke måder kan man inden for moderniteten give trossætninger af religiøs, metafysisk, eskatologisk, etisk osv. art plausibilitet? Som sagt ikke ved at hævde dem på grund af deres hjemstedsret i traditionen. Heller ikke ved at hævde dem på basis af en embeds- eller anden autoritet. Heller ikke ved at påvise deres faste plads i et metafysisk system eller aflede dem af andre sætninger hentet uden for det fælles erfaringsrum. Men det, der faktisk (kan) forsøges i moderne katekese, er da at give sætningerne plausibilitet ved at sætte dem i forhold til mindre problematiske eller mindre omstridte dele af den fælles erfaringsverden, anderledes sagt: så langt det er muligt at kontekstualisere dem dennesidigt.

Det er faktisk muligt for en lang række klassiske og centrale kristne trosudsagns vedkommende. Dem vil jeg opholde mig ved, og i denne sammenhæng lade resten ligge. Blot antyde, at modernitetens vilkår ikke tilsiger tetisk hævde, men snarere sakramental varetagelse af det i kristendommen, som ikke er forsvarligt i herredømmefri samtale.

Man tvinges ofte til at overveje, om noget af det, der findes i det fælles moderne rum, i grunden er sækulariseret kristent arvegods. Men svaret er vel at mærke uden betydning for den hermeneutiske katekese, der her overvejes, for selve det, at en overbevisning (eller hvad det nu måtte være) findes i det rum, man har fælles med sine samtalepartnere, er tilstrækkeligt til, at plausibiliteten gives til trosudsagnene. Skulle man føre en kateketisk dialog med hinduer om samme sager, er det givet, at fællesrummet ville være betydelig mindre, og plausibiliteten dermed betydelig vanskeligere at etablere. Men her er det altså katekese på modernitetens præmisser, der diskuteres. Hvis man – som denne forfatter – regner moderniteten for et ægte om end noget uvornt barn af kristendommen, er der ikke noget overraskende i, at forbindelser mellem traditionel kristentro og moderne fællesrum trods alt lader sig knytte på en række måder.

Hvilke plausibilitetsskabende hermeneutiske manøvrer findes da? Den følgende liste er temmelig amorf og uden nogen prætention om fuldstændighed:

1. *Henviisning til en stemthed.* Vidt udbredt i det fælles rum findes følelser, emotioner, grundstemninger, som kalder på fortolkning. Grundlæggende oplevelser af taknemmelighed for livet, oplevelse af, at det fundamentalt er/kunne være godt, og at det er godt, at mennesket med sin kropslighed er del af en fysisk verden, kalder på religiøs fortolkning. Der er her tale om en meget lav specificationsgrad af religiøsitet, men dog så meget mere fundamental. Det er dette niveau en del af tidens salmer bevæger sig på, og vel nok med god grund, idet den skabelsesteologiske fortolkning af den umiddelbare livsoplevelse dels er teologisk afgørende, og dels er mere udfordret i den globale landsby, end den var i gamle Danmark.

2. *Henviisning til aporier eller metafysiske sprækker i den snævre modernitet.* Det er en almindelig antagelse, at modernitetens fællesrum er mindre, end det burde være på modernitetens egne præmisser. I sin iver efter at basere sig på ukritisable indsigter er man kommet til at etablere en føleligt reduceret verden. Reduktionen efterlader signaler i fællesrummet i form af acceptable påstande, der kun lader sig begrunde uden for fællesrummet. Nærliggende eksempler er indsigten i, at ikke alle værdier er sat af menneskelig afgørelse, men at visse værdier er så definitive, at de unddrager sig menneskelig beslutning (eks. rangforholdet mellem barmhjertighed og grusomhed), eller indsigten i, at verdens faktiske eksistens er en urimelighed af kosmisk format, som kun kan indhentes i en metafysisk ramme, og som derfor giver forsøg på metafysiske svar en vis plausibilitet.

3. *Påvisning af at en vis almindelig antagelse faktisk er religiøs.* Denne manøvre beskæftiger sig ikke direkte med at give arbitrære påstande plausibilitet, men med at gøre det klart, at visse plausible påstande implicerer en religiøs præmis, altså reelt er trospåstande. Et eksempel kan være, at den (plausible) absoluthed, hvormed den humanistiske menneskerettighedstænkning hævder det enkelte menneskes integritet, forudsætter en absolut, dvs. guddommelig værdigiver. Katekessens interesse i den slags påvisninger kan både bestå i et almindeligt ønske om oplysning, men vel også i påvisningen af, at prædikaterne religiøs og plausibel ikke udelukker hinanden – end ikke i fællesrummet.

4. *Tilgang via troens tilblivelse.* Denne manøvre kan bruges vidt og bredt på dogmatiske sætninger af mange slags, men nok mest oplagt

på de mest centrale. Bekendelsen »Jesus er Guds Søn« fremtræder umiddelbart som en arbitrær påstand. Men netop som påstand om en historisk person har den en afgrænselig tilblivelseshistorie, som det er muligt at gå efter: Hvad er det, der i sin tid fik nogle til at fremsætte denne påstand? Evangelierne interesserer sig oven i købet for sætningens tilblivelse og leverer masser af stof til spørgsmålets besvarelse: en tale med myndighed, der overskred profetrollen; en ekstremt fordybet udlægning af loven; en tilgivelsespraksis, der revolutionerede Guds billedet; en involvering af egen person i frelseshistorien og meget mere. – sådan at påstande om Jesus til sidst næppe var mulige, uden de samtidig var påstande om Guds væsen og vilje. I det øjeblik det er blevet forståeligt, at nogen – uden at være særlig godtroende – har måttet formulere sætningen, er den flyttet fra det arbitrære til det plausible.

5. *Tilgang via det historisk/menneskeligt antagelige.* Det moderne fællesrum er ikke snævrere, end at der er god plads for indføling i det, som er fremmed for én, når blot det er menneskeligt muligt, altså ligger inden for, hvad man kan forestille sig et menneske gøre eller tænke. Denne hermeneutiske manøvre er den grundlæggende i Jesu brug af parabler: Selv om faderens modtagelse af den fortabte søn på sæt og vis er urimelig, er den i det mindste ikke menneskeligt umulig, tværtimod menneskeligt stærk, og derfra henter Jesu implicitte påstand om, at Guds favn er bred for syndere, sin plausibilitet. Denne manøvre er uden videre genbrugelig på parablerne også i moderne tider. Men derudover kan den bruges i hvert fald på den centrale soteriologi. Påstanden, at Jesus er død for vore synder, er én af de påstande, der fremtræder mest arbitrær og uindhentelig, bl.a. fordi offer-tænkning er udtørret i moderniteten, og fordi den guddommelige nødvendighed, der driver lidelseshistorien frem i Det Nye Testamente, er faldet for metafysikkritikken. Men lidelseshistorien kan godt fortælles som en – ganske vist ekstrem – menneskelig fortælling om ham, der med åbne øjne gik døden i møde i Jerusalem Han tog Esajas 53 som drejebog for sin livsafslutning og sin tjeneste (død) som den lidende, hvis død fjernede alt ondt mellem Gud og mennesker, og som udfordrede Gud til at tage ham som sin egen og lade hans død gælde som soning. Denne menneskelige historie (som ligger lige under overfladen i synopsen) giver i hvert fald plausibilitet til sætningen »Jesus ville dø for vore synder«.

6. *Antagelige/uantagelige følgeslutninger.* Når først en sætning er etableret med en vis plausibilitet, kan den indgå i følgeslutninger. Den tæt-

te forbindelse mellem to sætninger, der i én eller anden grad følger af hinanden, er i sig selv plausibilitetsskabende. Har påstanden om, at livet fundamentalt er godt, fået plausibilitet, har påstanden, at det onde er et kærneproblem i tilværelsen (hvilket er en fundamental teologisk sætning, der ligger til grund for hele Bibelens frelseshistoriske layout), det også, da den anden sætning trækkes med af den første.

Denne manøvre kan også praktiseres i mere direkte tilknytning til det fælles rum. Det er formentlig antageligt som fælles forudsætning, at trosoverbevisninger sætter sig spor i det fælles liv, og at spor, der truer f.eks. et socialt engagement ikke er ønskelige. Man kan også sige, at trossætninger, der har sådanne konsekvenser, mister plausibilitet. Som en følge heraf vil et menneskesyn, der understreger menneskets sammensathed af ånd og krop som en udelelig helhed, indenfor hvilken der ikke kan prioriteres, vinde i plausibilitet på bekostning af en dualistisk idealisme i menneskesynet, som alt andet lige vil nedprioritere interessen for et menneskes fysiske og sociale omstændigheder. I den type af argumentationer er det afgørende, at der er tale om en følgeslutning, selv om eksemplet jo ikke udelukker, at følgeslutningens holdbarhed kan gås efter historisk-empirisk.

*7. Påvisning af overensstemmelse med modernitetens centrale værdier.* Moderniteten er ikke uden værdier. Den er f.eks. definatorisk anti-autoritær og antitraditionalistisk. Store dele af den evangeliske overlevering har den samme karakter (bjergprædikenens antiteser, strids-samtalerne mm.). Noget tilsvarende gælder barnedåben, som i sin fremvisning af den nyfødte som eksempel for alle de voksne og ansvarlige tilstedeværende har karakter af en antiautoritær symbol-handling. Allerede denne overensstemmelse er plausibilitetsskabende.

## Noter

1. *Katekismus 2000*. E. Harbsmeier, B. Thyssen, F. Jacobi, L.O. Gjesing, S. Thøisen, J. Demant og J. Nysten. Forlaget ANIS, København 2000.

Lars Ole Gjesing, sognepræst  
Søndergade 43  
5970 Ærøskøbing

*Ninna Jørgensen*

# Elementarisering og katekismusbelæring

Didaktik og teologi hos Luther

---

- Luthers katekismus er ikke ment som en »indføring i kristendom« for den udenforstående, men som en »indøvelse i kristendom« for den indviede. For Luther angår den kristne børnelærdom i høj grad også den voksne. Ikke mindst fordi der ligger den sjælesørgeriske gevinst gemt i katekismen, at den som bærer af trossandheder skaber tilhørsforhold og dermed tryghed.

---

I indledningen til en »Hauspredigt« over trosartiklerne fra 1537 overvejede Martin Luther indgående det elementæres egenskaber og anvendte derefter umiddelbart sine synspunkter på forkyndelsen<sup>1</sup>. Den indholdsmæssige konkretisering af, hvad det elementære var, havde aldrig stået ikke til diskussion for ham. Den fremtrådte med samme selvfølgelighed i hans bevidsthed som de fire elementer: Det var Trosbekendelsen, De ti Bud og Fadervor. Allerede i indledningen til sin første katekismus 1520 karakteriserede han disse tre »stykker« som dét, et kristent menneske »nødvendigvis« må vide<sup>2</sup>. Spørgsmålet var, hvordan den stadige gentagelse eller kredsen om de samme formler kunne bibringe folk noget meningsfuldt.

I den nævnte »prædiken i hjemmet« imødegår Luther først en række – reelle eller fingerede – indvendinger fra folk, der vil hævde, at tilhørerne bliver lede og kede af at høre den samme melodistump spillet på den samme streng gang på gang. At der kort sagt må noget nyt til.

Ytringer af den art er, mener Luther, ikke blot fundamentalt ubibelske, men de røber også, hvad vi ville kalde en manglende musikalitet over for Guds ord, som netop har den egenskab, at det gør mennesket stadig mere sultent efter at høre det gentaget. Hvor Guds ord virkelig har erobret et hjerte, er der intet behov for at sige noget nyt og anderledes. Derfor kalder Sl 1 de mennesker »salige«, som grunder over Guds ord dag og nat.

At allerede børnene behersker de elementære kundskaber og dagligt omgås dem, skal ikke forlede nogen til at tro, at det elementære har udtjent sin funktion, når det er lært udenad; at det kort sagt kun drejer sig om en begynderundervisning, som kan danne afsæt for videre fordybelse, men ikke er værd at beskæftige sig med i sig selv. Luther kunne i det hele taget ikke blive træt af at pointere, hvor meget netop de voksne havde brug for at kunne deres børnelærdom, og dét i helt bogstavelig forstand. I sit forsøg på at vejlede barbermester Peter i, hvordan man kan bede til Gud, når tankerne typisk ikke rigtigt vil forlade den daglige trummerum eller de praktiske bekymringer, indrømmede han, at han ikke selv kendte noget bedre middel end at fremsige »remserne« højt for sig selv, »sådan som børnene gør«<sup>3</sup>. Man skal kort sagt stikke fingrene i ørerne og lade sin egen stemme dominere over den omgivende larm.

I virkeligheden giver barnets remser mæle til den forlegne voksne, der har brug for at blive mindet om sandheder, han eller hun burde være benøvet over at kende, men ikke ænser. Det, der umiddelbart fremstår som en »Kinderpredigt«, må således snarere opfattes som et øjeblikks dvælen ved virkeligheden; men vel at mærke sådan som denne virkelighed tager sig ud lyset af åbenbaringen.

Luther demonstrerede selv på eksemplarisk vis denne pointe i sin »Hauspredigt«. Det skete ved at han lod de fundamentale spørgsmål til menneskelivet fremgå direkte af den kendte formel, som den første trosartikel udgør. Denne artikel bibringer os viden og lærdom om,

»hvorfra vi er kommet, hvad vi er og hvor vi hører til! Dette spørgsmål har de vise spekuleret over fra heden old uden at finde svar, ja, nogle har ment, at vi lever og dør som det umælende dyr. Nej: »Vil du altså gerne vide, hvorfra du og jeg og alle mennesker kommer, så hør efter, jeg vil sige dig det. Det er Gud Fader, den almægtige, Skaber af Himmel og jord, én eneste Gud, der har skabt og opretholder alt; nu ved du det; det tager sig ud

som en simpel lære og en enfoldig prædiken, og dog er der aldrig noget menneske, hvor viis han end var, der har kunnet finde (dette svar), uden den, der er kommet fra himlen og har åbenbaret det«.

Den enkle tiltaleform, der fremgår af gengivelsen, og som selvfølgelig afspejler »hus-« eller »hjemmeprædikenens« situation, understreger samtidig den sjælesørgeriske gevinst, der ligger i at lade børnenes remser fremstå som bærere af trossandhederne. Tiderne var urolige, det trak op til en konfrontation med kejseren om religionsspørgsmålet, og det er, som om Luther henter trøst i den viden, at enhver har adgang til sandheden, fordi den kan hentes lige ud af de kendte fra barnsben af tilegnede formler. Der ligger også en ekstra tryghed i, at forvisningen om et »tilhørsforhold« ikke først skal bedyres, men fremgår af en tekst, alle er (eller forudsættes at være) fortrolige med. Den kristne har fået del i Guds åbenbaring, ikke som et særligt privilegium for den åndeligt modne eller teologisk skolede, men derved, at »den hellige skrift lærer os det [skabelsen af intet og genoprettelsen] og udmaler det for de små børns øjne i tro(sbekendels)en med ordene: »Jeg tror på Gud Fader, Skaber af etc.«. Sansen for de frelses-historiske begivenheders narrative eller oven i købet dramatiske kvaliteter gør det samtidig naturligt at karakterisere undervisningen som noget, der også foregår på det visuelle plan<sup>4</sup>. I øvrigt hørte der billeder til de oprindelige katekismer<sup>5</sup>.

I en anden prædiken fra 1537 hedder det med samme type henvisning til de fundamentale påstande, at Gud har åbenbaret »hvad mennesket er, hvad det har været og hvad det atter skal blive«<sup>6</sup>. Denne gang er det ikke trøst, men formaning, der prædikes. Det elementære »stykke«, der sigtes til, er dekalogen, som karakteriseres som en slags initial åbenbaring af Guds vilje efter syndefaldet og menneskets formørkelse. I »normale situationer« holdt Luther sig aldrig for god til at bruge adskillige timer eller sider på at forklare, hvad enkeltbudene indebar. Det var en yderst konkret og ofte stærkt samfundskritisk moralprædiken, han leverede. Men i denne prædiken så han sig tvunget til at forholde sig til selve det at prædike loven. »Nogle skøre ånder« ville nemlig afskaffe lovforkyndelsen under henvisning til, at mennesket bliver saligt gennem sin tro. I prædikenen betones, at mennesket netop ikke skal »lade stå til« i tryk forvisning om syndernes forladelse; det må tværtimod gøre sig den spændstighed bevidst, der ligger i hele skabelses- og frelsesprojektet. De indledende grund-



spørgsmål om menneskets oprindelse og yderste bestemmelse tjener her til at kaste nyt lys over det klassiske spørgsmål om lov og evangelium og rehabiliterer det ene af de tre elementære stykker som gudgivet og nødvendigt i den guddommelige didaktiks valg af søjler i den bærende konstruktion.

For Luther anno 1537 var det »elementære«s væsen, at det i et enkelt og enfoldigt koncentrat indeholdt alt, hvad det var nødvendigt at vide om menneskets bestemmelse og tilhørsforhold. Det drejer sig, lidt højtideligt udtrykt, om formuleringer af grundsandheder, som man kan vende og dreje, og som kan kaste nyt lys fra sig, når man gør det, og dog forblive de samme. Man kan godt betragte de basale formuleringer som noget, der er beregnet på børns og unges oplæring i den kristne tro; men fordi de er så grundlæggende, er de samtidig faste holdepunkter i den voksnes tilværelse.

Men hvorfra havde han sin oven i købet uhyre faste mening om det »elementæres« indhold?

Det skal vi til kirkehistorien for at finde svar på.

### Stoffet 1: Trosbekendelsen: Troens kognitive indhold

»For det må gå sådan til, at den, der skal bede, han/hun må først tro; hvem der da tror og beder, han/hun kan efterfølgende gøre De ti Bud og være from«.

Sådan hedder det i Luthers ovenanførte prædiken over trosartiklerne. Der er to ting at bemærke til denne konstatering.

For det første er der tale om en bestandig bevægelse mellem tre funktioner i fromhedslivet, som hver for sig tillige omfattes af de tre katekismusstykker. Denne sammentænkning af katekismestof og levet kristendom er karakteristisk for Luthers arbejde med didaktikken og vil blive behandlet nedenfor i afsnittet »Frelsesnødvendig kundskab og praktiseret fromhed – om ånden i Luthers katekismer«.

For det andet: Den orden, Luther her henviser til, er identisk med den oldkirkelige katekeses begrundelse for sin egen praksis, og den afspejler noget fundamentalt i forståelsen af katekesens væsen midt mellem kognitiv og affektiv tilegnelse. Udsagnets bibelske baggrund er først og fremmest Rom 10, 14, som drejer sig om jødernes manglende tro. Hvordan skal de, spørger Paulus, kunne påkalde én, de ikke er kommet til tro på? Den nærmere baggrund for dette spørgsmål var

forudsigelsen i Joel 2,32, som Paulus citerede fra i det foregående vers: Alle, der i de sidste tider påkalder Herrens navn, vil blive frelst.

Augustin<sup>7</sup> brugte Rom 10,14 i en række prædikenkatekeser for »kompetenterne« (dvs. dåbskandidater, der modtog deres sidste afgørende undervisning i kristendommens kerneformler).

I den korte gengivelse i disse prædikener skulle skriftstedet nærmere begrunde og belyse den »orden«, kompetenterne blev præsenteret for stoffet i. De, der (ofte efter flere års indledende kateketisk undervisning) ønskede at modtage dåben, måtte først tilegne sig den kristne tro (sbekendelse); herefter fik de betroet ordlyden af Fadervor. Forjættelsen om frelse knyttedes således snævert sammen med Romerbrevets tale om tro, som Augustin i denne sammenhæng ser ud til at have fortolket som tilegnelsen af et bestemt kognitivt indhold, nemlig den kristne bekendelses (»således har I først lært, hvad I skal tro; i dag har I (så) lært at påkalde ham, som I er kommet til tro på«)<sup>8</sup>. Man må kort sagt vide besked med, hvem det er, man påkalder, og ikke så at sige råbe en hvilken som helst dæmon an i blinde.

Augustin »genbrugte« noget af denne argumentation i en »håndbog«, han skrev til en bekendt<sup>9</sup>.

Dermed findes den allerede i hans egen produktion løsrevet fra sin oprindelige sammenhæng i kompetentundervisningen, og sådan kendtes den også i eftertiden. »Ordningen« af katekismusstykkerne opfattedes således som et mere alment udsagn om bevidsthedens tilegnelse af troens fundamentale påstande som forudsætning for kristen praksis (bøn og budefterlevelse).

Efter den senantikke kulturs sammenbrud og germanernes erobring af den vestlige del af Romerriget blev denne »ordning« derfor også bibeholdt og gentaget, selv om voksendåb i stigende omfang blev erstattet med barnedåb og voksenkatekesen dermed bortfaldt<sup>10</sup>. Symbolet og Fadervor – i denne rækkefølge – blev stående som de to basale elementærkundskaber, som det var »frelsesnødvendigt« for enhver kristen at kende. Mens Fadervors autoritet umiddelbart fremgik af det faktum, at Herren selv havde lært sine disciple at bede således, hvilede Trosbekendelsens autoritet (dvs. den Apostolske i dens egenskab af dåbsbekendelse) på den antagelse, at den var blevet åbenbaret apostlene af Helligånden selv gennem åndsdaen pinsemorgen. Som hele Kirkens dåbsattest var den således krumtappen i al didaktik. Det hindrede ikke Kirken i yderligere at præcisere dens erkendelser. Det væsentlige var en vis intellektuel indsigt i troens påstande, således at man kunne »aflægge regnskab for sin tro«, jf. 1 Pet

3,15. Det er i denne sammenhæng værd at erindre, at Det athansianske Symbol, som netop havde sin største historiske betydning i den tidligste middelalder, både indledes og slutter med den snævrere tænkelige sammenkædning af frelsens opnåelse med tilslutningen til katolsk troslære (ikke mindst i modsætning til germanernes »arian-ske« kristendom) i den krævende form, hvori den her fremsættes:

»For enhver, der vil frelses, er det frem for alt nødvendigt at fastholde den katolske tro; ...«<sup>11</sup>

og tilsvarende:

»Dette er den katolske tro; den, der ikke tror den fast og urokket, vil ikke blive frelst«<sup>12</sup>.

Stoffet 2: Den »tredje« formel – eller det »etiske« stykke

Gennem det meste af middelalderen fastholdtes den senantikke opfattelse af Trosbekendelsen og Fadervor som de to »nødvendige« lærestykker, der blev overdraget den kristne - hvad enten dette nu skyldtes Augustins autoritet eller traditionens egen magt. Både i regeringernes forordninger, i vejledninger til fadderne i forbindelse med dåb og i tilfældige udtalelser, går disse to igen på prægnant måde. Der skal kort sagt gøres en indsats både af præster og menighed, herunder primært faddere og gudbørn, for at få dem lært.

Derimod forblev den »tredje« formel, der på én eller anden måde tilgodeså etikken eller Loven, og som hos Luther repræsenteredes af dekalogen, meget længe variabel.

Karl den Store, der ofte fremhæves som den første verdslige regent, der ad lovgivningens vej tog hånd om folkets kristne opdragelse, brugte eksempelvis formaningstalen i Gal 5,19 som den »vidensbank«, der gjorde det klart for alle, hvorefter de havde sig at rette. I modsat fald ville de med apostlens rene ord gå fortabt. Ud fra samme hensyntagen til autoriteten bag formlerne var de såkaldte »barmhertighedsgerninger«, som primært var en konstruktion med basis i dommedagsscenen Matt 25, et indlysende bud på en »remse« for den etiske adfærd, Jesus krævede. De, der ikke levede op til den, blev jo ligeledes ganske håndfast vist bort fra Himmeriget. Mens hævdelser af barmhertighedsgerningerne implicit befordrede styrkelsen af en social samvittighed<sup>13</sup>, opfattedes de syv »Helligåndsgaver«, som uledtes af Es 11,1f især i munkekredse som trin i den kristnes indre

vækst til perfektion; men deres udbredelse også i lægmandsbelæringen fremgår eksempelvis af en kendt dominikansk samling af »eksempla« til prædikenbrug<sup>14</sup>. Endelig kendte man til rækker af dyder og laster, optællinger af synderne ud fra de fem sanser, en offentlig syndsbekendelse ud fra »tanke, ordhandling« etc. – der var kort sagt et meget stort udbud af muligheder på markedet, når det gjaldt om at kortlægge menneskets gøren og laden. De såkaldte »dødssynder«, hvis oprindelige grobund var den ægyptiske munkekultur<sup>15</sup>, ser især ud til at have bredt sig i den folkelige bevidsthed, i litteratur og kunst, i forbindelse med almengørelsen af det private skriftemål i 1215. Ca. samtidig begyndte de første formaninger til præsterne om at prædike over De ti Bud at dukke op. I begge tilfælde var der tale om et bevidst forsøg på at fremme belæringen af det almindelige lægfolk. Denne belæring, som i høj grad var henvist til at gå gennem den lokale sognepræst, krævede en indsats for at få »efteruddannet« den almindelige klerus; men den litteratur af blandet kateketisk og opbyggelig natur, der således opstod, ser tillige ud til at have fungeret som andagtslitteratur for det dannede lægfolk<sup>16</sup>.

Det er et klassisk og endnu ubesvaret spørgsmål i forskningen, hvorfor netop De ti Bud indtog en så dominerende stilling i det sidste århundrede op til reformationen, som tilfældet tilsyneladende var. Men det er givet, at dekalogen stod stærkt i den høj- og navnlig senskolastiske teologi. Her blev den opfattelse udformet, at overholdelsen af De ti Bud var en frelsesnødvendighed, selv om vel at mærke kun den budoverholdelse, som skete ud fra den sande kærlighed til Gud og næsten, var egentlig fortjenstfuld. Dekalogen var i sidste instans udtryk for »den naturlige lov« og som sådan for Skaberens vilje med sin skabning. At overholde den var egentlig kun, hvad mennesket skyldte Gud. Derfor kunne der heller ikke dispenseres fra den. Men for de kristne, der overholdt budene af kærlighed og i evigheds-længsel, ventede det evige liv som belønning.

For Luther, som jo både var opvokset i den senmiddelalderlige kirkelighed og selv uddannet i den senskolastiske tradition, repræsenterede De ti Bud simpelthen Lovens forkyndelse i kateketisk regi, lige som Troskendelsen repræsenterede Evangeliets. Hans højagtelse for dekalogen som Guds bud til mennesker svækkes ikke af det faktum, at han kunne betegne den som én blandt mange mulige udformninger af »den naturlige lov«, nemlig den jødisk-mosaiske; »den naturlige lov« var jo udtryk for det forpligtende regelsæt, Skaberen hav-

de nedlagt i sin skabning, og uden denne lovs forpligtende karakter ville forkyndelsen af nåden simpelthen være meningsløs.

### Frølsesnødvendig kundskab og praktiseret fromhed

Ud fra denne skitse er det forståeligt, at Luther, da han i 1520 udfærdigede sin første katekisme (»Eine kurze Form« etc.), uden forbehold talte om alle tre »stykker«s karakter af »frølsesnødvendig kundskab«.

Luther selv brugte udtrykket »frølsesnødvendig viden« og det endda særdeles grundigt - det forekommer ikke mindre end tre steder i den korte fortale<sup>17</sup>. Når jeg har valgt at oversætte det med »kundskab«, er det ikke for at gøre dette kontante udtryk blødere, men for at angive, at der er tale om en »kunnen«, som i lige så høj grad gælder indsigten i den praktiserede tro/fromhed som i dens »teoretiske« baggrund. Katekismebelæringens struktur afspejler for Luther levet fromhed eller »praksis«, samtidig med at den i mere banal forstand er undervisning i elementære kundskaber. Det fremgik allerede af citatet fra prædikenen over trosartiklerne, hvor troen forudsattes i bønner, hvori mennesket »bliver fromt og holder budene«. Denne tænkning er som allerede antydet noget særegent for Luthers beskæftigelse med katekismestoffet.

Ringbevægelsen mellem de tre felter, som udtrykkes gennem de tre elementære stykker, illustreres særligt malende i indledningen til 1520-katekismen, hvori Luther benytter en siden Augustin klassisk sygdoms- og lægedoms-metaforik, der forløber som følger:

Først må mennesket vide, *hvad* det bør gøre (og undlade at gøre). Denne viden opnår det ved at blive konfronteret med De ti Bud (der i Luthers »daglige« opfattelse ikke bør læses uden bevidstheden om bjergprædikenens ubehageligt nærgående tolkning af, hvad de indebærer).

Gennem denne konfrontation opdager mennesket, hvad der er galt med det. Det får diagnosticeret sygdommen/synden.

Efter at diagnosen er stillet, gælder det om at søge hjælp mod ondet. *Hvor* finder det syge menneske denne hjælp? I evangeliet, som det er repræsenteret i Trosbekendelsen, hvor Guds frelse forkyndes.

Men den syge må også vide, *hvordan* han får fat i det lægemiddel, der hjælper ham mod ondet, og det sker i bønner, der i den kristnes elementærviden repræsenteres ved Fadervor.

Hele denne konstruktion er Luthers egen »forklaring« på, hvorfor det elementære består i nøjagtigt de tre faste formler, som udgør katekismens grundelementer. I 1520 knyttede han eksplicit stykkernes

rækkefølge nøje til lov-evangelium-forkyndelsen, ifølge hvilken loven naturnødvendigt måtte forkyndes, hvis mennesket skulle sanse sin dårlighed og søge nåden. Den samme tidsfølge findes i den frelseshistoriske tænkning, som lå til grund for Augustins kateketiske arbejde. Augustin brugte flittigt Paulus' redegørelse for forholdet mellem den gamle og den nye pagt i 2 Kor 3 for at understrege, at det var den samme Guds Ånd, der handlede på Sinaj og i Kirken. Det ene sted skete det tilsløret og ufuldstændigt, det andet åbenbart og utilsløret, det ene sted som den lov om kærlig adfærd, mennesket højest kan opfylde simuleret, det andet sted som den nåde, der udgyder kærligheden i de troendes hjerter (Rom 5,5), så de bliver i stand til at opfylde loven. Denne fremgangsmåde var udtryk for Guds Ånds pædagogik. Kun gennem erfaringen af egen magtesløshed ville mennesket blive fri for det hovmod, der ellers distancerede det fra Gud, og søge hans nåde.

Det frelseshistoriske forløb indgår som skjult motiv i Luthers antagelse af en evig, uforanderlig rækkefølge i det kateketiske stof, som svarede til lov-evangelium-forkyndelsen. Det fremgår imidlertid klart af katekismens opbygning og forklaringer, at der i lige så høj grad er tale om et kredsløb, en bestandig interaktion mellem de tre felter, som repræsenteres af de tre katekismus-stykker, troen, bønnerne og budene. Den rækkefølge, der anføres i prædikenen af 1537, hvori troen forudsættes i den kristne praksis, afspejler en i det daglige mere »organisk« model end det teologisk og frelseshistorisk bestemte lov-evangelium-skema. For, som det hedder i prædikenen, har børnene gennem Trosbekendelsen allerede fået »afbildet« den kristne Guds handlinger for deres øjne, fra de var helt små.

Endelig benytter Luther ofte en gængs talemåde, hvori Fadervor foranstilledes de øvrige formler, hvilket sandsynligvis afspejler den rækkefølge, hvori stoffet tilegnedes i hjemmets undervisning og det tidlige skoleforløb. Alt dette peger mod den rodfæstethed i det kristne samfunds opdragelse og didaktik, som er med til at give Luthers katekismer deres særlige præg.

### Projekt katekismus i kirkens historie

Når man i de sidste års forsøg på at genoptage »genren« katekismus har spurgt, om det overhovedet kan lade sig gøre at arbejde med katekismer i dag – og lidt skeptisk vender ordet »katekismus« i munden – så er det, fordi man uvilkårligt har den urmodel for øjnene, som hedder Luthers lille Katekismus.

Derfor gælder det først og fremmest om at se, hvad denne katekismus er, og navnlig hvad den ikke er. Er den en introduktionsbog, en indføring eller lærebog i kristendom, eller skal dens værdi som brugsbog muligvis søges et helt andet sted?

I 1786 udkom der i København en lille pamflet med den respektløse titel: »En Skolelærers Undersøgelse hvorvidt Luthers Katekismus er skikket til at være Lærebog for Ungdommen«?<sup>18</sup>

Vi befinder os her, bare tre år før den store franske revolution, i oplysningens og filantropismens tid, hvor gamle fordomme og traditionelle opdragelsesmetoder blev underkastet en kritisk prøvelse ud fra det, der antoges at være menneskebarnets egen naturlige forståelseshorisont. Og den anonyme forfatters kritikpunkter blev åbenlyst fremsat ud fra den forudsætning, at Luthers katekismus skulle være at forstå som en introduktion til kristendommen for de små ubeskrivne blade. F.eks. anker han over, at Gud uformidlet introduceres gennem Dekalogens første (for)bud: »Du må ikke have andre guder!« Man må dog først vide, at Gud er til, at han er kærlig og almægtig og som sådan stærkere end det onde. Og dette må fortælles til de små gennem frelseshistorien.

Man må uden videre give den anonyme kritiker ret i, at Luthers lille Katekismus har visse strukturelle svagheder, hvis man anskuer den som en »første« og grundlæggende kristendomsundervisning i denne håndfaste betydning! Katekismens sigte var imidlertid ikke indføring, men indøvelse i en eksisterende kultur, som barnet allerede var fortroligt med. Der hørte visse færdigheder eller moderne udtrykt »kompetencer« til at være et myndigt medlem af denne kultur, og til disse kompetencer hørte den elementære viden om og indsigt i kristen tro og praksis. Luthers referenceramme, når han overvejede didaktiske spørgsmål, var uden videre corpus christianum.

I indledningen til den lille katekisme sammenlignede han den disciplinering af befolkningen, som katekismetræningen også rummede, med overholdelsen af byretten, altså en civil overenskomst, som alle, der ville opholde sig inden for byens beskyttende mure, skulle efterleve. Borger i dette samfund er kun den, der følger stadens eller landets regler. Man kan ikke tvinge nogen til troen, men man kan og bør tvinge alle til at følge det kristne samfunds regler med dets indbyggede minimumsviden om kristendommen<sup>19</sup>.

Det særlige »katekismepræg«, som volder det moderne menneske vanskeligheder, fremkommer ved, at undervisningen i disse færdigheder – i forlængelse af den middelalderlige praksis – samler sig om

»formler« eller »remser«. »At kunne sit Fadervor« og helst mere til var gennem hele middelalderen det komprimerede udtryk for, at også det almindelige lægfolk havde delagtighed i den åndelige verden, som gejstligheden bestyrede. Derfor betragtedes tilegenelsen af denne kunnen i lige så høj grad som et udtryk for myndighed som et udslag af kirkeligt formynderi<sup>20</sup>.

Historisk set var Luther således ikke stillet over for den udfordring at skulle skabe rammer og indhold i en undervisning, der så at sige helt forfra henvendte sig til en ikke-kristen endsige afkristnet befolkning. Han kunne bygge videre på de strukturer, der forelå som halv- eller helfabrikata fra den oldkirkelige katekese og dens forlængelse i middelalderen, og selv om han justerede, hvor han fandt det nødvendigt, har han næppe drømt om, at det kunne gøres eller var blevet gjort anderledes. For ham var den katekismeform, der var blevet til gennem kirkens historie, en evig form med udspring i Guds egen forordning.

Med dette didaktiske udgangspunkt adskiller Luther sig radikalt fra den anden store »katekesens mester« i kirkens historie, nemlig kirkefaderen Augustin, for hvem den nutidige situation med at skulle kateketisere i et multi-etnisk og multi-religiøst samfund, gøre sig hørt i et supermarked af religiøse og filosofiske muligheder, var nærmest pinligt aktuel. Augustin eksperimenterede da også gennem hele sin lange karriere som biskop med de pædagogiske muligheder i det teologiske stof.

Han tilpassede nøje sin undervisning efter tilhørerne. For dem, der ingen forkundskaber havde, koncentrerede han sig om at fortælle frelseshistorien<sup>21</sup>, mens kompetenter (dåbskandidater) og nydøbte hver på sin måde fik indprentet formler, som han søgte at forsyne med memotekniske kneb<sup>22</sup>. Også den modne kristne henvistes til »formlerne« – dåbsstykkerne eller f.eks. de tre »teologiske dyder«, tro, håb og kærlighed, – når han skulle give en kort redegørelse for kristendommen<sup>23</sup>.

Lidt skematisk kan man operere med i al fald tre kategorier:

1. Begynderundervisning for den udefrakommende (appellerende):

Den frelseshistoriske fortælling med centrum i inkarnationen, som vækker kærligheden til Gud – hvilket er denne fortællings mål (eks.: *De catechizandis rudibus*).



2. Undervisning på et mere fremskredent niveau (forkyndende, evt. polemisk):

Brug af memorérbare formler, så som De ti Bud, De syv Helligåndsgaver, Trosbekendelsen (eks.: Kateketiske prædiker).

3. Refleksioner til brug for den »modne« kristne (indforstået):

Udgangspunkt i de kristne formler (eks.: Enchiridion).

Luthers katekismearbejde ligger i forlængelse af de to sidste kategorier hos Augustin, men omfatter ikke den første. Det indgår som allerede fremhævet i en kontekst, hvor man allerede var fortrolig med den kristne Guds måde at handle på. Denne »forudforståelse« forventedes børnene at være blevet bibragt som små i deres hjem, og Luther går ud fra som en selvfølge, at de kender den talende som Fadervors omsorgsfulde forælder, når han lidt abrupt starter sin katekismus med »Du må ikke have andre guder!«. »Gud er den, man forventer sig alt godt af som af en fader...«, hed det i hans første katekisme fra 1520<sup>24</sup>.

At den narrative indføring i frelseshistorien savnes i Luthers katekismus, må følgelig tilskrives, at den ikke skal opfattes som en »indføring i kristendom« for den udenforstående, men netop som en »indøvelse i kristendom« for den indviede – i lighed med det, der sker, når man deltager i en gudstjeneste. Den lille Katekismus var skrevet på tavler, som kunne hænges op i hjemmet og medbringes i kirken til støtte for fremsigelsen/indlæringen, og formuleringerne i den viser også, at der har været tale om en assimilation til det liturgiske formudtryk<sup>25</sup>.

De spørgsmål, der kan eller ikke kan stilles til Luthers lille Katekismus, kan følgelig skitseres således:

Hvad er Luthers katekisme (ikke)?

[A. Spørgsmål fra nutiden/nyere tid]:

1. Egnat/uegnat som lærebog for ungdommen?
2. Egnat/uegnat som introduktion(smodel) for voksne i et multi-etnisk/-religiøst-/kulturelt samfund?

Hvad er Luthers katekisme?

[B. Spørgsmål, som er kongruente med Luthers katekismearbejde]:

1. Formidling og tilegnelse af religiøs kompetence i en kristen kontekst (børn OG voksne)
2. Spirituel støtte, liturgisk/religiøs brugsbog.

## Noter

1. »Eine Hauspredigt von den Artikeln des Glaubens, in Schmalkalden gehalten« (11. Febr. 1537). WA 45. Predigten des Jahres 1537, nr. 4, s. 11- 24.
2. »Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers«, Cl.A. 2, s. 38-39. Jf. Ingo Baldermans »definition« på det elementære i »Elementarisering als didaktische Leistung der Bibel«; i: Elementarisering. FPI 2001, s. 45: »Die Grundfrage der Didaktik ist die Frage nach dem für die nächste Generation Notwendigen«.
3. Eine einfältige Weise zu Beten für einen guten Freund, 1535, WA 38, s. 358-359. Dansk oversættelse: »En enfoldig Maade at bede paa.« Kbh. 1929.
4. »und bildets den kindlin also fur im glauben mit den worten:...«.
5. Martin Luthers Betbüchlein fra 1527 er udgivet i facsimile ved: Starke, Elfride, Hamburg 1983; Også Oddvar Jensen: Katekismens teologi, Oslo 1997, understreger stærkt billedernes betydning.
6. »Ein Neue predigt von dem Gesetz und Euangelio«. WA 45, nr. 29, s. 145-156.
7. Migne, P.L. 38. Augustinus. Sermones V.1. Det drejer sig om serm. LVI; LVII; LVIII; LIX; LX, col. 377- 402.
8. col. 387 »ideo prius didicistis, quod crederetis: hodie didicistis eum invocare, in quem credidistis«.
9. Enchiridion. Eller, mere korrekt: De fide et spe et caritate. Se: Augustins Enchiridion. Hrsg. Von O. Scheel, Leipzig 1903.
10. F.eks. hos Cæsarius af Arles død (542): Sermones II, CC ser. Lat. CIV, Brepolis 1953, s. 602.
11. »Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem...«, Citat efter: Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter. Tekst og oversættelse. Peder Nørgaard-Højen, ANIS 2000, s. 20.
12. Samme sted, s. 23 »Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit«.
13. Jf. Mollat, Die Armen im Mittelalter, München 1984 (opr. Paris 1978).

14. Étienne af Bourbon: *De donis Spiritus Sanctus*, delvist trykt i: *Lecoy de la Marche: Anecdotes...tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Paris 1878.
15. Den efterhånden klassiske fremstilling er: Bloomfield, M.W.: *The Seven Deadly Sins*, Michigan 1952
16. Denne litteratur er især blevet studeret af historikere under indflydelse af den såk. mentalitetshistoriske skole i Frankrig med Jean Delumeau som vigtigste repræsentant. For Englands vedkommende sættes der især skel med ærkebiskop John Peckams Lambethkontitutioner i 1281, idet der dog har været gjort et flittigt forarbejde af bl.a. den kendte teolog og biskop af Lincoln, Robert Grosseteste.
17. Cl.A 1, s. 38-39 Eks.: »Dan drey dingk seyn nott eynem menschen zu wis-sen/das er selig werden muege«.
18. Det kongelige Biblioteks eksemplar er med blyant angivet, at Sandal er forfatteren.
19. Den danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter. Tekst og oversættelse. Peder Nørgaard-Højen, Kbh. 2000, s. 203.
20. Synspunktet findes navnlig i senmiddelalderlige engelske klase af tekster »Speculum Christiani«.
21. *De catechizandis rudibus. The First Cathecetical Instruction*, ed. J.O.Christopher, Maryland 1926.
22. Ovennævnte kompetentprædikener, samt en række prædikener til de nydøbte over *De ti Bud og Helligåndens syv Gaver*.
23. *Enchiridion. De fide, spe et caritate. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe*, hrsg. Joseph Barbel, Paderborn 1968
24. Cl.A. 2, s. 39. Karl Barth refererer tilsyneladende hertil (og ikke fra den lille katekisms forklaring til budet!) i: *Det første Bud som teologisk aksiom* (1933). *Teologiske tekster*, Århus 1991, s. 359
25. Oddvar Jensen, anf. bog, taler direkte om en »liturgisk bruksbog«. Jf. enslydende formler som »frygte og elske Gud, så at vi...«. I 1520s behandling af Trosbekendelsen f.eks.: »Jeg tror ikke desto mindre, selv om jeg...«. I senmiddelalderlige gudstjenester forekom regulær indterpning af Trosbekendelsen og måske *De ti Bud* efter prædikenen om søndagen.

Ninna Jørgensen, lektor  
Langebæk Stationsvej 5  
4772 Langebæk.



# Katekismernes teologi

– fra tradition til det moderne

---

• Katekismernes teologi – og pædagogik – bevæger sig i en spænding mellem tradition og moderne. Sådan var det allerede i reformationstiden. På den ene side finder vi Luthers klassiske »teocentriske«  
Katekismus med dens hovedstykker. På den anden side fremkommer også mere moderne katekismer, f.eks. Heidelberger Katekismus, der tager afsæt i menneskelige grundspørgsmål. Sådan er det også i dag, hvor den nødvendige elementarisering i en katekismus har et klassisk motiv, at tale med autoritet, og et moderne, at være i dialog med nutidens mennesker. Artiklen analyserer katekismernes teologi i denne spænding mellem tradition og modernitet.

---

**K**atekismus har med paratviden og tradition at gøre. Men hvad betyder egentlig elementarisering? Væsentlig to ting, på den ene side det bærende og på den anden side det enkle, klare og entydige.

Katekismusideen går ud fra den folkelige antagelse, at det grundlæggende også er det enkle.

Når man på vore breddegrader taler om katekismus, så er det næsten altid identisk med M. Luthers lille Katekismus, den Luthertekst, der som ingen anden har præget ikke mindst dansk teologi, og i samme grad også dansk folkelig kristendom. Danmark er på dette punkt nok et af de mest lutherske lande: Ikke konfirmation, men katekismus, sådan lød parolen i 200 år efter reformationen, og der er næppe et luthersk land, hvor man har dyrket katekismus og katekismuslæring så intensivt og vedvarende som i Danmark. Luthers lille Katekismus var altdominerende, og de senere danske katekismer er næsten

alle så at sige metakatekismer over Luthers tekst, der bevares som et næsten kanonisk grundlag for enhver katekismus.

Katekismen er dog som bekendt ikke en luthersk og heller ikke Luthers personlige opfindelse. Faktisk bygger Luther selv på en lang og stor middelalderlig tradition, og der fandtes siden reformationen i Europa mange forskellige katekismer ved siden af Luthers, katekismer, der havde deres egen pædagogiske og teologiske profil. Men det var Luthers katekismus der sejrede, og den blev i det 16. århundrede en enestående bestseller, man regner med, at der alene i Tyskland udkom ca. 500 udgaver, i alt ca. 700.000 eksemplarer, et meget stort tal, når man tænker på, at bøger dengang kun var bestemt for det lille mindretal, der kunne læse.

Luther selv anså sine katekismer udover *De servo arbitrio* som sine bedste værker, det eneste, der var værd at bevare. Man skal dog altid tænke på, at for Luther selv var der ikke tale om kun een katekismus. Luther har forfattet adskillige katekismusforsøg med meget forskellig teologisk og didaktisk profil, og også efter den lille Katekismus udkom, fulgte der andre katekismer fra Luthers hånd, der er lagt an ganske anderledes. Først efter Luthers død blev de to katekismer i 1580 kanoniseret som bekendelsesskrifter. Inden da var arbejdet med katekismerne både hos Luther selv og hos reformatorerne præget af en stor og frodig mangfoldighed. Reformatorerne var selvstændige og ikke bare Luthers papegøjer.

## Andre katekismusforsøg i reformationstiden

Selvom det formentlig var Luther selv, der i 1520 for første gang foreslog begrebet katekismus for den kristne elementærundervisning, fandtes der mange forskellige katekismer før og efter Luther, både lutherske, reformerte og katolske katekismer. Jeg vil i denne sammenhæng nævne fire eksempler og dermed også typer af katekismer, der i deres oplæg er anderledes end Luther:<sup>1</sup>

1. Den første type, jeg vil nævne, er en mere *kirkelig-sjælesørgerisk* katekismus, der naturligt begynder med dåben. Det er Johannes Brenz' katekismus, der begynder med spørgsmålet: Hvilken tro har du? Jeg er en kristen. Hvorfor er du en kristen? Fordi jeg er døbt etc. Hvorefter der følger et stykke om dåb, derefter Trosbekendelsen, Fadervor og De Ti Bud, til sidst skriftemål og nadver.

2. Den anden type er mere en form for *voksensdogmatik*, en trosbelæring, hvor Trosbekendelsen står i centrum, en katekismus, der også er

meget mere udførlig end Luthers. Det er karakteristisk for Martin Burers katekismusforsøg, der er en form for sjælesørgerisk belæring, der også tager tvivlsspørgsmål og kontroversielle temaer op, fx de for reformationstiden typiske anfægtelser med hensyn til barnedåbens gyldighed.

3. En ganske anden type katekismus er forsøgt af Erasmus. Katekismen begynder godt nok traditionelt med en kort forklaring af Trosbekendelsen og de syv sakramenter, men kernen i katekismen er en form for *moralbelæring*, idet resten af katekismen handler om *Amor Dei*, *Amor sui* og *Amor proximi*. En form for moralsk katekisme, hvis sigte tydeligt ikke først og fremmest er at belære eller trøste, men at hæve den åndelige og moralske standard, og det sker først og fremmest i en gennemgang af dødssynderne og de kristne dyder.

4. Som sidste form for katekismus vil jeg nævne den katekismus, der er den eneste fra reformationstiden udover Luthers, der har overlevet og den dag i dag er i brug: Det er *Heidelberger Katekismus*, der er en egentlig *moderne* eller *pædagogisk* katekismus. Det er nemlig en katekismus, der ikke »syntetisk« er bygget op efter »hovedstykker« og taler »ovenfra«, men en »analytisk« katekismus, der tager udgangspunkt i et menneskeligt grundspørgsmål:

»Hvad er din eneste trøst i livet og i døden?« lyder det første og grundlæggende spørgsmål, som hele katekismen er bygget op omkring. Og svaret er: »At jeg både med legeme og sjæl, i liv og død, ikke tilhører mig selv, men min trofaste frelser Jesus Kristus, som med sit dyre blod har betalt for alle mine synder og frelst mig fra djævelens magt ...«.

Hvor mange stykker må du så kende, fortsætter katekismen. Tre stykker: Menneskets elendighed, dets frelse, og taknemmeligheden.

Første del om menneskets elendighed starter ikke med Dekalogen, men med »Guds lov« nemlig det dobbelte kærlighedsbud fra Matt 22.

Anden del om menneskets frelse handler om troen og er væsentligt bygget op over Trosbekendelsen, hvorefter der følger en redegørelse for retfærdiggørelsen af tro alene (p. 60), og om sakramenterne.

Tredje del handler om taknemmelighed, her er der tale om De Ti Bud, Katekismen slutter med bøn og Fadervor.

En interessant tolkning af både Dekalogen og det dobbelte kærlighedsbud – som Jesu lov: Dekalogen forstås som anvisning af, hvordan en kristen skal leve, kærlighedsbuddet som spejl, hvori vi skal kende os som syndere.<sup>2</sup>



Men det væsentlige er i denne sammenhæng det moderne og pædagogiske grundprincip i Heidelberg katekismen: At gå ud fra et grundspørgsmål, som hele katekismen er bygget op omkring, og dette grundspørgsmål er et grundmenneskeligt spørgsmål.

5. Selvom det ligger efter reformationstiden, vil jeg tilføje en femte type, der ligger i rationalismens og pietismens tid. Man kunne kalde denne type for den *psykologiske* version af den antropocentriske katekismus, der går ud fra et menneskeligt grundspørgsmål. Her er grundspørgsmålet formuleret med oplysningstidens og pietismens klassiske begreb: Lykke og lyksalighed. En form for individualisering af reformationstidens antropocentriske ansats:

1. Kiere Barn, vil du ikke gjerne være lykkelig paa Jorden, og salig i Himmelen? *Jo, kunde jeg ikkun blive det.* 2. Vil du da vel gaae den Vey, som fører dig til dette Maal? *Ja, dersom jeg kand finde den.* 3. Tror du ikke, der er en Gud til? *Jo, thi Verden kand umuelig have skabt sig selv, men maa have en Aarsag ældre og høyere end alle Ting, hvilket evige Væsen kaldes Gud.* 4. Troer du ikke, Gud raader for Saligheden? *Jo, visselig, thi hand er over alle Ting.* 5. Troer du ikke, at denne Gud under dig Saligheden? *Jo, thi hand er en god Gud.* 6. Mon Gud da ikke vil vise dig Saligheds Vey? *Jo, det kand ikke feyle.* 7. Hvorved viser Gud dig og mig denne Vey? *Ved sit Ord ...*

En stærk og moderne katekismus, bygget op omkring det kerne-spørgsmål, som jo stadig er relevant: Lykken på jorden og saligheden i himmelen.

### Opbygningen af Luthers katekismus

Overfor disse »moderne« og raffinerede tiltag virker Luthers Katekismus uhyre enkel og gammeldags – den var så at sige pædagogisk og psykologisk forældet, da den udkom, set i forhold til Erasmus' genemtænkte moralopdragelse og andre psykologisk og pædagogisk raffinerede tiltag. Men det er samtidigt det geniale ved Luthers katekismus, det er ligesom med Johan Sebastian Bachs musik: I sin tid var den nærmest forældet i forhold til andre tidens mere raffinerede tiltag – men derfor overlevede den og havde langtidsvirkning.

Ligesom Bach er Luther mere raffineret end det ser ud i første omgang. Rigtigt er det, at Luther bevidst holder sig til traditionen, holder stridsspørgsmål udenfor og bevidst ikke benytter sig af katekismen for at promovere sin egen teologi.

Hvordan skal opbygningen af katekismen forstås?<sup>3</sup> Hvorfor starte med Dekalogen? I de første katekismusforsøg (*Kurze Erklärung* fra 1520) og i den store Katekismus giver Luther en systematisk forklaring: 1. Vi skal erkende sygdommen (synden) 2. Vi skal kende lægemidlet: Kristus og troen. 3. Vi skal erhverve viden om, hvordan vi får den. Det er et lov-evangelium skema. Den store Katekismus har følgende systematik: 1. Hvordan lever en kristen? 2. Hvad tror en kristen? 3. Hvordan beder en kristen? 4. Hvordan bliver man en kristen? 5. Hvordan bliver man ved med at være kristen.<sup>4</sup>

Det er dog karakteristisk, at en sådan systematik mangler i den Lille Katekismus: Luther nævner de tre hovedstykker i ret vilkårlig rækkefølge, og enhver antydning af, at De Ti Bud skal forstås alene som syndespejl er slettet, snarere tværtimod: Sådan som katekismen er bygget op nu, er hele pointen i kristendommen for Luther, hvordan man opfylder De Ti Bud. Det første bud fremstår som samlende overskrift for, hvad kristendom er for Luther: At frygte og elske Gud over alle ting og stole på ham. Nyere fortolkere går ud fra, i modsætning til Erlangerskolens teologer, at katekismen ikke er en dogmatik, men at hver artikel er en helhed i sig, en katekismus i katekismen, og at man ikke skal lægge vægt på rækkefølgen.<sup>5</sup>

Man kan forstå rækkefølgen 1) *pædagogisk-pragmatisk* (i *Kurze Erklärung* fra 1520) som *ordo salutis*, man kan også tolke den 2) *frelseshistorisk*. For det tredje har Peters og andre foreslået at tolke rækkefølgen *trinitarisk* ud fra Trosbekendelsen og især anden trosartikel som centrum: Kristus er i centrum, peger tilbage mod verden (Første trosartikel og Dekalogen) og frem imod kirken og gudsriget: tredje trosartikel og sakramenterne.

Der er så at sige to tolkningstraditioner, der begge har basis i udtalelser af Luther:

Den ene tolker rækkefølgen ud fra modsætningen lov evangelium: Dekalogen siger, hvad vi skal gøre, Trosbekendelsen hvad Gud gør for os, Fadervor hvad vi skylder ham som taknemmelighed. Centrum i denne udlægning er Trosbekendelsen – og her den anden trosartikel: Solus Christus. Man tolker det ud fra retfærdiggørelseslæren, selvom denne lære ikke direkte nævnes, ordet »tro alene« forekommer ikke.

I modsætning til *Sermon om de gode gerninger*, der tolker det første bud som henvisning til Kristustroen, tolker Luther Dekalogen ud fra en »skabelsestro«. Kristus nævnes ikke.

Det Luther i virkeligheden gør i sin Katekismus, er at han så at sige selvstændiggør første og tredje trosartikel ved at udmønte dem i en selvstændig artikel om en skabelsesteologisk etik og en om bøn og helliggørelse. I virkeligheden indeholder så Fadervor en helliggørelsesetik, Dekalogen en skabelsetetik. Fadervor får en egen dynamik med helliggørelsen og kampen imod djævelen som centrum. Fadervor bliver en »vertiefende Wiederholung des Dekalogs«, fra lydigheden overfor skaberen til kampen mod kaosmagterne.

Peters sammenfatter denne tolkning ud fra Trosbekendelsen som centrum sådan.<sup>6</sup>

1. Den credo-tydning, som er koncentreret i den anden artikel om vores frelse i, at Kristus bliver Herre over os, er det stadig nærværende hemmelige centrum i katekismernerne. 2. Men den første artikel og den foranstillede dekalog bliver forbavsende stærkt løsrevet fra Kristuscentret; under den overordnede tanke om skaberens opholdende godhed og den taknemmelige lydighed danner dette kompleks ligesom en forgård til den anden artikel. Samtidigt bliver også den tredje artikel og Fadervor som et selvstændigt tredje centrum tilknyttet den anden trosartikel; den ledende tanke bliver på den ene side Trosbekendelsen ligesom Herrens bøn rykket ind under budsopfyldelsens skopus, på den anden side afsløres den første trosartikel som en artikel, der allerede står i lyset af den anden og den tredje trosartikel. Samtidig åbner en stadig fordybende videreføring udblikket til det eskatologiske mål for vores troskamp med dødsmagterne, nemlig til det eskatologiske gudsherredømme gennem Kristus i Helligånden.

Den anden tolkning går konsekvent ud fra Dekalogens centrale stilning og underordner i virkeligheden de andre trosartikler De Ti Bud: Det er troen og bønnen, der er budenes sande opfyldelse, set ud fra tanken om, at alle andre bud er indbefattet i det første bud: »Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen« – det er kvintessensen af al kristendom, resten er kun en eksplikation af den-

ne sætning, hele frelsen er sat i værk for at sætte os i stand til at opfylde De Ti Bud: »Oportet pater, filius, spiritus sanctus veniat sua potentia et operibus, ut servemus decem praecepta.«<sup>7</sup>

Luther kunne ikke blive træt af at fremhæve De Ti Bud og bruger også i den Store Katekismus meget mere plads på Dekalogen end på de andre stykker (Dekalog: 86 sider, Trosbekendelse: 15 sider og Fadervor: 29 sider).

Fadervor og Trosbekendelsen tjener til at man kan holde De Ti Bud:» (..) at ingen kan bringe det så vidt, at han holder et af De Ti Bud, som det skal holdes; men både Troen og Fadervor må komme til hjælp (som vi skal høre), hvorved man søger og beder om dette og uden ophør får det skænket...«<sup>8</sup>.

På samme måde introducerer Luther Trosbekendelsen i den store Katekismus: »Indtil nu har vi hørt om det første stykke i den kristne lære og derved set alt, hvad Gud vil have, at vi skal gøre. Derefter følger nu naturligt troen, som forelægger os alt, hvad vi kan vente og modtage af Gud, og – for at sige det kort – lærer os at kende ham helt og fuldt. Dette skal netop tjene dertil, at vi sættes i stand til at gøre det, som vi efter De Ti Bud har pligt til at gøre.«<sup>9</sup>

På den anden side sætter Luther ved slutningen af forklaringen til Trosbekendelsen et skel mellem buddene og Trosbekendelsen efter skemaet lov-evangelium, dog er også her den sidste mening med evangeliet, at det giver »Lust und Liebe zu allen Gepoten«: »Heraf ser du nu, at troen er en helt anden lære end De Ti Bud. Thi disse lærer vel, hvad vi skal gøre, men denne siger, hvad Gud gør og giver. De Ti Bud er også udenfor kristenheden skrevet i alle menneskers hjerte, men troen kan ingen menneskelig klogskab begribe. Den læres alene ved Helligånden. Derfor virker budenes lære endnu ingen kristen; for Guds vrede og unåde bliver over os, fordi vi ikke kan holde, hvad Gud fordrer af os. Men denne lære bringer lutter nåde, gør os fromme og Gud velbehagelige. Thi ved denne erkendelse får vi lyst og kærlighed til alle Guds bud, fordi vi her ser, hvorledes Gud giver sig selv helt og holdent med alt, hvad han har og formår, for at hjælpe og lede os til at holde De Ti Bud.«<sup>10</sup>

### Kritik af katekismen

Når Luthers Katekismus og katekismusideen i det hele taget har været udsat for kritik siden 50'erne, så er det for mig at se væsentligt af to grunde:

Den ene er katekismens *indhold*, herunder især den dominerende stilling af Dekalogen i Luthers Katekismus. Det er ligesom med diskussionen om Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger*: Mange læser ikke længere end første kapitel. 60'ernes og 70'ernes antimoralisme har sat sig spor og ført til det udbredte og anerkendte hæresi i Den Danske folkekirke, at De Ti Bud angiveligt ikke er »kristendom«. Dekalogen erklæres for at være en slags beduinmoral og derfor irrelevant. Den er »jødisk«, ifølge Luther »jødernes Sachsenspiegel«, udansk og derfor irrelevant. Teologisk er disse argumenter naturligvis uholdbare, med den begrundelse kunne man også afvise Jesu forkyndelse som irrelevant og udansk. Men værre er det moderne alternativ til Dekalogen: En udflydende kærlighedssnak, ukonkret, besværgende og intetsigende. Når man læser nutidens prædikener og deres overstrømmende tale om »kærligheden«, kan man komme på den tanke, at Luther måske havde gode grunde til at vælge Dekalogen og ikke det dobbelte kærlighedsbud som udgangspunkt for katekismen. Og så var Luther i virkeligheden mere kritisk end de moderne historisk-kritiske bibelfortolkere: At Dekalogen, sådan som den stod der, var en form for beduinmoral, ville han slet ikke bestride – derfor havde han som bekendt frimodighed til at lave om på Dekalogen: Det er vigtigt at holde fast, at Luthers Dekalog slet ikke er den fra 2 Mos.; Luther har bevist omformuleret den til at være almengyldig og foretaget ret radikale indgreb og omfortolkninger – fx. hvad billedforbud og sabbatsbuddet angår. Faktisk har Luther fjernet det, der oprindeligt var essensen i De Ti Bud i Dekalogen!

Der er i moderne katekismer – ligefra Tidehverv til Indre Mission – en enighed om, at man erstatter Dekalogen med mere eller mindre udflydende snak om kærlighed. Dermed følger man i virkeligheden en katolsk tradition, hvor det var kærlighedsbuddet og ikke Dekalogen, der stod i centrum.

Den anden indvending imod Luthers Katekismus angår *formen*, selve princippet om at kristendom kan formidles som udenadslære og paratviden.

Det er rigtigt, at ideen med en katekismus er en form for paratviden, en nødvendig bagage, man skal have med i livet. Ideen er vel den, at man først skal vide, sidenhen forstå. Det strider imod al moderne erfaringspædagogik, der fremhæver, at man ikke kan tilegne sig noget, man ikke kan forstå.

Denne diskussion er ikke ny – selvom det vel først er i 1950'erne, at katekismen kom af brug som grundbog for undervisningen. I et skrift

fra 1904, genudgivet i 1929 forsvarede ingen ringere end *Morten Pontoppidan* Luthers Katekismus og katekismusundervisningen.<sup>11</sup> Det sker i en polemik imod et skrift af R.J. Holm<sup>12</sup>, der plæderede for at undervisningen skal foregå på børns betingelser og komme »Barnets Trang i Møde« og »lægges tilrette efter Barnets Natur og Standpunkt«. Holm mener – som de fleste præster i dag – at Luthers Katekismus er uegenet for børn. Man stopper noget ind i børnene, som de senere måske kan anvende. Man behandler børn som pelikaner, der i deres store næb gemmer ting til senere brug. Pontoppidans svar er i første omgang ganske naiv: Måske, siger han, er det sådan, at børn »virkelig har en lille Pelikanpose eller Lomme eller Opbevaringssted for Lærdomme til fremtidigt Brug, og at der godt kan ligge noget i den, uden at det behøver at genere Barnets friske Sjæleliv ...«. Men i anden omgang påpeger Pontoppidan, at indvendingen måske i virkeligheden ikke er pædagogisk, men teologisk: Det er – under dække af pædagogiske argumenter – Luthers teologi, man ikke vil acceptere. Kan man virkelig byde et barn Luthers forklaring af anden trosartikel: »Jesus Kristus er min Herre, som har genløst mig fortabte og fordømte menneske«. »Kan sådanne Ord« spørger Holm, »være Sandhed i et Barns Mund«?

Pontoppidans svar er, at det selvfølgelig kommer an på, hvad et barn er. Vi taler ikke om små søde babyer, men konfirmander. Og konfirmanderne, siger Pontoppidan, skal man ikke sende ud i verden med en alt for selvglad optimisme, det er på sin plads, »at røre ved deres Samvittighed og ryste lidt ved den alt for selvglade Optimisme, hvormed de er tilbøjelige til at betragte sig selv og Menneskene i Almindelighed« – eller, spørger Pontoppidan, »skulle man virkelig lade dem gaa ind i den voksne Alder med den Opfattelse, at der ikke er noget videre i Vejen med os Mennesker, men at vi i Grunden er Vorherres søde og rare Babyer allesammen«. <sup>14</sup>

Diskussionen fra 1904 minder om drøftelsen i dag. Også dengang diskuterede man, om *Katekismen* overhovedet skulle med i salmebogen.<sup>15</sup> Et af argumenterne fra konferencen i 1995 var, at Luther talte for meget om modsætningen mellem synd og nåde – det er utidssvarende. Man kan ligesom Pontoppidan indvende, om ikke talen om kærlighed bliver en værre omgang sødsuppe, hvis ikke man vover at tale om synd. Desuden kan man give Pontoppidan et godt stykke ret i hans næsten forudseende kritik af moderne oplevelsespædagogik: Er det virkelig rigtigt, at børn kun kan undervises i det, der er del af deres livs- og erfaringsverden? Er ikke tanken om at lære på forråd en pædagogik, der i virkeligheden stiller børn meget friere? Man taler i dag ofte

nedsættende om »tankpasserpædagogik«, der bare vil »fylde på« og underkender elevens aktive indsats. Men er ikke netop pelikan- eller tankpassermodellen en pædagogik, der i højere grad stiller eleven fri og afstår fra etisk eller gejstlig påvirkning? Udenadslæren er ret beset mindre pågående end oplevelsespædagogikken.

### Hvad er egentlig en katekismus?

Traditionelt kunne man give fire forskellige svar: Katekismus er 1. mundtlig dåbsundervisning, 2. spørge-svar-form, 3. undervisningsindhold, 4. en bog, i særdeleshed Luthers katekismer.<sup>16</sup>

Men vi vil mere principielt spørge, hvad en katekismus egentlig er, hvad der skal til, for at vi kan kalde en tekst for en katekismus. Det er oplagt, at man ikke kan kalde enhver teologisk tekst for en katekismus, og en dogmatik eller en tros lære er heller ikke en katekismus.

Jeg vil nævne fire elementer, der skal til, for noget skal være en katekismus:

- (a) Autoritet.
- (b) Fuldstændighed.
- (c) Elementarisering.
- (d) Praktisk relevans.

(a) *Autoritet*. Allerede Luther bemærkede om sine katekismusforsøg, at det var vigtigt, at udelade »Hadersachen«, stridsspørgsmål. Selve ordet »katekismus« betyder jo at give lyd ovenfra, at meddele indisputable sandheder. Noget, vi ikke er Herre over, det, der ikke står til diskussion.

Deri ligger, som jeg ser det, to ting: For det første må katekismen udtrykke en *konsens*. Det er ikke personlige meninger, men på en eller anden måde kirkens tro, det drejer sig om. Konsens smager af kompromis, især i danske individualistisk tænkende miljøer, men katekismen er mere end eksistentiel sandhed for mig, den udtrykker en overindividuel sandhed, vi er forpligtet på.

For det andet – og det er et dogmatisk hovedproblem med katekismen – er det vigtigt at fastholde, at denne autoritet kun er afledt – nemlig fra bibelen. I luthersk perspektiv er katekismen ikke andet end et resumé af Den Hellige Skrift. Katekismen må som autoritet aldrig træde i bibelens sted – f.eks. efter mottoet: Bibelen er jo usikker – vi holder os til katekismen/bekendelsesskrifterne, eller, da de også kun giver meget lidt i denne sag, til den dubiøse størrelse, der hedder

»folkekirkens dåbssyn« – i realiteten, hvad en biskop eller dommer nu synes.

Katekismens autoritet er afledt autoritet, alle katekismer, der fortjener det navn, er derfor gennemgående *bibelske*. I denne sammenhæng må man afvise det ofte fremsatte alternativ mellem fundamentalistisk bibelsyn på den ene side og total relativisering på den anden side. Vi er ikke Bibelens papegøjer, vi har kun ordet på tolkningens vilkår – men på disse vilkår kan Bibelen også tale forbindtlig til os. Er bibelen kun »illustrationsmateriale« uden egentlig autoritet, kan man ikke skrive en katekismus.

Men kirken skal på den anden side ikke gemme sig bag bibelen, den skal selv – ud fra Bibelen – kunne tale med myndighed.

Denne myndighedsfunktion har katekismer altid haft, konkret er de jo kirkeledelsens retningslinier for, hvad der undervises i i kirken. Katekismen er oprindeligt ikke et bekendelsesskrift, men en læseplan.

(b) *Fuldstændighed*. For at noget skal kunne kaldes en katekismus, kræver det en form for fuldstændighed, det, som Luther siger, der er nødvendigt at vide, for at kunne leve som kristen, »eine Kinderlehre, die ein ieglicher Christ zur Not wissen soll«, en lægmandsbibel, »darin alles begriffen, was in Heiliger Schrift weitläufig gehandelt und einem Christenmenschen zu seiner Seligkeit zu wissen vonnöten ist«. <sup>17</sup> Katekismen indeholder det eksistensnødvendige minimum. Den, der ikke kan katekismen, siger Luther, skal ikke betragtes som kristen og udvises af landet.

*Peters* nævner i denne sammenhæng fire punkter, der er væsentlige:

1. Katekismen er et resumé af Bibelen.
2. Den er ikke en »privat« tolkning, men ligger i en tradition, tager traditionens tekster op.
3. Katekismen er anvisning til kristen praksis, ikke lærebog, men trøste- og bønnebog.
4. Katekismen er dødsforberedelse, det eskatologiske aspekt, det for liv og død afgørende.

Man kan så diskutere, hvori fuldstændigheden konkret skal bestå. Interessant er det i denne sammenhæng at se på Luthers dispositioner. Katekismen udkom oprindeligt ikke som samlet udgivelse, men som plakattryk, oprindeligt de første tre hovedstykker, i øvrigt efter gammel tradition, dog således, at i middelalderens tradition var Fadervor



det første og det vigtigste. En ganske rimelig minimaldefinition på en kristen: En, der kan bede Fadervor. De andre artikler om sakramenterne kom først senere til, indholdet skifter tydeligt karakter fra at være sjælesorg (hvad har jeg brug for i liv og død?) til kirkelig pligt-pensum.

Ved siden af de tre første hovedstykker er de sidste mere sekundære. Katekismen vokser, *enchiridion* indeholder også Traubüchlein, Taufbüchlein, hustavlen, skiftemål i forskellige versioner. Men det fremgår, at fuldstændigheden i den lille katekisme er defineret ikke som en minimaldogmatik, men et *praktisk behov*.

Luther havde i øvrigt i *Deutsche Messe* et andet udkast, der var mere systematisk og gik ud fra sin egen ansats teologisk: Luther foreslog her, at man skulle dele hele det bibelske stof i to grupper, nemlig tro og kærlighed, der igen deles i to grupper, så man får i alt fire »sække«: Lov – evangelium – kærligheden, vi skylder andre – og kærligheden, der består i at finde sig i alt ondt.

Men Luther var for konservativ til at fremlægge en katekismus ud fra sit eget reformatoriske grundprincip – hans fremgangsmåde var her som ved gudstjenestereformen: Han bevarede den traditionelle form og tillempede den sit eget teologiske grundsyn. Han har så at sige ikke skabt en ny katekismus, men bearbejdet en gammel tradition. Udover den praktiske relevans har fuldstændigheden dermed også med *traditionen* at gøre. Til fuldstændighed hører også, at katekismus har med *paratviden* at gøre. Katekismen er den nødvendige viden, man skal have parat i alle livets situationer.

(c) *Elementarisering*. Dette er et helt centralt element i enhver katekismus, ja grunden til dens nødvendighed. Bibelen som helhed er for kompliceret, derfor er det nødvendigt med en lille bibel. Man kunne også sige, at livet, kristenlivet i særdeleshed, er for kompliceret, derfor kræver det enkle leveregler til at kunne klare og overskue situationer. Uden en sådan forenkling kan vi ikke klare os.

Men hvad betyder egentlig elementarisering? Væsentligt to ting, på den ene side det *bærende*, det der ligger til grund for alt det andet, på den anden side det *enkle*, det der er forståeligt for enhver. Katekismusideen går ud fra den folkelige antagelse, at det grundlæggende også er det enkle. Det ligger i udtrykket det elementære. Den baserer sig på antagelsen af en grundlæggende *lighed* i forhold til livets opgave, i forhold til troen. For at tale med S. Kierkegaard, der bruger billedet af rollen, vi skal spille: Der er mange forskelligheder, forskellige

roller vi skal spille, men den *egentlige opgave* er væsentligt den samme – uanset om man nu spiller tjenestepige eller prinsessen, rollen er forskellig, men opgaven grundlæggende den samme. Kristeligt talt det at blive sig selv i forhold til Gud. Det gælder, siger Kierkegaard, om at genfinde oprindelighed, naivitet og primitivitet i god forstand.

Man kan dog også af Kierkegaard lære, at det elementære ikke er det samme som det barnlige i sentimental forstand, en barnetro, man skal bevare. Det elementære er noget, man når frem til, noget man undervises i. Alligevel ligger her en forskel til mere esoteriske religioner – teologier, hvor det gælder om at overvinde det elementære, nå højere op i gnosis og viden. Men det elementære er også det enkle, klare, det entydige. Det er her, der ligger et stort problem: Hvordan taler man elementært, uden at trivialisere og banalisere på en utilladelig måde? Alt for klare anvisninger, for entydige billeder virker platte, fjerner den symbolske dimension. Derfor er der et særligt problem med hensyn til det etiske: Hvordan tale elementært, klart – uden at være banal?

Man kan allerede se det i den allerførste katekismus, vi kender, nemlig Jesu bjergprædiken, der efter eksegeternes mening er en urkristen katekismus. Den er enkel og klar – og dog unægtelig gådefuld på grund af sin radikaliserings af Dekalogens bud. Den nedskriver ikke etikken til det overkommelige. Kunsten er her at finde en overvindelse af det kendte alternativ: Enten banale anvisninger på hvordan vi skal leve, eller også den ubarmhjertige moral: Det er dit ansvar, det må du selv finde ud af.

(d) *Praktisk relevans*. En katekismus er ikke en dogmatik, men en anvisning på, hvordan man skal leve som kristen. Det er praktisk at kunne sit Fadervor, og Luthers udlægning af trosbekendelsen lægger vægt på den praktiske, eksistentielle betydning: Det er min verden, det handler om. Det geniale ved Luthers udlægning af første trosartikel er, at han udlægger denne artikel ved at beskrive en bondegård.

Erhard Meueler har i en kritisk analyse af nyere katolske katekismer og deres didaktik resumeret ortodoksi og ortopraksi som målsætning for katekismen: Eleverne skal for det første tro, hvad kirken befaler at tro, og for det andet leve deres liv i denne tro. Ud fra dette princip er katekismerne bygget op som lærestykker, der først fremlægger en lære, dernæst siger noget om, hvad denne lære betyder for mit liv. Også for Luther var det det grundlæggende princip: Først om sakramentets *væsen*, dernæst om *usus sacramenti*, den rette brug.<sup>18</sup>

*Denne ortopraksi kan man så dele op i to kategorier, nemlig fromhedspraksis og etisk praksis, så at katekismernerne har en tredobbelt struktur:*

- Dogmatik/lære
- spiritualitet
- moral

Man kan også se den samme udvikling i den katolske kirke, hvor udviklingen går i retning af det mere individuelle personlige. E. Meueler har vist det i en analyse om nyere katolske katekismer, at tendensen er væk fra det dogmatiske, og hen til det personlige sprog, der tolker traditionen ind i en individuel biografisk sammenhæng:

1955: Gud er allestednærværende og alvidende.

1969: Gud er os nær og ved om os.

1955: Gud vender det onde til det gode.

1969: Gud svigter os ikke i nøden.

1955: Gud har lovet os frelsen.

1969: Gud siger ja til mennesket.<sup>19</sup>

## Det moderne og katekismen

Hvad betyder det moderne i denne sammenhæng? Jeg vil definere det moderne med hensyn til katekismeproblematikken med tre aksiomer. Det handler ikke om en teologisk eller filosofisk bestemmelse af det moderne, men en beskrivelse af moderne livsfølelse og livspraksis:

(a) *Rationalitet*. Vi tror ikke imod fornuften, tro skal være plausibel, indlysende, sammenhængende, udsagnene skal på en eller anden måde verificeres i erfaringen. Det skal ikke med det samme banaliseres som bevis, det er oplysningstidens berettigede krav: Der skal gives gode grunde for det at tro.

(b) *Autonomi*. Det moderne menneske accepterer ikke uprøvet autoritet. Intet er rigtigt, bare fordi det står i Bibelen eller kirken lærer det. Vi tror kun det, vi er overbevist om, det moderne er en dramatisk nedbrydning af ydre autoritet.

(c) *Dennesidighed*. Det skal have noget at gøre med det virkelige liv.

(d) *Åbenhed*. Det er det moderne dannelsesideal, der ikke tillader færdige meninger og løsninger.

Man kunne i denne sammenhæng tænke på Schlegels skelnen mellem klassisk og moderne dannelse. Det klassiske har som ideal

det smukke, harmoniske, objektive. Det moderne det interessante og det modsigelsesfyldte, subjektive. Det er konflikten mellem det apollinske og det dionysiske, mellem fornuft og lidenskab, eller også kunne man sige, mellem ro og længsel.

Den moderne dannelse er ikke det afsluttede, men det uafsluttede, den »uendelige perfektibilitet« (Schlegel). De modsætninger, som aldrig lader sig ophæve, og som man lærer at leve med dem, ja livets storhed består netop i disse spændinger.

Det er vigtigt at holde fast ved det *uforståelige*, som Schlegel beskriver det i det berømte fragment *Über die Unverständlichkeit*:

»Alle højeste sandheder er helt trivielle, og netop derfor er intet mere nødvendigt end at udtrykke dem altid nyt og om muligt mere og mere paradokst, for at det ikke skal glemmes, at de er der endnu og at de egentlig aldrig kan udtrykkes helt.«<sup>20</sup>

Det moderne paradigme kan ikke acceptere en katekismus som autoritativ proklamation af en guddommelig sandhed, men kun som en overbevisende livstolkning. Selv i konservative katolske katekismer kan man finde en argumentativ struktur: Der bliver ikke bare sagt, at det er rigtigt, fordi kirken lærer sådan, men der argumenteres.

Det er oplagt, at det moderne – mere forstået som livsfølelse end som filosofisk system, står i en spænding til katekismustanken. Det er ikke tilfældigt, at katekismen holdt op med at spille en rolle i religionspædagogikken i 50'erne, og ofte forstås katekismer som en slags bolværk imod alt det moderne.

Man kan ifølge Sven Åke Selander stille det moderne op som en krise for katekismustænkning:

Katekismus  
at vide  
afsluttethed  
proklamation  
Guds virkelighed  
trosudsagn

Det moderne  
at forstå  
åbenhed  
refleksion  
vores virkelighed  
livstolkning

Man kan på denne måde se, hvordan Heidelberger katekismen med dens antropocentriske opbygning ud fra menneskets situation er mere moderne – men man kan også se på denne katekisme, at den så mister noget af katekismens styrke: Det assertoriske, enkelheden.

Vor tids katekismer svulmer op. Man har ikke set den samme enkelhed, som Luther så mesterligt beherskede.

Som jeg ser det, sker denne udvikling typisk i to retninger, de to klassiske opgaver af en katekismus, ortodoksi og ortopraksi.

Jeg ser udviklingen i to modsatte retninger. Det ene er en *etisering*, en udvidelse af katekismen som etisk vejledning – og ofte afviger man her fra Luthers rækkefølge og ser etikken på god calvinistisk vis som en følge af frelsen.<sup>21</sup>

Den anden tendens er en *kirkeliggørelse*. Nu bliver kirkesyn, bibelsyn, gudstjenesten centrale led i katekismen.<sup>22</sup> Kirken bliver i meget højere grad et tema, det skyldes, at dens autoritet ikke er selvfølgelig mere. Man kæmper med den opdeling i kirkelig og privat kristendom, som for D. Rössler<sup>23</sup> er et typisk kendetegn for det moderne. Hvor Luthers Katekismus havde sin *Sitz im Leben* i hjemmet og dermed i livet, er katekismens *Sitz im Leben* nu kirken og dens forsøg på at holde folk i kirken.

Tendensen er, at katekismer fra at være vejledning bliver til kirke- eller kristendomsapologetik. I en vis forstand er det legitimt, det er en rigtig erkendelse af, at der ikke længere eksisterer et fælles kristent værdigrundlag.<sup>24</sup> Det moderne menneske, der læser en katekismus, gør det ikke, fordi det er overbevist om, at kristendom er det eneste rigtige, men for at finde gode grunde for, at den er det. Derfor har moderne katekismer argumentativ karakter.

Man kan – som Kierkegaard – kritisere det moderne som opløsning, nivellering, holdningsløshed, men man må efter min mening også som Kierkegaard holde fast ved moderniteten som vilkår. Det er futilt at ville skrue tiden tilbage.

En moderne katekismus skal efter min mening forbinde den gamle katekismens dyder med det moderne dialogiske princip:

Den skal levere slagkraftige argumenter, slogans som replikker i en dialog. Den skal have slagkraftige slogans, bringe kristendommen på en formel.

Man kan på denne måde godt gøre en myndighed gældende i en dialog, og dialogen behøver på denne måde ikke at blive endeløs og udmarvende.

Man kan måske sige, at kunsten i dag mere er at stille de rigtige spørgsmål end at give de rigtige svar. Deri ligger overgangen fra Luthers arkaiske til den moderne Heidelberger Katekismus: Luthers

styrke er svarene, Heidelberger katekismens er spørgsmålene. Det er elementære spørgsmål, moderne katekismearbejde begynder med.

## Noter

1. Se Ernst-Wilhelm Kohls (*udg.*): *Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte* Heft 16, Gütersloh 1971, med katekismer af Erasmus, Johannes Brenz og Martin Bucer.
2. I Luthers Katekismus er det faktisk lige omvendt: Den starter med Dekalogen, og slutter faktisk, hvis man tager hustavlen med, men kærlighedsbuddet.
3. Hertil overblik hos Albrecht Peters: *Kommentar zu Luthers Katechismen I*, Göttingen 1990, s. 38-49 med litteratur.
4. W. Krusche: *Zur Struktur des Kleinen Katechismus, i: Schritte und Markierungen*, Göttingen 1971, s. 45-83, her s. 61.
5. Op. cit.
6. S. 48f.1. Die Credo-Deutung, welche konzentriert ist im zweiten Artikel von unserer Erlösung im Herrwerden Christi über uns, bildet das stets gegenwärtige heimliche Zentrum der Katechismen. 2. Jedoch werden der erste Artikel sowie der vorgeordnete Dekalog erstaunlich weit herausgelöst aus dem Christuszentrum; unter dem Leitgedanken der Erhaltergüte des Schöpfers sowie des dankbaren Gehorsams bildet dieser Komplex gleichsam eine Vorhalle zum zweiten Artikel. Zugleich werden auch der dritte Artikel und das Vaterunser als ein eigenständiges drittes Zentrum dem zweiten Artikel zugeordnet; Leitgedanke ist hierbei unsere ständige Heligung im Kampf mit den Chaosmächten. 3. In einer bewußten Rückanknüpfung werden einerseits das Credo wie das Herrengebet unter den Skopus der Gebotserfüllung gerückt, andererseits wird der erste Artikel enthüllt als schon im Lichte des zweiten und dritten stehend. Zugleich öffnet eine ständig vertiefende Weiterführung den Ausblick auf das eschatologische Ziel unseres Glaubensringens mit den Todesgewalten, nämlich auf die eschatologische Gottesherrschaft durch Christus im Heiligen Geist«.
7. WA 30 I,46,5, katekismusprædiken 22.9.1528.
8. BSLK 640,39ff., US II, 164: »daß kein Mensch soweit bringen kann, daß er eins von den zehen Gepoten halte, wie es zu halten ist, sondern noch beide der Glaube und das Vaterunser zu Hülfe kommen muß (wie wir hören werden), dadurch man solchs suche und bitte und ohn Unterlaß empfahe.«.
9. BSLK 646,3-12. US II: »Bisher haben wir gehöret das erste Stück christlicher Lehre und darinne gesehen alles, was Gott von uns will getan und gelassen haben. Darauf folgt nu billich der Glaube, der uns fürlegt alles,

was wir von Gott gewarten und empfahen müssen, und, aufs kürzeste zu reden, ihn ganz und gar erkennen lehret. Welchs eben dazu dienen soll, daß wir dasselbige tun können, so wir lauts der zehen Gepot tun sollen«.

10. BSLK 661, 21ff.; US II, 178: »Aus dem siehst Du nun, dass der Glaube gar viel ein andere Lehre ist denn die zehen Gepot. Den jene lehret wohl, was wir tun sollen, diese aber sagt, was uns Gott tue und gebe. Die zehen Gepot sind auch sonst in alle Menschen Herzen geschrieben, den Glauben aber kann keine menschliche Klugheit begreifen und muss allein vom heiligen Geist gelehret werden. Darum machen jene lehre noch keinen Christen; denn es bleibt noch immer Gottes Zorn und Ungnade über uns, weil wir's nicht halten können, was Gott von uns fordert. Aber diese bringet eitel Gnade, machet uns fromm und Gott angenehme. Denn durch die Erkenntnis kriegen wir Lust und Liebe zu allen Gepoten Gottes, weil wir hie sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem das er hat und vermag, uns gibt zu Hülfe und Steuer, die zehn Gepote zu halten..«.
11. M. Pontoppidan, *Katekismen forsvaret. Et Lejlighedskrift. Paany udgivet i mindeaaret for Luthers Lille Katekisme*, København 1929.
12. R.J. Holm, *Grundlaget for Kristendomsundervisning i vor Børneskole*, 1904.
13. Op. cit., s. 4.
14. Op. cit.
15. Se rapporten: *Katekismus for vor tid? Konferenceoplæg og artikler*, red. af Jens Kristian Krarup. Folkekirkens Pædagogiske Institut 1995.
16. Se Gottfried Adam/Klaus Goßmann: *Katechismus und Katechismusunterricht*, i: Volker Elsenbast (udg.): *Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden*, Gütersloh 1998, s. 454-472, her s. 460f.
17. Se Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Bd. I, Göttingen 1990, s. 16-17.
18. *Katechismus und Curriculum*, Diss. Göttingen 1971, Düsseldorf 1972, s. 54.
19. Meueler, op.cit., s. 38.  
1955: Gott ist allgegenwärtig und allwissend  
1969: Gott ist uns nahe und weiß um uns  
1955: Gott lenkt das Böse zum Guten  
1969: Gott verläßt uns nicht im Leid  
1955: Gott hat die Erlösung verheißen
20. Athenäum II, rororo-udg. af Curt Grützmacher, Hamburg 1969, s. 241.  
»Alle höchsten Wahrheiten jeder Art sind durchaus trivial, und eben darum ist nichts notwendiger, als sie immer neu und wo möglich immer



paradoxe auszudrücken, damit es nicht vergessen wird, daß sie noch da sind und daß sie nie eigentlich ganz ausgesprochen werden können«

21. Således Søren Krarups opbygning, der skriver en katekismus over Trosbekendelsen og kærlighedsbuddet, se Søren Krarup: *Den kristne tro. Katekismus for voksne*, 1995.
22. Det er de led, Niels Henrik Arendts og Agnete Brinks *En lille bog om kristendommen* føjer til.
23. *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin 1986.
24. *En lille bog om kristendommen*, 1996, s. 137 (Agnete Brink)

Eberhard Harbsmeier, rektor  
Fasanvej 21  
6240 Løgumkloster

# Katekismer i det 3. årtusinde

---

• Spørgsmålet om hvordan kristendommen skal forkyndes i dag er påkrævet i en tid, hvor det indholdsrige budskab ikke engang glimrer ved at være tydeligt for de døbte her til lands. To af tidens markante forsøg på at løse denne kateketiske opgave arrangerer sit stof på en måde, der forudsætter, at læseren kan mere end sit fadervor. Biskop Lindhardt bliver i sin katekismus ganske vist nede på jorden og forklarer enkelt og billedrigt komplekse teologiske problemer, men strukturen er ikke gennemsigtig. *Katekismus 2000* er flot og stilsikker med mange indgange til teksten. Bogen er til gengæld for intellektuel. Spørgsmålet er hvem der så skriver den nødvendige pixi-bog om Vor Herre.

---

I denne artikel vil jeg se på tre katekismer, udgivet i Danmark i det 3. årtusind: *En folkebog om troen*, udgivet af Aalborg Stiftsavis forlag ved Søren Lodberg Hvas og Kaj Mogensén, *Katekismus 2000*, udgivet på Forlaget Anis ved Eberhard Harbsmeier, Birgitte Thyssen, Finn Jacobi, Lars Ole Gjesing, Sanne Thøisen, Jørgen Demant og Jes Nysten, og *Katekismus i kristendom: Børnelærdom for voksne*, udgivet på Rosinante ved Jan Lindhardt.

Jeg vil analysere følgende tre elementer: 1) Hvordan er katekismerne som lærebøger i kristendom? 2) Hvilken teologisk trend åbenbarer sig i danske katekismer i det nye årtusind? 3) Hvad skal fremtidige katekismer også beskrive?

Som indledning til analysen vil jeg sige, at jeg har diskuteret de tre katekismer med flere af mine ikke-teologisk uddannede venner. De har givet deres respons på katekismerne, og den har været tankevækkende. Jeg vil også her sige, at jeg personligt beundrer alle tre katekismers forfattere for det mod og det engagement de lægger for dagen:

Modet til netop at turde engagere sig i, hvorledes kristendommen skal forkyndes i dag, er prisværdigt. Det er et mod, der er påkrævet i en tid, hvor kristendommens indholdsrige budskab ikke glimrer ved at være tydeligt for enhver. Ikke engang for de døbte her til lands. Mine kommentarer til de forskellige katekismer som lærebøger i kristendom er altså skrevet på baggrund af en dyb anerkendelse af forfatterens arbejde med deres stof.

### Rienecker og Stray anvendt på tre katekismer

I bogen *Skriv gode lærebøger* beskriver Lotte Rienecker og Peter Stray fra Formidlingscentret på Københavns Universitet nogle retningslinjer for, hvordan man skriver gode lærebøger:

- Hav en overordnet pointe.
- Bevæg dig op og ned af abstraktionsstigen.
- Tal også til højre hjernehalvdel.
- Lav mange indgange til teksten.
- Gennemsigtig struktur.
- Pointerne skal fyres af tidligt.
- Vær til stede i teksten.
- Markante punchlines er en fordel – ikke et must.
- Troværdigheden skal være i orden.
- Skriv aldrig i ensomhed.

Når jeg har valgt at anvende Rienecker og Strays retningslinjer er det for at have et didaktisk konstruktivt udgangspunkt for en analyse af disse katekismer som lærebøger. Lotte Rienecker og Peter Strays retningslinjer vil dog ikke blive fulgt slavisk i forhold til hver katekisme, men blive anvendt i forhold til deres relevans for hver katekisme.

### »Børnelærdom for voksne«:

Rienecker og Strays første punkt på dagsordenen er: Hav en overordnet pointe og gå efter den. Jan Lindhardt beskriver i indledningen, hvad hans pointe er. Der findes masser af andre tilbud på livsforklaringer i en multikulturel tid, og derfor skal kristendommen blive bedre til at forklare sig overfor den, der spørger, hvad kristendommen så er. Bogens overordnede pointe er altså at oplyse om kristendommen til dem, der »kan mindre end deres fadervor«. Det er dem, som denne bog gælder. Hvis man allerede kan sit fadervor, har man nemlig køre-

kort til kristendommen, som Lindhardt skriver. Hvis vi ser på Rienecker og Strays retningslinjer kan vi se, at Lindhardt formentligt vil le få en rimelig karakter af de to: Der gøres rede for den overordnede ide. Lindhardt taler til højre hjernehalvdel med sine billeder: Både i sit billedsprog og i valget af billeder af træsnit med tilhørende oplysende tekst; Lindhardt kommer med markante punchlines og er til stede i teksten.

Jan Lindhardt har skrevet i ensomhed, hvilket er imod Rieneckers råd, men det udelukker ikke, at der bag hans enkle fremstilling af meget komplekse, teologiske problemstillinger også ligger årevis af kvalificeret samtale med andre om, hvordan de forskellige spørgsmål bedst udlægges til den interesserede læser eller lytter. Pointerne fyres sådan set også af tidligt: Man kan sige, de fyres af hele tiden, men der er et afgørende problem i det, at der ikke går op og ned af abstraktionsstigen. Lindhardts sprog har på samme tid den svaghed og den styrke, at det bliver på samme abstraktionsniveau. Det er den samme sproglige mestring fra begyndelse til slut, hvor komplekse teologiske problemer hele tiden forklares. Lindhardt bliver nede på jorden. Det betyder, at højden af abstraktionsstigen forsvinder. Man bliver nogle gange endda væltet over ende, fordi et problem er blevet forklaret *for* enkelt. F.eks. er følgende vanskeligt at forstå for den forudsætningsløse, selvom sproget er jordnært: »Forudsætningen for, at Gud kan tilgive, er at Han selv er blevet holdt skadesløs. Det er en mærkelig tankegang, for hvorfor skulle den kærlige og almægtige Gud kræve erstatning hos andre for det vi har gjort? Men det er faktisk det Han gør ved at sige, at når vi ikke kan betale, så må en anden gøre det« (s. 53). Det skrevne forklarer ikke Kristi korsdød. Stadigvæk spørger man: Hvorfor dog det?

Måske kan offertanken kun forklares, hvis man eksplicit inddrager det historiske perspektiv, nemlig Det Gamle Testamente og jødedommens offerreligioner i relation til lovtænkningen. Mens følgende hos Lindhardt er en utrolig god måde at forklare synd og skyld på: »Man kan sige, at i det øjeblik vi træder ind i verden, så skylder vi en række ting. Som barn skylder man at være sine forældres øjsten, som ung at forberede sig på at deltage i samfundet, som voksen at tage sig af sine børn, yde sin samfundsindsats, støtte hvor man kan, og som ældre at hjælpe til med børnebørnene« (s.19).

I forhold til Rienecker og Stray er der ikke mange indgange til teksten, og strukturen er ikke gennemsigtig. Selvom man har fået en sød og venlig lærer i kristendomskundskab af Lindhardt, så er det hele ti-

den ham, der ved, hvad der venter om næste hjørne. Det ved den, der ikke har sit kørekort i fadervor, slet ikke. Vi andre teologer kan nyde og misunde enkeltheden, men den lægkvinde, som siger, at nu vil hun lære om kristendommen, har ikke en jordisk chance, hvis hun ikke holder fast i lærerens hånd under hele turen.

### »Katekismus 2000«

*Katekismus 2000* er en fornem bog. I denne katekisme er der flere indgange til teksten, og det er positivt som læser at have denne overskuelighed i teksten. Hele fem måder kan man læse bogen på: Indledning, tekst, sidetekst, billedkommentar og billede. At anvende billeder til formidling af kristendommen er en god, gammel tradition siden oldkirken. Om billederne overhovedet kan forkynde er en næsten lige så gammel diskussion, i den såkaldte ikonoklastiske kamp fra tidlig middelalder og reformationen. Med ikonoklastiske briller på kunne man da også spørge, om al den medtagne kunst i katekismus 2000 forkynder kristendommens indhold på en måde, som kristendommens fagfolk (og ikke kunstnerne) vil det. Den subjektive forståelse af billedet sammen med betragterens lægviden gør aflæsningen af billedets betydning vanskelig. Forstået på den måde, at pointen i et moderne billede ikke nødvendigvis udlægges på nogenlunde samme måde af den næste betragter. Efter min mening er det derfor en rigtigt set pointe, at billederne i *Katekismus 2000* følges af en kommentar, som fortæller betragteren, hvad det er, man kan/skal lægge mærke til. Kommentaren viser læseren, hvorfor billedet er interessant at have med.

De mange indgange til teksten er også rigtigt set i forhold til den moderne læser. Han eller hun vil ikke sætte sig ned og læse bogen fra s. 1 til s. 137. Der vil blive bladret rundt, og læseren kan falde ind mange steder, og alligevel få noget ud af teksten. Forhåbentlig endda blive nysgerrig og bladre hen til det emne, som beskriver det, man vil vide mere om.

Lad os gå videre med Rienecker og Strays retningslinjer: Forfatterne er til stede i teksten. Der tales til højre hjernehalvdel. Der gås op og ned af abstraktionsstigen, hvis man tænker på, at der findes de forskellige indgange til bogen. Selve hovedteksten forbliver dog i samme abstraktionsniveau, og selvom det er et meget godt sprog, så er det et godt *akademisk* sprog. Hvis man ville fange nogle af dem længe-

re nede på stigen skulle man have bevæget sig både op og ned i abstraktionsniveau.

Hvad med den overordnede ide? Er den tydelig? Som en af mine lægvenner sagde, da jeg viste hende bogen: »Hvad betyder det?« Hun pegede på indledningen, som ellers er ret vigtigt. Katekismus 2000 starter således: »Er katekismen ikke gået hen og blevet en umulig genre?«, men min læser vidste hverken hvad en katekismus var eller hvad problemet overhovedet gik ud på. Hvad vil det sige, at katekismen er blevet en umulig genre? Indledningen fortsætter med at diskutere, hvad en katekisme overhovedet er for en størrelse. Måske er det den slags overvejelser, som forfattere skal holde for sig selv, i hvert fald når man ønsker at præsentere kristendommen for lægfolk. Katekismus 2000 præsenterer kristendommen på en flot og stilsikker måde, men bogen starter således, at den med kristendommen ubekendte lægmand ikke er klar over, hvad den overordnede ide er. Man må håbe, at flertallet bliver hængende og bladrer videre. Ellers går de glip af noget.

I det hele taget er bogen meget intellektuel, hvilket der bestemt ikke er noget galt i. Bogen kræver blot, at læseren allerede kan sit fadervor. Bogen kræver basale forudsætninger, men den målgruppe findes jo også, og derfor har Katekismus 2000 sin selvfølgelig berettigelse. Der findes mange lægfolk i det teologiske landskab, der ikke vil nøjes med en pixi-bog i Vor Herre. Her er Katekismus 2000 god, for den udfolder de kristne trosudsagn på en berigende og intelligent måde. Spørgsmålet er bare, hvem der så skriver for pixi-gruppen.

### »En Folkebog«

Denne bog fik flest point af min kanintestgruppe. De mente, at af de tre katekismer var denne lettest tilgængelig for den fuldstændigt udannede og ikke-bekendte læser. Dette fordi bogen havde færrest sider af de tre (34 sider), var rimelig let at læse, samt havde lige så mange billeder som tekst. Her nærmede vi os altså pixi-udgaven af en katekisme.

Den skabelsesteologiske indledning faldt de også for, hvor vi hører om en gravid kvinde, der begynder at tro på Gud, fordi hun har et barn i maven. En grov karikering måske, men vel dybest set også en acceptabel måde at forkynde kristendommen på. For til trods for, at skabelsesteologien er lagt for had af den tidehvervske bølge, som mange teologistuderende i det 20. århundrede er blevet påvirket af,

så er skabelsesteologien måske alligevel den bedste indgangsvinkel til forkyndelse for mange lægfolk. Hvorimod den dialektiske teologi er for os teologiske feinschmeckere, hvilket er et aspekt det er værd at overveje i forbindelse med både Lindhardts grundige dogmeteologiske gennemgang og salg af Luther til folk som ikke kender fadervor, og *Katekismus 2000*. Begge er katekismer jeg selv ville foretrække frem for *En Folkebog*, hvorimod min lille testgruppe foretrak »En Folkebogs« katekisme. Blandt andet på grund af den skabelsesteologiske tænkning.

Ud fra Rienecker og Strays retningslinjer er der dog nogle ting, der glipper i *En Folkebog*. F.eks. er der slet ikke nogen indledning: Vi får ikke at vide, hvem målgruppen er, eller hvad den overordnede idé er. Den er selvfølgelig at oplyse om kristendommen, men den, der bare griber bogen på vej ud af kirken, eller får den med hjem fra dåbssamtalen, er ikke nødvendigvis fra starten med på, hvad de nu skal høre om. Bogens titel er måske ment som oplysning nok i sig selv: »En Folkebog om Troen«. Men hvem er folket? Er det alle døbt danskere? Og her forudsættes, at dette folk tror på det samme? Måske skulle Aalborg stiftskreds snarere se i øjnene, at i en katekisme præsenterer forfatterne, hvordan de mener, at kristendommen ser ud.

Som *Katekismus 2000* siger, så *håber* de, at folk vil nikke samstemmede til de beskrevne trosudsagn, men de kan ikke *vide* det.

Der går i *En Folkebog* op og ned ad abstraktionsstigen, og der er forskellige indgange til teksten. Der tales til højre hjernehalvdel med brug af billeder, som i modsætning til de to andre katekismer ikke medfølges af en kommentar. Det gør billedvalget uforståeligt indimellem. F.eks. billedet s. 18 af nogle skolebørn, der leger. Dette billede står under teksten om syndefaldet. Hvad betyder det? At livet er smukt til trods for synden? Altså en form for skabelsesteologi? Eller at her danser de syndige skolebørn, som i fremtiden vil bringe meget ondt med sig?

Forfatterne er til stede i teksten, men om pointerne bliver fyret af, så alle og enhver kan forstå det, er jeg til trods for mine lægvenners begejstring i tvivl om. F.eks. når der står: »Men synden er ikke noget som vi blot overtager. I så fald vil synden være til at forklare og undskylde. Men vi gør jo også selv, hvad der er ondt. Dermed er ikke alt sagt om vort liv. Forhåbentligt gør vi da også tit det gode. Men selv når vi handler allerbedst og mest oprigtigt, er vi selviske og fordomsfulde«.

Af de seks sætninger, indledes de tre med »Men«. Hvad er så pointen i dette afsnit? For mig at se er det temmelig uklart. Vi er gode nok, men alligevel er vi syndige. Vi er syndige, men alligevel er vi gode nok. Ja, simul justus et peccator, men alligevel ikke hverdagskost for den almindelige danskers tænkning. Det må kunne forklares bedre, så bundlinie ikke bliver, at livet er noget rod.

## Den teologiske trend i de tre katekismer

### Bekendelsesgrundlaget

I en nærmere analyse af katekismernes teologi vil jeg gerne relatere dem til bekendelsesgrundlaget: Lever katekismerne op til bekendelsesgrundlaget? Eller er det en anden teologi, der prædikes i dag?

Jeg har her valgt at fokusere på, hvordan katekismerne forkynder dogmet om synd i forhold til Confessio Augustana (et af folkekirkens bekendelsesskrifter): Er der overensstemmelse med folkekirkens teologiske grundlag? Eller går teologi i år 2000 i en anden retning end bekendelsesgrundlaget? På den ene side kan man sige, at katekismer, også i år 2000, burde fastholde bekendelsesgrundlagets tænkning og ordlyd. Det ville være betænkeligt, om Aalborg Stift eller Roskildes bisp udgav en katekisme der lå langt fra folkekirkens bekendelsesgrundlag. På den anden side mener jeg ikke, at katekismer i år 2000 skal følge bekendelsesgrundlaget slavisk. Det kan sagtens være således, at vi i dag ville formulere vores tro på en anden måde end man tidligere gjorde. Lutheranerne har jo et noget mere autoritetstro forhold til deres bekendelsesgrundlag end f.eks. de reformerte menigheder i USA. I USA afholder de således jævnligt konventer, hvor man over nogle dage diskuterer, hvordan man skal formulere sit bekendelsesgrundlag; skriver det ned, og fastholder dette grundlag og dets formuleringer indtil der er behov for en forsamling, der atter skal diskutere bekendelsesgrundlagets ordlyd. Her har lutheranerne for det første lagt vægten på det levende ord i prædikenen, hvorfor en nyformulering af bekendelsesgrundlaget ikke umiddelbart synes nødvendig. Det fører dog paradoksalt nok til, at vi lutheranere som sagt har et autoritetstro forhold til reformationens tænkning og ordlyd af bekendelsesgrundlaget. Det giver både en styrke og en svaghed. Dette spørgsmål mener jeg burde diskuteres meget mere end det bliver. For måske skulle man overveje at ændre i bekendelsesgrundlaget, hvis der er dogmer man simpelthen ikke længere tror på i deres oprindeli-



ge ordlyd. Tro er vel levende. Ikke kun den private tro, men også når det gælder kirkens formulering af den. I denne artikel vil jeg nøjes med at se på, hvilken tro katekismerne så udtrykker i forhold til dogmet om synd.

Endvidere vil jeg se på et begreb, som de tre katekismer udtrykker meget kraftigere end bekendelsesgrundlaget, nemlig begrebet om Guds kærlighed.

## Synd

I bekendelsesgrundlaget, CA artikel 2 omtales arvesynden på følgende måde: »Ligeledes lærer de, menighederne hos os, at siden Adams fald fødes alle mennesker, som er forplantet på naturlig måde, med synd, det vil sige: uden guds frygt, uden tillid til Gud og med begær (og de lærer) at denne arvede sygdom eller last er virkelig synd, der også nu fordømmer dem, der ikke genfødes ved dåb og Helligånd, og pådrager dem evig død«. Man behøver ikke kende til middelalderlig tænkning for at kunne høre, at her er tale om rimeligt hårde ord. Man må dog spørge, om bekendelsesgrundlagets tænkning overhovedet er en rimelig måde at forkynde på i dag. Jeg tror det ikke. Påvirket af psykologien og en almen bevidsthed om, hvorledes opdragelse påvirker og skaber mennesket, kan man ikke længere blot sige, at mennesket er ondt, og så ikke medtænke, at en for heftig insisteren på dette kan ødelægge fremfor at skabe en dyb, religiøs erkendelse. Med andre ord er forståelsen af menneskets syndighed en følelse, som gerne skulle følges med et menneskes selvfølgelige kærlighed til sig selv og sine medmennesker som gudskabte væsener, frem for at fremprovokere selvhad og hånlighed overfor enhver, som vover at tro på livet.

En for hård insisteren på menneskets synd, som den vi ser i bekendelsesgrundlaget er altså næppe ønskværdig i dag.

Hos Lindhardt og *Katekismus 2000* forklares synd på en måde, som jeg mener er i overensstemmelse med nutidens tænkning. Synd er »at mennesket kommer til at fejle uanset hvor megen god vilje, det lægger for dagen«. Lindhardt og *Katekismus 2000s* udlægning af synden er derfor snarere i overensstemmelse med nutiden end bekendelsesgrundlaget er.

Interessant nok er Aalborg stift dog tættere på dette bekendelsesgrundlag i deres udlægning af synden, som set i ovenstående citat fra bogen om synd. Hele tonen i teksten peger på, at mennesket er en forfærdelig størrelse, og at man som kristen må leve i et nærmest sado-

masochistisk forhold til sin Gud: Både elskes og slås på skift, hvert andet øjeblik. Noget i retning af »Jeg slår dig, fordi jeg elsker dig«.

Her ser vi den afgørende hårdhed i syndsbegrebet, som også bekendelsesgrundlaget udtrykker.

Jeg mener dog ikke, at denne udlægning af kristendommen er hverken »folkets« eller overhovedet en teologi som er i overensstemmelse med samtiden.

### Kærlighed: Et postmoderne dogme

Det er værd at bemærke, at på ét punkt adskiller alle tre katekismer sig fra bekendelsesgrundlaget.

Når man ser på Confessio Augustanas første artikel omhandlende Gud, er det interessant at bemærke, at den overhovedet ikke omtaler Guds kærlighed til mennesket på ét tidspunkt. Derimod omtaler alle tre katekismer eksplicit et begreb om kærlighed: *Katekismus 2000* skriver f.eks. i afsnittet om Gud, at »Verden skylder Guds kærlighed sin tilblivelse. Hans kærlighed omfatter ikke blot menneskene, men hele hans skaberværk«. Jan Lindhardt har et afsnit om Det dobbelte kærlighedsbud og Aalborg Stiftskreds har et afsnit, der hedder »Gud er som en god og kærlig fader«.

Jeg er overhovedet ikke uenig i, at man skal fremhæve kærlighedsbegrebet. Det hører med til vores tid, at teologien skal forholde sig til det: Heller ikke selvom man kan sige, at det blot er et historisk betinget begreb, er kærlighed ikke noget, som moderne katekismer og teologi kan ignorere. At kærlighedsbegrebet understreges i moderne katekismer viser jo blot, at bekendelsesgrundlaget trænger til en revision.

Samtidigt med kærlighedsbegrebet er der nemlig brug for en teologisk refleksion over, hvor vred en kærlig Gud mon kan blive. Hvis man bruger forældrebilledet på Gud, så må man nemlig forudsætte, at en kærlig Gud bliver lige så vred som en kærlig forælder, hvis nogen krænker dets barn. F.eks. ved vold eller overgreb. Denne side af kærligheden, vreden over forurettelsen mod den elskede, er endnu ikke medtænkt konsekvent i moderne teologi.

Katekismus 2000 er den af de tre katekismer, der har reflekteret bedst over dette. I afsnittet om verdens ende hører vi nemlig om, at verden er uretfærdig; dette kan ikke fortsætte, og derfor beder vi om, at Guds rige må komme: »Fordi vi ved os elsket af Gud, frygter vi hans vrede. Den, der ikke frygter Guds vrede, kender ham ikke«. Jeg mener dog,

at man her overser, at Gud først og fremmest bliver vred på den, der forulemper hans skabning, hvor man i ovenstående citat i for høj grad peger på klicheen om, at alle er lige meget syndere. Det vil sige, citatet indeholder, at det er de af Gud elskede, der er bange, men det er ikke først og fremmest kun de elskede, der skal være bange: Det er dem, som Gud ikke elsker, der skal være bange. Altså forureteren. Her er den middelalderlige tænkning mere klar på, hvem det er, der kan vente sig nogle bank af Gud! Nemlig at dem, der ikke (elsker og) tror på Gud er fordømte til evig død, jfr. citatet om synd.

Når man sammenholder *Katekismus 2000s* udlægning af betydningen af Jesus Kristus bekræftes, at kærlighed må man forstå som ensidig og grænseløs. F.eks »Hvad Jesus fordrer er noget helt andet end at den ene tjeneste er den anden værd. Kærlighed er ikke kun medfølelse og en vis hensyntagen, men noget langt mere omfattende. Her skal der ikke skeles til ret og rimelighed«. Denne tankegang alene mener jeg overser elementet af straf over den, der foruretter. Meget hurtigt kan kærlighed fortolkes som, at »vi alle er gode nok på bunden«. Men det mener Luther ikke: Der er forskel på folk, eksempelvis i skriftet *De Servo Arbitrio*. Og de onde vil blive straffet. Disse dele er det vigtigt at have med i udfoldelsen af begrebet om kærlighed, så det ikke udsplatter til boblevand.

Begrebet om kærlighed er nødvendigt i moderne teologi men trænger altså til en kvalificering i forhold til kærlighedens konsekvens og konsekvensen af manglende kærlighed: Til Gud og til sine medmennesker.

Hvad skulle de have skrevet? Svar: Teologi til tiden

De beskrevne katekismer har hver deres målgruppe, dybde og pointer. En katekisme, der i højere grad fangede alle og enhver mener jeg dog burde være opmærksom på følgende:

Være kort i sideantal.

Dens billedside bør være let gennemskuelig for betragteren.

Den bør endvidere omtale følgende problemstillinger:

Hvorfor er kristendommen sand?

Hvad betyder mission?

Er religion skabt af mennesker (overklassens præster) for at undertrykke de fattige?

Er religion en opfindelse?  
Kan religion undværes?  
Var verden bedre uden religion?  
Hader kristendommen andre religioner?  
Hvorfor skal man være kristen og ikke buddhist?  
Er det kun er de døbte, der frelses?  
Kan man være kristen uden at være døbt (hvilket jeg har hørt mange lærerstuderende hævde)?  
Er den, der ikke vil modtage nåden og Guds kærlighed, fortabt?  
Hvordan skal man forstå bibelen?  
Endvidere kunne følgende begreber (blandt andet efterlyst af sociologen N. Luhmann) foreslås, som katekismerne burde fokusere på:  
Kristus døde i frihed, ikke for at du skulle føle skyld  
Hvad er bøn?  
Hvad er kommunikation?

Problemet er jo, at kristendommen ikke fylder noget som religion, derimod det hele som kultur. Denne mærkelige forrang gør det vanskeligt for kristendommen at agere, når den skal formulere en katekisme som oplysning om kristendommen. Der er dog næppe andet at gøre end at tage bladet fra munden og erkende, at man skal konkurrere om folks opmærksomhed i den grafiske og indholdsmæssige udformning af sin katekisme på lige fod med andre tilbud til brug af folks sparsomme tid til åndelig udvikling.

Camilla Sløk, seminarielektor  
Ericavej 122  
2820 Gentofte

# Barnets ret til religion

---

- Folkekirken hindrer med sin lempelige dåbspraksis stik imod sin egen hensigt børnene i at komme til Kristus. For at råde bod på, at børn fratages retten til religion på grund af forældres religiøse blokeringer, foreslås indførelsen af et obligatorisk forældrekatekumenat og en styrkelse af faderinstitutionen.
- 

I den løbende offentlige debat tales der for tiden meget om menneskerettighederne. Der gøres mindre ved dem, desværre. Børns rettigheder må vel være omfattet af menneskerettighederne, men det er slet ikke så selvfølgelig, som man tror. Her spiller nemlig forældremyndigheden og dens omfang med ind, og alt efter, hvor man sætter grænserne for den, bestemmes også et barns rettigheder. Til menneskerettighederne hører religionsfriheden. Men har børn frihed til religion? Har danske børn det?

Titlen til denne artikel har jeg lånt fra en tankevækkende lille bog af Friedrich Schweitzer: *Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigung für Eltern und Erzieher*. Gütersloh 2000 (ISBN 3-579-02300-4), som jeg faldt over her i foråret. Til indledning gør Schweitzer opmærksom på, at børns forhold til religion er stort set fraværende i pædagogisk og børnepsykologisk faglitteratur, medmindre det drejer sig om specialafhandlinger. Der synes på forhånd at råde forbehold overfor at inddrage religion i et barns opdragelse, en slags mistanke om, at religion kunne tænkes at være skadelig for et barns opvækst til et selvstændigt tænkende menneske. Bagved disse forbehold står vel for en del forældres og pædagogers vedkommende ofte stærkt belastende erfaringer med deres egen religiøse socialisation, men det er ikke hele forklaringen. Det er også en generel fordom overfor religion i det hele taget, som er betinget af samfundets sekularisering. Religion er højest en privatsag, som ikke kan diskuteres offentligt, heller ikke i fagbø-

ger, medmindre de har religion som deres genstand. Men børn stiller religiøse spørgsmål og gør erfaringer, der må karakteriseres som religiøse: Erfaringer af udsathed, af at miste, af savn, af lidelse og død, og også erfaringer af underfuldhed og overvældende overraskelse. Ikke mindst i børns fantasiverden afspejles erfaringer af transcendens, som børn med deres fantasi prøver at konkretisere i billeder og ord. At børn stiller religiøse spørgsmål, ved enhver, der har med børn at gøre. Men får de svar, og hvis de i det hele taget får svar, er det så svar, som børn kan stille noget op med, eller er det forlegenhedssvar, der i virkeligheden svigter et barn?

Der står meget godt og konstruktivt i den lille bog af Friedrich Schweitzer, som jeg ikke her vil gå nærmere ind på. Jeg vil tage mit afsæt i titlen: Barnets ret til religion.

### Tæller en afdøds rettigheder mere end et barns?

Blandt danske præster har der længe løbet en diskussion om, hvordan man skal forholde sig til pårørendes ønske om en kirkelig begravelse af et menneske, der er udtrådt af folkekirken og dermed må antages at have tilkendegivet, at han eller hun ikke ønsker en kirkelig begravelse. I denne debat indtager nogle det standpunkt, at man skal følge de pårørendes ønske af sjælesørgeriske hensyn og gennemføre en kirkelig begravelse. Andre præster – heriblandt jeg selv – er af den mening, at præster må respektere den afdødes samvittighedsafgørelse og forsvare den overfor de pårørende, medmindre der foreligger særlige omstændigheder, der tydeligt tilkendegiver, at den afdøde før sin død havde ændret holdning.

Når jeg fremdrager den debat, er det, fordi den diskuterer en situation, der for mig at se har tankevækkende lighedspunkter med den situation, som præster befinder sig i, når forældre kommer for at anmelde dåb af deres barn. Vi er enige om, at dåben primært drejer sig om barnet og ikke om forældrene, familien og vennerne i øvrigt, selv om jeg for mit vedkommende helhjertet sympatiserer med, at dåben og festen i forbindelse med den også er blevet den handling, hvor en familie konstituerer sig som familie. Men barnet står i centrum for dåben. Det får i dåben pant på, at det er et Guds barn, der kan leve sit liv i tillid til sin himmelske Far i et ubrydeligt fællesskab med Kristus som herre og bror med et levende håb om evigt liv, som end ikke døden kan få has på. Endvidere bliver det gennem dåben indlemmet i kirken som lem på Kristi legeme. Det pant kan intet i verden berøve

barnet. Selv om det som voksent menneske tager afstand fra sin dåb og melder sig ud af kirkens fællesskab, står dåben som Guds pant til dette menneske fast fra Guds side. Til hver en tid kan et menneske vende tilbage til sin dåb.

Det er et stærkt indhold, som dåben har, et indhold, der kan bære igennem et helt liv. Har et barn ikke en gudgiven ret til at få noget at vide om dette indhold, så at det kan få glæde af det? Og har det med denne ret ikke også krav på at få denne viden? Faddertiltalen efterlader ingen tvivl. For nu at holde mig til ritualets ordlyd: »Og I skal vide, hvad I *skylder* dette barn, hvis faddere I er. Hvis det sker, at forældrene dør, før barnet kommer til skelstalter, da *skal* I, om I er til stede, *bære omsorg for*, at det oplæres i den kristelige børnelærdom, for at det må blive i Kristus, ligesom det nu ved dåben er indpodet i ham« (Mine kursiveringer). Den klare forudsætning er selvfølgelig, at forældrene sørger for denne oplæring i den kristelige børnelærdom, og at fadderne først træder til med denne forpligtelse, hvis forældrene dør, inden barnet bliver myndigt. At vel de fleste af os i orienteringen af fadderne lægger vægt på, at de tager et medansvar for oplæringen sammen med forældrene, er en anden sag. Det afgørende her er faddertiltalens forpligtelse af forældre og faddere til at sørge for den kristelige børneopdragelse. Set i barnets perspektiv er det ensbetydende med, at det døbte barn har både ret til og krav på en sådan børneopdragelse.

Hvad tager vi i mødet med forældre, der ønsker deres barn døbt, mest hensyn til? Barnets tarv eller forældrene? Hånden på hjertet må vi vel nok indrømme, at det er mest forældrene. Er det sjælesørgerske hensyn? Måske. Vi må ikke på forhånd sætte spørgsmålstejn ved, om de mener det alvorligt eller ej med at få deres barn døbt. Det er ubestrideligt et rigtigt synspunkt. Vi må også tage hensyn til, at religion af de fleste i dag opfattes som en privatsag, som ikke vedkommer andre end dem selv. Det synspunkt er mere problematisk. For religion, her kristendommen, vedkommer da i hvert fald også barnet, når det drejer sig om barkedåb, og dåben samtidig betyder medlemsskab af et konkret fællesskab, nemlig sognemenigheden. Og når nu faddertiltalen direkte lægger op til en forpligtelse, kommer man da ikke udenom at tydeliggøre dette i en dåbssamtale. Men mon ikke det gennemgående gøres meget forsigtigt? Det overordnede synspunkt er, at det næsten for enhver pris gælder om ikke at støde forældrene fra sig, for ellers døbes barnet jo ikke og bliver dermed snydt for då-

bens gave. Forhindrer vi så ikke barnet i at komme til Kristus, hvad vi ifølge Mark 10,13-16 og dåbsritualet ikke må?

Det sidste kan virkelig diskuteres. Deler man en magisk opfattelse af dåben, vil det at barnet ikke bliver døbt, selvfølgelig være katastrofalt. Men en sådan dåbsopfattelse er i hvert fald ikke evangelisk-luthersk, medmindre man da vil fastholde en bogstavelig opfattelse af Confessio Augustana artikel 2, at børn, der ikke bliver døbt, går fortabt. Det vil vel de færreste i dag. Og Luther selv går i fortalen til sin *Lille Katekismus* ikke af vejen for at råde præsterne til at nægte barnedåb overfor de forældre, der ikke kan og ikke vil lære de mest basale ting i kristentroen såsom trosbekendelsen og Fadervor (jf. *Den Danske Folkekirkens Bekendelsesskrifter*, ed. Peder Nørgaard-Højen, København 2000, s. 200ff). Et mere modificeret forsvar for at døbe børn for enhver pris, uanset om der er sandsynlighed for, at de bliver opdraget i den kristne børnelærdom eller ej, kunne være, at de, hvis de som voksne åbner sig for kristendommen, har lettere ved at finde ind i den kirke, som de ved dåben allerede er blevet medlemmer af. Det synspunkt kan være rigtig nok. Men er det et tilstrækkeligt argument for at tage lempeligt på, om et barn efter sin dåb kan forvente at blive indført i den kristne tro og således få glæde af dåbens gave?

Det er tankevækkende, at præster ser sig forpligtet på at måtte forsvare en afdøds samvittighedsfrihed og dermed en menneskeret, når vedkommende ikke ønskede at blive kirkeligt begravet, men samtidig i mødet med dåbsforældre nøler med at forsvare et barns ret til og dermed krav på en kristen børneopdragelse. For den afdødes vedkommende er hans eller hendes liv slut. For barnets vedkommende er det lige begyndt, og mener vi noget med dåbens livslange betydning, kan det da ikke være os ligegyldigt, om barnet får en viden herom eller ej.

Jeg er fuldt bevidst om, at præster i stigende grad gør *meget* ud af den forberedende dåbssamtale med dåbsforældrene. Og jeg ved af egen erfaring, at forældre ofte er meget lydhøre og åbne overfor nødvendigheden af at give deres barn indblik i den betydning, som dåben har, kort sagt en kristen børneopdragelse. Men erfaringen fortæller også, at vi gennemgående ser meget lidt til frugter af denne åbenhed og lydhørhed hos forældrene, når børnene kommer til minikonfirmandundervisning og konfirmationsforberedelse. Kristendommen er ikke konkret nærværende i børns hverdag i de fleste danske hjem. Ikke nødvendigvis af ond eller manglende vilje. Men på grund af sekulariseringen og religionens privatisering er kristendom-



men bare blevet borte. Og det har selv den bedste skoleundervisning ikke kunnet ændre, og da slet ikke med den svage position, som faget kristendomskundskab har fået med tiden. For kristen socialisation tager nu engang sin begyndelse i hjemmet. Her må grunden lægges.

Min påstand er altså, at folkekirken med sin gennemgående meget lempelige dåbspraksis stik imod erklæret hensigt hindrer børnene i at komme til Kristus ved at tage mere hensyn til forældrene og deres mulige blokeringer end til barnets ret til som døbt at få indblik i dåbens gave og lære at leve ud af den. Ganske vist forpligtes forældre og faddere fremdeles igennem faddertiltalen til at sørge for barnets kristne opdragelse, men denne forpligtelse følges jo ikke eller kun i ringe grad op fra folkekirkens side med hjælp og vejledning til forældrene i at praktisere denne opdragelse. Så kan man ikke forvente andet end, at forældre får den opfattelse, at kirken såmænd heller ikke er så interesseret i, hvad der sker med de døbte børn i deres opvækst. Et brud på dette indtryk af ligegyldighed er kommet med indførelsen af minikonfirmandundervisningen i mange sogne. Den burde gøres obligatorisk i alle sogne.

### Et obligatorisk forældrekatemenat

I mit bidrag til bogen *Dåb og medlemskab i folkekirken. Seksten forelæsnings fra Københavns Universitet*, Redaktion: Hans Raun Iversen, København 2000, har jeg gjort mig til talsmand for et obligatorisk forældrekatemenat, svarende til den obligatoriske konfirmandundervisning. Der kan man læse min mere udførlige argumentation for dette forslag. I al korthed går det ud på, at forældre i forbindelse med deres første barns dåb skal have en kort indføring i den kristne tro med særlig henblik på barnets opdragelse i den kristne tro. Denne indføring skal bestå i cirka fem sessioner, lagt på tidspunkter, der kan passe ind i en travl børnefamilies hverdag, og den skal være målrettet på praksis, altså på hvordan man bærer sig ad med at give et barn et forhold til dets dåb og til kristen tro og livssyn i det hele taget. Forældre må selv vælge, om de vil følge et sådant forløb før barnets dåb eller efter. Med denne valgfrihed skal det markeres overfor forældrene, at kirken ikke gør barnets dåb afhængig af, at forældrene har fulgt denne indføring eller ej. Valgfriheden indebærer selvfølgelig den forpligtelse, at man gør alvor af at følge indføringen, når man har valgt at deltage i den efter barnets dåb. Gør forældrene det ikke, indrømmer

jeg, at både forældre og præsten har et problem. Hvad gør man med en brudt aftale?

Hvor jeg har fremført mit forslag, har den største modstand mod det været, at jeg ville gøre forældretekumenatet obligatorisk. Nødvendigheden af et sådant forældretekumenat har jeg overvejende mødt tilslutning til. Men mange foretrak, at det blev et tilbud, som forældrene frivilligt kunne tage imod. Igen kan man spørge, om hensynet til forældrene her er større end hensynet til barnets tarv. Det siger sig selv, at skal der gøres alvor af et forældretekumenat i forbindelse med det første barns dåb, må det i første omgang gives som et tilbud. Og skulle det føre til, at tilslutningen blev næsten lige så stor som tilslutningen til det offentlige tilbud af regelmæssigt besøg af sundhedsplejerske, kan man selv sagt glemme alt om det obligatoriske. Jeg ved da om et pastorat, hvor en engageret præst tilbød de sidste tre års dåbsforældre en række aftener omkring kristen børneopdragelse, og hun kunne glæde sig over en tilslutning på 75 %. Jeg ved imidlertid også om et andet sogn, hvor man gjorde noget lignende og mødte stor velvilje og interesse fra dåbsforældrenes side, men på det aftalte tidspunkt mødte kun ét forældrepar af de cirka 25 indbudte frem. Tidspunktet kan have været uheldigt valgt, selv om man på forhånd havde aftalt det. Den gode vilje har sikkert også været der, men i en fortravlet børnefamilie er man tilbøjelig til at vælge det fra, som man anser for mindst nødvendigt. Ud fra de gjorde erfaringer var præsten i dette sogn tilbøjelig til at foretrække, at forældretekumenatet blev gjort obligatorisk og endda fastlagt før barnets dåb.

Mit forsvar for at gøre forældretekumenatet obligatorisk er, at det så ikke bliver til en samvittighedssag for forældrene, om de vil følge det eller ej. I religiøse spørgsmål er danskere gennemgående yderst følsomme i deres samvittighed. Givetvis vil mange forældre spørge sig selv, om de er så meget på det rene med deres eget forhold til kristendommen, at de kan sige ja til sådan et tilbud, og ofte komme til det resultat, at det er de ikke og så sige nej. Alle disse spekulationer bliver forældre befriet fra, hvis forældretekumenatet gøres obligatorisk. Det er en oplysning, de skal have af hensyn til barnet, en selvfølgelig konsekvens af, at de ønsker barnet døbt. Friheden ligger i, om man ønsker sit barn døbt eller ej. Vælger man at få barnet døbt, har det naturlige konsekvenser. Det svarer helt til, om man ønsker at sætte et barn i verden eller ej. Det er også frivilligt – i hvert fald i dag. Men vælger man det, har det praktiske konsekvenser som lægebesøg, fødselsforberedelse og meget andet, man ikke ville drømme om at

diskutere, om det skal være frivilligt eller ej. Man gør det bare. Det er en lignende selvfølgelighed, jeg kunne ønske mig med tiden i det at gennemføre et forældre Katekumenat.

### Konfliktmuligheder

I praksis vil indførelse af et forældre Katekumenat, hvad enten det gives som tilbud eller gøres obligatorisk, støde på hindringer, der kan bringe forældre og præst i et modsætningsforhold til hinanden. Folkekirken er som bekendt både en såkaldt civilreligion og et trossamfund. 85 % af befolkningen er medlemmer af folkekirken og betaler deres kirkeskat i forventning om, at folkekirken betjener dem med de kirkelige handlinger, som de har behov for. Det er folkekirken som civilreligion. Men samtidig er folkekirken et kristent trossamfund, hvis bekendelse er evangelisk-luthersk, og den er som sådan endda stadfæstet af Danmarks Riges Grundlov. Konstitutiv for en evangelisk-luthersk kirke er ifølge Confessio Augustana art. VII evangeliets rene forkyndelse og sakramenternes rette forvaltning. Her forudsættes et bestemt dåbs syn og sammenhørende hermed en bestemt dåbspraksis. Man kan ikke lægge hvad som helst i dåben. Det er i denne dobbelte status, som folkekirken nu engang har som folkekirke, at konfliktmulighederne ligger.

Præsterne har dåbspligt (jf. Preben Espersen, *Kirkeret, Almindelig del*, 2. udg. 1999, s. 50). En præst kan ikke nægte dåb, uanset hvad forældrene måtte forbinde med dåbshandlingen. Selv hvis et forældrepar klart giver udtryk for, at de ikke forbinder noget som helst religiøst med dåbshandlingen, men lader deres barn døbe, fordi det nu er tradition, af hensyn til familien og for familiefestens skyld, kan præsten ikke nægte dåb. Han eller hun kan heller ikke nægte dåb, hvis forældrene pure afviser at ville opdrage deres barn i den kristne børnelærdom. Her fungerer folkekirken som civilreligion. Medlemskab af folkekirken giver ret til at blive betjent efter ønske med de kirkelige handlinger, der står til rådighed. I sådanne situationer vil et tilbud af et forældre Katekumenat blive pure afvist. Her kunne man ønske, at det var obligatorisk, selv om kursisterne i hvert fald i begyndelsen kunne tænkes at være tværsindede. At udføre en dåb under disse vilkår må opleves som dybt absurd, ikke med henblik på barnet, men med henblik på forældrene, som man i ritualen tiltaler med ord, man på forhånd ved, at de ikke forbinder noget med, og pålægger dem en forpligtelse, som de på forhånd har afvist. Her kommer folkekirken

som civilreligion virkelig i konflikt med folkekirken som trossamfund, og i den konflikt er det præsten, der bliver offer, fordi hun eller han tvinges til at udføre en handling, som får skær af uærlighed på grund af manglende konsensus imellem de deltagende.

I en sådan situation kunne jeg ønske mig, at præsten havde mulighed for at sige nej til at udføre dåb, men samtidig indskrive barnet som katekumen i kirkebogen for klart at tilkendegive, at man i kirken bestemt ikke er uvillig til at døbe barnet, men at det er forældrene, der stiller sig i vejen. Så kunne man sige til forældrene, at de skulle gå hjem og tænke nærmere over deres holdning og vende tilbage om tre måneder. En anden mulighed var, at man gjorde barnets dåb betinget af, at forældrene stillede faddere, som var villige til at påtage sig ansvaret for barnets opdragelse i den kristne tro.

Nu tror jeg, at de her skitserede situationer er yderst sjældne, enten fordi de nævnte holdninger ikke bliver tilkendegivet af forældre for ikke at få bøvl med præsten, eller fordi de ikke foreligger. Og mon ikke det sidste er tilfældet for langt de flestes vedkommende? Forældre ønsker det bedste for deres barn, og New Age bølgen har gjort sine virkninger og givet mange et strøg af nyreligiøsitet. Der er mere mellem himmel og jord, end vi kan have forstand på, er en udbredt holdning. Og der lurer en usikkerhedsfølelse i tiden, der godt kan skabe bekymringer for et barns fremtid. Selv om det kan være yderst diffuse forestillinger, man forbinder med kirke og kristendom, så står kirken i mange menneskers bevidsthed alligevel for noget grundfæstet, der kan bære, og som man gerne vil knytte sit barn til.

Men samtidig er vor tids unge forældre individualister. De skaber sig deres eget livssyn ud af mange forskellige påvirkninger, også forskellige religiøse påvirkninger, for efterhånden er jo alle store verdensreligioner nærværende i danskerens hverdag i medierne og på gaden. Og der kan gå religion i mange andre oplevelser. Her ligger en anden konfliktmulighed. Stillet overfor forpligtelsen til at opdrage deres barn i den kristne tro kan forældre meget vel gøre gældende, at de udmærket godt selv ved, hvilken religiøs opdragelse de vil give deres barn, og dertil behøver de ikke kirkens vejledning. For præsten kan denne konflikt blive konkret, når mennesker i forbindelse med kirkelige handlinger ønsker bestemte sange sunget eller en bestemt musik spillet eller også bestemte led indføjjet i selve ritualen. Vor tids mennesker har svært ved at stille noget op med begreber som autoriseret salmebog og autoriserede ritualer og forstår slet ikke, at man med henvisning til det autoriserede afviser deres ønsker. Så er det jo

præstens gudstjeneste og ikke deres, fornemmer de, og siger det undertiden også. Kan man fortænke dem i den reaktion?

Men den kristne dåb er ikke hvad som helst, og man kan heller ikke lægge hvad som helst ind i dåbsritualet. På den anden side er der jo også noget yderst positivt i menneskers ønske om, at en kirkelig handling virkelig bliver også deres egen, som de selv helhjertet kan være med i. Her kræves der i høj grad takt og tone fra præstens side og en smidig villighed til at ville svinge med uden at give køb på det centrale indhold i dåbshandlingen. Og hvad den religiøse opdragelse af barnet angår, så skal det da blive påskønnet, at forældre vil lægge deres personlige engagement ind i børneopdragelsen. Og forældre katekumenatet må i det perspektiv ikke være tilrettelagt sådan, at det opleves, som om en kirkelig dogmatik bliver hevet ned over hovederne på forældrene. Det skal være en invitation til samtale om, hvad den kristne tro kan bidrage med til at give et barn et trygt og tilidsfuldt forhold til livet og til at klare de konflikter, smerter og sorger, som ikke kan undgås i livet. Det er i en sådan samtale, der relaterer sig til barnet, at forældre selv kan komme til afklaring af deres egen religiøse livsholdning og til en bedre indsigt i, hvad kristendom drejer sig om.

### Angsten for at stille krav

Der sker allerede tiltag mange steder i folkekirken i retning af at støtte dåbsforældre i en kristen børneopdragelse og følge dem på vej i det. Men det er en kendsgerning, at i hvert fald to generationer er gået tabt for folkekirken, hvad oplysning om kristendom angår, og derfor kan den faktiske viden om kristendom i den danske befolkning ligge på et meget lille sted. Det er absurd at tænke på i en tid, hvor der så godt som hver dag i et eller andet medium råbes op om de kristne værdier, som det danske samfund hviler på. Det sker ofte i en beklagelig og dybt problematisk politisering af kristendommen som en afværgemanøvre imod islam. Og sjældent får man noget konkret at vide om, hvad indholdet af disse kristne værdier egentlig er. Jeg kan ikke se andet end, at det er den største udfordring til folkekirken i dag at bringe kristendommen tilbage i hjemmene, og der er det ikke gjort med spredte tiltag i de enkelte sogne, hvis omfang og styrke i høj grad er afhængige af de menneskelige og økonomiske resurser, der står til rådighed.

I fald man i folkekirken ledelse besluttede sig til et forældrekatekumenat og gjorde det obligatorisk, at et sådant i det mindste blev tilbudt i ethvert sogn – ligesom man burde gøre det for minikonfirmandundervisningens vedkommende – blev man også nødt til at finde og frisætte de nødvendige resurser til dette formål. For de findes ikke, før det er gjort til en obligatorisk forpligtelse. Og jeg for min del så gerne af ovennævnte grunde, at forældrekatekumenatet ikke blot blev gjort obligatorisk som tilbud, men også som et vilkår, som er forbundet med at få sit barn døbt.

Det sidste viger man tilbage for. Er der i folkekirken en udbredt angst for at stille krav? Det er der tilsyneladende ikke blandt politikerne. Side om side i samme nummer af *Kristeligt Dagblad* 18.10.01. kræver Pia Kjærsgaard og Hanne Severinsen, at kristendomsundskab skal gøres obligatorisk i folkeskolen, for de unge skal vide, hvilket kulturelt grundlag det danske samfund bygger på. Hvorfor tør man ikke stille tilsvarende krav i folkekirken? Er man bange for at støde forældre fra sig, så de melder sig ud af folkekirken, og folkekirken på lang sigt dermed går i opløsning? Da er det ikke blot et hensyn til forældrene, men også et hensyn til folkekirken beståen som institution, der går frem for hensynet til barnets ret til og derfor også krav på religion, det vil sige i vor sammenhæng på en indføring i den kristne tro fra barnsben af. Og en ting er i hvert fald sikkert, at folkekirken på lang sigt også går i opløsning på grund af manglende viden om kristentro blandt dens medlemmer.

Desuden er jeg nærmest overbevist om, at forældre med enkelte undtagelser vil reagere helt anderledes end frygtet på et obligatorisk forældrekatekumenat, blot det tilrettelægges på en måde, som er imødekommende overfor børnefamilierne hverdag. De vil fornemme, at kirken både tager dem, deres barn og sit eget budskab alvorlig, og det vil de reagere positivt på. Det er de nemlig ikke forvænt med.

## Den ansvarlige menighed

Det siger sig selv, at et forældrekatekumenat må forme sig forskelligt alt efter, hvor det går for sig, i et landsogn eller i et bysogn, i sogne med mange dåb og i sogne med færre eller få dåb. Og selvsagt kan det ikke være præstens opgave alene. Det ville overstige hendes eller hans arbejdsvejne. Den arbejdsbyrde må løftes af flere. Der må skabes et team. I store sogne med mange dåb kunne der til stadighed foregå en forældreundervisning, som dåbsforældre løbende kunne melde

sig til. I mindre sogne kunne man samle et par årgange dåbsforældre ad gangen. Men fadderne må heller ikke glemmes. De har jo også påtaget sig en forpligtelse, og bor de i sognet, bør de også indbydes til at være med.

I det hele taget er det værd at overveje, om ikke fadderinstitutionen burde tages mere alvorligt, end det gennemgående sker. Jeg ved om præster, der så vidt muligt også inddrager fadderne i den forberedende dåbssamtale, hvilket er en god idé. Men det er endnu ikke så udbredt. Desuden burde man nok i højere grad lægge forældrene det på sinde, at de i valget af faddere ikke glemmer, hvad disse også forpligtiger sig til, så at det ikke kun er familie- og venskabshensyn, der bliver udslagsgivende for valget.

Men man kunne også overveje, om en praksis, jeg har hørt om i England, kunne overføres hertil. I det sogn, jeg hørte om, var det praksis, at forældrene stillede med to faddere og menigheden med to i forbindelse med et barns dåb. Tanken med, at menigheden stillede faddere, var, at menigheden på den måde tog sit medansvar ganske konkret alvorligt for det barn, der ved dåben også var blevet indlemmet i denne menighed. Disse to faddere holdt kontakt med familien, besøgte barnet på dets dåbsdag, stod til rådighed for forældrene i opdragelsesspørgsmål m.v. Den praksis betyder jo så også, at denne familie rent praktisk bliver inddraget i den lokale menigheds liv. Vi må nok indrømme, at det i første omgang kunne volde vanskeligheder at finde tilstrækkeligt mange voksne i vore menigheder, der turde se sig i stand til at påtage sig en sådan opgave. Men hvis man nu i en menighed satte sig det som et mål at kunne stille disse faddere, ville det så ikke være ensbetydende med, at der kom en læreproces i gang i menigheden til glæde for alle? Da ville der komme realiteter i den yndede tale om det almene præstedømme. Da ville en menighed kunne udvikle sig til en myndig og ansvarlig menighed og blive et eksempel på, hvad dåben også er: Ordination til det almene præstedømme.

Theodor Jørgensen, professor  
Henningens Allé 50  
2900 Hellerup

Liselotte Wiemer

# Det store spring

– eller kunsten at slippe elastikken

---

- Homiletisk set er kunstens rolle den at være en lidenskabelig efterklang af det, der allerede er sagt og levet. Det er altså ikke kunstens rolle at levere bevismaterialet for evangeliets sandhed. Katetisk kan det samme hævdes: katekismen henter sin kraft, ikke med kunsten som åndelig krykke, men ved at være formuleret af mennesker med en levende tro.

---

**L**itterære tekster bliver flittigt brugt, når evangeliet skal formidles og forklares. Men hvad er egentlig forskellen på kunst og kristendom. Taler de overhovedet samme sprog? Og kan man omkostningsfrit overføre mening fra det ene univers til det andet? Det er det, jeg vil søge at indkredse i denne artikel. Men for at undersøge det, er jeg nødt til at definere de to universer, hvorfra de opstår og hvilke væsensforskellige vilkår, de lever under.

Lad mig begynde for få dage siden. Jeg deltog forleden i en bisættelse og i sin for øvrigt meget smukke tale ved båret sagde præsten bl.a. at nu var NN »hørt op med at dø«. Han citerede her, tror jeg da, den afsluttende linje i Grethe Risbjerg Thomsens lille digt »Maaske en martsnat«:

Jeg dør en lille Smule  
For hvert Sekund, der gaar,  
Jeg bærer Døden med mig  
I gennem livets Aar.



En Nat, maaske en Martsnat,  
 Saa mild af Regn og Tø,  
 skal jeg gaa bort i Mørket  
 Og holde op at dø.

Men digtet fik ikke det sidste ord og præsten fortsatte: »I kristendommen har vi en tro på, at den afdøde nu er hos Gud.«

For mig at se er det et klassisk eksempel på for det første hvor ofte vi bruger – skjult eller direkte – fragmenter fra litteraturen i det kirkelige sprog, for det andet hvor litteraturens grænse går. I Grethe Risbjerg Thomsens digt fastholdes døden jo som vemod og vilkår, og der bliver den, determineret i det menneskelige. Der må hentes hjælp udefra, så at sige, for at teksten kan evangeliseres. Men samtidig, og det er kunstens paradoks, transcenderer digtet det menneskelige, og undsiger derved på en mærkelig måde sin egen fastlåsthed på dødens vilkår, ved et formsprog fuld af skønhed og løfter. Det er bare ikke en transcendens, der kan bære en forkyndelse. Og det er så vidt jeg kan se i dette paradoks, at forskellen på litterære og religiøse tekster ligger.

Vi ser den samme dobbeltbevægelse i f.eks. Sophus Claussens berømte digt til Ingeborg Stuckenberg, et digt han skrev kort tid efter, at hun havde taget sit eget liv. Her er ikke noget håb at leve videre på, ingen forsonende mellemregninger, kun mørke og fortvivlelse – på egne vegne over tabet af et kært menneske, og på vegne af alle mennesker over dødens (og livets) ubarmhjertige vilkår. Alligevel bliver man også her rensat af den æstetiske form, måske netop fordi håbløsheden fastholdes så konsekvent og blottet, så på en gang frysende roligt og desperat. Havde Claussen rystet på hånden og indført blot et eneste *og dog* til sidst, så var digtet forsvundet ud i den konturløse tåge, hvor også Ingeborgs »tungsindsblik« til sidst må ende. Nej, her er intet *og dog*. Håbet hører et andet univers til. Tværtimod bliver dén åndelige dimension, der i andre sammenhænge kunne bære et brud og en fortrøstning, nu til et appendix, en strøtanke uden kraft, en fuglevinge der ikke kan bære andet end sig selv – ja, næsten ironisk i sin åndepust-lethed overfor tyngden af den krop, der nu er forsvundet. Og derfor kun en misantropisk understregning af alt det, der er mistet og aldrig vender tilbage:

Saa gik du bort. Men den Livets Drik,  
Du søgte, blev dig en Bærme i Munden.  
Vor Ungdoms frimodige Søster forsvunden  
Og tabt i taagen dit Tungsinde!

da dine Haandtryk og Spor forgik,  
vi saa din Stolthed, som aldrig har sveget.  
Der bliver fortvivlende lidt af saa meget:  
Kun Aandemusik.

Men på grund af kunstens paradoksale dobbeltkraft, kan digtet altså udtrykke den totale håbløshed og alligevel sige noget andet. Som om netop håbløsheden i sin yderste – fastholdte – konsekvens og streng-  
hed forvandles til sin modsætning.

Det er denne umærkelige bevægelse hen mod sin egen spræng-  
ning eller negation enhver god kunst repræsenterer. Det er mere end  
katarsis. Det er et elastikspring, så at sige, der bundet til virkelighe-  
den dog har sin hele kraft rettet mod det punkt, hvor den ophæves.  
Problemet er bare, at elastikken også er linen tilbage til livet. Således  
vil kunsten altid befinde i grænselandet mellem det begribelige og  
det frit svævende, i et stadigt forsøg på at forstå det uforståelige og  
give det ordløse sprog. Jeg sidder på kanten af verden, skriver Poul  
Borum et sted. Ja, dér sidder kunstneren og dingler med benene. Og  
fortæller alle os andre, hvordan der ser ud. Men præstens situation er  
en anden. På en gang mere tryk og mere udsat. Det vender jeg tilbage  
til.

Jeg vil foreløbig fastslå, at kunsten viser os grænsen – og gør os i  
samme sekund usikre på, hvor grænsen går. Heri ligger dens revolu-  
tionerende kraft. På en måde varsler kunsten springet på de 70.000  
favne, men sprang den selv ud af sin egen elastik, radikalt over på  
den *anden side*, ville den opløses og få sproget til at bryde sammen.  
Det er dette skabende/nedbrydende vilkår enhver kunstner kender.  
Den dobbelte natur, om man vil. Og det er det, der får kunsten til at  
klinge så frydefuldt rystende i vore hjerter, som var den et ekko af vor  
egen længsel og afmagt.

Derfor er resten altid tavshed. Et ord mere, en enkelt sætning for  
meget og magien forsvinder som støvet på sommerfuglens vinge. For  
man kan ikke lære natten at kende ved at lyse ind i den. Man kan hel-  
ler ikke skære sit hjerte ud og give det til sin elskede. Det ville i hvert  
fald være dumt!

## Hemmelighedstilstanden

I et forsøg på at forstå den særlige amerikanske kulturform og selvopfattelse lod man sig i årevis inspirere af den såkaldte *frontier teori*. Den gik ud på, at amerikanske værdier ikke blot er europæiske aflæggere, men er opstået som noget nyt og tredje i det særlige møde mellem civilisation og vildmark. I nybyggerens konfrontation med den anden front, så at sige, og dens løfter om frihed og uafhængighed.

Det slår mig ofte, at det sande digt – måske mere end nogen anden kunstform, fordi det udnytter sproget til bristepunktet (og derfor er det hovedsageligt digte, jeg vil referere til i denne artikel) – bliver til i frontierområdet mellem civilisation og vildmark. At også digteren er nybygger i egentligste, bogstaveligste forstand. Sprogets nybygger. Sanserverdenens nybygger. Erkendelsens nybygger. Og at det at digte kræver samme mod, lidenskabelighed og dødsforagt som at skabe mark af ørkenland.

Således fastholder det gode digt os som mennesker i grænselandet: aldrig for sikre, aldrig beherskende, altid i forhold til noget, vi ikke forstår. Et spørgsmål uden svar. Resten er tavshed. Ikke bare i forhold til sproget; også formen når i digtet sin ultimative grænse.

Vor menneskelighed – og kunsten – bliver til på kanten af det amorfe, siger digteren Inger Christensen i sin fremragende essaysamling »Hemmelighedstilstanden«. Et af de bedste bud i nyere tid på at indkredse kunstens ontologi. Dermed mener hun, at sprog og liv hænger sammen, er under samme vilkår. Sproget formes på kanten af sin egen opløsning. Som mennesket fyldes i mødet med det tomme rum. Man må altså tvætte sig og kaste meget af sig (dø en lille smule!) for at fyldes af den skaberkraft, der skjules på den anden side. Eller sagt med hendes egne ord: »Det er først, når man går ud i det tomme rum, at man kan mærke broen under fødderne«. For tomrummet er ikke tomt for mening, det markerer grænsen ind til den hemmelighedstilstand, sproget får sin kraft fra; men ikke selv kan aflæse.

Dermed viser digtet vor menneskeligheds skrøbelighed samtidig med at det menneskeliggør os! Digtet viser vort sprogs begrænsning samtidig med, at det gør denne begrænsning tilgængelig i sproget.

Men kun til en vis grænse. Nemlig grænsen mellem liv og død. Vi har sproget til at udtrykke døden med, derfor er vi ikke dyr, siger Inger Christensen. Men vi kan ikke overvinde døden med sproget, derfor er vi alligevel (som) dyr.

Overfor døden  
er jeg som et dyr  
og dyret kan dø  
men kan ingenting skrive, (...)

Afrealisering kalder hun tidligere i forfatterskabet dette eksistentielt-kunstneriske princip. Et smukt begreb og et modbillede til tidens evindelige trang til *selv*realisering! Afrealisering betyder dels at turde slippe alle kendte forestillinger og leve på kanten af intet, i den udsathed, hvor noget nyt måske, måske ikke skabes. Men det betyder også, med forfatteren Carsten Jensens ord, at sandheden (og det gælder både i livet og kunsten) ikke findes »ved at lægge til og lægge til; men ved at trække fra og trække fra«. Fordi alt allerede er til stede i verden. Hvis vi da ikke skygger for udsynet med for meget af os selv.

Det er altså den i radikal forstand udsatte eksistens, kunsten beskriver og opstår af. Men det er også en eksistens, der ifølge Inger Christensen er indsat i noget større. En hemmelighedsfuld tilstand, der bærer al betydning. En hemmelighedsfuldhed, der bringes ind i den synlige verden og der – men først der – kan beskrives. »Den ydre verden er en til hemmelighedstilstand opløftet indre verden«, citerer hun Novalis for at sige. Vi kan således aldrig læse verden, skriver hun. Og mener læse den *igennem*. Sproget vil altid være en forkortelse af verdens læselighed.

Det er den blanding af indsigt og mørke, forløsning og desperation, stof og atomisering der er til stede næsten fysisk mærkbart som en kamp på liv og død i – jeg er lige ved at sige al god kunst. *Duende* ville den spanske digter Lorca kalde denne modsætningskraft. Og sammenligne det med det livslys, der ifølge spansk tradition tændes i tyrens døds kamp. Og det er det, der sender en evig, rastløs skabertrang ind i kunsten. For igen og igen at finde det ord, der slår til. Hvorfor i alverden skulle vi ellers skrive noget som helst, når Shakespeare (og Goethe) har skrevet det hele?

Hør blot, hvordan Schack Staffeldt formidler denne stræben i sit poetiske manifest – iklædt romantikkens længelsbilleder – når han slutter sit digt *Indvielsen* med følgende linjer:

Dog brænder mig kysset, jeg kiender ei Fred  
 Førænd jeg drager Himlene ned!

Jamen, er det så ikke bare en romantisk kunstopfattelse, jeg her med Inger Christensen bekvemt om styrbord søger at genoplive? Den skjulte ånd i naturen, som kunstneren kun kan indfange ved at nå guderne? Nej, frontierlinjen mellem ord og tavshed, mellem tid og rum, mellem kausalitet og brud, er efter min opfattelse det nærmeste man kommer en altid gældende sandhed om kunsten og sproget. Trods al dekonstruktion og postmoderne fortænkthed.

Det er da også det, Michael Strunge beskriver i en helt anden tid: at verden kommer af sig selv, som lys og toner, bagom sproget eller lige netop der, hvor sproget tier. Men for at nå til den grænse, der ikke er en grænse, men en ny, forandret verden, skal man alligevel og modsætningsfyldt bruge sproget som navigatør:

drejer en drøm ind i verden med mit fotoøje  
 og ser for første gang en sø under søen, en sø af flydende lys.  
 Sluges varmt af lyset og ser igen:  
 der er en strøm af lys bag mørkets tynde hud.  
 Tonen synger rent og sproget glimrer  
 ved sit fravær, ved sin sansning under bunden  
 hvorfra verden dykker op, forandret.

Navnlig i 90'erne er dette tema igen blevet åbenlyst. Et utal af unge og yngre lyrikere spiller helt bevidst kunsten op mod det metafysiske, sjældent som en eksplicit utopi, oftere som et opgør med den menings- og gudsforladthed, den tidligere generation har efterladt. Erik Skyum Nielsen skriver i sin bog *Engle i sneen*: »Dansk litteratur har de sidste to årtier med voksende tydelighed tematiseret forholdet mellem jordisk og himmelsk, eller lidt mere præcist, mellem på den ene side den verden, menneskene bebor og bilder sig ind at kunne beskrive, og på den anden side alt det, som den velkendte verden grænser op til, og hvorom vi kun kan drømme og digte«.

Med andre ord: kunsten er i dag i helt overvældende grad i dialog med dette *andet*. Læs blot følgende lille udsnit fra Morten Søndergaards stærke digtsamling *Bier dør sovende*, som et sidste eksempel på, hvordan digtet på en gang må slås tilbage af mørket bag grænsen og samtidig netop, med Inger Christensens udtryk, »trans-

mitterer blindheden« ved at sende ordene ind i det selv samme mørke:

Solen står op, foran mig ligger det uendelige,  
det sliber sin kniv på hjernens grå sten.  
Skjult for mig selv omfatter jeg dette nu,  
jeg løfter hovedet og ser  
generationer af tid og rum færdes ud og ind  
af sekundets enorme skygge.

### Slip elastikken

Det er et helt andet vilkår, det religiøse sprog lever under. Her kan springet foretages – uden elastik! Her kan man for egen regning tilføre Grethe Risbjerg Thomsens digt det kristne opstandeshåb. For i den religiøse tekst går grænsen ikke mellem liv og død og heller ikke mellem ord og tavshed. Man er ikke længere i området for spørgsmål, man er gået over på den anden side for at hente et svar.

De evangeliske tekster er ikke litteratur og lever ikke under kunstens vilkår. Det er vigtigt at understrege. Også selv om de ind imellem kan have stor æstetisk værdi og fuldendte narrative forløb. Men litteratur er de ikke.

For det første fordi den evangeliske tekst forløber i en anden tidsdimension. Eller i al tid, om man vil. I de grundlæggende tekster er der ingen afstand mellem den fortalte tid og den fortællende tid, de mødes i det *nu*, hvor ordet høres. Uagtet store dele af hele Det Nye Testamente som bekendt beretter om historiske begivenheder, der har fundet sted på et ganske bestemt tidspunkt.

For det andet fordi der heller ikke er nogen afstand mellem ord og udsigelse, mellem det reale plan og det metaforiske. Der er ikke noget billedlag under teksten, der først skal afdækkes. Billedet er selve udsagnet. Ligesom lignelsen ikke skal oversættes; men selv er en oversættelse! Et svar vi famlende må søge spørgsmålet til. Og endelig for det tredje fordi der (optimalt set) heller ikke er nogen afstand mellem den, der formulerer ordene og den, der hører eller formidler dem. Det livgivende ord og den levende formidler eller tilhører smelter i det gunstige og beåndede øjeblik sammen til ét. Skabelsen finder sted (på ny), idet den udsiges. Og vi bliver alle sammen kunstnere for Vorherre! Således bliver den evangeliske tekst ikke et eksempel på liv, henvisning til liv, som kunsten er det; men i bund og grund liv selv.

Hvor de litterære teksters inderste kerne således nok kan være »sand«, men altid og kun på fiktionens og dermed på virkelighedens præmisser, da er de bibelske tekster i deres egen selvforståelse netop *ikke* fiktion, men åbenbaringer. Og det er denne åbenbaringskarakter, der gør det narrative forløb i de bibelske tekster til en organiserende ydre ramme, ikke et litterært mål i sig selv.

Deres udsagn er ikke digt, deres bevægelse er ikke en tilnærmelse, et forsøg på at gå ind i hemmelighedstilstanden og give den sprog. Det er et gennembrud fra *den anden side*, fra det hemmelighedsfulde tågeland, end ikke digtet kan fravriste et ord, og hvor alting ER, ikke tåget, men helt og fuldt tilstede. Det er ikke det samme, som at sandheden i de evangeliske tekster er sat frem i butiksvinduet til fri beskuelse. Den er brudt, men den er brudt fra den anden side. Som lyset brydes igennem den knækkede rude. Vi ser kun Gud bagfra og hører ordene gennem den brændende busk eller gennem et filter af lignelser. Men de ord, vi hører, er ikke afmagtsord, livets begrænsning sat i musik. Verweile doch, du bist so schön.... Nej, her er musikken, for men, det æstetiske slet ikke vigtigt, i virkeligheden. For håbet ligger ikke skjult i den fuldkomne form, men tværtimod i den fuldkomneneder der åbenbarer sig bag formen.

Altså repræsenterer de bibelske tekster, sådan som jeg ser det og i modsætning til de litterære, sandheder *i sig selv* – naturligvis ikke forstået i fundamentalistisk forstand, for det er selvsagt sandheder, der skal høres, fortolkes og formidles gennem et levende menneske. Men de er også sandheder *for sig selv*, idet de åbenbarer en sandhed, som vi menneskeligt set ikke er i stand til at gennemskue. Tænk bare på historien om jomfruerne og olielamperne, for slet ikke at tale om den tomme grav! Sådan er de, som paradokset er det, refleksive. De afgiver en viden, men kan kun forklares (det vil sige belyses, det vil sige ses) til et vist punkt. Den inderste kerne henviser alene til sig selv. Som et svar uden spørgsmål. Og kan kun forstås gennem tro.

## Spring!

Når det er væsentligt for mig at pointere denne forskel på litterære og religiøse tekster er det fordi der, efter min mening, er en stigende tendens til, at man i udlægningen af bibelske tekster simpelthen bruger litteraturen som et slags bevismateriale for tekstens sandhedsværdi og almengyldige karakter. Uendelig er rækken på de noveller, film, teaterstykker og malerier, jeg har fået beskrevet og refereret søndag

morgen, som et eksempel på menneskelivets utilstrækkelighed og behovet for det guddommelige. Nogle gange endda adskillige i løbet af den samme prædiken, som om det øgede klarheden. Og så bliver kunsten jo blot et åndeligt viagra, en krykke, der sættes i livets sted (i mangel på eget liv og engagement?). Intet kan forfladige både kunsten og det religiøse mere. Intet kan afmystificere livet mere. For kunsten kan ikke erstatte liv. Kunsten kan ikke erstatte nuet. Kunsten kan ikke erstatte følelsen af mening, men skabes i brud og lever på bruddets præmisser. Kunsten, den gode kunst, taber aldrig selv denne dimension af sigte. At vi er begrænsede, at vi en dag skal dø. Men ind imellem taber præsten den og lader kunsten erstatte både livet og Gud.

Slået fast med syvtommersøm: de bibelske tekster er liv her og nu. Midt i den verden, vi lever i. Et nu, der går *forvandlerende* ind i fremtiden. Derfor skal de formidles gennem et menneske, der selv lever og tror på dette nu. Der selv går med og lader sig forvandle – i krop og sjæl. I ord og handling. I lidenskab og lyst og nød. Derfra henter ordenes deres kraft. Deraf får de deres skønhedsværdi.

Så behøver præstens prædiken set fra min pind såmænd ikke at være så kunstnerisk formfuldendt og skriftligt efterprøvet. Så behøver vi såmænd ikke de lange, litterære eksempler. Vi kan bruge vores eget liv. Og den virkelighed, der omgiver os. Møde hinanden direkte uden æstetiske mellemlid eller intellektuelle digressioner. Og først fra dét punkt, kan litteraturen så igen bruges. Som en lidenskabelig efterklang af det, der allerede er sagt. Er levet. Er gennemåndet.

Da og kun da kan kunsten være en sublim forlængelse af den stemme fra livet, man selv som menneske repræsenterer. Men den må aldrig være en erstatning.

Goethe har et sted refereret – og jeg citerer efter hukommelsen – en anekdote om den oldgræske maler Zeuxis. Zeuxis havde malet nogle druer, der var så naturtro og livagtige, at spurvene fløj ind i dem for at spise af dem. Er det ikke et udtryk for den højeste kunst, at man kan efterligne naturens eget værk, spørger Goethe polemisk. Viser det ikke, at de, der elsker disse billeder, er ægte kunstelskere? Nej, svarer Goethe sig selv: det viser at disse kunstelskere er ægte spurve.

Kunsten ligner, men er ikke. Kunsten er ikke natur, kunsten er noget andet. Det er dens væsen og dens magi. Det er dens smerte og dens styrke.

Man kan lidt frækt sige, at med de bibelske tekster er det lige omvendt. For ret beset er de bibelske tekster vel netop tekster for spurve.



Så ægte, at hvis de formidles af et menneske, der bestræber sig på at være lige så ægte, ja, så får vi lyst til at flyve durk ind i dem og pikke kraft og saft af dem. Så naturlige, at kun vor egen natur står i vejen for at forstå dem – og så enkle, at selv en spurv ville kunne lytte med!

Det er bare om at slippe elastikken.

Liselotte Wiemer, cand. phil., litteraturanmelder, sognemedhjælper  
Højbyvej 38  
4320 Lejre

## *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

Camilla Sløk  
Ericavej 122  
2820 Gentofte

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

Cecilie Rubow  
Blågårdsgade 2, 1.tv.  
2200 København N - tlf. 3539 0422

Elof Westergaard  
Grænvej 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*, 86  
22. årgang 2001-2002 udgives af redakti-  
onen i samarbejde med Forlaget ANIS.  
Udgives med støtte af Kulturministeriets  
bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 86:  
Jette Marie Bundgaard-Nielsen,  
Lena Kjems og Jesper Stange

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 Bro-  
ström

Forside: Pastor Horn, 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 22. årg. er  
kr. 200,- (studerende kr. 155,-). Enkelt-  
numre sælges for kr. 80,-  
Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved  
henvendelse til forlaget

Tidsskriftet udkommer fire gange om  
året med temanumre om praktisk-teolo-  
giske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet  
kan rettes til forlaget eller til redaktio-  
nens medlemmer